

Дарио Антисери и Джованни Реале

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ОТ ИСТОКОВ ДО
НАШИХ ДНЕЙ

АНТИЧНОСТЬ
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

1-2

*В переводе и под редакцией
С. А. Мальцевой*

ПНЕВМА

2003

УДК 14
ББК 87.3.-4 Ит
А.31

*Охраняется Законом об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
будет преследоваться по закону.*

D. Antiseri — G. Reale, Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi
© Copyright by Editrice LA SCUOLA, Brescia (ITALIA) 1983-1994
D. Antiseri — G. Reale, Storia della filosofia
© Copyright by Editrice LA SCUOLA, Brescia (ITALIA) 1997

Д. Антисери и Дж. Реале

A.31 Западная философия от истоков до наших дней.
Античность и Средневековье (1-2) / В переводе и под
редакцией С. А. Мальцевой — «Издательство Пневма»,
С-Петербург, 2003, 688 с., ил.

ISBN 5-901151-04-6

Данное издание «Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье» является переводом первой книги трехтомного итальянского издания. В нем подытожены результаты исследований европейских историков философии. Издание имеет контрольно-обучающий характер, включает в себя фрагменты текстов мыслителей различных эпох, материалы справочного характера, биографии, хронологическую таблицу, именной указатель. Предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей вузов и лицеев, а также для всех, самостоятельно изучающих историю развития научных и философских идей.

© С. А. Мальцева
© «Издательство Пневма»

Оглавление

АНТИЧНОСТЬ

Часть первая

ГРЕЧЕСКИЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Глава первая

ГЕНЕЗИС, ПОНЯТИЕ И ЦЕЛЬ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Генезис философии	5
Искусство и религия древних греков (7) Социально-экономические условия развития греческой философии (11)	
Источники	12
Понятие и цель античной философии	13
Отличительные особенности античной философии (13) Философия как потребность человеческого духа (14) Фазы и периоды античной философии (15)	

Глава вторая

НАТУРАЛИСТЫ-ДОСОКРАТИКИ

Первые ионийцы о начале всех вещей	16
Фалес (16), Гомер (тексты) (17), Гесиод (тексты) (18), Фалес (тексты) (19), Анаксимандр из Милета (22), Анаксимен из Милета (24), Анаксимен (тексты) (24), Гераклит из Эфеса (26), Гармония противоположностей (27), Первоначало как огонь и разумное понимание (27), Природа души и человеческие судьбы (29), Гераклит (тексты) (29)	
Пифагор и пифагорейцы	33
Число как первоначало (34), Элементы числа (36), Числа и вещи. Понятие космоса (38), Орфизм и пифагорейский образ жизни (39), Пифагор (тексты) (39), Элеаты (41), Ксенофан из Колофона: критика традиционной концепции богов (41), Ксенофан (тексты) (42), Парменид (43), Парменид (тексты) (47), Зенон и рождение диалектики (49), Аргументы против движения (50), Аргументы против множественности (51), Зенон Элейский (тексты) (51), Мелисс из Самоса (52), Мелисс (тексты) (53)	
Физики-плюралисты	55
Эмпедокл (55), Любовь и ненависть как движущие космические силы (56), Познание (56), Человеческие судьбы (57), Эмпедокл (тексты) (57), Анаксагор: открытие "семян вещей", или гомеомерий (61), Анаксагор (тексты) (63), Демокрит и Левкипп (68), Демокрит (тексты) (70), Эклектический регресс последних физиков и возвращение к монизму: Диоген из Аполлонии и Архелай из Афин (76)	

Часть вторая

ОТКРЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

софисты, Сократ, сократики и Гиппократ

Глава третья

СОФИСТИКА И СМЕЩЕНИЕ ОСИ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА С КОСМОСА НА ЧЕЛОВЕКА

Истоки, природа и цели движения софистов	80
Протагор и метод противоречий	83
Протагор (тексты) (85)	
Горгий и риторика	91
Продик и синонимика	93
Натуралистическое течение в софистике: Гиппий Антифонт	94

Эристы и софисты-политики	95
Заключение	96

Глава четвертая

СОКРАТ И МЛАДШИЕ СОКРАТИКИ

Сократ и основание философии западной морали	98
Жизнь Сократа и проблема источников (98), Открытие сущности человека (человек — это его душа) (100), Новый смысл понятия добродетели и новая шкала ценностей (101), Парадоксы сократовской этики (102), Открытие Сократом понятия свободы (103), Новое понимание счастья (104), Революция ненасилия (105), Теология Сократа (105), "Даймон" Сократа (107), Диалектический метод Сократа и его цель (108), Сократическое "незнание" (109), Ирония Сократа (110), "Опровержение" и сократическая "майевтика" (110), Сократ и обоснование логики (111), Общие замечания (112)	
Младшие сократики	114
Круг сократиков (114), Антисфен и прелюдия кинизма (115), Аристипп и школа киренаиков (116), Евклид и мегарская школа (118), Федон и элидская школа (119), Заключение (120)	

Глава пятая

ЗАРОЖДЕНИЕ МЕДИЦИНЫ КАК АВТОНОМНОГО НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Как рождается медик и научная медицина	121
Гиппократ и "Корпус Гиппократа"	122
"Корпус Гиппократа"	123
"Священная болезнь" и редукция всех болезненных феноменов к одному измерению (123), Открытие структурной связи между болезнью, характером человека и окружающей средой в сочинении "О водах, ветрах и местностях" (125), Манифест Гиппократа: "Древняя медицина" (126)	
Клятва Гиппократа	127
Трактат "о природе человека" и теория четырех состояний	128

Часть третья

ПЛАТОН И ГОРИЗОНТ МЕТАФИЗИКИ

Глава шестая

ПЛАТОН И АНТИЧНАЯ АКАДЕМИЯ

Платоновский вопрос	133
Жизнь и творчество Платона (134), Проблема аутентичности сочинений и творческая эволюция (136), Сочинения и незаписанные теории (137), Сократ как персонаж платоновских диалогов (138), Новый и старый смысл мифа у Платона (138)	
Обоснование метафизики	139
Вторая навигация (139), Метафизический смысл "второй навигации" (140), Смыслы термина "идея" у Платона (142), Гиперурания, или мир Идей (143), Структура идеального мира (144), Единое-Благо и неопределенная диада (145), Генезис и структура чувственно воспринимаемого мира (146), Понятие Демиурга (146), Мировая душа (146), Время и космос (147)	
Познание, диалектика, искусство и платоническая любовь	147
Анамнез (148), Ступени познания: мнения и наука (149), Диалектика (150), Искусство как удаление от истины (151), Платоническая любовь как алогичный путь к абсолюту (152)	
Концепция человека	153
Познание как очищение души и диалектика как обращение (154), Бессмертие души (154), Метемпсихоз и судьба души после смерти (155), Миф об Эре (155), Миф о крылатой колеснице (158), Итоги платоновской эсхатологии (159)	
Идеальное государство и его исторические формы	159

Платоновская республика (160), "Политик" и "законы" (162)	
Заключение	162
Четыре значения мифа о пещере (162), Что же означает этот миф? (163)	
Платоновская академия и последователи Платона	164
Платон (тексты) (164)	

Часть четвертая

АРИСТОТЕЛЬ

Первая систематизация знания

Глава седьмая

АРИСТОТЕЛЬ И ПЕРИПАТЕТИКИ

Жизнь Аристотеля (193), Сочинения Аристотеля (194), Отношение Аристотеля к Платону (195)	
Метафизика	197
Четыре причины (197), Разные смыслы бытия (197), Проблематика субстанции (199), Субстанция, акт и потенция (200), Сверхчувственная субстанция (201), Бог и мирское (203), Отношение Аристотеля к Платону (204)	
Физика и математика	204
Пространство и время как характеристики аристотелевской физики (205), Эфир как пятая сущность, подлунный и небесный мир (207), Природа математических бъектов (208)	
Психология	209
Три части души (209), Вегетативная душа и ее функции (209), Чувственная душа, вождение, познание и движение (210), Понимающая душа и рациональное познание (211)	
Практические науки: этика и политика	212
Счастье как высшая цель (212), Добродетель как точная мера (213), Совершенное счастье и дианоэтические добродетели (214), Психология морального поступка (215), Гражданин города-государства (215), Государство и его формы (216), Идеальное государство (216)	
Логика, риторика и поэтика	217
Аналитика, категории и предикаты (217), Определение (218), Суждения и пропорции (218), Силлогизм (219), Научный силлогизм, или доказательство (220), Непосредственное познание: индукция и интуиция. (221), Принципы доказательства и принцип непротиворечия (221), Силлогизм диалектический и силлогизм эристический (222), Риторика (223), Поэтика (223)	
Упадок школы перипатетиков после смерти Аристотеля	224
Аристотель (тексты) (225)	

Часть пятая

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

кинизм, эпикуреизм, стоицизм, скептицизм

Глава восьмая

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Революция Александра Великого	242
Духовные последствия революции Александра Македонского и переход от классической эпохи к эллинистической (242), Распространение космополитического идеала (242), Открытие индивида (243), Крушение расистских предрассудков по поводу естественных различий между греками и варварами (244), Трансформация эллинской культуры в эллинистическую (244)	

Расцвет кинизма и распада сократических школ	245
Диоген и радикализация кинизма (245), Кратет и другие киники эллинистической эпохи (247), Значение и границы кинизма (248), Развитие и конец сократических школ (249)	
Эпикур и основание "Сада"	250
"Сад" Эпикура и его новые идеалы (250), Эпикурейский канон (252), Физика Эпикура (254), Этика Эпикура (258), Лечебник-квартет и идеал мудреца (261), Судьба эпикуреизма в эллинистическую эпоху (262)	
Основание Стои	263
Генезис и развитие Стои (263), Логика античной Стои (264), Физика античной Стои (266), Этика античной Стои (270), "Медиостонцизм": Панэций и Посидоний (273)	
Скептицизм и эклектицизм	274
Пиррон и моральный скепсис (274), Академия скептиков Аркесилая (277), Развитие скептицизма в Академии с Карнеадом (278), Эклектический поворот Академии. Филон из Лариссы (279), Консолидация эклектицизма (Антиох из Аскалона) (280), Позиция Цицерона (281)	

Глава девятая

РАЗВИТИЕ И НАУЧНЫЕ ЗАВОЕВАНИЯ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

События, связанные с основанием "музея" и "библиотеки", и их последствия	283
Рождение филологии	284
Великий расцвет частных наук	284
Математика: Евклид и Аполлоний (284), Механика: Архимед и Герон (286), Астрономия: традиционный геоцентризм греков, попытка гелиоцентрического переворота Аристарха и реставрация Гиппархом геоцентризма (289), Герофил, Эрасистрат и апогей эллинистической медицины (290), География: Эратосфен (291), Общие замечания по поводу эллинистической науки (291)	

Часть шестая

ПОСЛЕДНЕЕ ЦВЕТЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫЧЕСКОГО АНТИЧНОГО МИРА

Плотин и неоплатонизм

Глава десятая

ЯЗЫЧЕСКИЕ ШКОЛЫ ПЕРВЫХ ВЕКОВ ХРИСТИАНСКОЙ ЭРЫ

Жизненность эпикуреизма в первые два века христианской эры	294
Возрождение философии Портика в Риме: неостоицизм	295
Черты неостоицизма (295), Сенека (296), Сенека (тексты) (298), Эпиктет (303), Марк Аврелий (304), Марк Аврелий (тексты) (307)	
Возрождение пирронизма и неоскептицизма	309
Энезидем и переосмысление пирронизма (309), Скептицизм от Энезидема до Секста Эмпирика (312), Конец античного скептицизма (314)	
Возрождение кинизма	315
Возрождение аристотелизма	316
Издание "Corpus Aristotelicum" Андроником и новое открытие эзотерических сочинений (316), Рождение и распространение комментария к эзотерическим сочинениям (317), Александр Афродисийский и его поэтика (317)	
Медиоплатонизм	319
Возрождение платонизма в Александрии (319), Черты медиоплатонизма (319), Значение медиоплатонизма (320), Неопифагоризм (321), Возрождение пифагорейства (321), Неопифагорейцы (321), Доктрины неопифагорейцев (321), Нумений из Апамен: смешение неопифагорейства с медиоплатонизмом (322), "Corpus Germanicum" и "Халдейские оракулы" (324)	

Глава одиннадцатая**ПЛОТИН И НЕОПЛАТОНИЗМ**

- Генезис и структура платиновской системы** 325
 Аммоний, учитель Плотина (325), Жизнь, сочинения и школа Плотина (326), Единое как начало первое и абсолютное, производящее самое себя (327), Происхождение вещей из Единого (329), Вторая ипостась: Нус, или Дух (330), Третья ипостась: Душа (331), Происхождение физического космоса (332), Источники, природа и судьба человека (334), Возвращение к Абсолюту и экстаз (335), Оригинальность платиновской мысли: творящее созерцание (336)
- Развитие неоплатонизма и конец языческой античной философии** 337
 Общий взгляд на неоплатонические школы, их тенденции и представителей (337), Прокл: последний самобытный голос языческой античности (339), Конец древней языческой философии (341)

Глава двенадцатая**АНТИЧНАЯ НАУКА В ЭПОХУ ИМПЕРИИ**

- Закат эллинистической науки** 342
- Птоломей и синтез античной астрономии** 343
 Жизнь и сочинения Птолемея (343), Система Птолемея (343)
- Гален и синтез античной медицины** 346
 Жизнь и сочинения Галена (346), Великая энциклопедическая конструкция Галена и ее компоненты (348), Причины большого успеха Галена (350)
- Конец великих научных школ Александрии и закат науки античного мира** 351

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Часть седьмая**ДУХОВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ПОСЛАНИЯ****Глава тринадцатая****БИБЛИЯ И ЕЕ ПОСЛАНИЕ**

- Структура и значение Библии** 357
 Книги, составляющие Библию (357), Концепция "Завета" (361), Боговдохновенность Библии (363), Фундаментальные библейские идеи философского значения, поднимающиеся над греческим горизонтом (364), Революционный смысл библейского послания (364), Монотеизм (365), Креационизм (365), Антропоцентризм (366), Номотетический Бог и закон как Божественное повеление (367), Личностное Провидение (368), Первородный грех, его последствия и искупление (370), Новое пространство веры и Духа (371), Греческий Эрос и христианская Агапэ (любовь как благодать) (373), Переоценка ценностей (375), Бессмертие души у греков и воскресение из мертвых Христа (377), Новый смысл истории и жизни человека (378), Греческая мысль и христианское послание (380)

Часть восьмая
ПАТРИСТИКА
Разработка библейского послания
и философствование в вере

Глава четырнадцатая

РАЗРАБОТКА БИБЛЕЙСКОГО ПОСЛАНИЯ
В КУЛЬТУРНОМ АРЕАЛЕ ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Доктринальные и философские проблемы, связанные с Библией	382
Филон Александрийский	385
Гносис	387
Апологеты-греки и первая философская разработка христианства, проделанная катехизисной школой Александрии	390
Греческие апологеты II века: Аристид, Юстин, Тациан (390), Катехизисная школа Александрии: Климент и Ориген (393)	
Золотой век патристики (IV — первая половина V века)	398
Наиболее значительные персонажи золотого века патристики и Никейский Символ веры (398), Отцы Каппадокии и Григорий Нисский (399)	
Последние миграны греческой патристики: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин	402
Дионисий Ареопагит и апофатическая теология (402), Максим Исповедник и последняя христологическая баталия (405), Иоанн Дамаскин (406), Дионисий Ареопагит (тексты) (407), Иоанн Дамаскин (тексты) (416), Михаил Пселл (тексты) (420), Григорий Палама (тексты) (420)	

Глава пятнадцатая

ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА И СВЯТОЙ АВГУСТИН

Латинская патристика до Августина	422
Минувший Феликс и первое сочинение христианско-латинской апологетики (422), Тертуллиан и полемика против философии (423), Христианские писатели III — IV веков: Киприан, Новациан, Арнобий и Лактанций (424)	
Святой Августин и апогей патристики	424
Жизнь, духовная эволюция и сочинения Августина (424), Философствование в вере (430), Открытие личности и метафизика душевных глубин (432), Истина и прозрение (435), Бог (439), Троица (442), Творение, Идеи как мысли Бога и "разумные семена" (444), Структура темпоральности и вечность (447), Зло и его онтологический статус (448), Воля, свобода, благодать (450), "Град земной" и "град Божий" (451), Суть человека — это любовь (452), Августин (тексты) (453)	

Часть девятая

ГЕНЕЗИС, РАЗВИТИЕ И РАСПАД СХОЛАСТИКИ
Разум и вера в Средневековье

Глава шестнадцатая

ОТ ПАТРИСТИКИ — К СХОЛАСТИКЕ

Сочинения Северина Боэция	472
Боэций: последний из римлян и первый из схоластов (472), Боэций и логический квадрат оппозиций (473), Утешение философией: Бог — это само счастье (475), Проблема зла и вопрос свободы (477), Боэций о вере и разуме (478)	
"Институции" Кассиодора	479
"Этимологии" Исидора Севильского	480

Глава семнадцатая**ПЕРВЫЕ ТЕОРЕТИЗАЦИИ "РАЦИО" В МОДУСЕ ВЕРЫ**

Школы, университеты, схоластика	481
Школы и схоластика (481), Университет (482), Университет и его смягчающие эффекты (483), Разум и вера (484), Факультет искусств и факультет теологии (485), "Град Божий" Августина (486), Тринитарная концепция истории Джоаккино да Фьоре (486), Хронология (487)	
Иоанн Скот Эриугена	488
Первая теоретизация "рацио" в функции веры (488), Личность и сочинения Скота Эриугены (489), Скот Эриугена и Псевдо-Дионисий (489), "О разделении природы" (490), Социополитические отражения (491), Разум в функции веры (492), Ансельм д'Аоста (492), Жизнь и сочинения (492), Доказательства бытия Бога (493), Бог и человек (496), Разум вокруг веры (497), Ансельм д'Аоста (тексты) (498)	
Шартрская школа	502
Традиции и новации (502), Три искусства в религиозной перспективе (503), Платоновский "Тимей" (503), Сен-Викторская школа (505), "Дидаскаликон" Гуго Сен-Викторского и науки (505), "Дидаскаликон" и философия (506), "Дидаскаликон" и мистика (507)	
Пьер Абеляр	508
Жизнь и сочинения (508), "Сомнение" и "правила исследования" (510), Диалектика и ее функции (511), "Рацио" и его роль в теологии (512), Фундаментальные принципы этики (513), "Intelligo ut credam" (515), "Грамматические" штудии и "диалектика" (515), "Сентенции" Петра Ломбардского (515), Иоанн Солсберийский: границы разума и авторитет веры (517)	
Глава восемнадцатая	
ДУЧЕНТО И ВЕЛИКИЕ СИСТЕМАТИЗАЦИИ РАЗУМА И ВЕРЫ	
Политическая и культурная ситуация	519
Политико-социальная ситуация и церковные институты (519)	
Аристотелизм Авицены	520
Авиценна: личность и сочинения (520), Бытие возможное и бытие необходимое (520), Логика генерации и влияние Авицены (521)	
Аристотелизм Аверроэса	523
Фигура и сочинения (523), Примат философии и вечность мира (524), Единство человеческого интеллекта (524), Следствия из тезиса о единстве интеллекта (525), Первые осуждения аристотелизма (526)	
Моисей Маймонид и еврейская философия	527
Переводчики и коллегium из Толедо	528
Альберт Великий	531
Альберт Великий: личность, сочинения и исследовательская программа (531), Различие философии и теологии (532), Греческие философы и христианские теологи (532), Научный интерес (533)	
Фома Аквинский	534
Жизнь и сочинения (534), Разум и вера, философия и теология (535), Теология не подменяет философию (536), Фундаментальная структура метафизики (537), Трансценденталии: единое, истинное, благое (539), Аналогия бытия (542), Пять способов доказательства существования Бога (543), Lex aeterna, lex naturalis, lex humana, lex divina (546), Право естественное и позитивное (547), Вера ведет разум (549), Фома Аквинский (тексты) (551)	
Бонавентура из Банбореджо	593
Францисканское движение (593), Бонавентура: жизнь и сочинения (594), Александр Гальский и Бонавентура (595), Автономна ли философия? (597), Недочеты аристотелизма и их источники (598), Экземпляризм (599), "Rationes seminales" (600), Человеческое познание и Божественное озарение (600), Бог, человек и множественность форм (601), Бонавентура и Фома: одна вера и две философии (602), Разум записывает то, что вера предписывает. Duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia (603), Бонавентура (тексты) (604)	

Сигер Брабантский и латинский аверроизм	615
Экспериментальная философия и первые научные исследования эпохи схоластики	617
Роберт Гроссестета (617), Роджер Бэкон (618)	
Иоанн Дунс Скот	620
Жизнь и сочинения (620), Разделение философии и теологии (621), Однозначность сущего (622), Однозначное сущее как первый объект интеллекта (623), Восхождение к Богу (624), Недостаточность понятия "бесконечного entis" (625), Дебаты между философами и теологами (626), Принцип индивидуации: Haecceitas (627), Волюнтаризм и естественное право (628)	
Глава девятнадцатая	
ТРЕЧЕНТО: ПОТЕРЯ РАВНОВЕСИЯ МЕЖДУ РАЗУМОМ И ВЕРОЙ	
Социально-историческая ситуация	630
Уильям Оккам	632
Личность и сочинения (632), Независимость веры от разума (633), Эмпиризм и примат индивидуального (634), Познание интуитивное и абстрактное (635), Универсалии и номинализм (635), "Бритва Оккама" и распад традиционной метафизики (636), Новая логика (637), Проблема существования Бога (640), Новый метод научного исследования (642), Плюрализм против теократии (643), Наука оккамистов (645), Оккамисты и аристотелевская наука (645), Оккамисты и галилеевская наука (647)	
Споры о роли Церкви	648
Эгидий Римский и Жан Парижский: примат церкви или империи (648), "Defensor pacis" Марсилия Падуанского (649), Джон Уиклиф и Ян Гус: два долютеровских реформатора (651)	
Майстер Экхарт и немецкая спекулятивная мистика	652
Основы спекулятивной мистики (652), Майстер Экхарт: без Бога и мир и человек — ничто (653), Возвращение человека к Богу (654)	
Логика средневековья	656
"Ars vetus", "Ars nova", "Logica modernorum" (656), Дидактическая систематизация античной логики (658), Фигуры и модусы силлогизмов (659), Новации схоластической логики (662), "Ars magna" Раймонда Луллия (664)	
ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА	667
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	684

АНТИЧНОСТЬ

Часть первая

**ГРЕЧЕСКИЕ ИСТОКИ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ**

*... все другие науки более необходимы,
но лучше [метафизики] нет ни одной.*

*Аристотель, "Метафизика",
А 2, 983 а.10.*



Барельеф "Апофеоз Гомера", трон и скипетр были атрибутами Зевса, что говорит об особом почитании Гомера (Британский музей)

Глава первая

ГЕНЕЗИС, ПОНЯТИЕ И ЦЕЛЬ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Генезис философии

Греческую философию, ее феноменальную целостность мы рассматриваем как порождение эллинского гения. Греки, конечно, многим обязаны Востоку, например в области астрономических и математических познаний, однако они обладали удивительной способностью переосмысливать получаемые сведения в теоретическом плане. Восточные же народы преимущественно оставались в рамках практических нужд, чисто теоретическое измерение науки им было чуждо. Стремление войти в разум истины, познать ее изнутри и до конца давало первым мудрецам понимание идеала и его отличия от многообразных несовершенных его отражений. Греки умели хранить чувство отличия идеального от того, что есть в далекой от совершенства действительности. Стремление понять мир в целостности — двигатель и жизненный нерв греческой философии. Вера в успешность поисков истины, момент постоянного сомнения и критики всего достигнутого, отрицание лжи как неполной истины — все это вдохновляло древних греков в дерзком полете умозрения, решительно не знавшем никаких ограничений.

Превосходство греков над другими народами в этой особой характеристике не имеет количественного свойства. Качественный характер отличия становится очевидным, когда мы осознаем факт, что под влиянием греков западная цивилизация обрела направление, в корне отличное от восточного пути. Благотворное влияние западной науки не могли не испытать некоторые восточные народы в целях адаптации к культурному процессу, что было бы невозможно без соответствующего освоения категорий западной логики. В самом деле, ошибаются те, кто думает, что наука возможна в любом обществе. Существуют культурные традиции, которые препятствуют возникновению и росту определенных понятий. Есть даже идеи-табу на науку как целостный комплекс представлений и поступков. Философия, созданная греками как система взаимосвязанных рациональных категорий, дала жизнь науке и, в определенном смысле, задала

ей основные координаты роста. Признавая это, мы не можем не признать тем самым за греками исключительный вклад в развитие науки с знакомыми нам очертаниями нынешней цивилизации.

Начиная с конца прошлого века было предпринято множество попыток доказать производность греческой философии от разных форм восточной мудрости. Однако сегодня можно сказать, что ни одна из этих попыток не прошла проверки временем. Тезис о вторичности греческой философии первыми предложили египетские жрецы эпохи Птолемеев. Ближе к концу языческой эпохи еврейские мудрецы в Александрии также пытались вывести греческую философию из учения Моисея. В христианскую эру некоторые греческие философы признавали факт первичности восточной мудрости, однако это ничего не доказывает, ибо классические каноны античной философии в это время ушли в прошлое.

Бесспорно, восточные народы, у которых многому научились греки, обладали множеством духовных сокровищ. Древние египтяне использовали свои знания арифметики в практических целях, например в обменных операциях взвешивания товаров, умножения и деления денежных единиц и т. п. Осведомленность в геометрии помогала проектировать и строить пирамиды, восстанавливать разметку полей после периодических разливов Нила. Они знали множество легенд, мифов и религиозных обрядов.

Однако богатый мир теологических и космогонических мифов был далек от греческого логоса и скорее напоминал собой мифический мир тех же греков до создания ими философии логоса.

У нас нет достоверных сведений о наличии переводов и об использовании греками восточных текстов. До эпохи Александра Македонского вряд ли могли проникнуть в Грецию различные учения из Азии. А в эпоху Фалеса, на заре античности, вряд ли были греки, переводившие египетские рукописи.

Даже факт предъявления документальных доказательств того, что античные идеи имеют точные antecedенты в восточной мудрости, не может никак повлиять на суть нашей проблемы. В момент рождения философии в Греции возник совершенно новый способ переживания мира и духовного выражения его сути. Новые экспрессивные формы, вобрав в себя результаты других форм освоения мира, преобразовали разум структурным образом: он обрел строго логические очертания. Теоретический дух, движимый любовью к чистому познанию, по кирпичику отстраивал величественный храм философии.

Искусство и религия древних греков

Философию в ее истоках нельзя понять, не вникнув в художественные и религиозные представления данного народа. Каковы первые причины всего, судьба мира и человека — все эти вопросы связаны с целой мифологией. Искусство посредством интуиции и воображения в форме фантастических образов пытается достичь тех же целей, что и философия. Религия на путях веры достигает целей, которые философия ищет при помощи понятий и разума. Религия создает мир мифологических представлений о сверхземном и сверхчувственном, тем самым она воспитывает в людях определенное нравственное отношение к миру и ближним. Так в гностицизме чувственное воплощает зло, реальный мир, источник бед и несчастий, оценен негативным образом.

Греки также имели свою религию, и греческий дух откристаллизовался в поэмах Гомера и Гесиода. Единого бога, создающего мир словом и волей, греки не знали. Греческие боги были, скорее, демонами. Согласно Гомеру, все произошло от Океана, а по Гесиоду — из Хаоса. Миром правят не его творцы, а их всемогущие дети. Даже Зевс стал править миром после того, как сверг отца — Кроноса. Натурализм древних греческих философов великолепно консонирует с пониманием природных демонов-богов. Боги не только правили миром, но освящали брак и семейный очаг. Боги были гарантами Правды и мстили за предательство и невинно пролитую кровь. Логично поэтому, что древние представления о благе и грехе, о законе и праве непременно имели религиозную окраску.

О том, как древние берегли и собирали различные предания о происхождении богов и людей, повествует известный эпизод обольщения Зевса Герой из XIV песни "Илиады". Мы догадываемся, что читателям были известны различные детали рождения богов от Океана и Тефиды, брака Зевса с Герой, действия таинственных сил, какими можно считать Царицу Ночь, Землю, Стикс. Ни боги, ни судьба не совпадают с нравственным законом, но все же еще до всякой философии мы видим царящую в мире правду. Греки говорили об этосе (обычае) и номосе (законе). Пока нет понятия закона, но у героев Гомера есть четкое представление о правосудии. Народ Греции защищает честь Менелая. Эринии карают за преступления против семьи, поруганных нищих, клятвoprеступлений.

Внутренняя драма греческой религии отражена в преданиях о царствовании богов. В XV песне гомеровской "Илиады" Посейдон говорит Ириде, посланнице Зевса:

Так могуществен он; но слишком надменно вещает,
 Ежели равного чествою меня укротить насильно грозитя.
 Трое нас братьев от Кроноса, Геей рожденных, —
 Зевс громовержец, да я и Аид, преисподних владыка;
 На трое все поделено, и каждому царство досталось;
 Жребии бросившим нам в обладание вечное пало:
 Мне — седовласое море, Аиду же мрак преисподней,
 Зевсу широкое небо досталось, в эфире и в тучах
 Общею всем остается земля и Олимп многохолмный.
 Нет, по внушениям Зевса жить никогда я не стану,
 С миром пускай остается на собственном третьем уделе,
 Силою рук он меня как ничтожного пусть не страждает.
 Дщерей своих и сынов для Зевса приличнее будет
 Грозным глаголом обуздывать всех, что на свет породил он,
 Кои вельням его покоряться должны поневоле.

В гомеровских поэмах, как отмечают ученые, о чем бы ни шла речь, мы не найдем детальных описаний чудовищного и деформированного (что, напротив, нередко наблюдается в искусстве примитивных народов). Образный ряд гомеровских поэм, следовательно, гармонизован согласно чувству меры и пропорции. Именно соразмерность много позднее философия поднимет до уровня онтологического принципа.

Для Гомера характерно, как не раз замечено, подлинное в своей устойчивости искусство мотивации. Поэт не довольствуется описанием событий и фактов, он ищет пусть на мифопоэтическом уровне мотивы и причины действий, ему важно найти принцип достаточного основания того или иного события. Такой подход подготовил рождение особой ментальности, опираясь на которую, философия будет искать последнее основание всего сущего.

Стремление представить реальность во всей полноте — еще одна особенность гомеровского эпоса. На щите Ахила, к примеру, представлено в виде символов все сущее: боги и люди, небо и земля, война и мир, добро и зло, радость и страдание. Философская мысль в рациональной форме продолжила этот поиск универсальности и места человека в гармонизованном космосе.

На пути синтеза полученных философских интуиций не менее значимы творения Гесиода. В поэме "Труды и дни" (VIII в. до н. э.), пожалуй, первом опыте нравоучения, Гесиод говорит о Правде и Справедливости как о всеобщем божественном законе. Золотой век

и блаженные, созданные из золота люди ушли в далекое прошлое. Мудрые и красивые люди серебряного века жили в ладу и согласии до тех пор, пока разгневанный Зевс не наказал их за бесчестие. Из меди он сотворил жестоких воинов, которые погибли, истребляя друг друга. Четвертый род благородных героев также не устоял, у Трои и под стенами Фив нашли они успокоение. Нынешний железный век, по Гесиоду, отмечен всевластием бесстыдства и насилия.

*Целый город нередко за мужа единого страждет,
Если тот злое творит и замысел дерзкий питает,
Им же с небес посылает Кронион великие беды,
Голод, мор и язву на злую погибель,
Губит их сильное войско, стену крушит городскую,
На море суда их карает он мстящей рукою...
Близко и средь людей витают незримые боги,
Зорко смотрят за тем, кто кривдой кого обижает,
Мести богов не боясь, начинает неправую тяжбу...
Есть еще дева, рожденная Зевсом — славная Правда,
В большой чести она у богов, Олимп одержавших.
Если кто оскорбит ее, кривдой над ней надругавшись,
Тотчас садится она близ отца, Крониона Дия,
Ум беззаконных людей обличая, пока не отмститися.
Правду храните, цари, и суд ваш сделайте правым.
Кривду забудьте во век, пожиратели мзды незаконной.
Сам себя губит тот, кто зло готовит другому.
Умысел злой всего злее тому, кто злое умыслил.
Зевсово око все видит и все дела разумеет,
Если захочет, увидит и то, безо всякой утайки,
Что за правда и суд творятся внутри государства.*

Теогония Гесиода становится космогонией, в рамках которой части универсума названы богами, дано мифопоэтическое описание происхождения космических феноменов из первоначального хаоса. В эпосе древних греков мы находим ядро, из которого сформировались начала философской этики, черты греческой ментальности. Лирическая поэзия пробудила философское умозрение, усилила тягу к научному поиску и интуитивному постижению мира.

Гомеровский пантеон богов можно условно назвать общественным. Но у греков была и другая форма религиозности — орфические мистерии. Обе эти формы роднит политеизм, хотя понимание смысла жизни, судьбы, природы человека в мистериях решительное иное. С самого начала орфическая литература была апокрифичес-

кой. Уже в VI в. до н.э. существовали версии пребывания Орфея в преисподней. Не родословная богов, а своего рода богословская система отличает орфизм. Для Гомера конечность человеческого пути была неоспоримым постулатом. Орфики обосновывали тезис бессмертия души в рамках дуалистической оппозиции души и тела. В начале всего был Хронос (Время), светлый Эфир и беспредельный Хаос. Время породило серебряное яйцо, из которого вылутился двупольный змий со множеством имен: Эрос, Эрикапей, Приап, Протагон, Мэтис, Фанес, Фаэтон. Он рождает Ночь, от нее — Небо и Землю, людей и животных. Зевс, по совету Ночи, побеждает Кроноса, поглощает первородного Змия Фанеса и все прочее, чтобы сотворить мир заново. Главное божество орфики — Дионис, символ судьбы мира, порожден Зевсом Змием и Персефоной. Гера из ревности подслала титанов, которые растерзали Диониса. Афина принесла Зевсу сердце Диониса Загревса, и Зевс возродил его, а титанов поразила молнией. Из пепла титанов и крови Диониса произошел весь род человеческий, наполовину божественный, наполовину запятнанный кровью. Из такой космогонии понятна суть жертвенных ритуалов, кровавых обрядов, дававших возможность очищения и искупления.

Ядро орфических верований можно суммировать так. Человеческое тело есть гробница бессмертного духа, души, демона. В силу изначального греха дух оказался в теле, которому он предшествует, но не погибает вместе в нем. Путем серии перерождений дух призван искупить изначальный грех. Чтобы освободить душу от тела и положить конец циклу реинкарнаций, орфики прибегали к таинствам, дабы помочь Дионису и Персефоне избавить их от скорби. Этому служили заговоры, заклинания, целебные и очистительные средства, гадания и прорицания. Трудно отделить историческое зерно от оболочки мифов и легенд, но в их основании проступает облик ясновидящего волхва, подвижника, гностика.

Потребность устранить из жизни наиболее кричащие проявления абсурда, когда благами жизни пользуются негодяи, а праведники и невинные терпят лишения, вела к идее загробных наград и воздаяний. Лишь по ту сторону мирского, по меркам космического времени, полагали орфики, возможна полная справедливость. Так очищение божественного элемента от всего телесного становилось целью жизни человека. Без орфизма, как мы увидим, трудно понять суть взглядов Пифагора, Гераклита, Эмпедокла и даже Платона.

У греков не было священных книг в качестве плодов божественного откровения. Неколебимых догматов они не знали. Первые поэты лишь оформляли верования конкретных людей. В Греции того времени существовали жрецы для сопровождения ритуалов, но не было и не могло быть касты хранителей догмы. Именно отсутствие догм и их хранителей помогло философской мысли греков сохранить свободную спонтанность развития. Известно, что в восточных странах догмы веками образовывали устойчивую и трудноодолимую силу, являющуюся тормозом культурного и политического прогресса.

Социально-экономические условия развития греческой философии

Политическую свободу древних греков можно оценить должным образом, если сравнить ее с условиями развития восточных народов. Выбирая религиозные предпочтения, греки были практически свободны. В области политики ситуация была сложнее, но именно они, понимая опасность произвола, создавали первые политические институты демократии. Восточный человек и в религии, и в политике обязан был слепо повиноваться авторитету власти. К VI в. до н. э. Греция из аграрной страны постепенно превратилась в центр ремесленных промыслов и торговли. Первыми центрами стали ионийские колонии, Милет и другие города — цветущие оазисы. Заметный демографический рост говорил об очевидном процветании. Новое сословие торговцев и ремесленников заявило о себе как о серьезной экономической и политической силе. Земельные собственники претендовали на власть в крупных полисах. Аристократические формы правления неуклонно преобразовывались в республиканские. Потребность в научных открытиях становилась все острее, разум активизировался в наступлениях на суеверия. Расцвет культуры, как показывает история Греции, есть результат и одновременно условие здоровья нации и свободы каждого народа.

Все же философия родилась не в метрополии, а на востоке Малой Азии — в провинциальном Милете, затем философские школы появились в западной части Южной Италии, и лишь потом в центре Греции. Именно в отдалении от центра процветающие колонии создавали свободные институты, чтобы позднее Афины стали столицей греческой философии и свободы.

Последнее уточнение касается полиса как города-государства. В рамках полиса понятие гражданина совпадало с понятием человека.

Вплоть до эллинистической эпохи государство оставалось этическим горизонтом для каждого грека. Государственные интересы были неотделимы от личных, нигде в мире свобода полиса не сочеталась настолько органичным образом с индивидуальной свободой человека, как в Греции той поры.

Источники

Чтобы войти в мир античной философии, следует четко понять, каковы источники наших знаний о ней. Из памятников античной мысли лишь немного сохранилось и дошло до нас в полном объеме. Целиком сохранились творения Платона и большая часть из наследия Аристотеля. При этом изданные сочинения, рассчитанные на широкую аудиторию, не сохранились, а те, что предназначались Стагиритом для узкого круга школы, нам известны. Сочинения досократиков представлены косвенными свидетельствами философов и комментаторов, как правило, более позднего периода. Фрагментарны наши сведения о постаристотелевской философии. О перипатетиках, стоиках, эпикурейцах и скептиках мы знаем также только от позднейших писателей. Колоссальный труд по сбору и критическому исследованию всех имеющихся фрагментов, сохранившихся от невосвратно утраченных сочинений греческих философов, был проделан несколькими поколениями филологов. Так, мы широко использовали собрание фрагментов ранних греческих философов, составленное известным немецким ученым Германом Дильсом (*Diels H. Fragmente der Vorsokratiker*. — Berlin, 1903). Начиная с 1934 г. издание редактировал В.Кранц, поэтому в ссылках нами принято сокращение Дильс-Кранц. В нем представлен биографический и доксографический материал, все известное о досократиках. Фрагменты стоиков представлены в классическом издании: *Annim. Fragmenta veterum stoicorum*, I, 1905; III, 1886.

О взглядах эпикурейцев дает представление издание Usener, *Episcurea*, 1887. Биографический и доксографический материал дают "10 книг о жизни, учении и изречениях философов" Диогена Лаэртца. Особо компетентными судьями своих предшественников были Платон и особенно Аристотель, давший первую версию истории философии. Работу по критике и систематизации фрагментов продолжили ученики Аристотеля Евдем (историк математики) и Феофраст

(историк физики). Труд Феофраста был переработан академиком-скептиком Клитوماхом (ок. 120 года до н. э.), затем стоиком школы Посидония в I в. до н. э. Трудом Феофраста пользовались автор "Стромат" Псевдо-Плутарх, Ипполит в "Опровержении ересей", Ириней, Климент Александрийский, Евсевий, Августин, Ермий, Александр Афродисийский и др.

Отметим, что эпохальный труд Соломона Лурье "Демокрит" во многих отношениях превзошел по полноте и охвату материала собрание Г. Дильса, поэтому некоторые выдержки мы даем по изданию С. Лурье 1970 г. В книге учтены версии русских переводов "Фрагментов ранних греческих философов" 1989 г. под ред. А.В. Лебедева, "Антологии мировой философии" 1969 г. и других изданий.

Понятие и цель античной философии

Отличительные особенности античной философии

Традиция приписывает Пифагору первое употребление термина "философия". В слове "софия" есть религиозный оттенок, так как мудрость и всеведение как таковые даны Богу, а человеку — стремление и любовь к мудрости. Так что же хотели греки, возлюбившие мудрость? С момента рождения философия предстает как триединство содержания, метода и цели.

По содержанию философия объясняет реальность во всех ее проявлениях. Частные науки заняты определенными секторами действительности, ни одна из них не интересуется, например, началом всех вещей. Философа интересует первое по о ч е м у всех вещей. С точки зрения метода, философия стремится к рациональному объяснению бытия как целого. Разумный аргумент, логическая мотивация и логос характерны для философского подхода. Мало просто определить фактические или опытные данные, философия идет дальше, видит во всем разумные причины. В этом состоит отличие философии от религии и искусства. Художник работает с образами и мифами, верующий доверяет догматам, только для философа важнее всего логическое обоснование.

Цель философии — в прозрачном и незамутненном восприятии чистой истины. Греческая философия родилась именно как бескорыстная любовь к знанию. Не материальная нужда и не практическая польза в виде прибыли двигали первыми философами, а ничем не стесненная свобода самопознания. Слова Аристотеля подтверждают эту мысль: "Все прочие науки более необходимы, но лучше философии нет ни одной". Греческие философы пошли именно по этому пути.

Медитация, созерцание не утилитарны, однако у философии всегда было серьезное моральное и политическое содержание. Вдумаемся: когда нам удастся обрести видение и понимание целого, внутри которого мы живем, неизбежно меняется наше понимание смысла жизни, появляется более точная иерархия ценностей, меняется наше отношение к повседневности. Переживание истины несет огромный заряд энергии. Образ идеального государства Платона построено благодаря этому богатому источнику энергии.

У восточных народов также была и есть своеобразная форма мудрости, свободная от практических целей. Однако она никогда не стремилась освободиться от фантастических образов и неотторжима от религии, поэзии и искусства. Ощутить целое посредством разума и суметь логически выразить его суть — в этом абсолютная оригинальность греческого гения. Развитие западной культуры основано на этом открытии.

Философия как потребность человеческого духа

Потребность философствовать — откуда она? Греки полагали, что ее корни — в самой природе человека. Люди по своей природе таковы, что хотят знать, говорил Аристотель. Стремление быть мудрее и познавать самого себя характерно для человека. Начало дороги к знанию — удивление. Что это и как такое могло случиться? От простых вопросов и поначалу несложных ответов люди переходили ко все более сложным. От понимания земных проблем, лунных фаз шли к постижению Солнца и звезд, затем — ко Вселенной.

Именно удивление поставило человека перед целым мирозданием. Для чего все существует? Откуда все произошло? Есть ли кроме бытия ничто? Что такое человек и для чего он живет? Подобные вопросы не может не ставить человек; тот, кто их отвергает, едва ли может называться человеком. Ни одна из этих проблем не имеет строго научного решения. Мы много знаем о частностях, но мало о

сути и смысле целого. Триумф точных наук и достижений естествознания никак не повлияли на состояние вечных философских проблем. Стало быть, прав Аристотель: пока жив человек, он сохранит здоровую способность удивляться загадкам внешнего мира и собственного бытия.

Как возник космос, что объединяет природу, физис, каковы фазы развития и действующие силы природного мира? Вот вопросы первых философов-натуралистов. Софисты сосредоточили свое внимание на человеке и его особенностях, космология уступила место моральной проблематике. Платон выявил неоднородность реальности, помимо чувственного мира есть мир умопостижимого и метафизические сущности. Греки неизменно связывали политические проблемы с этическими установками человека. Платона и Аристотеля волновали вопросы метода: что идет от чувств и что от разума? Каковы характеристики истинного и ложного? Есть ли правила адекватного мышления и в каких формах человек думает, судит, размышляет?

Фазы и периоды античной философии

Античная греческая и греко-римская философия имеют более чем тысячелетнюю историю — с VI в. до н. э. до 529 года н. э. Этот год отмечен закрытием языческих школ по распоряжению императора Юстиниана. Мы различаем в истории античности несколько этапов.

1. Эпоха натуралистов. Между VI и V веками до н. э. мы видим представителей разных школ: ионийцев, пифагорейцев, элеатов, атомистов, эклектиков.

2. Софисты и Сократ стали первыми гуманистами, они попытались ответить на вопрос, в чем же суть человека.

3. Платон и Аристотель дали важнейшие образцы большого философского синтеза.

4. Эллинистический период эпохи завоеваний Александра Македонского закончился вместе с языческой эрой кинизма, эпикуреизма, стоицизма, скептицизма, эклектизма.

5. Религиозный период неоплатонизма и его модификаций.

6. Христианская мысль в лице Филона Александрийского, попытавшегося синтезировать Ветхий Завет и греческую мысль. Это подготовило средневековую цивилизацию и европейское христианство.

Глава вторая

НАТУРАЛИСТЫ-ДОСОКРАТИКИ

Первые ионийцы о начале всех вещей

Фалес

Фалес Милетский из Ионии (начало VI в. до н. э.) прославился не только как философ, но и как выдающийся политик. Нам известны его мысли не прямым образом, а только в передаче через устную традицию. О мудрости семи мудрецов (один из них Фалес) ходили легенды. Осознание Фалесова тезиса — вода есть начало (архе) всего — приводит к пониманию революционной сути философии. Термин "архе" в значении "первопричина", возможно, был введен учеником Фалеса Анаксимандром. Все же мы находим у Фалеса отчетливое понимание того, что в основе бытия есть некая константа, нечто, не подверженное изменениям.

За первооснову милетские философы брали природу, физис, однако в далеком от современного смысле слова. Это представление о фундаментальной реальности в противовес вторичной, тому, что неечно и преходяще. Античные натуралисты, стало быть, — философы физиса. Следует понять архаичный смысл природы, а для этого необходимо отойти от современных значений этого слова. Семена и зерна всего сущего имеют влажную природу, говорил Фалес. Поэтому высыхание всего есть смерть. Жизнь — влага, водная стихия, значит, все приходит из воды, начинается в воде и в ней заканчивается. У этой идеи Фалеса есть более древние аналоги. Например, прародителем богов Гомер считал Океан и матью — Тефию, землю. На реке Стикс в преисподней боги приносили свои клятвы. Однако к мифическому образу океана и священности водной стихии Фалес добавил логические доказательства. На основе изучения небесных феноменов Фалесу удалось предсказать солнечное затмение, это произошло около 585 года до н. э. Его именем названа одна из теорем геометрии.

Для Фалеса главной характеристикой воды было свойство текучести. Текучесть в значении изменчивости предполагает противопо-

ложное свойство — крепость и неизменность. Будучи философ-физиком, Фалес не был материалистом в нашем понимании слова. Новая концепция божественного основывалась на разуме. "Все полно богов", — говорил Фалес, и это означало, что жизнь первична, что все одушевлено, что все связано первоначалом. Символом универсальности божественной души как первоначала Фалес считал магнит. Вооруженный такой идеей, человеческий логос уверенно двинулся в путь, к завоеванию бытия, познанию как целого, так и частей, ставших предметом изучения частных наук.

Замер (тексты)

Илиада

(Гефест творит щит Ахилла)

Он сотворил на нем землю, небо и море,
 Неутомимое солнце и полную луну,
 Сотворил все звезды, которыми увенчано небо,
 Плеяды, Гиады и мощь Ориона,
 И Медведицу, которую нарекают также Возом,
 И которая покачивается на месте, глядя на Ориона,
 Она единственная не купается в водах Океана...

XVIII, 483 — 489

Нет! Нельзя бороться с Зевсом, Кроновым сыном.
 С ним не равняется ни Ахелой,
 Ни даже великая мощь глубоководного Океана,
 Из которого текут все реки и моря,
 И все источники и глубокие колодцы.
 Даже он боится перуна великого Зевса
 И страшного грома, когда тот громохнет с неба...

XXI, 193 — 199

(Гера говорит Афродите)

Дай же мне любовь и вождение, которыми
 Ты укрощаешь всех бессмертных [богов] и смертных людей,
 Ибо я отправляюсь к крайним пределам кормообильной Земли,
 Чтоб навестить Океана, прародителя богов, и мать Тефию.
 Это они сердечно воспитывали и холили меня в своем доме,
 Приняв из рук Реи, когда громозвучный Зевс
 Низверг Крона под Землю и под неистощимое Море.
 Их я иду навестить, чтоб прекратить их нескончаемые ссоры.

Вот уж долгое время они сторонятся друг друга
И воздерживаются от ложа и любви, ибо злоба вошла в их
сердца.

XIV, 198 — 207

Гесмод (тексты)

Теогония

Радуйтесь, чада Зевса, и даруйте возделенную песнь,
Славьте тех, что родились от Земли и Неба,
От темной ночи, и тех, кого вскормило соленое Море.
Расскажите, как родились вначале боги и земля,
И реки, и беспредельное море, бушующее волнами,
И сверкающие звезды, и широкое Небо — горе,
Как распределили богатство, как разделили почести,
Как впервые заняли складчатый Олимп.
Об этом расскажите, Музы, чьи жилища на Олимпе,
С самого начала расскажите, что из них возникло первым.
— Перво-наперво возник Хаос (Бездна), а затем широкогрудая
Гейя (Земля), прочное седалище навек
Всех бессмертных, живущих на вершине снежного Олимпа,
И Тартар туманный в недрах широкодорожной Земли,
И Эрос — прекраснейший среди бессмертных богов,
Расслабляющий члены всех богов и людей...
Из Хаоса родились Эреб и черная Ночь,
А от Ночи произошли Эфир и Денница,
Которых она родила, зачав от Эреба в любовном совокуплении.
Земля сначала родила равное себе
Звездное Небо, чтобы оно всюду покрыло ее,
Горы, богинь-нимф в горных ущельях, пучину Моря...
Потом, разделив ложе с Небом, родила глубоководного Океана,
Кея с Крием и Гипериона с Япетом,
Тейю с Реей и Фемиду с Мнемосиной,
Златовенчанную Фебу и обворожительную Тефию...

22, 104 — 135

Орфические рапсодии

(Тексты на золотых пластинках из погребений)
Как только душа покинет свет Солнца,

Иди направо, тщательно остерегаясь всего.

*Радуйся, испытав испытанное, прежде ты не знал такого,
Из человека ты превратился в бога. Ты — козленок — упал в
молоко.*

*Радуйся, радуйся! Ступай направо
По священным лугам и рощам Ферсефонейи.*

фр. В 20, Дильс-Кранц

*Эта могила принадлежит Мнемосине. Когда тебе суждено
будет умереть,*

Ты войдешь в добротный дом Аида. Справа — источник.

Рядом с ним стоит белый кипарис.

Здесь охлаждаются спускающиеся души мертвых.

К этому источнику даже близко не подходи.

Дальше ты найдешь текущую из озера Мнемосины

Холодную воду. Над ней — стражи,

Которые спросят тебя пронизательно:

"Что ищешь ты во мраке губительного Аида?"

Скажи: "Я сын тяжелой Земли и звездного Неба.

Я иссох от жажды и погибаю. Так дайте же быстро

Холодной воды, текущей из озера Мнемосины".

И они сжалятся над тобой, повинувшись Подземному Царю,

Дадут тебе пить из озера Мнемосины.

И ты пойдешь по многолюдной священной дороге,

По которой идут и другие славные вакханты и мисты.

Гиппонион, Южная Италия, конец V — начало IV в. до н. э.

А душа у людей корнями растет из эфира.

Воздух вдыхая, мы душу божественную срываем.

А душа, бессмертна и вечно юна — от Зевеса.

Всех бессмертна душа, а тела подвержены смерти.

фр. В 10, Дильс-Кранц

Фалес (тексты)

Многословие не означает мудрость.

Ищи одну мудрость, выбирай одно благо...

Старше всех вещей — бог, ибо он не рожден.

Прекраснее всего — космос, ибо он — творение бога.

Более всего пространство, ибо оно вмещает все.

Быстрее всего — мысль, ибо она бежит без остановки.

Сильнее всего — необходимость, ибо она одолевает всех.

Мудрее всего — время, ибо оно обнаруживает все.

Может ли человек тайком от богов совершить беззаконие? Не только совершить, но и замыслить не может, — ответил он.

Что трудно? — Узнать себя.

Что легко? — Наставлять другого.

Что есть божество? — То, у чего нет ни начала ни конца.

Какую невидаль довелось увидеть? — Тирана, дожившего до старости.

Не красуйся наружностью, будь прекрасен делами.

Не наживай богатства нечестным путем.

Какие взносы сделаем родителям, такие взывай с детей.

Дильс-Кранц, фр. 35

Фалеса упрекали в бесполезности его занятий, причине его бедности. Тогда он, узнав по расположению звезд о будущем богатом урожае маслин, еще зимой раздал все деньги в задаток за маслодавлильни Милета и Хиоса. Он нанял их за бесценно, поскольку никто не давал большие, а когда пришла пора и спрос на них внезапно возрос, то стал отдавать их по своему усмотрению. Так, собрав много денег, он показал, что философы при желании легко могут разбогатеть, да только это не то, что их заботит. Так он показал свою мудрость.

Аристотель. Политика, А IV, 4, 1259

Фалес малыми линиями открыл круговорот времен года, направления ветров, движения и орбиты звезд, громов дивные громахания, Солнца годичные повороты, нарождающейся Луны прибывание, стареющей — убывание, затмевающейся — преграды. В старости он открыл божественную пропорцию, вычислив, сколько раз своим диаметром Солнце меряет им пробегаемую окружность.

Апулей. Флориды, 18

Как говорит Евдем, Фалес открыл теорему: два треугольника равны, если два угла и одна сторона одного из них равна двум углам и одной стороне другого. Так вычисляется расстояние от берега до находящихся в море кораблей.

Евдем. История геометрии

Большинство первых философов началом всего считали материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего они возникают и во что как в последнее они, погибая, разреша-

ются, причем сущность, хотя и меняется в своих проявлениях, остается. По этой причине они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество всегда сохраняется. Как про Сократа мы не говорим, что он рождается, когда становится красивым или музыкальным, не говорим, что он исчезает, когда теряет эти свойства, ибо остается субстрат — сам Сократ, точно также следует сказать, что не возникает и не исчезает все остальное, ведь естественная реальность остается — одна или больше — из чего все происходит, сама же она неизменна.

Все же не все философы сходились относительно числа и вида этого первоначала. Фалес, основатель такого типа философии, говорил, что начало всего есть вода (отсюда выводил, что земля держится на воде. К такому убеждению он пришел, видя, что пища всех существ влажна, что само тепло возникает из влаги и ею живет. А ведь то, из чего все рождается, то и есть начало всего. Таким образом, именно поэтому он пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всех вещей по природе влажны, а вода есть начало природы всего влажного.

Некоторые полагают, что и древнейшие, впервые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природную реальность. Океан и Тефию они считали генераторами всего, а то, чем клялись боги, говорили они, была вода, которую именовали Стиксом. В самом деле, наиболее почитаемое есть древнее, а также то, что более достойно уважения. Однако такое понимание природной реальности, возможно, и не самое древнее, зато утверждают, что именно Фалес первым выразил эту теорию первой причины.

Аристотель, *Метафизика*, книга 3, 10 — 14
фр. 12, Дильс-Кранц

Некоторые утверждают, что душа разлита во всем. Возможно, исходя из этого, Фалес и выводил, что все полно богов.

Аристотель, *О душе*, книга 1, 5, 10
фр. 22, Дильс-Кранц

По-видимому, Фалес считал, судя по рассказам, что душа есть нечто, что способно приводить в движение, говорил, что и у магнита есть душа, которая притягивает железо.

Аристотель, *О душе*, кн 1, 2, 19

Анаксимандр из Милета

Ученик Фалеса Анаксимандр родился в конце VII века до н. э. и умер в начале второй половины VI в. до н. э. Его трактат "О природе" можно считать первым философским трактатом в прозе. Новая форма литературной композиции отвечала природе логоса, развивающегося свободно. Даже метрическая рифма не должна сковывать его развития. В политической жизни Анаксимандр был активнее Фалеса, рассказывают, что он руководил переселением колонии из Милета в Аполлонию.

Проблематика первоначально углубляется положением, что вода, как и все прочее, производна от бесконечной природы — физиса. Анаксимандр вводит термин "апейрон", что означает "лишенное границ", то, что количественно и пространственно неопределенно. Апейрон, будучи беспредельным, дает начало всем вещам. Он обнимает и окружает все, управляет и содержит окруженное путем наложения границ и давая определенность всему, что от него происходит, сосуществует с ним и внутри него.

Божество Анаксимандра (как и Фалеса) становится первопринципом. Все другие боги — бесконечные, рождающиеся и умирающие миры. Только апейрон — архе — вечен, ибо никем не сотворен. Фалеса не интересовал вопрос, как и почему из первоначала рождается все прочее. Анаксимандр, отвечая на этот вопрос, говорит, что причина возникновения вещей — своего рода несправедливость, а причина их распада — искупление такой несправедливости. Возможно, он имел в виду, что мир состоит из серии противоположностей, например холодного и горячего, сухого и влажного и т. п. Несправедливость состоит в их антагонизме, в том, что одна стремится устранить другую. Многие ученые отмечают здесь влияние идей орфиков. Идея первоначальной вины и ее искупления, необходимости восстановления справедливого равновесия несомненно присутствует у Анаксимандра.

Бесконечно первоначало, бесконечны и миры в том смысле, что наш мир сосуществует одновременно с бесконечной серией других рождающихся и умирающих миров, что ему также предшествовали и впоследствии будут другие. Вечным космосом управляют два начала — холодное и горячее. Холодное — результат превращения горячего — огня, сформировавшего воздушную периферическую сферу. Огненная сфера разделена на три части: солнце, луну



Анаксимандр (барельеф, Национальный музей, Рим)

и звезды. Жидкий элемент стекает в земные складки, так образуются моря и океаны.

Земля, которую тогда представляли в цилиндрической форме, ничем не поддерживается: она держит равновесие в силу равноудаленности от всех концов, то есть благодаря равновесию сил. Под действием солнца из жидкого элемента возникли первые простейшие животные. Из них возникли более сложные живые существа. Поверхностный читатель назовет смешным такой взгляд на вещи — и напрасно. Вспомним, что земля Фалеса покоилась на воде. Поддерживающее Землю равновесие сил у Анаксимандра — весьма сложное и близкое нам представление. Идея возникновения жизни в водной стихии и постепенной эволюции видов из морских обита-

телей была исключительно новаторской в ту эпоху. Это говорит о том, что Логос, соревнуясь с мифом, делал все более решительные шаги.

Анаксимен из Милета

Об ученике Анаксимандра Анаксимене мы знаем как об авторе прозаического сочинения "О природе". Сохранились три его фрагмента и несколько сюжетов в пересказе современников. Бесконечное первоначало, по Анаксимену, — это ничем не ограниченная воздушная субстанция. Как душа дает жизнь нашему телу, так воздух обнимает, а дыхание одушевляет весь мир. Как Фалес и Анаксимандр, Анаксимен обожествляет воздух.

Как же воздух мог стать первоначалом? Анаксимен чувствовал потребность логически вывести и обосновать идею изначальной реальности. Поскольку воздух — самая подвижная среда и лучше других элементов может способствовать превращениям других вещей, то именно на него пал выбор. Охлаждаясь, воздух становится водой, затем землей. Разряжаясь и расширяясь, он нагревается и становится огнем. Меняющееся давление воздушной субстанции дает начало всем вещам. Мы видим логическое завершение главной идеи милетских мудрецов. Взаимодействие динамических сил дает эффект конденсации и разряжения, однако в совершенную гармонию они приходят благодаря особым свойствам первоначала. Душа воздушна, ее космическая роль — быть прародительницей сущего. Ионийская мысль становится первой ступенью, понявшей свои задачи философии, ее кульминационный момент совпал с творчеством Анаксимена.

Анаксимен (тексты)

С полным основанием бесконечное все рассматривают как первоначало, ведь невозможно, чтобы оно существовало напрасно, также трудно допустить, чтобы оно было чем-то иным, чем началом. Все сущее либо есть начало, либо исходит из начала, только у бесконечного нет никакого начала, ибо начало было бы его концом. Будучи началом, бесконечное не возникает и не уничтожается, ведь то, что раз возникло, по необходимости получает завершение, и всякое уничтожение приводит к концу. Поэтому мы и говорили, что у бесконечного нет начала, оно само

есть начало всего прочего, оно все объемлет и всем управляет, как утверждают те, кто не допускает помимо бесконечного ничего другого, даже разума или любви. Это начало божественно, ибо бессмертно и неразруσιμο, так говорили Анаксимандр и большинство философов физиса.

Аристотель, Физика, кн. 3, 4, 203b

Начало всех существ есть бесконечное... Из чего вещам рождение, в то же самое и гибель совершается по роковой задолженности, в самом деле, взаимно они наказываются и выплачивают друг другу причиненный ущерб в назначенный срок времени.

Анаксимандр, фр. 1, Дильс-Кранц

Анаксимандр полагал, что все [явления] вызываются пневмой; всякий раз, когда охваченная со всех сторон густым облаком пневма вырывается наружу благодаря тонкости своих частиц и легкости, разрыв [облака] вызывает грохот, а [образовавшаяся] брешь — просвет на фоне черноты облака.

Мнения философов, III, 3, 1

Как наша душа, будучи воздухом, скрепляет вместе каждого из нас, так дыхание и воздух соединяют весь космос.

Анаксимен, фр. 2, Дильс-Кранц

Анаксимен, тоже милетец, сын Эвристрата, полагал, что начало есть бесконечный воздух, из которого рождается все, что есть и что будет, а также боги и божественные существа, а все прочее — от его потомков. Свойство воздуха таково, что, когда он однороден и усреднен, то невидим, а обнаруживает себя, когда становится холодным, горячим, влажным и подвижным. Двигается он всегда, ибо если б не двигался, то ничто не менялось бы. Сгущаясь и разрежаясь, [воздух] приобретает видимые различия. Так, растекшись до сильной разреженности, он становится огнем; в среднем состоянии он возвращается к природе ветра; по мере сгущения воздух становится облаком; сгустившись еще больше, становится водой; еще больше — землей, а на предельной плотности — камнем. Таким образом, горячее и холодное как противоположности предшествуют возникновению всего. Земля плоская и ее несет воздух, так же Солнце, Луна и другие звезды, состоящие из огня, плавают по воздуху благодаря своей плоской форме. Светила родились от Земли вследствие испарений, когда испарина разрежается, рождается огонь, а из поднявшегося огня скручиваются звезды. Светила, полагал Анак-

симен, движутся не под землей, как думают некоторые, а вокруг Земли, словно берет на нашей голове. Солнце прячется не потому, что заходит под Землю, а потому, что скрывается за более высокими сторонами Земли. Зима происходит от того, что Солнце удаляется. Звезды не греют из-за удаленности на большое расстояние. Ветры дуют, когда чрезмерно сжатый воздух в результате разрежения приходит в стремительное движение. Когда он скучится и загустеет, рождаются облака, которые затем превращаются в воду. Когда падающая из облаков вода замерзнет, образуется град. Когда влажные облака замерзнут, возникает снег. Когда облака расщепляются силой воздушных потоков, рождается молния. Радуга возникает, когда солнечные лучи падают на загустевший воздух, землетрясение — результат изменений земли вследствие перегрева и охлаждения. Таковы мнения Анаксимена, расцвет которого пришелся на первый год пятьдесят восьмой олимпиады [548/547 г. до н. э.].

*Ипполит. Опровержения, 17
Анаксимен, фр. 7. Дильс-Кранц*

Гераклит из Эфеса

Гераклит указал на становление как на структурную характеристику реальности. Миром руководит война противоположностей. Их гармония напоминает согласие стрелы, летящей из лука, и звучащей лиры. Первоначало Гераклита — огонь — совершенный образ движения. Огонь живет смертью горючего, между пламенем и пеплом. Огонь тесно связан с логосом, понятием рациональности, основанием космической гармонии.

Гераклит вошел в историю с прозвищем Темный. Оно отразило его надменный нрав и замкнутость. До нас дошли несколько фрагментов его трактата "О природе", написанных в форме афористических изречений оракулов. Свои мысли он адресовал лишь мудрым, неясность его речений должна была отпугивать чернь, тех, кто, повторяя умные слова, но ничего в них не смысля, выдавали себя за знатоков.

Милетцы попытались дать некую форму объяснения всеобщего динамизма. Миры, как и вещи в них, рождаются и гибнут. Существенная черта всего сущего — движение, ибо ничто не остается неизменным, ничего постоянного нет. Панта реи — все течет, все

изменяется, — обобщил Гераклит. Нельзя дважды войти в одну и ту же реку, мы есть — и вместе с тем не есть. Кажется, река остается одна и та же, но на деле ее воды сменяются. Но не только другие воды омывают нас, входящих в реку, — мы сами, входя во второй раз в ту же реку, находим себя изменившимися. Но и в один заход до погружения в воду и после него мы не те же самые. Можно сказать: мы есть и нас нет. Ведь чтобы быть в данный момент, мы должны перестать быть в момент предшествующий. Не-быть-больше тем, чем была вещь в каждый предданный момент, — это свойство всей реальности.

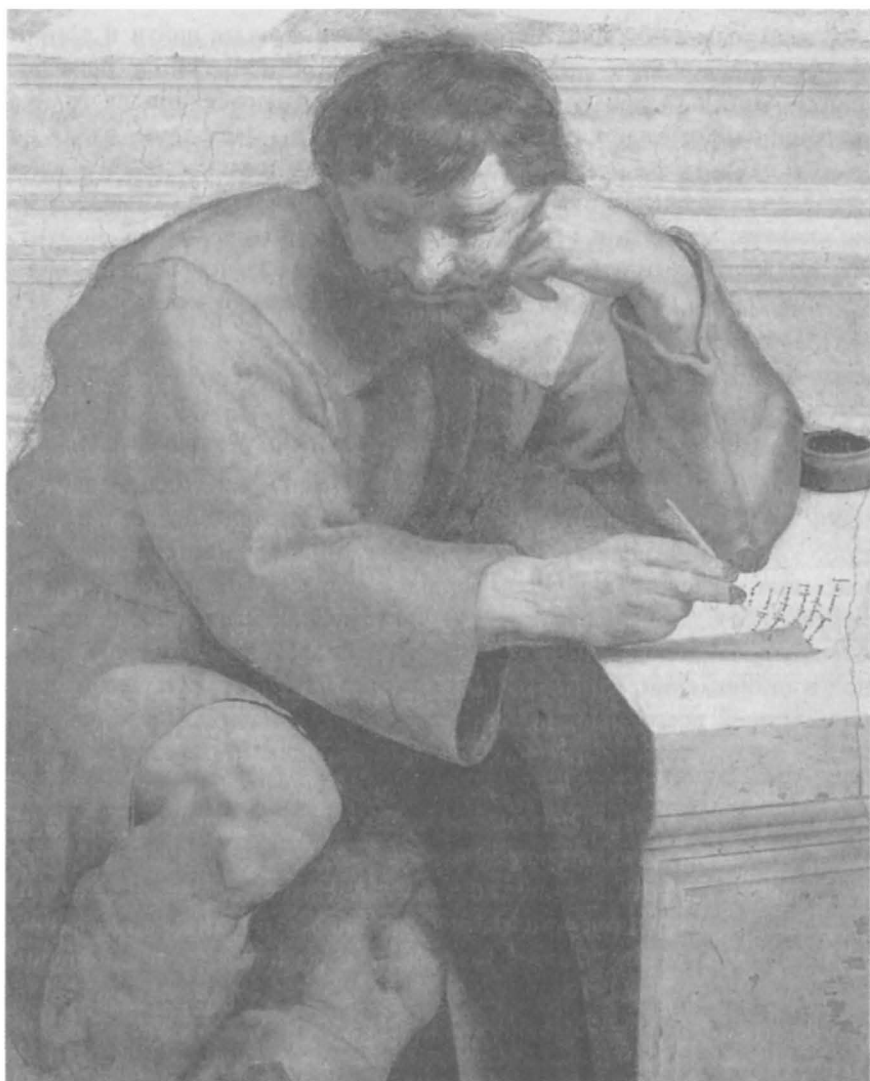
Гармония противоположностей

Становление, то, что не принадлежит непосредственно основанию, есть непрерывный переход одной противоположности в другую. Холодное разогревается, горячее охлаждается, влажное высыхает, сухое увлажняется, молодое стареет, живое умирает. Из мертвого рождается новая жизнь — и этому преобразению нет конца. Между противоположностями не утихает борьба, поэтому существенное в становлении — войну — Гераклит называет матерью и правительницей всего сущего. Причем эта война есть одновременно и мир, а потому согласие несогласного вместе дает гармонию. Непрерывное течение сущего нельзя определить иначе, как совпадение противоположностей, образ такого совпадения — стрела и натянутый лук, смычок и струна. Болезнь делает желанным здоровье, без чувства голода нельзя вкусить наслаждения сытостью. Отдыхаем мы по-настоящему после тяжких трудов. Без испытания обидой как познать имя и суть справедливости? Получается, что бог есть ночь-день, зима-лето, война-мир, сытость-голод.

Первоначало как огонь и разумное понимание

Гераклит увидел в огне природу и фундаментальное начало всего сущего. Нельзя не признать удачным подобный образ, ведь непрерывное изменение, гармония контрастов и впрямь неотделимы от огня. Пламя, пепел и дух испарений — все это символизирует вечную нужду и насыщение.

С огнем связаны гром и молния. Молния — правительница сущего. Гениальность Гераклита в том, что разумное понимание, ло-



Гераклит (фрагмент фрески Рафаэля "Афинская школа")

гос, рационально постижимый закон он связал с озаряющей силой молнии. Новизна мысли Гераклита отчетливо проявлена в высказывании: "Единое, единственно премудрое желает и не желает называться Зевсом". Возможно, он хотел сказать, что греческие одеяния Зевса стесняют высшее первоначало в его сути.

Особенно интересовал Гераклита вопрос познаваемости. В отношении чувственных данных следует быть бдительными, ибо чувства не идут дальше видимости вещей. Так же поверхностны и людские мнения. Оракульская форма Гераклитовых изречений и характер мысли говорят о том, что философ ощущал себя пророком. Высота истины, о которой он говорил, была его собственной высотой, а ее недоступность большинству его современников печалила Гераклита. Трудно не заметить скорбные интонации многих сентенций великого мудреца.

Природа души и человеческие судьбы

Душа — огненная субстанция, логично поэтому называть душу мудреца сухой, а нетрезвую душу — мокрой и брошенной в небрежении. Границы души, говорил Гераклит, никому не дано найти, сколько бы ни бродить в поисках. Глубины логоса неизмеримы. Будучи философом физиса, Гераклит открывает новое измерение души — бесконечность, то есть надфизическое пространство ее бытия. В духе орфиков он называет человеческие души смертными-бессмертными. Как таковые одни души живут смертью других, а, умирая, они дают жизнь другим. Процветание тела чревато смертью души, а смерть тела иногда дает новую жизнь душе. Посмертная судьба души также волновала Гераклита. После смерти, говорил он, нас ждет нечто невообразимое и совершенно неожиданное. Каким образом орфические элементы вплетались в логическую ткань теории физиса, сегодня вряд ли возможно детально установить.

Гераклит (тексты)

Panta rhei — все течет

На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды

фр. 12. Дильс-Кранц

Нельзя войти дважды в одну и ту же реку и нельзя застать дважды нечто смертное в том же состоянии, ибо по причине стремительности и скорости изменений все распадается и собирается, приходит и уходит

фр. 91. Дильс-Кранц

Мы входим и не входим в ту же реку, мы те же и не те же
фр. 49. Дильс-Кранц

Гармония противоположностей

Polemos (война) есть отец всего, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными

фр. 126. Дильс-Кранц

Все, что противоположно, соединяется, и из разнородных вещей рождается еще более прекрасная гармония, и все рождается посредством контраста

фр. 8. Дильс-Кранц

Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь

фр. 99. Дильс-Кранц

Они [невежественные] не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как гармония лука и лиры

фр. 51. Дильс-Кранц

Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод — сытость, усталость — отдых

фр. 111. Дильс-Кранц

Не знали бы даже слова справедливость, если бы не было обиды

фр. 23. Дильс-Кранц

Путь вверх-вниз один и тот же

фр. 60. Дильс-Кранц

Совместны у круга начало и конец

фр. 103. Дильс-Кранц

Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменявшись, суть те, а вновь переменявшиеся суть эти

фр. 88. Дильс-Кранц

Вот соединения: целое нецело, согласное несогласно, гармоничное негармонично: и все вещи едины и из единого все вещи

фр. 10. Дильс-Кранц

Выслушав речь не мою, а речь логоса, должно признать: мудрость в том, чтобы узнать все как единое

фр. 50. Дильс-Кранц

Бог есть день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда, изменятся же словно, когда смешается с благовониями, именуется по запаху каждого из них

фр. 67, Дильс-Кранц

Огонь-разум как высшее первоначало

Все вещи суть некий размен огня, и огонь под залог всех вещей, как под залог золота — имущество и под залог имущества — золото

фр. 90, Дильс-Кранц

Этот космос, один и тот же для всех, не создан никем из богов, никем из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий

фр. 30, Дильс-Кранц

Молния правит всем

фр. 64, Дильс-Кранц

Обращения огня: сначала — море, в [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престер. Море расточается и восполняется до той же самой меры [логос], какая была прежде, нежели оно стало землей

фр. 31, Дильс-Кранц

Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит

фр. 66, Дильс-Кранц

Один-единственный мудрец хочет и не хочет называться Зевсом

фр. 32, Дильс-Кранц

Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает

фр. 78, Дильс-Кранц

Орфические мотивы у Гераклита

Границ души не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел, столь глубока ее мера

фр. 45, Дильс-Кранц

Бессмертные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают

фр. 62, Дильс-Кранц

Людей после смерти ожидает то, чего они не чают и не воображают

фр. 27, Дильс-Кранц

Все, что мы видим наяву,— смерть; все, что во сне,— сон; все, что по смерти,— жизнь

фр. 21, Дильс-Кранц

С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупает ценой души [= жизни]

фр. 85, Дильс-Кранц

Сивилла же бесноватыми устами несмеянное вещает, и голос ее простирается на тысячу лет через бога

(фр. 92, Дильс-Кранц).

Солнце не преступит положенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды

фр. 94, Дильс-Кранц

Будучи в Аиде [мудрым суждено] восставать [от сна смерти] и становиться наяву стражами живых и мертвых

фр. 63, Дильс-Кранц

Человек, общество и право

Чьи только речи я не слышал, но никто не доходит, чтобы понять, что Мудрое ото всех обособленно

фр. 108, Дильс-Кранц

Сухая душа — мудрейшая и наилучшая

фр. 118, Дильс-Кранц

Народ должен сражаться за попираемый закон как за стену города

фр. 44, Дильс-Кранц

Дикэ (справедливость) настигнет мастеров лжи и лжесвидетелей

фр. 28, Дильс-Кранц

Море есть вода чистойшая и вода грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная

фр. 61, Дильс-Кранц

Свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой

фр. 13, Дильс-Кранц

Человек — свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув

фр. 26, Дильс-Кранц

Вотще очищаются кровью <кровью> оскверненные, как если бы кто, войдя в грязь, грязью отмывался: его сочли бы сумасшедшим, если бы кто из людей заметил, что он так делает. И изваяниям этим они молятся, как если бы кто беседовал с домами, ни о богах не имея понятия, ни о героях

фр. 5. Дильс-Кранц

Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле

фр. 52. Дильс-Кранц

Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — бранным вещам, а большинство обжирается, как скоты

фр. 29. Дильс-Кранц

Души, павшие в бою, чище тех, что умерли в болезнях

фр. 25. Дильс-Кранц

Один мне — тьма, если он наилучший

фр. 49. Дильс-Кранц

Произвол (ubris) надо гасить пуще пожара

фр. 102. Дильс-Кранц

Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного

фр. 33. Дильс-Кранц

Эфесцы заслуживают того, чтобы их перевешали всех поголовно за то, что изгнали они Гермодора, мужа из них наилучшего, сказавши: "Среди нас никто да не будет наилучшим! А не то быть ему на чужбине и с другими!"

фр. 121. Дильс-Кранц

Пифагор и пифагорейцы

С пифагорейцами понятие "первоначало" теряет связь с физическими элементами. Теперь начало всех вещей — число. Феномен музыкальной гармонии, астрономические, климатические и биологические феномены обнаруживают некую соразмерность, в свою очередь регулярность выражается в числовых пропорциях. Так число становится причиной любой вещи, оно выражает суть взаимосвязи всего сущего.

Не только числа как таковые образуют основание реальности. Важнее даже элементы числа: предел как принцип определения и беспредельное в качестве неопределенного принципа. Каждое число есть

синтез двух элементов: в четных величинах преобладает неограниченное и неопределенное, а в нечетных — предел. Если все есть число, порядок, то и весь космос представляется в виде численно упорядоченной гармонии, познаваемой во всех его частях. Пифагорейцы использовали орфическое представление о переселении душ — метемпсихозе, а также идею искупления грехов. Все же орфики связывали процесс очищения (катарсис) с ритуальными обрядами. Пифагорейцы исповедывали идеал созерцательной жизни в истинно греческом духе — через активный научный поиск.

Пифагор родился на Самосе. Расцвет его жизни пришелся на 530 год до н. э., а умер в начале V века. Сначала он жил и работал в Кротоне, но вскоре пифагорейское учение завоевало Средиземноморье от Сибари до Реджио, от Локр до Метапонте, от Агригента до Катании. Влияние пифагорейцев на политику также нельзя не отметить. Форма аристократии, опиравшаяся преимущественно на слои торговцев, нашла развитие особенно в колониях. Рассказывают, что кротонцы в страхе, что Пифагор может стать тираном города, подожгли здание, в котором он собирался со своими друзьями. По одной версии, философ сгорел в этом здании, по другой — Пифагору удалось бежать и умер он в Метапонте. Множество из сочинений, приписываемых Пифагору, — фальсификации. Не исключено, что свое учение философ излагал только или преимущественно устно.

Большинству жизнеописаний Пифагора не стоит слишком доверять, ибо вскоре после смерти он стал легендой, каждому его слову придавали значение пророчества. Отношение к его учению великолепно отражает фраза "Autos epha, ipse dixit" — "Так сказал он". Уже Аристотель не мог отделить слова самого Пифагора от высказываний учеников, поэтому говорил о так называемых пифагорейцах, живших общиной, где никого нельзя было выделить. И мы будем говорить о пифагорейцах в обобщенном смысле.

Число как первоначало

В процессе перемещения ионийцев из восточных колоний в западные их философские представления заметно усложнились. Формирование нового климата отразил Аристотель в следующих словах: "Пифагорейцы первыми научились применять математические понятия... Элементы числа в их представлении были элементами самих вещей, а весь универсум — числовой гармонией". Не будем удив-



Пифагор (втор. пол. VI — нач. V в. до н. э.),
основатель греческой математики, теоретик и практик
"созерцательной жизни"
(фрагмент фрески Рафаэля "Афинская школа")

ляться такой постановке проблемы, ведь открытие математической регулярности всего сущего и впрямь изменило стратегию познающего разума и ход развития всей западной культуры. Оказалось, что числовым соотношением можно представить решительно все. Даже неземное сладкозвучие кантов, принцип работы музыкальных инструментов — все это объяснимо соотношением длин струн и веса молоточков, ударяющих по струнам. Основу музыкальной грамоты заложили именно пифагорейцы, установившие гармонические соотношения октавы, квинты и кварты (1:2, 2:3, 3:4). Числовые закономерности года, сезона, дней и месяцев, инкубационные периоды созревания зародышей, циклы биологического развития, как оказалось, были ими также описаны. Иногда пифагорейцы, увлеченные числовыми играми, теряли чувство меры. Некоторые из них справедливость отождествляли с числом 4 или 9, квадратом двух и квадратом трех, четного и нечетного. Науку и разум обозначали единицей, а изменчивое мнение — двойкой.

Тем не менее можно понять числовой принцип всех вещей только при условии, если мы в состоянии восстановить архаичный смысл понятия числа. Вплоть до Аристотеля философы не отделяли число от реальности. Для нас это извлекаемая умом абстракция, для пифагорейцев число было физисом всего сущего.

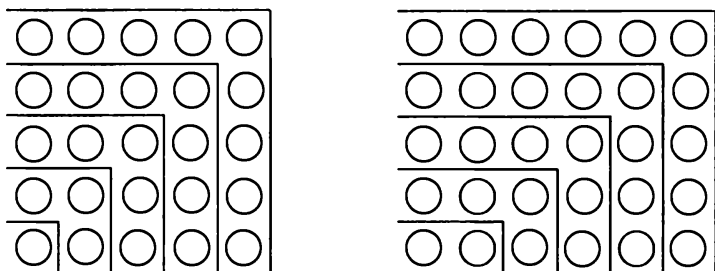
Элементы числа

Вещи связаны с числом как с первоначалом. Однако сами числа обязаны своим происхождением первичным элементам. Числа составляют некое неопределенное множество, последнее определяется путем установления ему предела — 2, 3, 4, 5, 6 и до бесконечности. Число состоит из двух элементов: неопределенное и неограниченное, с одной стороны, и определяющее и ограничивающее — с другой. Число, следовательно, рождается как гармония конечного и бесконечного, она дает жизнь всему прочему.

В числах всегда обнаружимо преобладание одного элемента над другим. В четных доминирует неопределенное — менее совершенное для пифагорейцев. Нечетные величины связаны с процедурой ограничения. Если мы изобразим число комбинацией геометрических точек так, как это делали древние при помощи камешков (отсюда термин "калькуляция"), то заметим, что в четной величине есть пустота, значит, для стрелы, пущенной между точками, нет никако-

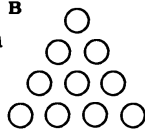
го ограничения. Нечетное число сохраняет свою целостность, ибо есть точка самоограничения и самоопределения.

Любопытно, что нечетные числа пифагорейцы называли мужскими, а четные — женскими. Четные числа казались им прямоугольными, а нечетные — квадратными. Нечетные числа, расположенные в виде множества, дают квадрат, четные — прямоугольник (см. рисунок).



Единица у пифагорейцев была паритетной величиной — чет-нечет. Из нее происходят все числа. Античным математикам ноль был решительно незнаком. Совершенное число обозначалось десяткой, в виде совершенного треугольника, составленного из четырех первых чисел по четыре в каждой стороне — тетрактис (см. рисунок).

Отсюда видно, что $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. Более того, в декаде есть как четные (2, 4, 6, 8), так и нечетные числа (3, 5, 7, 9). В ней есть четыре несложных чисел (2, 3, 5, 7) и четыре сложных (4, 6, 8, 9). Образованные из них множества равны. В десятке есть все: числовые соотношения, равенства, неравенства, все виды чисел — линейные, квадратные, кубические. Единица равна точке, двойка — линии, тройка — треугольнику, четыре — пирамиде. Все числа — начала и первые элементы сущего. Заметим, что в иных интерпретациях возможны другие числовые соотношения.



Теоретизация десятичной системы дала представление о совершенстве декады. Иногда комбинировали идею десятки с идеей противоположностей. Вот таблица десяти контрарностей в передаче Аристотеля:

1. Предел — беспредельное.
2. Нечетное — четное.
3. Единица — множество.

4. Правое — левое.
5. Мужское — женское.
6. Покой — движение.
7. Прямое — кривое.
8. Свет — тень.
9. Благое — дурное.
10. Квадрат — прямоугольник.

Теоретизация и кодификация десятичной системы (вспомним о Пифагоровой таблице) была принята и усвоена не только греками. Убедительность и простота десятичной системы завоевала весь мир и осталась по сегодняшний день основой повседневных расчетов.

Числа и вещи. Понятие космоса

Теперь посмотрим, как пифагорейцы выводили физический мир из понятия числа. Поскольку числа рассматривались как точки массы с определенной плотностью, то переход к физическим объектам не составил большой проблемы. Антитеза предельного и беспредельного тут же получила определенный космологический аспект. Беспредельное есть просто окружность, внутри которой рождается мир. Пифагор первым, как свидетельствуют античные источники, назвал определенный порядок всего мирского космосом. Небо, земля, боги и люди соседствуют друг с другом не как попало, а согласно некоему закону. По этой причине целостность сущего называется космосом, то есть порядком.

Пифагорейцы выдвинули идею, что небеса вращаются согласно числовой гармонии, что небесная музыка движения сфер волшебна прекрасна, однако наш слух, привычный к этим звукам, не в состоянии выделить ее. Так с воцарением числовой гармонии взгляд на мир изменился. Вместо темных непонятных сил пришло число как символ разумного порядка и истины. Все известные вещи имеют число, говорили пифагорейцы, без него ничто нельзя ни помыслить, ни узнать. Только ложь никогда не уложится в число. Совершенно прозрачным для разума смогли увидеть мир пифагорейцы.

Орфизм и пифагорейский образ жизни

Мы уже говорили, что наука была для пифагорейцев средством для достижения определенного жизненного идеала. Главное в этом идеале — очищение души, свободной от всего телесного. Вероятно, именно Пифагор придал черты теории идее переселения душ (метемпсихоза). По причине первородного греха душа обречена на серию инкарнаций, при этом тела, в которых ей суждено селиться, не только человеческие, но и животные.

Идея реинкарнации имеет длинную предысторию, однако пифагорейцам удалось переосмыслить ее на свой лад. Чтобы душе освободиться от тела, она должна очиститься. В выборе средств очищения пифагорейцы пошли иным, чем орфики, путем. Для жизни в обществе богов человеку надлежало стать сначала учеником и подражателем. Все, что пифагорейцы определяли необходимым к исполнению, проверялось, достойно ли это имени божественного. *Bios theoretikos*, то есть созерцательная жизнь пифагорейцев, — жизнь, полностью посвященная поискам истины и добра. Именно единение с божественным в постижении правды и давало необходимое очищение и возвышение души. В диалогах "Горгий", "Федон", "Тэтет" Платон даст детальное описание подобного типа жизни.

Пифагор (тексты)

Так называемые пифагорейцы занялись математикой и, овладев ею, стали считать ее принципы началом всего существующего. Поскольку среди начал в математике именно числа по природе были первыми, а пифагорейцы видели много схожего в числах - более, чем в огне, земле и воде - с сущим и тем, что рождается (например, одно свойство чисел есть справедливость, другое - душа и ум, третье - удача и так далее в остальных случаях). Они также видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах, а так как и все остальное явно уподобляемо числам, то они предположили, что элементы чисел суть элементы сущего, что и сами небеса есть гармония и число. Все, что гармонически консонировало с числами, музыкальными аккордами, частями неба и всем порядком универсума, они систематизировали. Если чего-то не хватало, они восполняли пробел, чтобы сделать учение связным. Например, если число десять им казалось им совершенным и всеохватыва-

ющим, то, по их мнению, и движущихся небесных тел также должно быть десять. Если они видели только девять, то вводили десятую - Антитерра.

В других работах мы говорили об этом с большей обстоятельностью. Здесь мы хотим установить, какие же начала они полагают, как эти начала возвращаются в сферу причин, о которых мы говорили. Число они полагают началом не только как конституирующий материал для сущего, но также как образующий свойства и статус сущего. В качестве элементов числа они называют четное и нечетное, последнее из них - предельное, а первое - беспредельное. Единое происходит из обоих элементов, оно есть четное и нечетное вместе. Из Единого происходит число, а числа, как уже сказано, образуют весь универсум.

Другие пифагорейцы утверждали, что всего десять начал, разделенных на противоположности: 1. предел-беспредельное, 2. нечетное-четное, 3. единое -многое, 4. правое-левое, 5. мужское-женское, 6. покоящееся-движущееся, 7. прямое-кривое, 8. свет-тьма, 9. благое-порочное, 10. квадратное -вытянутое.

Таким же образом мыслил и Алкмеон из Кротона, так что либо он заимствовал учение у пифагорейцев, либо они у него. Алкмеон вошел в пору зрелости, когда Пифагор был уже старым, и его теория весьма схожа с пифагорейской. Большая часть человеческих свойств образуют пары противоположностей, только, в отличие от других пифагорейцев, он полагал, что группируются они случайным образом. Например: белое-черное, сладкое-горькое, благое -порочное, большое-малое. Об остальных оппозициях он высказался неопределенно, хотя пифагорейцы точно указали, сколько противоположностей и каковы они.

Из той и другой точек зрения мы можем заключить, что начала сущего суть противоположности. Но даже пифагорейцами эти противоположности не проанализированы настолько, чтобы можно было установить, как свести их к причинам, о которых мы говорили. Похоже, элементам они приписывали функцию материи, в самом деле, говорили, что субстанция состоит именно из этих элементов, внутренне ей присущих.

Аристотель. Метафизика, Книга 1, 5, 985 — 986

Необходимо, чтобы все было либо ограниченным, либо неограниченным, либо вместе ограниченным и неограниченным. Только бесконечного и только конечного быть не может. Отсюда вы-

текает, что существующие вещи не могут быть образованы только из элементов ограничения, как и только из элементов бесконечности, очевидно, что космос и сущие в нем вещи образованы посредством гармонии конечных и бесконечных элементов.

Филолай, фр. 2, Дильс-Кранц

Мудрецы говорят, что небо, земля, боги и люди соединены порядком, мудростью и правдой: именно по этой причине весь мир они называют космосом [т.е. порядком].

Платон, Горгий, 507 а — 508 а

Рассказывают, что, гуляя, Пифагор увидел собаку, которую били. "Прекрати, не бей ее, - вмешался Пифагор, - в ней душа моего друга, я узнал его по голосу".

Ксенофан, фр. 7, Дильс-Кранц

Элеаты

Ксенофан из Колофона: критика традиционной концепции богов

Первоначалом Ксенофан назвал землю, при этом космосом для него была только наша планета.

Ксенофан родился в Колофоне около 570 г. до н. э. В 25 лет он эмигрировал на Сицилию, долго путешествовал по южным колониям, складывал поэтические композиции, фрагменты которых дошли до нас в изложении современников и комментаторов. Нередко, следуя ошибочным интерпретациям, его называют основателем элейской школы. Однако он считал себя бродягой и тем самым противопоставлял себя школьным учителям, избегая онтологической проблематики. Вернее рассматривать Ксенофана как независимого мыслителя, не связанного с основанием элейской школы, хотя несомненны и налицо некоторые общие мотивы и цели.

Центральная тема Ксенофановой критики — гомеровские и гесиодовские описания богов. Наивными находит Ксенофан народные сказания на тему богов, повторяемые поэтами. Корень всех заблуждений он видит в антропоморфизме, приписывании богам людских

страстей и других человеческих слабостей. Ведь если бы животные имели руки, чтобы рисовать изображения богов, то последние были бы похожи во всем на животных.

И в самом деле, черные широконосые эфиопы рисуют богов похожими на себя. У других народов, например фракийцев, боги — рыжеволосые и голубоглазые. Любопытно, что не только хорошие, но и плохие свои деяния человек приписывает богам: "Воруют они, совершают блуд и обманывают". Так Ксенофан уличает великих поэтов во лжи, опровергает традиционные верования греков. Природные явления нередко получали мифические объяснения. Например, радугу греки рассматривали как творение Ириды. Ксенофан заземляет этот феномен, указывая на облако, которое видится то пурпурным, то зеленым, то фиолетовым.

Едва появившись на свет, философия продемонстрировала свою новаторскую силу. Вековые верования оказались не такими уж сильными перед мощью рационального обоснования. После Ксенофановой критики нельзя уже было мыслить и изображать богов согласно человеческим меркам. Ясно, что антропоморфизм питали ионийская космология и философия физиса. Отказ от человеческих мерок логично вел к расширенному пониманию универсальности космического целого. Единое выше людей и богов, ни фигурой, ни мыслями оно на них не похоже. Все видеть, слышать, мыслить, приводить все в движение — атрибуты сверхъестественного божества в космологическом измерении.

Для Ксенофана земля и вода стали первоначалами. Все рождается из Земли, и все в нее возвращается. Это суждение не относится ко всему космосу, который не рождается и не исчезает, речь идет только о земле. Говоря об останках морских обитателей в горах, он высказывает предположение, что, возможно, вода была везде, где ныне мы видим землю.

Ксенофан (тексты)

Ксенофан, бичеватель "гомерообмана", покинув отечество, жил в Занкле сицилийской Катании... Он полагал, что элементов сущего четыре, а космосов бесконечно много. Сущность бога шарообразна и ничуть не схожа с человеком; он весь целиком видит и слышит, но не дышит, он всецело — нус и фронезис и как сознание вечен. Он

также первым сказал, что все возникающее гибнет и что душа — дыхание.

Еще говорил, что большинство лишено ума и что тиранов надо либо пореже посещать, либо почаще услаждать. Когда Эмпедокл сказал, что мудреца отыскать невозможно, он ответил ему:

"Естественно, ведь чтобы узнать мудреца, надо быть им".

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только

У людей позором считается или пороком:

Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать тайно...

Если бы руки имели быки и львы или кони,

Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди...

Образы рисовали богов и тела их ваяли

Точно такими, каков у каждого собственный облик.

Истины точной никто не узрел и никто не узнает

Из людей о богах и всем, о чем толкую.

Если кому удастся вполне сказать, что сбылось,

Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает.

фр. 11, 15. Дильс-Кранц

Парменид

Основатель элейской школы Парменид (VI — V вв. до н. э.) прославился тем, что описал всевозможные и несхожие пути познания, из которых мы можем выделить три:

- 1) путь абсолютной истины;
- 2) путь ошибочных мнений;
- 3) путь приемлемых мнений.

На первом пути мы приходим к убеждению, что бытие есть и оно не может быть небытием. Небытия не существует. Отсюда следует:

1. Помимо бытия нет ничего. Также и мышление есть бытие, ибо нельзя мыслить ни о чем.

2. Бытие никем и ничем не порождено, иначе пришлось бы признать, что оно произошло из небытия, но небытия нет.

4. Бытие не подвержено порче и гибели, иначе превратилось бы в небытие. Но небытия не существует.

5. У бытия нет ни прошлого, ни будущего (иначе рано или поздно исчезло бы), бытие есть чистое настоящее. Оно неподвижно,

гомогенно, совершенно и ограниченно (тогда предел и сферическая форма были знаком совершенства). Все, что чувства определяют как изменчивое и множественное, по сути ложно.

Второй есть путь заблуждений. Доверяя чувствам, мы допускаем реальность становления. Так возникает ошибка, состоящая в допущении небытия.

Третий путь есть нечто среднее между двумя противоположностями. Так свет и ночь совпадают в бытии. Следовательно, чувственные показания надлежит радикально переосмыслить в ключе разума.

Парменид родился в Элее (ныне Велия) во второй половине VI в. и умер в V в. до н. э. Он основал школу, которой суждено было изменить течение греческой мысли. Пифагореец Аминий привил ему вкус к философии. От Парменидовой поэмы "О природе" до нас дошли пролог, почти вся первая часть и фрагменты второй. Начав с философии физиса, Парменид радикально переосмыслил основные понятия. Космологические понятия трансформируются в онтологические (онтология — теория бытия).

Свое учение философ вкладывает в уста богини. Он изображает себя в повозке, запряженной лошадьми.

*Кони, несущи меня, куда только мысль достигает,
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовежий,
Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа.
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,
Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.
Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку,
(Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга,
Взверченных вихрем), как только Девы Дочери Солнца,
Ночи покинув чертог, ускоряли бег колесницы
К Свету, откинувши прочь руками с голов покрывала.
Там — Ворота путей Дня и Ночи, объемлемы прочно
Притолкой наверху и порогом каменным снизу,
Сами же в горнем эфире закрыты громадами створов,
Грозноalmazдная Правда ключи стережет к ним двойные...*

Парменид. Поэма о природе, фр. 1

*Прямо направили Девы упряжку по торной дороге.
И богиня меня приняла благосклонно; десницей
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:
"Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила*

*Этой дорогой пойти — не хожено здесь человеком —
Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
Так и мнения смертных, в которых нет верности точной”.*

фр. 21 — 30, Дильс-Кранц

Первый путь. Истина, говорит Парменид, это прочная сердцевина всего сущего. Бытие есть, и небытие никак невозможно. Это путь убеждения, спутника Истины. Бытие и небытие взяты интегральным образом: бытие как чисто позитивное, а небытие как чисто негативное. Как же Парменид доказывает этот тезис?

Все мыслимое и проговариваемое есть. Нельзя думать и, следовательно, говорить о том, чего нет. Мыслить небытие — это просто не думать. Говорить ни о чем означает не говорить вовсе. Именно поэтому ничто невысказано и невыразимо. Быть и мыслить — одно и то же по сути.

С давних пор толкователи называли этот принцип Парменида первой формулировкой принципа непротиворечия, согласно которому невозможно сосуществование двух противоречащих друг другу суждений. Если есть бытие, нельзя, чтобы было и небытие. Парменид открыл онтологический смысл принципа тождества бытия, позднее философы получают логические, гносеологические и лингвистические следствия из этого принципа.

Сущностные коннотаты бытия становятся структурными атрибутами бытия, при этом в поэме они выводятся один за другим с железной логикой и абсолютной ясностью. Возможно, поэтому Платон назвал Парменида грозным и восхитительным.

Бытие никем и ничем не порождено. Оно не имеет прошлого и будущего. Бытие есть вечное настоящее без начала и конца. Неизменное и неподвижное бытие всегда равно себе. Не может быть больше или меньше бытия, ибо все эти допущения предполагают небытие, которого, по логике Парменида, нет. Конечное и ограниченное бытие характеризуется завершенностью и полнотой. Такая абсолютная полнота вызывает идею самодостаточной сферы. Похожая концепция бытия постулировала принцип единства. Лишь упомянутая философом тема единства станет главной для последователей Парменида.

Второй путь. Дорога правды — это дорога разума — дневная тропинка. Напротив, путь ошибок есть путь чувств, то есть ночная тропинка. Чувственным образом мы узнаем о том, что ста-

новится, рождается и умирает, то есть о небытии. Именно поэтому богиня Парменида призывает не доверять обману чувств, привычки поверять разумом с точки зрения первоначала.

Очевидно, что на ошибочном пути стоит не только тот, кто допускает небытие, но также и тот, кто верит, что бытие и небытие равно допустимы, что вещи переходят от небытия к бытию, и наоборот. Позиция, допускающая небытие, всегда чревата ошибками. Но небытия нет, уверен Парменид, ибо оно немыслимо и неизъяснимо.

Третий путь. Богиня говорит также о возможности и допустимости приемлемых мнений, видимости вещей. Этот путь познания не приносит вреда при условии, что мнения не идут вразрез с первоначалом и не отождествляются с небытием. Так как же признать существование феноменов без того, чтобы не войти в противоречие с первоначалом? Космогонические теории традиционно строились таким образом, что противоположные понятия поддерживали друг друга. Ошибка, согласно Пармениду, заключается именно в непонимании того обстоятельства, что, кроме динамики контрастов, есть еще высшее единство бытия, что обе противоположные стороны принадлежат бытию и не иначе. Так Парменид выводит мир феноменов из пары основных контрастов — Света и Ночи. При этом он подчеркивает, что ни то ни другое не является небытием.

Дошедших до нас фрагментов недостаточно для полной реконструкции взглядов Парменида. Ясно, что он элиминирует смерть как форму небытия. Кажется странным, но даже трупы, полагал он, обладают чувствительностью к холоду, молчанию. Холодная и темная ночь, в которую погружается умершее тело, не есть ничто, потому оно продолжает чувствовать, будучи частью бытия.

Очевидно, такой подход был обречен на непреодолимые апории. Свет и ночь как формы тождественного бытия утрачивают свойства, по которым их можно дифференцировать. Парменидово бытие не знает ни количественных, ни качественных противоречий. Феномены, абсорбированные бытием, уравниваются, обездвижены и кажутся вовсе окаменевшими. Великий принцип в формулировке Парменида спасает бытие ценой феноменов. Эта тенденция становится особенно ясной при переходе к диалектике Зенона и взглядам Мелисса.

*Парменид (тексты)***Бытие никем не рождено и никогда не исчезнет**

Остается один только мысленный путь,
 [Который гласит]: "Есть". На нем — очень много знаков,
 Что сущее нерождено, оно и не подвержено гибели,
 Целокупное, однородное, бездорожное и законченное.
 Оно не было когда-то и не будет, так как оно едино и есть
 сейчас,
 Одно и непрерывно. Ибо что за рожденье будешь выискивать
 ему?
 Как и откуда оно выросло? Из не-сущего? Этого я не разрешу
 Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать, ни
 помыслить:
 "Не есть". Да и какая необходимость побудила бы его
 Скорее позже, чем раньше, начав с нуля, родиться на свет?
 Следовательно, оно должно быть всегда или никогда.
 Равно как из сущего сила достоверности никогда не позволит
 Рождаться чему-либо, кроме него самого. Вот почему
 Дикэ не отпустила [сущее] рождаться или гибнуть, ослабив
 оковы,
 Но держит крепко. Тяжба по этому делу вот в чем:
 Есть или не есть? Так и вынесен приговор, как этого требует
 необходимость, От одного отказаться, как немислимого и
 безымянного, ибо это не верный
 Путь, а другой признать существующим и верным.
 Каким образом то, что есть сейчас, могло бы быть потом?
 Как оно могло бы быть в прошлом?
 Если оно было, то оно не есть, равно как если ему некогда
 лишь предстоит быть.
 Так рожденье угагло и гибель пропала без вести.

Бытие неделимо и себе равно

Оно и неделимо, ибо все везде одинаково,
 И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не
 меньше,
 Что исключило бы его непрерывность, но все наполнено сущим.
 Тем самым все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему.

Бытие неподвижно и ни в чем не нуждается

Неподвижное, в границах великих оков,
Оно безначально и непрерывно, так как рождение и гибель
Отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство
Оставаясь тем же самым и в том же месте, оно покоится
само по себе.

Остается в том же состоянии, ибо неодолимая Ананкэ
Держит его связанным в границах, которые, запирая-объемлет,
Потому что сущему нельзя быть незаконченным.
Ибо оно не нуждается ни в чем, а если б нуждалось, то во
всем.

Совпадение бытия и мышления

Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,
Кроме сущего, так как Мойра приковала его
Быть целокупным и неподвижным. Поэтому [пустым] именем
будет все,

Что смертные установили [в языке], убежденные в истиннос-
ти этого:

Рождаться и гибнуть, быть и не быть,
Менять место и изменять свой яркий цвет.

Бытие и фигура сферы

Поскольку есть крайняя граница, оно закончено
Со всех сторон, похожее на глыбу совершенно круглого шара,
В каждой точке равноудаленное от центра, ибо нет нужды,
Чтобы здесь его стало бы больше или меньше, чем там.

Ибо нет ни небытия, которое заставило бы его перестать
тяготеть

К однородному, ни такого сущего, чтобы

Здесь его стало больше, а там меньше, чем сущего, ибо оно
всецело и неприкосновенно.

Ибо равное самому себе со всех сторон оно однородно внутри
своих границ.

Парменид, Поэма о природе, фр. 8, Дильс-Кранц

Смертные так порешили: назвать именами две формы,

Кох одну не должно — и в этом их заблужденье.

Супротив различили по виду и приняли знаки

Врозь между собой: вот здесь — пламени огонь эфирный,
 Легкий, тонкий весьма, себе тождественный всюду,
 Но не другому. А там — в себе и противоположно
 Знания лишённую Ночь — тяжелое, плотное тело.
 Сей мирострой возвецаю тебе вполне вероятный,
 Да не обскачет тебя какое воззрение смертных.
 Виждь, однако, умом: от-сущее верно при-сущее,
 Ибо не отделить от сущего сущее в смычке,
 Ни распыляя его повсюду всяко по миру,
 Ни собирая в одно...

Но коль скоро все вещи названы Светом и Ночью,
 Качества же их нареклись отдельно этим и тем,
 Все наполнено вместе Светом и темною Ночью,
 Поровну тем и другим, поскольку ничто не причастно
 Ни тому, ни другому.

Ты познаешь природу эфира и все, что в эфире,
 Знаки, и чистой лампы дела лучезарного Солнца
 Незримотворные, также откуда они народились.
 И круглоокой Луны колобродные также узнаешь
 Ты и дела, и природу, и Небо, что все обнимает,
 Как и откуда оно родилось, как его приковала
 Звезд границы стеречь Ананке...

Как Земля и Солнце с Луною,
 Общий для всех Эфир, Небесное Млеко, а также
 Крайний Олимп и звезд горячая сила пустились
 Вдруг рождаться на свет...

Первым из всех богов она сотворила Эрота...
 Свет ночезарный, чужой, вокруг Земли бродящий...
 Вечно свой взор обращая к лучам светозарного Солнца...
 Так родились эти вещи согласно мнению и ныне
 Суть, а потом, коль скоро однажды возникли, — погибнут.
 Люди же каждой из них нарекли приметное имя.

фр. 53 — 61, 4 — 11, 13 — 15, 19, Дильс-Кранц

Зенон и рождение диалектики

Теория Парменида не могла не вызвать самую оживленную полемику. Исходя из Парменидовой логики, трудно было получить иные выводы. Именно поэтому его оппоненты предпочли избрать другой путь, доказывая, что движение и множество неопровержимы. Дока-

зательства этого тезиса были предложены Зеноном Элейским, жившим на рубеже VI и V в. до н. э.

Жизнь Зенона была не менее интересной, чем его теория. Участвуя в политической борьбе, он желал свести счеты с тираном, но был арестован. На допросе он донес на всех друзей тирана, чтобы изолировать последнего. Заявив, что должен что-то сказать на ухо, Зенон схватил зубами ухо тирана и не отпускал, пока не был заколот. Другие источники сообщают, что за намерение свергнуть Нерарха, тирана Элеи, Зенон был схвачен. Во время допроса закусил свой язык и, отгрызши его, плюнул в тирана. Его бросили в ступу и истолкли в порошок. Надо сказать, что диалектические приемы, разработанные Зеноном, также не лишены свойств укусов.

Показывая, что аргументы противников Парменида еще более смешотворны, чем оспариваемые тезисы, Зенон по сути, применил технику опровержения опровержений, то есть доказательства путем приведения к абсурду. Показывая, что тезисы оппонентов ведут к абсурду, он тем самым защищал позицию элеатов. Наиболее известными стали его аргументы против мыслимости движения и множественности.

Аргументы против движения

Предполагают, что некое тело, начав движение из пункта А, может достигнуть некой поставленной цели. Однако, полагает Зенон, этот процесс невыносим. В самом деле, тело, прежде чем оно достигнет цели, должно пройти половину пути, прежде той половины — еще половину, а значит, половину половины половины, и так до бесконечности, где нет нуля. Этот аргумент получил название "Дихотомия".

Другая апория — "Ахиллес" — гласит, что самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного, ибо необходимо, чтобы догоняющий прежде достиг точки, откуда стартовал убегающий, поэтому более медленный бегун по необходимости остается хотя бы чуть-чуть впереди того, кто догоняет. Третий аргумент — "Стрела" — доказывает, что стрела, выпущенная из лука, не движется, как кажется, а стоит на месте. Ход рассуждений требует, чтобы время состояло из отдельных моментов "теперь". В каждый момент летящая стрела, как и покоящееся тело, занимает равное ей пространство. Но если стрела покоится в каждый из моментов, то и в сумме

моментов она также покоится. Четвертый аргумент доказывает, что скорость, будучи свойством движения, не может быть чем-то объективным, поэтому, как и само движение, скорость относительна.

Аргументы против множественности

Не меньше шума наделали возражения Зенона против множественности. На первом плане здесь рассматривается пара понятий *единое — многое*, подразумевавшиеся как ясные у Парменида. В большинстве случаев доказывали, что для существования множеств необходимы многие единицы. Однако внимательное рассмотрение показывает, что, вопреки чувственным данным, подобные единое и единицы немислимы, ибо влекут к непреодолимым противоречиям. Множества единств абсурдны, следовательно, их нет.

Другой довод оспаривал множественность на основе противоречивых эффектов, производимых одним или многими предметами. "Скажи-ка, Протагор, — вопрошал Зенон, — издает ли шум при падении одно просяное зернышко или одна десяти тысячная часть зернышка? — Нет. — А медимн зерен? — Да. — Но если между одним зерном и многими есть пропорция, то и одно зерно должно шуметь, и его десяти тысячная часть". Эти аргументы — совсем не софизмы. Логос пытается проверить свои возможности и укрепить собственные позиции. Насколько силен разум, доказывающий неуклонность веры в себя, у нас будет достаточно поводов убедиться.

Зенон Элейский (тексты)

Доказательство через приведение к абсурду логики элеатов
 — Я замечаю, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет быть близок тебе во всем, даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; он же отрицает существование многого и тоже приводит многочисленные и веские доказательства. Но то, что вы говорите, — выше нашего разума... каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал не то, что другой, между тем оба вы говорите почти одно и то же.

— Да, Сократ, — отвечал Зенон, — но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, наподобие лаконских щенков, отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но прежде всего от тебя ускользает, что мое сочинение вовсе не притязает на то, о чем ты говоришь, и вовсе не пытается скрыть от людей некий великий замысел. Ты говоришь о чем-то побочном. В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что при обстоятельном рассмотрении их положение "существует многое" влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание единого.

Платон, Парменид, 128 a-d

Мелисс из Самоса

Годы жизни Мелисса приходятся на начало V в. до н. э. Избранный согражданами стратегом, Мелисс в 442 году до н. э. разбил наголову флот Перикла. О его взглядах мы знаем по фрагментам книги "О природе и о бытии". Мелисс в прозаической форме упорядочил взгляды элеатов. Бытие, полагал он в противовес Пармениду, бесконечно, у него нет ни временных, ни пространственных ограничений. Будь оно конечным, оно граничило бы с пустотой, небытием, но это невозможно. Бесконечное бытие едино, ибо, будь их два, они ограничивали бы друг друга. Единое-бесконечное Мелисс характеризует как бестелесное, однако не в смысле нематериальности, а в смысле лишенности фигуративности как свойства всего телесного. Даже сферической формы нет у бытия. Понятие бестелесного и нематериального возникает только начиная с Платона.

Кроме того, Мелисс в отличие от Парменида элиминирует область мнений. Гипотетически можно допустить множество только в виде Бытия как Единого. Если бы были многие, то каждое из них было бы Единым. Так элеаты сходятся на том, что бытие вечно, бесконечно, неизменно, неподвижно, едино и самодостаточно. Мы понимаем, что не все, а лишь привилегированная часть бытия (позднее ее назовут божественной) отвечает подобным характеристикам.

Элеаты оставили последователям одну большую проблему. Необходимо искать, находить и признавать за разумом его сильные резоны, однако нельзя не признавать резоны опыта, который так часто свидетельствует об обратном. Принцип Парменида стоит того, чтобы его защищать и даже спасать, но выручать его следует вместе с явлениями.

Мелисс (тексты)

Бытие и его бесконечность

Если ничего нет, что можно сказать о нем, словно о чем-то, что есть? Всегда было то, что было, и всегда будет. Ибо если оно возникло, необходимо, чтобы до того, как возникнуть, оно было ничем. Если же не было ничего, никогда бы не возникло ничто из ничего.

фр. 1. Дильс-Кранц

Стало быть, коль скоро оно не возникло, но есть, всегда было и всегда будет, то и не имеет ни начала, ни конца, но бесконечно. В самом деле, если бы оно возникло, то имело бы начало (ибо начало возникать в определенный момент) и конец (ибо кончилось бы возникать в определенный момент). Но коль скоро оно не началось и не кончилось, то всегда было и всегда будет, то оно не имеет ни начала, ни конца. Ибо ничто не может вечно быть, если оно не целокупно.

Если оно бесконечно, то должно быть единым. В самом деле, будь их два, они не могли бы быть бесконечными, а одно должно было бы быть границей другого.

фр. 2. б. Дильс-Кранц

Существенные атрибуты бытия как единого

- 1. В силу этого, стало быть, оно вечно и бесконечно, едино и всецело подобно.*
- 2. Оно не может ни уничтожиться, ни стать больше, ни изменить форму, ни болеть, ни печалиться. Ибо если б оно претерпело что-нибудь из этого, то уже не было бы единым. Если становилось бы иным, то сущее не было бы уже тем же самым, но прежде сущее уничтожалось бы, а не-сущее возникало бы. Стань бытие иным хотя бы на один волосок за десять тысяч*

лет, то полностью уничтожилось бы за всю продолжительность времени.

3. Невозможно также, чтобы менялась форма. В самом деле, форма, бывшая прежде, не исчезает и не возникает еще несущее. Но коль скоро ничто не прибавляется, не уничтожается и не изменяется, то каким образом нечто, меняющее форму, могло бы по-прежнему быть сущим? Если бы нечто стало иным, оно претерпело бы изменение формы.
4. Оно не испытывает боли, ибо, испытывая ее, оно не могло бы быть целым. Ибо больное не могло бы быть всегда и не равносильно со здоровым. И оно не могло бы быть подобным, если бы испытывало боль. В самом деле, страдают, когда нечто убавляется или прибавляется, следовательно, уже не равно себе.
5. Равным образом и здоровое не может заболеть, ибо тогда здоровое, т.е. бытие, исчезло бы, а несущее возникло бы.
6. И для печали справедливо то же, что сказано о боли.
7. Нет ничего пустого, ибо пустое не есть ничто, а то, что не есть ничто, не может быть. Бытие также недвижно, ибо ему некуда двигаться, ведь оно наполнено. Если б была пустота, то можно было бы отодвинуться в пустоту. Но раз пустоты нет, ему некуда сдвинуться.
8. Так же не может быть плотного и разреженного. Ведь разреженное не может быть в то же самое время плотным, однако в разреженном, несомненно, есть большие пустоты, чем в плотном.
9. Полное от неполного следует отличать следующим образом. Если нечто вмещает что-нибудь в себя и дает ему место, то оно неполно. Если же не вмещает и не впускает, то, значит, оно полно.
10. Следовательно, если нет пустоты, то [бытие] по необходимости должно быть полным. А раз оно полно, то не движется.

Мелисс, фр. 7, Дильс-Кранц

Физики-плюралисты

Эмпедокл

Эмпедокла (ок. 484 — 421 гг. до н. э.) мы называем первым физиком-плюралистом. Он первым попытался преодолеть парадоксальный тезис о невозможности вывести бытие из небытия. Так он пришел к выводу о множественности первоначал, каждое из которых имеет характерные свойства бытия элеатов. Рождение и смерть не означают приход вещей из небытия и уход в небытие. Скорее речь идет о возникновении и уничтожении, соединении и распаде четырех начал — воздуха, воды, земли и огня — корней всего сущего. Все они вечны, гомогенны, неизменны и непреходящи. Взаимосвязь и различная композиция этих элементов дают в итоге множественный мир становления.

Вода, воздух, земля и огонь ведомы двумя космическими силами — Любовью и Ненавистью. Первая все соединяет, вторая все разъединяет. Когда верх берет сила Любви, мы имеем совершенное единство — Сферу. Когда Ненависть овладевает миром, мы видим крайнюю форму Хаоса. В фазе относительного подавления Хаоса рождается космос. Эмпедокл пытался объяснить процесс познания на основе флюидов, истекающих из вещей и воздействующих на чувства. Поскольку наши чувства состоят из тех же элементов, что вещи и сам мир, то огонь внутри нас опознает огонь, имеющийся в вещах, земля признает землю и т. д. Следовательно, есть общий принцип, согласно которому схожее узнает друг друга. Эмпедокл испытал влияние орфиков, душу человеческую он описывал как падшего ангела, а соединение ее с телом ему казалось следствием первородного греха. Так многократные переселения душ происходят до полного их очищения.

До нас дошли фрагменты его поэтических сочинений — "О природе" и "Очищения".

Легенда сообщает, что Эмпедокл бесследно исчез во время жертвоприношения, возможно, он бросился в вулкан Этну. Философ, мистик, колдун, медик и даже политик — настолько многообразен образ Эмпедокла, доносимый традицией до нас.

Подобно Пармениду, он полагал невозможным возникновение из ничего и исчезновение в ничто. Есть только бытие; рождения и смерти

как таковых не существует: то, что люди именуют этими словами, есть разного рода смешанные образования. В результате распада вещей элементы вливаются в вечные субстанции, корни сущего, коих всего четыре — вода, воздух, земля и огонь.

Ионийцы думали, что в основе лежит одно первоначало, остальное получали путем трансформации. Эмпедокл пришел к мысли о качественной несводимости и неизменности каждого из четырех элементов. Так возникло понятие элемента, качественно исходного "кирпичика", который способен соединяться и разъединяться, но лишь пространственно-механическим способом. Плуралистическая концепция критически преодолевала монизм ионийцев и элеатов.

Любовь и ненависть как движущие космические силы

Четыре элемента соединяются в различные комбинации силой Любви — *Philia*, а разрушаются под действием Вражды — *Neikos*. Эти силы чередуются и побеждает то одна, то другая, при этом судьба распоряжается, кому и сколько властвовать. Элементы соединяются в единство, затем разъединяются, и так до бесконечности. В периоде Любви мы видим прогрессивное рождение, в периоде Ненависти — нарастающее разрушение космоса. Совместное действие этих сил в различных фазах — необходимый процесс. Момент совершенства наступает не с образованием космоса, а в момент гармонии Сферы.

Познание

Весьма интересны размышления Эмпедокла о природе познавательных процессов. Все в мире состоит из мельчайших элементов и их потоков — флюидов. Те, что исходят от вещей, ударяют по нашим чувствам, в результате похожие частички нашего тела узнают флюиды внешних тел. Так огонь узнает огненную стихию, вода — водную и т. п. В процессе визуальных восприятий все происходит наоборот, ибо флюиды исходят из глаз, но механизм остается тем же самым. Мыслительный процесс начинается в сердце, а проводником выступают кровь и сосуды.

Следовательно, мышление не есть исключительная прерогатива людей, мыслят все теплокровные существа, имеющие сердце и душу.

Человеческие судьбы

В "Люстральной поэме" ("Очищения") Эмпедокл предстает перед нами в образе пророка, мотивы его прорицаний часто напоминают орфические. Душа человеческая, полагает он, вследствие первородного греха сброшена с Олимпа, она — не что иное, как поверженный демон.

В поэме мы читаем о необходимости правил искупления и освобождения от цикла перерождения, что позволяет после полного очищения вернуться к жизни среди богов.

Физика, мистика и теология образуют в поэмах Эмпедокла уникальное единство, между ними нет никакой антитетичности, как часто ошибочно полагают. Есть некоторая сложность в том, чтобы как-то разделить все, что у философа божественно. Если и Любовь, и Вражда, и четыре корня, и душа с телом божественны, то что же не божественно? Лишь Платону будет по плечу решение этой проблемы.

Эмпедокл (тексты)

"Ничто не рождается" и "ничто не исчезает"

Еще скажу тебе: изо всех смертных вещей ни у одной нет ни рождения,

*Ни какой бы то ни было кончины от проклятой смерти,
А есть лишь смешение и разделение смешанных [элементов],
Люди же называют это рождением...*

Несмышлениши! Сколь недальновидны их мысли,

Ежели они полагают, что может родиться то, чего прежде не было,

Или же нечто умереть и изничтожиться совершенно.

*Искушенному человеку не может прийти на ум догадка,
Что-де куда [элементы] живут в течение того срока,
который именно и называют жизнью,*

До тех пор они есть и испытывают добро и зло,

А до того, как они сплотились [в смертных] и после того, как они разложились, они-де ничто.

Эмпедокл, *О природе*, фр. 8, 11, 15, Дильс-Кранц

Под действием Злобы все элементы разнообразны и все порознь.

Под действием Любви они сходятся и вожделяют друг друга.
 Из них — все, что было, что есть и что будет:
 [Из них] произрастают деревья, мужчины и женщины,
 Звери, и птицы, и водокормные рыбы,
 И долговечные боги, всех превосходящие почестями.
 Они [= элементы] одни и те же, но, пробегая друг сквозь друга,
 Они становятся различными-на-вид: столь меняет их смесь.
 Словно, когда живописцы испещряют посвяtitельные дощечки,
 Люди, хорошо сведущие в искусстве благодаря смекалке,
 Схватив руками разноцветные краски
 И смешав их в определенной пропорции, одних больше, других меньше,
 Приготавливают из них изображения, похожие на все вещи,
 И создают деревья, мужчин и женщин,
 Зверей, и птиц, и водокормных рыб,
 И долговечных богов, всех превосходящих почестями,
 — Так да не одолеет твоего ума обман, будто
 Смертные [существа] — сколько их ни явлено взору в несметном количестве — происходят из другого источника,
 Но четко знай, что [единственный источник] —
 они [= элементы], ибо слово, услышанное тобой, от бога.
 Эмпедокл, О природе, фр. 21, 23, Дильс-Кранц

Они господствуют по очереди, по мере того как оборачивается круг [времени],
 И убывают друг в друга, и возрастают [друг за счет друга] согласно предназначению судьбы [= в предустановленный срок],
 Ибо они [= элементы] — одни и те же, но, пробегая друг сквозь друга,
 Они становятся людьми и другими породами животных.
 То под действием Любви они сходятся в один мирострой,
 То от лютой Ненависти несутся каждый врозь,
 Доколе, сращенные в единое мировое
 Целое, не будут повержены долу.
 Таким образом, поскольку они навыкли срашиваться в Одно из многого
 И, наоборот, образуют многое при распаде Одного,
 Постольку они рождаются и жизненный век их нестоек,
 Но поскольку это непрерывное чередование никогда не прекращается,

Постольку они есть всегда, неподвижные в круге.

Эмпедокл, О природе, фр. 26

Любовь и ненависть как космические начала

Никогда не прекращают эти элементы непрерывного чередования:

То под действием любви все они сходятся в единое,

То под действием лютой ненависти несутся каждый врозь.

И поскольку они каждый раз заново образуют множество после разделения Одного,

Постольку они рождаются и век у них непостоянный,

А поскольку они никогда не прекращают непрерывного чередования,

Постольку они существуют вечно, неподвижные в круге.

Внемли же моим словам, потому как ученье возвращивает ум.

Как я сказал уже раньше, возвещая границы повествования,

Двойное скажу: то одно вырастает, чтобы быть единственным,

Из многого, то снова распадается, чтобы быть многим из одного,

Огнем, водой, землей и несметной высью Эфира,

Проклятая ненависть, порознь стоя, совершенно уравновешенная,

И любовь в них, равная в длину и ширину.

Созерцай ее умом и не сиди с изумленными очами.

Это ее почитают смертные, врожденную половым членам,

От нее испытывают любовные помыслы и совершают дела дружбы,

Называя ее именем Гефосины (Радости) и Афродиты.

Хотя она вьется [= постоянно пребывает в них], ни один смертный человек не познал ее очами,

Ты же слушай непреложный ход [моей] речи.

Все они [= элементы] равны [меж собой] и ровесники по рождению.

Но каждый исполняет свою почетную должность, каждому присущ своеобразный этос,

А господствуют они по очереди по истечении определенного срока.

И к ним ничего не прибавляется, от них ничего не отнимается:

Ибо если бы они непрерывно терпели ущерб, то их уже не было бы,

Но что бы тогда давало прирост этой Вселенной, и откуда бы оно взялось?

И как пропало бы, раз от них ничто не пусто [= ими все полно]?

Нет! Они те же самые, но, пробегая друг сквозь друга, Они становятся то тем, то иным, оставаясь непрерывно и вечно тождественными [себе].

Эмпедокл, О природе, фр. 17, 13, 14, Дильс-Кранц

Друзья! Вы, что живете в большом городе на берегах золотистого Акраганта,

На самом акрополе, радеющие о добрых делах,

Вы — почтенные гавани для чужестранцев, не ведающие худа,

Привет вам! А я — уже не человек, но бессмертный бог для вас,—

Шествую, почитаемый всеми, как положено,

Перевитый лентами и зеленеющими венками:

Ими — едва лишь я прихожу в цветущие города —

Почитают меня мужчины и женщины. Они следуют за мной

—Тьмы и тьмы, — чтобы выпросить, где тропа к пользе;

Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней

Всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное слово,

Давно уже терзаемые тяжкими муками.

фр. 112, Дильс-Кранц

Если, утвердив их в глубине крепкого ума,

Ты будешь благосклонно беречь их чистыми стараниями,

То все они останутся твоим достоянием навек,

И от них ты приобретешь еще много других,

ибо они сами себя умножают.

Каждое — на свой лад, сообразно своей природе.

Если же ты станешь домогаться иного, того, что

Приносит людям неисчислимые беды и притупляет мысли,

То поверь, что в скором времени они покинут тебя,

Ибо они вождедеют вернуться к своей родной природе:

Знай, что все обладает умом и долей сознанья...

Ипполит, Опровержение, VII, 29

Есть рок Ананке (Необходимости), древнее постановление богов,

Вечное, скрепленное, словно печатью, пространными клятвами:

Если какой-нибудь демон осквернит свои члены кровью по
 прегрешению,
 Следуя Ненависти, даст преступную клятву...
 Тридцать тысяч лет скитаться ему вдали от блаженных,
 Рождаясь с течением времени во всевозможных обличьях
 смертных существ,

Меня мучительные пути жизни.
 Мошь Эфира гонит его в Море,
 Море выплевывает на почву Земли, Земля — к лучам
 Сияющего Солнца, а Солнце ввергает в вихри Эфира.
 Один принимает от другого, но все ненавидят.
 По этому пути и я иду ныне, изгнанник богов и скиталец,
 Повинуясь бешеной Ненависти...

Ипполит, Опровержение, VII, 29

По словам Эмпедокла, железо движется к магниту благодаря
 истечениям обоих тел, а также в силу соразмерности пор маг-
 нита. Истечения магнита отталкивают и приводят в движе-
 ние воздух в порах железа, закупоривающий их... Из сказанного
 вытекает, что магнит с таким же основанием должен двигаться
 к железу, как железо к магниту. Почему бы железу иногда не
 двигаться и без магнита... ведь многие тела обладают порами,
 соразмерными истечениям друг друга

*Александр Афродис., Естественнонаучные вопросы, II, 23
 фр. 674, Дильс-Кранц*

Анаксагор: открытие "семян вещей", или гомеомерий

Анаксагор родился около 500 года и умер в 428 году до н. э.
 Больше 30 лет он жил и работал в Афинах. Во многом благодаря
 его усилиям Афины стали столицей античной философии. По фраг-
 ментам трактата "О природе" мы можем судить о взглядах Анакса-
 гора. Что небытия нет, в этом он согласен с элеатами. В рамках
 процесса композиционного образования и распада рождение и смерть
 относительны, нет абсолютного конца и начала. Вода, воздух, земля
 и огонь — первоначала Эмпедокла — не могут объяснить все раз-
 нообразие существующих вещей. Бесчисленных качеств, которыми
 наделены феномены, много. Своим возникновением они обязаны
 семенам (*spermata*) вещей, которых так же бесконечно много. Есть
 семена форм, цветов, вкусов любого рода, их разнообразие обеспе-
 чивает многоцветие жизни. В духе элеатов качественную изначаль-

ность Анаксагор мыслит вечной и неизменной. Каждое из множества семян есть Единое (здесь можно отметить влияние Мелисса).

Семян много не только с точки зрения качества, но и количества. Нет предела не только в огромности, но и в малости, их можно делить до бесконечности. Разделение никогда не достигает конечной точки, ведь предела в виде ничто существовать не может. Делимые на какое угодно большое число частей, семена не теряют своего качества. Именно в силу этой характеристики быть-делимой-на-части-всегда-себе-равные семена получили название гомеомерий (похожие на части, качественно равные частички).

Сначала гомеомерии были хаотично намешаны. Потом некий нус, мысленная сила, меняет и упорядочивает хаотическую мешанину, из которой все возникает. Каждая вещь — это хорошо упорядоченные смеси; в ней присутствуют, хотя бы в небольшой пропорции, семена других вещей. Преобладание того или иного семени определяет качество данной вещи, ее отличность от другой. Поэтому, заключает Анаксагор, "все — во всем". В каждой вещи есть частичка другой вещи. В зерне пшеницы преобладает одно семя, но во включенном виде в нем есть и все другие — семена волос, плоти, кости и т. п. Благодаря усваиваемому организмом хлебу растут волосы, кости и все прочее, значит, в хлебе (зерне) есть все семена. Так Анаксагор завершает проблематику элеатов. Плоть нельзя мыслить родившейся из не-плоти, волос — из не-волоса, как бытие — из не-бытия. Так философ из Клазомен попытался спасти неподвижность и неизменность не только количественную, но и качественную. Ничто может родиться только из ничего, все есть в бытии от века и навсегда, включая такой пустяк, как волосы.

Из хаотической смеси рождаются все вещи благодаря действию божественного нуса, или ума. Анаксагорова идея всем управляющего нуса стала вершиной досократовской философской мысли. Будучи реальностью самой возвышенной, самой тонкой и чистой, равной самой себе и все понимающей, нус не может не быть от всего прочего отделенным. Таким образом, мы находимся перед интуицией нематериального начала, что непосредственно подготавливает новую фазу развития философской мысли.

Анаксагор (тексты)

Теория гомеомерий как попытка преодолеть элеатов

Коль скоро это так, следует предполагать, что во всех образованиях содержится много всевозможных [вещей] и семян всех вещей, обладающих всевозможными образами, цветами и запахами. [Следует предполагать], что и люди так образовались, и другие животные, обладающие душой. У людей есть населенные города, возделанные поля, как и у нас, и солнце у них есть, и луна, и все прочее, и земля им родит много всевозможных [злаков и плодов], самые полезные из которых они собирают в жилище и употребляют. Все это я сказал о выделении [из смеси], т.е. что выделение могло произойти не только у нас, но и в другом месте [Вселенной].

А прежде чем выделилось это, пока все было вперемежку, нельзя было различить ни одного даже цвета; этому препятствовало смешение всех вещей — влажного и сухого, горячего и холодного, светлого и темного, причем [в смеси] содержалось и много земли, и бесконечное множество семян, совершенно не похожих друг на друга. Также из прочих вещей одна совершенно не похожа на другую. Коль скоро это так, следует предполагать, что во всем содержится все

Анаксагор, фр. 4, Дильс-Кранц

Каким образом из не-волоса может возникнуть волос, из не-плоти — плоть?

фр. 10, Дильс-Кранц

Понятие космического разума

Во всем содержится доля всего, кроме ума, а в некоторых [существах] содержится и ум тоже

фр. 11, Дильс-Кранц

Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то. Ибо, как я сказал выше, во всем содержится доля всего. Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он пра-

вит] в одиночку и сам по себе. Ибо он — тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, теперь оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, — все это предрешает Ум. И все, чему суждено было быть, все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна, а также выделяющиеся аэр (темный воздух) и эфир. Именно это круговращение стало причиной выделения. И выделяется из разреженного плотное, из холодного горячее, из темного светлое и из влажного сухое. Но [в них по-прежнему] содержится много долей многих [веществ]. Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме Ума. Всякий ум, большой и маленький, подобен [= однороден]. Однако ничто другое не подобно ничему, но чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть

фр. 12, Дильс-Кранц

Космический разум как первопричина всех вещей, если он остается на уровне физического, неполноценен

Однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришла по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей лучше всего находиться. Если кто желает открыть причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или испытывать любое воздействие... Конечно, человек непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего — это одно и то же знание. Рассудивши так, я с удовольствием думал, что нашел в Анаксагоре учителя, который откроет мне причину бытия, доступную моему разу-

му, и прежде всего расскажет, плоская Земля или круглая, а рассказавши, объяснит необходимую причину — сошлется на самое лучшее, что, дескать, Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще. И если он скажет, что Земля находится в центре [мира], объяснит, почему ей лучше быть в центре. Если он откроет мне все это, думал я, то я готов не искать причины иного рода. Да, я готов был спросить у него таким же образом о Солнце, Луне и звездах — о скорости их движения относительно друг друга, об их поворотах и обо всем остальном, что с ними происходит... Я ни на миг не допускал мысли, что, назвавши их устройтелем Ум, Анаксагор может ввести еще какую-нибудь причину помимо той, что им лучше всего быть в таком положении, в каком они и находятся. Я полагал, что, определив причину каждого из них и всех вместе, он затем объяснит, что всего лучше для каждого и в чем их общее благо. И эту свою надежду я не отдал бы ни за что! С величайшим рвением принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже.

Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: "Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий, кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться, расслабляться и окружать кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись". И для беседы нашей можно найти сходные причины — голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами — тем, что, раз уж афиняне сочли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, которое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были

бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, что они — причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной. Это последнее толпа, как бы оцупью шаря в потемках, называет причиной — чуждым, как мне кажется, именем. И вот последствия: один изображает Землю недвижно покоящейся под небом и окруженною неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас, — этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе, и нисколько не предполагают, что в действительности все свяжется и удерживается благим и должным. А я с величайшей охотой пошел бы в учение к кому угодно, лишь бы узнать и понять такую причину. Но она не далась мне в руки, я и сам не сумел ее отыскать, и от других ничему не смог научиться, и тогда в поисках причины я снова пустился в плавание.

Платон, Федон, 97b — 99d

Анаксагор не так ясно говорит... ум понимает как причину всего прекрасного и правильного, в других местах отождествляет его с душой, говорит, что ум присущ всем животным, великим и малым, честным и бесчестным. Но ум в смысле фронтисиса присущ далеко не всем животным, даже не всем людям.

Он считал ум простым, несмешанным и чистым. Одному и тому же началу он приписывал обе способности — познания и движения, так как Ум, говорит он, двинул Вселенную.

Один только Анаксагор утверждает, что ум не испытывает никаких воздействий, что в нем нет ничего общего ни с одной

другой вещь. Спрашивается, как же он может познавать и по какой причине? На это Анаксагор не ответил.

Коль скоро ум мыслит все, он по необходимости должен быть несмешанным, чтобы овладевать, то есть познавать.

По Анаксагору, все животные обладают деятельным разумом (логон), но они лишены нуса, речевого разума, так называемого переводчика ума.

Анаксагор говорит, что человек — самое разумное из всех существ, ибо у него есть руки. Логичнее было бы сказать, что ему достались руки, потому что он самое разумное животное. Ибо руки — орудия, а природа, подобно разумному человеку, каждого наделяет тем, чем он умеет пользоваться.

фр., 109 — 102

Следуя Анаксагору, некоторые считают, что в зародыше содержится эфирное тепло, которое упорядочивает члены.

Анаксагор и многие другие полагают, что пища зародышу подается через пуповину, что дети похожи на того из родителей, кто внес больше семени.

фр., 110 — 111

Анаксагор, прозванный безбожником, утверждает, что живые существа произошли от семян, упавших с неба на землю.

фр. 113

Анаксагор и Эмпедокл говорят, что растения способны испытывать желания, что они ощущают, испытывают страдание, боль и удовольствие. Из них Анаксагор в доказательство своего суждения ссылался на поворот листьев... Анаксагор, Демокрит и Эмпедокл говорили, что растения обладают умом (нус) и пониманием (фронесис), что растения обладают дыханием. Источник питания растений — земля, а причина плодоношения — солнце. Поэтому Анаксагор сказал, что растения оплодотворяются воздухом.

фр. 117

Ум предрешил как все, что существует внутри нашего мира и в настоящем, так и все прочее, что находится в объемлющем своде, в тех мирах, которые образовались путем аккреции и выделения из смеси.

фр. 14

О рождении и гибели эллины думают неправильно: на деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из того, что уже есть, и разделяется.

фр. 17

Все вещи содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное, он не смешан ни с одной вещью, он один сам по себе. Если б он не был сам по себе, был бы смешан с чем-то другим, причастен всем вещам сразу... ибо во всем содержится доля всего. Примешанные вещи препятствовали бы ему, не давая править ни одной вещью так, как он правит в одиночку и сам по себе. Но он — тончайшее и чистейшее из всех вещей, предпринимает абсолютно все и обладает величайшим могуществом. Всем, что обладает большой или маленькой душой, правит Ум. И совокупным мировым круговращением правит Ум, так что благодаря ему это круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, теперь оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. То, что смешивается, что выделяется, что разделяется, — все это предпринимает Ум. Все, чему суждено быть, все, что было, но чего теперь нет, все, что есть теперь и будет в будущем, — все это устроил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна, а также выделяющиеся темный воздух — аэр и эфир. Именно это круговращение стало причиной выделения. Из разреженного выделяется плотное, из холодного — горячее, из темного — светлое и из влажного — сухое... Полностью ничто не выделяется одно из другого, кроме Ума. Всякий ум, большой и малый, однороден. Однако ничто другое не подобно ничему, но чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясней различимостью была и есть.

фр. 12

Демокрит и Левкипп

На вопросы, затронутые элеатами, попытались по-своему дать ответ сначала Левкипп, затем его ученик Демокрит. Левкипп, родом из Милета, прибыл в Элею около середины V в. до н. э.. Затем он уехал в Абдеры, где основал свою школу. Ее прославил Демокрит, уроженец Абдер. Демокрит родился около 460 года до н. э., а умер в 395 году, на пять лет пережив Сократа. Демокриту припи-

сывается множество текстов, в корпус его сочинений вошло многое из написанного его учениками.

Идею невозможности существования небытия, того, что нечто появляется как соединение уже существующего и исчезающего в результате распада, — с этой идеей атомисты согласны. Однако ими предложено новое понятие — атомы, неделимые и невидимые из-за малости частицы. Неделимые, неразрушимые и вечные атомы в определенном смысле ближе бытию элеатов, чем четырем корням Эмпедокла или гомеомериям Анаксагора. Совокупность атомов образует полноту бытия, а между собой они различаются по форме, то есть геометрически. Так возникает представление о бесконечно множественном бытии элеатов, разбитом на множества.

Для современного человека понятие атома ассоциируется с физикой после Галилея. Однако необходимо прочувствовать античный атомизм как элемент изысканной греческой философии с ее тонкими переходами. В понятии "атом" важнее всего указание на форму как его источник. Атомы отличаются не только фигурой, но расположением и порядком. Чувствами их нельзя познать; атом есть умопостигаемая форма, она зрима и открыта только для интеллекта.

Ясно, чтобы мыслить наполняющие бытие атомы, нужно отделить понятие полного от понятия пустого. Небытие и есть пустота, и оно также необходимо, как наполненное бытие. Атомы, пустота и движение дают объяснение всему сущему.

Нам становится понятно, что атомисты не просто пытались преодолеть апории элеатов, но хотели как-то оправдать существование явлений и мнения по поводу этих явлений. Понимание истины дают пустота и атомы с их геометрическими и механическими детерминациями. Внешние изменения толкуются как результат столкновения атомов и их воздействий на наши органы чувств. Несомненно, это гениальная попытка по-новому объяснить мнения, которые греки называли *doxa*.

Демокрит говорит о разных видах движения. Первое должно быть хаотичным, наподобие рассеивания атмосферной пыли в разных направлениях. Так солнечные лучи проникают в окно. Второй вид — вихреобразное движение, когда похожие атомы соединяются, а непохожие разъединяются. Так рождается мир. Третий вид движения — испарения. Так разные вещи и люди источают специфические запахи, что позволяет опознать их.

Коль бесконечны атомы, бесконечны и миры, из них образованные. Непохожие друг на друга, атомы складываются в определенную комбинацию. Все миры рождаются, развиваются и гибнут, но лишь затем, чтобы дать жизнь другим мирам. И это вечно продолжается в виде циклов.

Совершенно оригинально атомисты трактуют Случай, на котором, полагают они, мир и стоит. Смешно во всем видеть и находить конечную причину. Порядок космоса никем персонально не придуман. Он возник благодаря игре разных, в том числе механических, сил, как результат взаимодействия атомов. Ум следует сложившемуся порядку, а не опережает, не проектирует его. Среди атомов есть особые — гладкие, легкие и сферические. Они легко воспламеняются, из них и состоят душа и ум. Эти атомы Демокрит называет божественными.

Познание происходит как результат контакта и взаимодействия атомов с нашими чувствами. Схожее стремится к похожему. Однако Демокрит четко отделяет чувственное познание от умопостигаемого. Источник ошибочных и прадвopodobных сведений — мнений — чувства. От их недостатков свободен образованный разум, именно ему мы обязаны истиной.

В поговорки вошли многие афоризмы Демокрита, внимательного знатока народной мудрости. Душу он называет обителью судьбы. Качество души определяет жребий — пустить корни счастья и несчастья. Весь мир — Отечество для доблестной и добродетельной души.

Демокрит (тексты)¹

Демокрит утверждал, что законы создаются людьми, а от природы есть атомы и пустота.

фр. 569

Если бы люди не обижали друг друга, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно: ведь зависть рождает начало вражды.

фр. 570

¹ Цит. по изданию: Демокрит, (под ред. Лурье С. Я), Л., 1970

Замышлять что-либо прекрасное — всегда свойство божественного ума...

фр. 573а

Демокрит говорит, что недоброжелатели испускают "образы", отнюдь не лишённые чувств и силы, наполняя их своей злой ворожбой. Внедряясь в заколдовываемых, оставаясь и живя с ними, они возмущают и портят им тело и разум...

фр. 579

Те люди, которые, как черви, извиваются в грязи, нечистотах, водах наслаждения, упиваются бесполезной и неразумной распущенностью, подобны свиньям. Ведь свиньи наслаждаются грязью больше, чем чистой водой, и яростно устремляются к грязной луже.

фр. 581а

В молитвах люди требуют от богов здоровья, не зная того, что сами могут добиться его. Делая по невоздержанности обратное тому, что следует, они, следуя страстям, становятся предателями своего здоровья.

фр. 593

Демокрит говорил, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем иметь царскую власть над персами. При этом Демокрит без толку рассуждает о причинах, так как исходит от пустого начала и шаткой предпосылки, а корня и всеобщей необходимости для природы сущего не видит. Он считает высшей мудростью постижение того, что происходит неразумно и без толку, а случай ставит владыкой и царем вселенной и божественных сил. Он заявляет, что совокупность вещей возникла в силу случая, но из человеческой жизни случай изгоняет и называет невеждами поклоняющихся ему.

фр. 29

Сам же он угрожавшей Фортуне в петлю советовал лезть и бестрашно показывал кукиш.

фр. 30

Демокрит говорит: люди сотворили себе кумир из случая как прикрытие своего недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком, будучи враждебен разуму, властвует над ним... Они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу. Случай — это название для беспорядочной энергии.

фр. 32

То, откуда приходит к нам добро, может быть источником бед, но мы должны уметь выпутываться из этих бед. Например, глубокая вода полезна во многих отношениях, но в ней можно утонуть. Выход: учись плавать.

фр. 33

Случай щедр, но не положителен, природа же сама себе доверяет. Поэтому она со всей скудностью положительно побеждает более сильную надежду на случайность. Смелость — начало дела, но случай — хозяин конца. Добро с неохотой приходит к тому, кто его ищет, а зло идет к тому, кто его не ищет. Враг не только тот, кто причиняет обиды, а тот, кто хочет их причинить.

фр. 33 а, в, с

Обучение вырабатывает доброе ценюй трудов, а постыдное пожирается без трудов произвольно. Природная дряблость часто вынуждает быть таким и не желающего этого, столь велико ее значение.

фр. 35

Высмеивает необходимость, которую некоторые изображают владычицей вселенной... лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом предопределенности (почитаемой) естествоиспытателями, ибо вера в мифы дает хотя бы надежду, что, воздавая почитание богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность заключает в себе неумолимую необходимость...

фр. 37

Демокрит задался целью показать, что самое прекрасное в человеке может оказаться рабством... От нас не ускользнет, как велика разница между тем, когда человек ходит сам и когда его ведут... Нити исходят из нашей свободной воли... Эти обвинения выдвинул киник (Эномай) в равной мере против пифийского оракула и против Демокрита, справедливо негодуя на них за то, что они, превратив в раба свободную природу нашей воли и ума, отдали ее под деспотическую власть судьбы и рока.

фр. 41

Дела государственные надо считать много более важными, чем все прочие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваться больших почестей, чем ему причествует, и не присваивать большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути, —

величайшая опора. В этом заключается все: когда оно благополучно, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет.

фр. 595

Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства.

фр. 596

Надлежит говорить правду там, где это уместно.

фр. 598

Закону, правителю и более мудрому следует повиноваться.

фр. 599

Справедливость состоит в том, чтобы делать то, что нужно, несправедливость — не делать этого, а уклоняться.

фр. 601

Венец справедливости — в смелости и неустрашимости суждения, конец же несправедливости — страх перед бедой.

фр. 602

Дурного не говори и не делай, даже если ты один; научись стыдиться себя намного больше, чем других.

фр. 604

Враг не тот, кто совершает несправедливость, а тот, кто желает этого.

фр. 606

Закон стремится помочь жизни людей. Но он может этого достичь только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон — только свидетельство их собственной добродетели.

фр. 608

Признак ума — предотвратить обиду, не ответить же на нанесенную обиду — признак бесчувственности.

фр. 609

Так же как написано о зловредных зверях и пресмыкающихся, так следует поступать и с людьми; в любом государстве, где закон этого не запрещает, нужно убивать зловредного человека, согласно отеческим законам.

фр. 622

- Бодрствуй умом, ибо сон ума подобен истинной смерти.*
фр. 616
- Многие из богачей — хранители, а не хозяева своих богатств.*
фр. 630
- Добывать деньги не бесполезно, но добывать их несправедливо хуже всего.*
фр. 638
- Надежда на постыдную наживу — начало убытка.*
фр. 641
- Спрошенный, как человеку сделаться богатым, ответил: "Стать бедным в желаниях".*
фр. 643с
- Совершивший несправедливость несчастнее подвергающегося несправедливости. Для глупых лучше повиноваться, чем начальствовать.*
фр. 655
- Завистник причиняет огорчение, словно врагу, самому себе. Зависть — язва истины и начало распри.*
фр. 679, 679 а
- Принимать благодарения следует всегда с мыслью о том, чтобы воздать взамен еще больше. Совершая благодарение, подумай, кому ты благодетельствуешь, чтобы он коварно не воздал тебе злом за добро.*
фр. 680
- Иногда молодым присущ разум, а старцам — безрассудство, ибо разуму учит не время, а надлежащее воспитание и природа.*
фр. 683
- Старость и бедность — две неизлечимые болезни.*
фр. 702
- Мужествен не только тот, кто сильнее своих врагов, но и тот, кто сильнее своих страстей. Есть люди, которые, управляя городами, в то же время по-рабски повинуются женщинам.*
фр. 706
- Мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно. Философы чуждаются людей... ибо целиком погружены в философию.*
фр. 725, 726

Один для меня стоит толпы, а толпа — одного. Дружба одного мудреца мне стоит дороже, чем дружба всех неразумных.
фр. 727

Для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа.
фр. 730

Мудрость, не знающая страха невозмутимость, — ценнее всего.
фр. 743

Тот, кто убивает вершащего или желающего совершить несправедливость, невиновен... Все, что вредит, вопреки справедливости, следует убивать. Кто поступает таким образом, тот в большей мере получит в удел благое состояние духа.
фр. 745

Если бы тело привлекло к суду душу, она не была бы оправдана.
фр. 776

Как счастье, так и несчастье (заложены) в душе.
фр. 777

Телесная красота животна, если за ней нет ума.
фр. 778

Хорошая порода животных определяется их телесной силой, благородство людей — хорошим духовным складом... совершенная душа выправляет дурные стороны тела, телесная же сила без разума ни в чем не может усовершенствовать душу.
фр. 783, 784

Человек, который доволен собой, не презирает себя, а радуется, что он одновременно и свидетель, и созерцатель прекрасного; это показывает, что разум уже питается и пускает корни внутри него самого, по Демокриту, он приучается получать удовольствия от самого себя.
фр. 790

В оправдание собственного неразумения создали образ случайности.
фр. 798

Неразумных учит не слово, а несчастье... от горя их исцеляет время, а разумных — доводы разума.
фр. 800

Из философов же наиболее красноречивы, по моему мнению, Демокрит, Платон и Аристотель... Все, что воспринимается слухом как некая мерность, если и чуждо стихотворному размеру, чтобы не быть пороком речи, обладает тем размером, который называется греческим словом "ритм". Хотя речь Платона и Демокрита отличается от стихов, многие признают ее более заслуживающей названия поэтической, чем речь комических поэтов, ибо она несется стремительно и блистательно украшена изысканными словами.

фр. 826, 827

Демокрит и Эпикур говорили, что голос состоит из неделимых тел, и называли его "потокком атомов". Воздух, говорил Демокрит, дробится на схожие по форме частицы, которые катятся вместе с частицами голоса. Слово — тень тела. Атомы образуют сочетания, различающиеся по порядку и положению. Так и буквы, хоть и немногочисленны, но, располагаясь различным образом, составляют бесчисленные слова. Но буквы имеют разную форму, таковы же и сами первоначала... Речь мы делим на слова, слова на слоги, слог же на буквы. Буква — наименьшая часть — является атомом и не может быть разделена... Эпикур, Демокрит и стоики называют звук телом.

фр. 565

Из первоначально нераздельного голоса постепенно слагались слова, а люди, устанавливая между собой знаки для каждого предмета, создали для себя общепонятный способ сообщений обо всем. Поскольку такие системы возникали везде, где живут люди, то не все имеют один общий язык, а в каждом месте сложилась своя речь, как пришлось. Поэтому существуют разные языки, для которых первые системы, возникшие у всех народов, стали родоначальниками.

фр. 566

Эклектический регресс последних физиков и возвращение к монизму: Диоген из Аполлонии и Архелай из Афин

Последние проявления философии физиса означены, по крайней мере отчасти, регрессом (в смысле утверждения эклектики). Малоудачной была попытка соединить идеи Фалеса и Гераклита. Из воды как начала рождается огонь, который, побеждая воду, образует кос-

мос; или первоначало дано в виде элемента "более сгущенного, чем огонь, и более утонченного, чем воздух", или "элемента более субтильного, чем вода, но более плотного, чем воздух". Очевидна попытка опосредовать Гераклита через Анаксимена, с одной стороны, и Фалеса через Анаксимена — с другой.

Более серьезной была концепция Диогена Аполлонийского, который заявил о себе в Афинах между 440 и 423 годами до н. э. Диоген настаивал на необходимости вернуться к монизму, ибо, если бы начал было много, их различная природа не позволила бы им смешиваться между собой, тем более взаимодействовать. Именно поэтому все рождается для взаимопревращений и трансформаций из одного начала, и это начало — "бесконечный воздух", которому дарован разум, т. е. "понимающий" воздух.

Здесь мы видим комбинацию идей Анаксимандра и Анаксагора. Вот небольшой фрагмент: "А мне представляется, что то, что люди зовут воздухом, снабжено разумом, он все поддерживает и всем управляет. Это существо и есть Бог, всюду пребывающий и все рассредоточивающий, присутствующий в каждой вещи. Нет ничего, в чем бы он не участвовал: каждая вещь участвует в другой, и есть множество модусов самого воздуха и разума. Из них ведь то горячее, то более холодное, то сухое, то влажное, то более постоянное, то более быстрое. Бесконечно разные проявления есть у цвета и удовольствия. Также душа всех животных всегда одна и та же душа, воздух более горяч там, где мы живем, и куда как прохладнее того, что рядом с солнцем. Это тепло не одинаково в каждом из животных, как и в людях, однако различие не слишком велико: они различны ровно настолько, насколько позволяют границы схожести вещей. Так или иначе не могут вещи равным образом быть тем и этим, а, меняясь, сначала обращаются в себя. А раз множество видов — это трансформация, то из многих видов — многие живые существа, непохожие друг на друга формой, образом жизни и разумом. Все они живут, видят и слышат в соответствии со своими способностями, как и разумеют каждый по-своему".

Наша душа есть, очевидно, воздух-мышление, который, пока мы живем, вдыхаем, и который, когда мы умираем, покидает нас с последним дыханием.

Диоген, отождествляя воздух (как начало) с разумом, систематизирует универсум в духе финализма, что у Анаксагора проявлялось лишь в ограниченном смысле. Диоген оказал заметное влияние

на жизнь афинян, и его философия стала пунктом отправления мысли Сократа. Аналогично о "бесконечном воздухе" и умопостигаемом говорил среди прочего и Архелай из Афин. Многие источники говорят о нем как об учителе Сократа.

Аристофан карикатурно вывел Сократа в "Облаках". А ведь именно облака — это воздух. Сократ спускается с облаков и молится облакам, значит, воздуху. Современники не зря, стало быть, связывали Сократа с мыслителями физиса, а не только с софистами. И мы не можем оставить в стороне это обстоятельство, если хотим понять творчество Сократа во всех его аспектах.

Часть вторая

ОТКРЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА софисты, Сократ, сократики и Гиппократ

*...Человек есть мера всех вещей.
Протагор, фр. 1*

*Больше будет обличающих вас,
которых я до сих пор сдерживал и которых
вы не замечали, и тем нетерпимее они
будут, чем будут они моложе.
Платон
Апология Сократа.*

Глава третья

СОФИСТИКА И СМЕЩЕНИЕ ОСИ ФИЛОСОФСКОГО ПОИСКА С КОСМОСА НА ЧЕЛОВЕКА

Истоки, природа и цели движения софистов

"Софист" — термин сам по себе позитивный — означает "мудрый, искушенный, эксперт знания". Его стали употреблять как негативный в особенности в контексте полемики Платона и Аристотеля. Некоторые, как Сократ, полагали знания софистов поверхностными и неэффективными, ибо у них отсутствовала бескорыстная цель поиска истины как таковой, взамен которой обозначилась цель наживы. Платон подчеркивал особенную опасность идей софистов с моральной точки зрения, помимо их теоретической несостоятельности. На протяжении длительного времени историки философии безоговорочно принимали оценку Платона и Аристотеля, критикуя в целом движение софистов, определяя его как упадок греческой мысли. Лишь наше время сделало возможной переоценку исторической роли софистов на основе систематического пересмотра всех предубеждений, и можно согласиться с В. Йегером, что "софисты — это феномен столь же необходимый, как Сократ и Платон, последние без первых немислимы".

В самом деле, софисты совершили подлинную революцию, сместив философскую рефлексию с проблематики физиса и космоса на проблему человека и его жизни как члена общества. Доминантные темы софики — этика, политика, риторика, искусство, язык, религия, воспитание, т.е. все то, что ныне зовется культурой. Именно поэтому с точностью можно утверждать, что софисты — зачинатели гуманистического периода в античной философии.

Этот поворот в философии может быть объяснен причинами двух порядков. С одной стороны, как мы видели, философия физиса в своем развитии исчерпала себя, все пути ее были освоены мыслью, достигнув своих пределов. С другой стороны, в V в. до н. э. появились социальные, экономические и культурные ферменты, способ-

ствовавшие росту софистики, в свою очередь последняя стимулировала развитие первых.

Вспомним также, что медленный, но неуклонный кризис аристократии сопровождался усилением власти демоса; массивный наплыв в города, в частности в Афины, метеков, занимавшихся торговлей, ломал установившиеся границы; благодаря контактам, путешествиям города становились частью мира все более обширного, через новый опыт неизбежно сопоставлялись обычаи, привычки, законы эллинов с традициями и законами, во всем от них отличными. Кризис аристократии привел к кризису *arete*, античной добродетели, традиционных ценностей, составлявших главное достоинство аристократии. Возрастающее влияние демоса и расширяющиеся возможности достижения власти подрывали веру в то, что добродетель связана с рождением, что доблестными рождаются, а не становятся, и на первый план выступает проблема достижения политического влияния. Размывание узкого круга полиса и понимание противоречивости обычаев, традиций и законов предвосхитили релятивизм, породив убеждение, что нечто, считавшееся вечно ценным, в других обстоятельствах и в иной среде лишено такой ценности. Софисты замечательным образом сумели собрать все типичное для своего времени, придав ему форму и голос. И это объясняет тот огромный успех, который они имели, особенно у молодежи: ведь они отвечали на реальные потребности времени, обращались с новым словом и идеями, витавшими в воздухе, к молодым, которых уже не удовлетворяли традиционные ценности старшего поколения.

Все это позволяет лучше понять некоторые аспекты софистики, получившие ранее негативную оценку.

1. Верно, что софисты, помимо поиска знания как такового, преследовали цели чисто практические, и для них существенно было искать учеников (чего не было у первых философов физиса). Равным образом верно, что практическая ориентация имела в высшей степени позитивный характер, поскольку именно софисты выдвинули на первый план проблему воспитания, и педагогическая деятельность приобрела новое значение. Они провозгласили идею о том, что добродетель не дается от рождения и не зависит от благородства крови, но основывается только на знании. Понятно поэтому, что для софистов исследование истины было равнозначно ее распространению. Западная модель воспитания, основанная на принципе диффузии знания, во многом обязана им.

2. Верно, что софисты взимали плату за преподавание. Это невероятно возмущало древних по той причине, что знание понималось как продукт бескорыстного духовного общения, занятия богатых и благородных людей, решивших уже свои жизненные проблемы: пространство времени для занятий истиной должно было быть свободным от насущных потребностей. Напротив, софисты занимались знанием как ремеслом и потому должны были требовать платы, чтобы жить, чтобы путешествовать и пропагандировать знание. Без сомнения, некоторые из них заслуживают порицания, но лишь за злоупотребления, а не за изначальный принцип, который стал много позже общераспространенной практикой. Софисты, таким образом, разрушили старую социальную схему, которая делала доступной культуру лишь для избранных слоев, открыв возможности культурного проникновения и в другие пласты общества.

3. Софистов укоряли в бродяжничестве, в неуважении к родному городу, привязанность к которому была для греков до этого времени своего рода этической догмой. Однако с противоположной точки зрения это же обстоятельство имело и позитивный результат: софисты создавали узость границ полиса; раздвигая их, они стали носителями панэллинистического начала и, более, чем гражданами своего города, чувствовали себя гражданами Эллады. В этом смысле они смотрели даже дальше Платона и Аристотеля, идеальное государство которых было парадигмой города-государства.

4. Софисты провозгласили свободу духа в противовес традиции, нормам и кодификациям, продемонстрировав тем самым неограниченную веру в разум. По этой причине они заслужили именование греческих "просветителей".

5. Софистика не представляла собой единого круга мыслителей. Она представляет собой комплекс независимых друг от друга усилий, удовлетворяющих идентичным запросам соответствующими средствами. Каковы были эти запросы, об этом уже сказано. Что же касается независимых усилий, то необходимо выделить три группы софистов: 1) крупные известные мастера первого поколения, совсем не лишённые моральных ограничений; 2) так называемые "эристы", т.е. спорщики, настаивавшие на формальном аспекте метода, чем они и возбуждали негодование, ибо, теряя интерес к содержанию понятий, они утрачивали неизбежно и моральный контекст; 3) наконец, "софисты-политики", утилизовавшие софистические идеи, по современному выражению, в идеологический комплекс, а потому впадав-

шие в эксцессы различного рода, что нередко заканчивалось прямой теоретизацией имморализма.

Остановимся на первой группе софистов, коль скоро другие в качестве продуктов вырождения этого феномена, менее интересны для нас.

Протагор и метод противоречий

Наиболее известным среди софистов был Протагор, родившийся в Абдерах приблизительно в период между 491 — 481 годами и умерший в конце V в. до н. э. Путешествуя по всей Греции, он несколько раз останавливался в Афинах, где имел огромный успех. Его высоко ценили политики (Перикл даже поручил ему подготовку законопроектов для новой колонии в фуриях в 444 году до н. э.). "Антилогии" — его основное сочинение, о котором известно лишь в преданиях.

Базовое положение Протагора аксиоматично: "Человек есть мера всех вещей: существующих в том, что они существуют, и несуществующих в том, что они не существуют" (принцип человека-меры). Под мерой Протагор понимал некую "норму суждения", в то время как под вещами — факты и опыт в целом. Эта знаменитая аксиома стала со временем чем-то вроде *magna charta*, великой хартии западного релятивизма. В самом деле, этим принципом Протагор отверг абсолютный критерий отличия бытия от небытия, истины от лжи. Критерий — это только человек как индивид: "Какими отдельные вещи предстают предо мной — таковы они есть для меня, какими пред тобой — таковы они для тебя". Ветер, что дует, к примеру, теплый или холодный? Ответ в духе Протагора должен быть таким: "Кому холодно, он холодный, кому жарко — теплый". А если так, то ни одно, ни другое не ложно, все истинно или по-своему верно.

Этот принцип человека-меры углубляется в сочинении "Антилогии", где показано, что "вокруг любой вещи есть два аргумента, противоречащих один другому", что можно приводить доказательства и последовательно их аннулировать, значит, "речь идет о том, чтобы научить критике и умению обсуждать, вести спор, организовать турнир доводов против доводов".

Ссылаются часто на то, что Протагор учил, как можно "аргументом более слабым побить более сильный". Но это не означает, что цель состояла в том, чтобы подмять справедливость и правоту беззаконием и неправотой. Он демонстрировал, как технически и методологически грамотно можно усилить позиции и добиться победы, пользуясь изначально слабым аргументом.

Мастерство, которое преподавал Протагор, заключалось именно в этом умении придать вес и значение любой точке зрения, как и ей противостоящей. А успех объясняется тем фактом, что его ученики, натренированные в этой способности, осваивали все новые возможности в общественных собраниях, судах, на трибуне и в политической жизни вообще.

Итак, по Протагору, все относительно: нет абсолютной истины и нет абсолютных моральных ценностей и блага. Тем не менее существует нечто, что более полезно и приемлемо, а потому более уместно. Мудрец — это тот, кто понимает полезность относительного, приемлемого и уместного, умеет убедить других в своей точке зрения и реализовать это полезное.

Однако даже если все это так, протагоровский релятивизм имеет одно серьезное ограничение. Если человек есть мера полезности относительно истины и лжи, стало быть, в каком-то смысле полезность выступает как объективная данность. Добро и зло должны, по Протагору, соотноситься с пользой и вредоносностью: лучше или хуже — это полезнее или вреднее.

Но Протагор не видит никакой разницы между релятивизмом и прагматизмом по той причине, что польза на уровне эмпирическом выступает всегда только в контексте корреляций, что делает невозможным определить полезность иначе как через субъект, на который указывают как на полезный, через цель, для которой это полезно, обстоятельства, в коих это полезно, и т. п. Полезность, стало быть, по Протагору, понятие относительное; впрочем, философ не чувствовал ограниченности своего понимания вреда или пользы того или иного феномена этико-политической реальности и умения убедить в том других. Как на основании всего этого софист признает полезным нечто, — об этом мы ничего не находим у Протагора. Для ответа на этот вопрос необходимо было углубиться в сущность человека через определение его природы. Но это уже историческая задача Сократа.

Известно, что Протагор говорил: "О богах я не имею возможности утверждать ни того, что они есть, ни того, что их нет". В основе его метода лежала возможность демонстрировать как аргументы в пользу существования богов, так и против. Это еще не значит, что Протагор — атеист, как заключали о нем уже в древности, а значит лишь то, что он был агностиком в рациональном смысле слова (а также в практическом, ибо по отношению к богам он занимал позицию нейтралитета).

Протагор (тексты)

Я же утверждаю, что истина такова, как у меня написано: мера существующего или несуществующего есть каждый из нас. И здесь-то тысячу раз отличается один от другого, потому как для одного существует одно, а для другого — другое. И я вовсе не отрицаю мудрости или мудрого мужа. Просто мудрецом я называю того, кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром.

И не выискивай ошибок в моих выражениях, а постарайся яснее постичь смысл моих речей. А сделай это так: вспомни, как раньше вы рассуждали, что больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной неуч, раз он утверждает такое, а здоровый мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить худшее состояние на лучшее, ибо одно из них все же лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист — с помощью рассуждений.

Впрочем, никому еще не удалось заставить человека, имеющего ложное мнение, изменить его впоследствии на истинное, ибо нельзя иметь мнение о том, что не существует, или отличное от того, что испытываешь: последнее всегда истинно. Но я полагаю, что тот, кто из-за дурного состояния души имеет мнение, соответствующее этому состоянию, благодаря хорошему состоянию может изменить его и получить другое, и вот эту-то видимость некоторые по неопытности называют ис-

тинной, я же скажу, что одно лучше другого, но ничуть не истиннее.

И я далек от того, любезный Сократ, чтобы сравнивать мудрецов с лягушками. Напротив, я сравниваю их с врачами там, где дело касается тела, и с земледельцами там, где речь о растениях. Ибо я полагаю, что садовники создают для заболевших растений вместо дурных ощущений хорошие, здоровые и вместе с тем истинные. А мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось бы гражданам справедливым. Ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и является таковым, пока он так считает. Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет достойную и быть и казаться городу справедливой. На том же самом основании и софист, способный так же воспитать своих учеников, мудр и заслуживает от них самой высокой платы. Итак, одни бывают мудрее других, и в то же время ничье мнение не бывает ложным, и — хочешь ты или нет — тебе придется допустить, что ты мера, ибо только так остается в силе мое рассуждение.

Платон, диалог "Теэтет", 166d — 167d

Только мы вошли, как вслед за нами — красавец Алкивиад и Критий, сын Каллесхра. Осмотревшись, подошли к Протагору, и я сказал:

- К тебе, Протагор, мы пришли, я и вот он, Гиппократ.
- Хотите говорить наедине или при других?
- Для нас нет разницы, а тебе самому будет видно, когда выслушаешь, ради чего мы пришли.
- Ради чего же вы пришли? — спросил Протагор.
- Этот вот юноша — Гиппократ, здешний житель, сын Аполлодора, из славного и состоятельного дома, да и по задаткам не уступит, мне кажется, любому из своих сверстников. По-моему, он хочет стать выдающимся в нашем городе человеком, а это, как он полагает, скорее всего возможно, если он сблизится с тобою. Вот и решай, надо ли говорить наедине или в присутствии других.
- Правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря об этом, — сказал Протагор. — Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей,

чтобы они, забросив родных и чужих, младших и старших, проводили время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно остережться в таком деле, ибо из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов.

- Хоть и утверждаю, что софистическое искусство очень древнее, однако мужи, владевшие им в стародавние времена, опасаясь враждебности, вызываемой им, всячески скрывали его: для одних — например, Гомера, Гесиода, Симонида и других — прикрытием служила поэзия, другим — как Орфею и Мусею — таинства и прорицания. А некоторым, я знаю, помогала даже гимнастика, как, например, Икку-тарентинцу и одному из первых софистов нашего времени, селимбрийцу Геродику, уроженцу Мегар. Музыкой прикрывал это искусство ваш Агафокл, великий софист, и Пифоклид Кеосский, и другие. Я же со всеми ними в этом не схож, ибо думаю, что они вовсе не достигли желаемой цели и не укрылись от городских властей, а ведь только от них и нужно прятать изобретения. Толпа ведь ничего не понимает: что те затянут, попросту говоря, тому и подпевают. А пускаться в бегство, не имея сил убежать, — значит только обличать самого себя. Глупо даже пытаться, у людей это непременно вызовет еще большую неприязнь, ибо они подумают, что этот человек, помимо прочего, еще и коварен. Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я — софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем заператься. Еще я принял и другие предосторожности, так что — в добрый час молвить! — хоть и признаю себя софистом, ничего ужасного со мной не случилось. А занимаюсь я этим делом уже много лет, да и всех-то моих уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы. Итак, мне гораздо приятнее, чтобы вы, если чего хотите, говорили об этом пред всеми присутствующими.
- А я подметил, что он хотел показать себя и Продику, и Гиппию, и порисоваться перед ними, дескать, мы пришли к нему как поклонники, вот и говорю ему:
- А что, не позвать ли нам Продика и Гиппия, да и всех, кто с ними, чтобы они слышали нас?
- Конечно, — сказал Протагор.
- Хотите, — сказал Каллий, — устроим общее обсуждение, чтобы вы могли беседовать сидя?

*Предложение всем показалось дельным, мы взяли скамьи и сели...
Платон, диалог "Протагор", 316 — 319а*

Так чему же научает софист?

- Юноша, — сказал Протагор, — вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; каждый день ты получишь что-то, от чего станешь еще совершеннее.
- В том, Протагор, нет ничего удивительного: вероятно, и ты — хоть и пожилой мудрец — тоже стал бы лучше, если бы тебя кто-нибудь научил тому, что тебе не довелось раньше знать. Но дело не в этом. Положим, тот же самый Гиппократ вдруг переменил решение и пожелал познакомиться с тем юношей, который недавно сюда переселился, с гераклейцем Зевксиппом... Так вот ответ на вопрос: Гиппократ, сойдясь с Протагором, в тот самый день, как сойдется, уйдет от него, сделавшись лучше, и каждый следующий день будет становиться в чем-то еще совершеннее, но в чем же именно, Протагор?
- Ты, Сократ, — сказал Протагор, — верно спрашиваешь, а тем, кто верно спрашивает, мне и отвечать приятно. Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы любой другой софист. Ведь они просто терзают юношей и против воли заставляют их, сбжавших от упражнений в науках, заниматься вычислениями, астрономией, геометрией, музыкой (тут Протагор взглянул на Гиппия). Пришедших ко мне я научу только тому, ради чего они пришли. Эта наука — смысленность в домашних делах, умение управлять своим домом, а также в делах общественных. Благодаря ей можно стать сильнее других в поступках и речах, касающихся государства.
- Верно ли я понимаю твои слова? Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь сделать людей хорошими гражданами.
- Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ.

Платон, Теэтет, 318 — 319

Но если кто-нибудь хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких, что лучше других могу быть полезен, чтобы учить людей. Этим я заслуживаю взимаемой платы, и даже большей, по усмотрению моих учеников. Поэтому взимаю

таким образом: кто у меня учится, тот, если хочет, платит, сколько я назначу. Если же он не согласен, пусть пойдет в храм, заверит клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, столько мне и внесет.

Платон, "Теэтет", 328 а — с

Я, любезный Сократ, не стал бы сравнивать мудрецов с лягушками, а сравнил бы их с врачами там, где дело касается тела, и с земледельцами там, где речь о растениях. Они, когда какое-то из растений заболевает, вместо дурных ощущений создают хорошие, здоровые и вместе с тем истинные. Мудрые и умелые ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым: ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть таково, пока он так считает. Мудрец вместо всего дурного заставляя достойное и быть и казаться городам справедливым. На том же основании и софист, способный хорошо воспитать своих учеников, мудр и заслуживает самой высокой платы.

Теэтет, 166d — 167d

О политическом искусстве

Было время, когда боги-то были, а смертных родов еще не было. Когда же и для них пришло назначенное время рождения, стали боги ваять их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив еще и то, что соединяется с огнем и землей. Когда же вознамерились боги вывести их на свет, то приказали Прометею и Эпиметею украсить их и распределить способности, подходящие каждому роду.

Эпиметей выпросил у Прометея позволения самому заняться этим распределением. Когда распределяю, сказал, тогда посмотрим. Уговорив, он стал распределять. При этом одним он дал силу без быстроты, других, более слабых, наделил быстротою. Одних вооружил, другим же, сделав их безоружными, измыслил иное средство во спасение. Одних облек малым ростом, тем уделил птичий полет или возможность жить под землею. Иных сотворил рослыми, тем самым и спас. Так, распределяя все остальное, он всех уравнивал. Все это он придумал из осторожности, чтобы не исчез ни один род. Дав им различные средства избежать взаимного истребления, придумал он и защиту против Зевсовых времен года. Одел он их густыми волосами и толстыми

шкурами, способными защитить от зимней стужи и зноя, чтобы служить уползающему в зимнее логово собственной самородной подстилкой. Одним дал копыта, другим — когти и толстую кожу, в которой нет крови. Потом изобрел разную пищу: одним — злаки, другим — древесные плоды, третьим — корни, другим позволил питаться животными же. При этом сделал так, что они размножаются меньше, а те, которых пожирают, очень плодovиты, что и спасает род.

Но не очень-то был мудр Эпиметей и не заметил, что полностью израсходовал все способности, а род человеческий еще ничем не украсил, и стал он думать, что же делать. Пока недоумевал, приходит Прометей, чтобы проверить распределение, и видит, что животные заботливо всем снабжены, а человек наг и бос, без ложа и оружия, хотя наступал день, когда следовало выйти человеку из земли на свет. Тогда крадет Прометей, чтобы помочь человеку, премудрое искусство Гефеста и Афины вместе с огнем, ведь без огня никто не мог бы им овладеть. В том и состоит дар Прометея человеку. Так люди научились поддерживать свое существование, но они еще не умели жить обществом. Зато этим владел Зевс, а войти в обитель Зевса, в его верхний град, Прометею было нельзя, да и страшна была стража Зевса. Прометею удалось войти в мастерскую Гефеста и Афины, где они экспериментировали. Украв у Гефеста умение обращаться с огнем, а у Афины — ее умение, Прометей отдал все это человеку для благополучия. Самого Прометея постигло возмездие за кражу, как гласит сказание.

С тех пор человек причастен божественному уделу, только он по родству стал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры. Затем он научился членораздельно говорить и давать всему названия, а также изобрел жилище, одежду, обувь, постель, добыл пропитание из почвы. Так люди сначала жили разрозненно, городов еще не было, они погибали от зверей, ибо были слабее их...

Потом они стали строить города для безопасности. Однако едва собирались вместе, начинали ссориться и обижать друг друга, ибо не было у них умения жить сообща, так приходилось им расселяться и гибнуть.

Тогда Зевс, испугавшись, чтобы не погиб весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью.

Вот и спрашивает Гермес Зевса, каким же образом дать людям правду и стыд. Так ли их распределить, как распределены искусства? Ведь одного, владеющего искусством врачевания, хватает на многих, не сведующих в нем. Так и со всеми другими мастерами. Так как же установить правду и стыд меж людей?

— Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть как искусством. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может чувствовать стыд и правду, убивать как язву общества.

Так-то, Сократ, и вышло по этой причине, что афиняне, как и все остальные люди, когда речь заходит об уменье плотника или другом мастерстве, не слушают дилетантов, и правильно делают. Когда же совещаются по части гражданской добродетели, где все дело в справедливости и рассудительности, тогда каждому подобает быть причастным добродетели, а иначе не бывать государству. Вот в чем причина, Сократ.

А чтобы ты не думал, что тебя обманываю, вот другое доказательство... если кто скажет, что он — хороший флейтист, или присвоит себе другое мастерство, какого у него нет, то его либо поднимут на смех, либо сердятся, как на помешанного. Когда же дело касается справедливости и других гражданских добродетелей, то даже человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет говорить о себе всенародно правду, то такую правдивость все сочтут безумием. Ведь считается, что каждый, кем бы он ни был на самом деле, должен называть себя справедливым, а тот, кто не прикидывается справедливым, не в своем уме. Поэтому необходимо всякому так или иначе быть причастным справедливости, в противном случае ему не место среди людей.

Платон, "Протагор", 320 — 323с

Горгий и риторика

Горгий родился в Леонтинах, на Сицилии между 485 — 480 годом до н. э. и прожил более века, оставаясь в прекрасной физической форме. Путешествуя по всей Греции, он снискал широкое призна-

ние. Его известное философское сочинение имеет заглавие, обратное названию работы Мелисса, — "О природе, или О небытии".

Если Протагор движется от релятивизма и на его основе развивает метод антилогии, то Горгий отталкивается от нигилизма и возводит на нем здание своей риторики. Трактат "О природе, или О небытии" — это своего рода манифест западного нигилизма, в основании которого три тезиса:

1. Не существует бытия, т.е. существует ничто. В самом деле, если философы формулировали бытие таким образом, что их заключения взаимно аннулировали друг друга, и если бытие "ни единое, ни многое, ни несотворенное, ни сотворенное", то, стало быть, оно ничто.

2. Даже предположив, что бытие существует, его невозможно было бы познать. Горгий пытался поддеть принцип Парменида, ибо, согласно последнему, мышление — это всегда и только мышление о бытии, а небытие невысказуемо. Среди мыслимого (как, например, бегущие по морю блики, призраки) есть и несуществующее (химеры), однако и это мыслимо. Между мышлением и бытием, стало быть, есть разлом и зазор.

3. Даже предположив, что бытие мыслимо, мы не можем не признать, что оно невыразимо. Ведь слово не может передать подлинным образом то, что отлично от него. "То, что некто видит, как же может он передать в слове? И чем же это должно стать для него, кто слушает, не видя? Значит, как зрение не воспринимает звуки, так слух понимает звуки, а не краски и цвета; и уж ясно, что говорит тот, кто говорит, а цвет и опыт не говорят ничего".

Разрушив самую возможность достижения абсолютной истины — *aletheia*, — Горгий вступает на путь мнения — *doxa*. Однако и эту дорогу он полагает более чем ненадежной. Он ищет третий путь, путь разума, ограничивающегося освещением фактов, обстоятельств, ситуаций жизни людей и города, и это не наука, дающая определения и абсолютные правила, и не бродячий индивидуализм. Это анализ ситуаций, описание того, что надо и чего не надо делать. Горгий, таким образом, — один из первых представителей этики ситуаций. Обязанности зависят от момента, эпохи, социальной характеристики; один и тот же поступок и хорош, и плох, в зависимости от того, к чему он относится. Ясно, что это теоретическое сочинение, выполненное без метафизической базы и принципов, содержало в себе немало расхожих мнений; это объясняет

странное соотношение нового и традиционного, характерное для Горгия.

Вместе с тем вполне новой была его позиция в отношении риторики. Если нет абсолютной истины и все ложно, слово завоевывает свою автономию, почти безграничную, коль скоро оно не связано с бытием. В своей онтологической независимости слово всеядно, открыто и готово ко всему. Теоретическое открытие Горгия и состоит в обнаружении слова как носителя убеждения, верования и внушения, невзирая на его истинность. Риторика — это искусство убеждения, т.е. того, что использует возможности слова. Это искусство в Греции V столетия было подлинным "штурвалом в руках государственного деятеля" (В. Йегер). Политика поэтому называли ритором, способным убеждать судей в трибуналах, советников в совете, членов народного собрания, своих граждан в любом сообществе. Значимость риторики очевидна, как ясен для нас и небывалый успех Горгия.

Горгий был первым философом, который искал теоретический смысл того, что мы сейчас называем эстетической ценностью слова и сущностью поэзии. "Поэзию в ее различных формах, — говорил он, — я называю неким размерным суждением, и тот, кто слушает, попадает в плен, дрожа от страха, сострадая, льет слезы, трепещет от горя, его душа страдает от действия слов, счастья и несчастья других делаются его собственными".

Искусство, как и риторика, есть движение чувств, но в отличие от риторики оно вне практических интересов. Более того, Горгий умеет объяснить, что такое поэтический обман, когда "обманывающий поступает лучше того, кто не обманывает, а обманутый — мудрее того, кто не обманут". Обманывающий, т.е. поэт — лучший, ибо наделен творческим даром поэтических видений, а обманутый выигрывает, ибо способен принять и этот обман и творение. И Платон, и Аристотель не прошли мимо этих мыслей: первый — чтобы отвергнуть ценность искусства, второй — чтобы открыть потенцию катарсиса, очищающего поэтическое чувство.

Продик и синонимика

Немалым успехом в Афинах пользовались лекции Продика (родился на Кеосе около 470 — 460 года до н. э.). Его известная работа

называлась "Горы" (возможно, по имени богинь плодородия). Продик был учителем спора. (Сократ шутливо называл его "мой маэстро".) Предлагаемая им техника основывалась на синонимии, т.е. различении синонимов и точном определении оттенков смысловых значений. Такая техника немало повлияла на методологию Сократа по части исследования того, "что есть это", т.е. сущности различных вещей. В этике он стал известен своей интерпретацией софистической доктрины на примере знакомого мифа о Геракле, который на распутье делает выбор между добродетелью и пороком, где добродетель интерпретировалась как подходящее средство достижения истинной выгоды и настоящей пользы.

Оригинально его понимание богов. По Продику, боги суть не что иное, как "гипостазирование полезного и выгодного". "Древние придумали богов в силу превосходства, избыточности, которые от них проистекали: солнце, луна, источники всех сил, которые влияют на нашу жизнь, как, например, Нил на жизнь египтян".

Натуралистическое течение в софистике: Гиппий Антифонт

Общим местом стало утверждение о том, что софисты противопоставляли "закон" "природе". В действительности мы не находим этого ни у Протагора, ни у Горгия, ни у Продика, однако видим нечто похожее у Гиппия из Элиды и у Антифонта, деятельность которых приходится на конец V в. до н. э.

Гиппий известен своими энциклопедическими познаниями, а также тем, что преподавал мнемотехнику (искусство памяти). Среди других предметов, которым он обучал, были математика и наука о природе. Он полагал, что знание природы незаменимо для жизненного преуспевания, что в жизни следует руководствоваться законами природы, а не человеческими установлениями. Природа соединяет людей, закон же, скорее, их разъединяет. Закон обесценивается в той мере, в какой он противопоставлен природе. Рождается различие между правом и законом природы, натуральным и позитивным правом. Природное вечно, второе — случайно. Возникает, таким образом, зачин для последующей десакрализации человеческих законов, нуждающихся в экспертизе. Впрочем, Гиппий делает скорее позитивные выводы, чем негативные. Он обнаруживает, к примеру,

что, основываясь на натуральном праве, нет никакого смысла разделять граждан одного города и граждан другого, а также дискриминировать граждан внутри одного и того же города. Появляется совсем новое для греков явление — идеал космополитизма и эгалитаризма.

Антифонт радикализует эту антитезу "природы" и "права", утверждая в терминах элеатов, что природа — это истина, а позитивное право — мнение, что одно почти всегда антитетично другому. Необходимо, считает он, следовать природному закону даже в нарушение человеческого, если это нужно и не грозит наказанием.

Идею равенства Антифонт также усиливает: "Мы восхищаемся и почитаем тех, кто благороден от рождения, но тех, кто неясного происхождения, мы не уважаем, не почитаем, относясь к последним как к варварам, но ведь по природе мы все абсолютно равны, и греки, и варвары".

"Просветительство" софистов разделяется здесь не просто со старыми предрассудками аристократической касты и традиционной замкнутостью полиса, но и с общим для всех греков предрассудком относительно их исключительности среди других народов. Гражданин любого города — такой же, как гражданин другого, представитель одного класса равен представителю другого, ибо по природе своей один человек равен другому человеку. К сожалению, Антифонт не уточняет, в чем заключается равенство и на чем оно основывается. Говорится лишь о том, что все равны, ибо все имеют одни и те же естественные потребности, все дышат ртом, ноздрями и т. п. Лишь Сократ попытается дать решение этой проблемы.

Эристы и софисты-политики

Антилогика Протагора выродилась со временем в эристику, в искусство словесной тяжбы, где спор есть самоцель. Эристы изобретали серии вопросов, где ответы были даны как бы заранее, и заранее была предусмотрена их опровержимость. Дилеммы, решаемые как негативно, так и позитивно, имели всегда противоречивые ответы. Все эти словесные игры по причине полисемии терминов оставляли противника в ситуации поражения. Изобретения получили название софизмов. Платон великолепно показал всю суетность этого занятия в своем "Евтидеме".

Взяли на вооружение нигилизм и риторику Горгия и так называемые софисты-политики. Критий во второй половине V в. до н. э. развенчал понятие богов, назвав их чучелами, изобретенными политиками, чтобы заставлять людей почитать законы, которые сами по себе не имели бы силы.

Трасимах из Халкедонии в конце V столетия до н. э. прямо утверждал, что "истина — это выгода более сильного". Калликл, герой платоновского "Горгия", говорит: "По природе прав сильный, доминирующий над слабым".

Однако другое лицо софистики, более аутентичное и более позитивное, мы увидим в связи с Сократом.

Заключение

Мы видели, как различными способами софисты произвели смещение оси философского исследования с космоса на человека, — именно в этом состоит их историческое значение. Была разработана моральная проблематика, хотя и не были показаны ее предельные основания, а природа человека не была определена как таковая. Однако многие аспекты софистики хотя и кажутся чисто деструктивными, имели все же позитивное значение. Нечто должно было быть разрушено, дабы быть реконструированным на новой, более прочной основе. Определенные горизонты, оказавшиеся слишком тесными, должны были быть раздвинутыми, чтобы открыть другие, более широкие.

Натуралистов упрекали в антропоморфизме в понимании богов, с этим отождествлялся их поиск первоначала. Софисты отвергли старых богов, но, отказавшись от поиска первоначала, они шли к отрицанию божественного вообще. Протагор остановился на агностицизме. Горгий с его нигилизмом пошел дальше. Продик видит уже богов как преувеличение выгоды, Критий — как идеологическое изображение политиков. Ясно, что после этого нельзя уже было идти назад: чтобы мыслить божественное, надо было искать сферу иную, более высокую.

То же следует сказать об истине. Истина у истоков философии не принадлежала миру видимостей. Феноменам натуралисты противопоставили логос, и лишь ему была доступна истина. Но Протагор

расколол логос на "два аргумента" и выявил, что логос полагает и противопоставляет. Горгий отверг логос как мышление, а сохранил его лишь как магическое слово, но он нашел также, что слово, с помощью коего можно сказать все и опровергнуть также все, подлинным образом ничего не выражает. Этот опыт был поистине трагичным, и мы даже можем сказать об открытии трагичного в самом бытии. Мысль и слово утратили свой предмет и свой порядок, бытие и истина были потеряны. Натуралистическое течение софистики смутно угадывало это, хотя была еще иллюзия найти какое-то объективное содержание в своего рода энциклопедизме, но и последний обнаруживал бесполезность всего. Слово и мысль должны были восстановить себя на более высоком уровне.

Можно говорить о новом образе человека. Старый образ человека дофилософской поэтической традиции был разрушен софистами, но новый почему-то не появился. Протагор связывал человека в основном с чувственностью, притом релятивизированной, Горгий мыслил человека как субъект подвижных эмоций, движимый в любом направлении. Софисты говорили о природе человека с биологической точки зрения, замалчивая его духовную природу. Человек, чтобы вновь себя найти, должен был обрести более прочную основу.

Посмотрим же, как, наконец, ее нашел Сократ.

Глава четвертая

СОКРАТ И МЛАДШИЕ СОКРАТИКИ

Сократ и основание философии западной морали

Жизнь Сократа и проблема источников

Сократ родился в Афинах в 470(469) году и умер в 399 году до н. э., казненный по обвинению в богохульстве, неверии и непочитании местных богов, в растлении молодежи. Впрочем, за всем этим стояли причины другого характера. Он был сыном каменотеса и повивальной бабки. Он не основал своей школы, как другие, а преподавал где придется (в гимназиях, на площадях). Подобно мирскому проповеднику, он обладал необычайным обаянием и влиянием на людей разного возраста, что вызывало со стороны властей неприязнь и даже вражду.

Представляется, что в жизни Сократа могут быть выделены две фазы. Первая отмечена влиянием на него физиков, в особенности Архелая, учение которого немало походило на доктрину Диогена из Аполлонии (где эклектически соединялись взгляды Анаксимена и Анаксагора). В этот же период с досадой и негодованием он полемизирует с софистами, с тем решением проблем, которое они предлагали. Если все это так, то нам уже не кажется странным, что в своей знаменитой комедии "Облака" Аристофан в 423 г. выводит Сократа (которому около 46 лет) в образе, не похожем на тот, что выводят Платон и Ксенофонт.

Вместе с тем важно указать, помимо фактов индивидуальной жизни, на два исторических момента. Нельзя даже приблизиться к пониманию Сократа, пока мы не уясним себе ту пропасть, что отделяет его молодость и первую пору зрелости, протекшие в социальной атмосфере довоенной Европы, от событий послевоенного времени. Сократ ничего не писал, полагая, что лишь живое слово может донести его мысль посредством устного диалога. Его учениками была записана некая серия поучений, которые приписывают Сократу, однако они часто не согласуются, более того, противоречат друг другу. Аристофан, иронизирующий над Сократом, как мы видели, знал его



Сократ беседует с Диотимой, или, возможно, Аспазией из платоновского "Пира" (Археологический музей Неаполя, Помпеи)

лишь молодым. Платон в большей части своих диалогов идеализирует учителя, часто вкладывая в его уста собственные идеи. Отсюда предельно сложна задача установить собственное учение Сократа, отделив от него то, что примыслено Платоном. Ксенофонт в своих сочинениях дает нам редуцированный образ Сократа, соскальзывая подчас в банальности: решительно неясно из его описаний, каким образом афиняне могли послать на смерть человека, образ которого дает нам Ксенофонт. Аристотель также упоминает Сократа, и его суждения кажутся более объективными. Однако Аристотель не был его современником. Он, безусловно, имел возможность документальной сверки источников и ссылок, однако не имел прямого контакта, что в случае с Сократом было особенно важно и незаменимо. Школа

же так называемых младших сократиков не оставила много сведений.

Коль скоро все это так, кто-то поторопится сделать вывод о невозможности реконструкции исторической фигуры Сократа и его учения; но сегодня не стоит вопрос выбора среди различных источников и их возможных комбинаций. Скорее важно то, что можно было бы определить как "перспективу до и после Сократа". Поясним это. Мы констатируем, что с момента появления в Афинах Сократа как проповедника литература вообще и философская в частности отмечены целым рядом новаций, сразу всеми замеченных, необратимых в контексте греческой жизни, на что постоянно необходимо ссылаться. Даже более того: источники, о которых шла речь выше, согласны в том, что именно Сократ был автором этих новаций, как эксплицитно, так и имплицитно. Вес и значение сократической философии в развитии греческой культуры и западной философии сопоставимы с этапом подлинной духовной революции.

Открытие сущности человека (человек — это его душа)

Неудовлетворенный изысканиями последних философов физиса, Сократ сконцентрировался на проблематике человека. В решении проблемы первоначально натуралисты не были единодушны: бытие есть единое — бытие есть многое; ничто не движимо — все движется; ничто не возникает и не преходит — все рождено и все разруσιμο. Это означало, что проблема представляет неразрешимую для человека загадку. Поэтому, подобно софистам, Сократ сосредоточился на человеке, но, углубив проблематику, на человеке познающем: "По правде сказать, афиняне, мной не руководит ни что другое, как если только искание мудрости. И что же это за мудрость? Это в точном смысле мудрость человеческая (т.е. знание, какое человек может иметь по поводу человека же), относительно такого знания я, возможно, и мудрец".

Натуралисты пытались найти решение проблемы: что такое природа и последняя реальность вещей? Сократа мучает проблема: в чем природа и последняя реальность человека? Что есть сущность человека?

Ответ в конечном счете получен точный и недвусмысленный: человек — это его душа, с того момента, когда она становится в действительности таковой, т.е. специфически отличает его от какого бы то ни было другого существа. А под "душой" Сократ понимает

наш разум, мыслящую активность и нравственно ориентированное поведение. Душа для Сократа — это "я сознающее", т.е. совесть и интеллектуальная и моральная личность. "Благодаря этому открытию Сократ создал моральную и интеллектуальную традицию, которая питает Европу по настоящее время" (Тейлор). "Слово "душа" для нас, благодаря потокам, проникавшим сквозь толщу веков, звучит всегда с этическим и религиозным оттенком, как слова "раб Божий" или "попечение душе". Но этот возвышенный смысл слово приобрело впервые в устах и проповедях Сократа" (В. Йегер).

Если сущность человека — это его душа, то в особой заботе нуждалось не столько его тело, сколько душа, и высшая задача воспитателя — научить людей возвращению души. "Что это — повеление бога, — читаем мы в "Апологии", — я убежден, и не мог бы большей услуги оказать я своему городу, чем приняв эту обязанность, возложенную на меня богом. Нет другой истины, которой я гляжу в лицо и в которую вы не можете не верить, юноши и старцы, что не о теле вашем должны вы заботиться, не о богатстве, не о какой другой вещи прежде, чем о душе, которая должна стать лучшей и благороднейшей; ведь не от богатства рождается добродетель, но из добродетели — богатство и все прочее, что есть благо для людей, как для каждого по отдельности, так и для государства".

Одно из фундаментальных обоснований этого тезиса Сократа состоит в следующем: одно дело — это инструмент, который используют, но совсем другое — "субъект", который пользуется инструментом. Человек пользуется своим телом как инструментом, что означает: в нем различимы субъективность, которая есть человек, и инструментальность, средство, которым является тело. Стало быть, на вопрос "что есть человек?" невозможен ответ, что "это тело", скорее это "то, чему служит тело". Но то, чему служит тело, есть душа (понимающая, интеллигибельная), *psyche*. Вывод неизбежен: "Душа руководит в познании тем, кто следует призыву познать самого себя". Такова критическая рефлексия Сократа, из которой логически вытекают все следствия, что мы и увидим.

Новый смысл понятия добродетели и новая шкала ценностей

По-гречески добродетель звалась *arete*. Это некая активность или способ бытия, который ведет к совершенству любое существо, создавая из него то, чем оно должно быть. Грек, таким образом, говорил и о некоей добродетели различных инструментов, о добродетели

животных, как, например, добродетель собаки в том, чтобы она была хорошим сторожем, лошади — быть быстрым скакуном и т. п. Добродетель, по Сократу, не может быть ни чем иным, как тем, что делает душу благой и совершенной, т.е. тем, что она есть по природе. А это — знание и познание, в то время как порок — лишенность знаний, а значит, невежество.

Сократ в определенном смысле совершает переворот в традиционной системе ценностей. Истинные ценности не те, что связаны с вещами внешними (как-то: богатство, сила, слава), еще менее с телесными (жизнь, физическое здоровье, красота, мощь), но лишь сокровища души суть ценности, которые вместе составляют "познание". Это не значит, что традиционные ценности вмиг обесценены, а значит лишь то, что "сами по себе они больше не имеют ценности". Станут они ценностями или нет, зависит от того, используются ли они со знанием или без него.

Значит, богатство, власть, слава, здоровье, красота не могут быть по собственной природе благами как таковыми, но, скорее, выходит так: если они ведомы невежеством, то способствуют злу наибольшему, противоположному им самим, ибо более действенны в дурном направлении; если же, напротив, управляемы рассуждением, наукой и познанием, то становятся благами наибольшими; сами по себе ни одни ни другие цены не имеют.

Парадоксы сократовской этики

Из тезисов Сократа следуют выводы, часто называемые "парадоксами", которые здесь уместно будет прояснить.

1. Добродетель (мудрость, справедливость, постоянство, умеренность) есть всегда знание, порок — это всегда невежество. Никто не грешит сознательно, а кто совершает зло, делает это по незнанию. Эти два положения получили название "сократовского интеллектуализма", который сводит моральное благо к факту сознания, из чего еще не ясно, почему можно знать добро и не делать его. Сократовский интеллектуализм значительно повлиял на всю греческую мысль как классической эпохи, так и эллинистической.

До Сократа общепринятым было представление о различных добродетелях в их множественности (софисты претендовали быть учителями добродетели). Одна — справедливость, другая — честность, третья — воздержанность, четвертая — умеренность, пятая —

мудрость и т. д. Связаны ли они между собой, это никем не обсуждалось. Более того, добродетели воспринимались как основанные на привычках, обычаях и как принятые в обществе. Сократ же попытался подчинить все, относящееся к человеческой жизни и ее ценностям, власти разума. Натуралисты подобным же образом хотели видеть космос и его проявления подчиненными законам разума. И поскольку для Сократа сама природа человека — это его душа, т.е. разум, а добродетели суть то, что совершенствует природу человека, то очевидно, что добродетели становятся формой познания, назначение которых, как уже говорилось, — совершенствовать душу и разум.

2. Более сложные мотивации лежат в основе второго парадокса. Сократ хорошо видел, что человек по своей природе ищет всегда собственное благо, и когда делает зло, то делает это не ради зла, а потому, что хочет извлечь выгоду, т.е. благо. Сказать, что зло не осознано, означает, что человек склонен обманываться в ожидании добра для себя, что ведет к ошибке в расчете, и в конечном счете он — жертва ошибки, т.е. невежества, незнания.

Теперь ясно, что познание, по Сократу, есть необходимое условие благого дела, доброго поступка, ибо если не знаешь блага, то и не знаешь, как действовать во имя добра. Однако мы видим, что, полагая знание необходимым условием, Сократ считает его и достаточным. И это, конечно, издержки рационализма. Творить добро, в действительности, можно лишь при соучастии воли. Впрочем, на проблеме воли греки не акцентировали слишком свое внимание, она станет центральной лишь в христианской этике. Сказать: "Вижу и одобряю лучшее, но, действуя, придерживаюсь худшего" — решительно невозможно для Сократа. Кто видит и понимает необходимым образом лучшее, тот его реализует. Грех не только для Сократа, но и для всей античной философии есть ошибка разума, непонимание истинного блага.

Открытие Сократом понятия свободы

Наиболее замечательным проявлением превосходства разума, или *psyche*, Сократ называет самообладание, *enkrateia*, т.е. в состояниях радости, печали, изнеможения, подстрекаемый страстями человек должен добиваться власти над собой, основываясь на своих добродетелях. Самообладание — это власть рациональности над витальностью, разумного начала над животным. Душа — госпожа и хозяйка

тела, а также инстинктов, связанных с телом. Это господство рациональности над витальностью и есть свобода. Истинно свободный человек есть тот, кто знает, как управлять своими инстинктами, поистине тот человек — раб, который не знает, как подчинить инстинкты, и который поэтому становится их жертвой.

Есть тесная связь между понятиями самообладания и свободы и понятием *автаркии*, или автономии. Бог не нуждается ни в ком и ни в чем. Вот и мудрец — лишь тот, кто приближается к этому состоянию, т.е. нуждается в минимальном. Тот, кто победил свои инстинкты и избавился от всего ненужного, может считать себя счастливым.

Таким образом, здесь мы находим источник нового понимания героя. Герой традиционно был победителем на поле брани, противостоял превратностям судьбы, внешним тяготам. Новый образ героя связан с умением побеждать врагов внутренних. Мудрец лишь тот, кто изгнал диких монстров страстей из своего тела, он достигает максимальной божественности в полной самодостаточности, не нуждаясь ни в чем внешнем.

Новое понимание счастья

Начиная с Сократа, большая часть греческих философов предлагала миру свое понимание счастья. По-гречески счастье — *эвдаймония*, означало наличие некоего демона-хранителя и покровителя, который гарантировал процветание и наслаждение жизнью. Однако уже Гераклит отмечал, что истинный демон человека обладает особым моральным характером, что счастье — далеко не наслаждение жизнью. Демокрит говорил о том, что "счастье не надо искать во внешних благах и что лишь душа дает пристанище нашей судьбе".

Сократ углубляет и систематизирует эти понятия. Счастье истекает не из тела или чего-то внешнего, но из души. Душа счастлива тогда, когда она упорядочена, виртуозна, добродетельна. "По мне, — говорит Сократ, — лишь добродетельный, женщина ли, мужчина ли, счастлив; неправедный и злонамеренный несчастлив всегда". Как болезнь и страдание физическое — беспорядок и дисбаланс тела, так духовный порядок и внутренняя гармония души составляют ее счастье.

И если все так, то, по Сократу, добродетельный человек не может страдать от зла "ни в жизни, ни в смерти". В жизни потому, что другие могут нанести вред его телу, но никто не может разрушить

внутреннюю гармонию его души. Ни также после жизни, ибо если за ее пределами есть нечто, то он будет награжден, если ничего нет, то, познав благо в этом мире, за его пределами его ждет ничто. А если так, то человек, по Сократу, может быть счастлив лишь в этой жизни, какой бы ни была потусторонняя реальность, он — зодчий собственного счастья и несчастья.

Революция ненасилия

Обстоятельства осуждения и казни Сократа обсуждались бесчисленное множество раз. С точки зрения юридической ясно, что ему вменялось в вину преступление, состоявшее в "непочитании местных богов" (ибо он верил в высшее божество) и в "подстрекательстве молодежи", поскольку он проповедовал свое учение. Настойчиво защищаясь в трибунале, пытаясь доказать свою правоту, Сократу все же не удалось выиграть процесс, ему пришлось признать приговор, и он отказался от побега из тюрьмы, готовившегося для него друзьями. Побег означал бы попрание вердикта, а значит, насилие над законом. Между тем единственно правое оружие, каким располагает человек, — это его разум и убеждение. Если, употребив все силы своего разума, человек не достигает цели, произвол есть бесчестие при любых обстоятельствах. Устами Сократа Платон говорит: "Не следует ни избегать, ни удаляться, ни оставлять своего места, но в войне и в трибунале, в любом другом месте следует подчиняться приказу своего города и отечества или же убеждать, в чем состоит справедливость; использование же насилия кощунственно". Ксенофонт также пишет: "Предпочти умереть, оставшись верным закону, нежели жить в насилии".

Уже Солон, афинский законодатель, провозглашал: "Хочу черпать силу не в насилии тирана, но лишь в справедливости". Революция ненасилия, таким образом, не только теоретически обоснованная, но и фактом смерти превращенная Сократом в завоевание под знаком вечности, немеркнущим светом выделяет его имя.

Теология Сократа

Так каково же было понятие бога у Сократа, проповедь которого вступала в противоречие с богами государства и стала причиной его смерти? Это понятие косвенным образом было предуготовано философами физиса, среди которых были Анаксагор и Диоген из Апол-

лонии, — понятие бога как упорядочивающего разума. Впрочем, это понятие подверглось дефизикализации и отсечению от него, насколько это было возможно, натуралистических атрибутов.

По этому поводу не так уж много мы знаем от Платона, зато с завидной полнотой нас информирует Ксенофонт. Первое рациональное доказательство бытия бога находим мы в его записках "О памятном":

1. Все, что не есть простое порождение случая, есть продукт провидящего разума, имеет цель и конец; наблюдая человека, мы видим, что каждый вид и все его органы организованы таким образом, что нельзя полностью объяснить их действием случая, напротив, они понятны лишь как разумно и идеально выраженные.

2. Против такого аргумента напрашивается возражение, что привычно рядом с творениями видеть их творцов, эта же интеллигентная сила не наглядна. Но ведь, доказывает Сократ, и душа наша (она же разумна) не наблюдаема, однако никому не приходит в голову утверждать, что все, что мы ни делаем, происходит лишь благодаря случаю.

3. Наконец, по Сократу, можно утверждать, что человек, по сравнению с другими существами, наделен привилегиями, в особенности душой и разумом, которые сближают его с божественным творением, во всем ему свойственном.

Аргументация, как видим, вращается вокруг одной точки: мир и человек созданы таким образом, что они могут быть объяснены лишь одной адекватной причиной (силой упорядочивающей, финально определяющей и потому разумной). Своим оппонентам Сократ с присущей ему иронией замечал, что мы, люди, наделены лишь частью элементов из тех, что есть в универсуме в огромном количестве, чего нельзя отрицать; и как могут люди понять и вынести из мира всю разумность, что в нем существует? Нелепость, даже логическая, такого предположения очевидна.

Бог Сократа — это разум, который понимает все без исключения, это упорядочивающая активность и Провидение. Провидение, что обнимает весь мир, и особенно человеческое общество, выделяет в нем человека добродетельного. Естественно для древних было полагать коммуникацию подобного с подобным, и бог, стало быть, структурно был в близости с лучшим в человеке, но не с индивидом как таковым. Провидение, занятое индивидом как таковым, знакомо лишь христианскому мироощущению.

"Даймон" Сократа

Среди главных пунктов обвинения Сократу был вменен умысел введения новых духов и новых божественных существ. В "Апологии" Сократ говорит: "Причина та, что... часто в разных обстоятельствах мне был слышен голос, знакомый с детства, божественный и демонический, который мне запрещал делать то, что я уже почти готов был сделать". Демон Сократа, стало быть, — это божественный голос, который запрещал определенные вещи, из чего можно заключить, что речь идет о некоей привилегии, которая спасает в случае опасности, предохраняет от негативного опыта.

Исследователи часто в нерешительности останавливаются перед этим "даймоном", и на этот счет существуют толкования самые что ни на есть разноречивые. Кто-то предположил, что Сократ иронизировал, говоря о демонах, другие склонны считать его голосом совести, третьи говорят о демоническом чувстве, спутнике гения. Можно также потревожить психиатрию и интерпретировать "божественный голос" в категориях психоанализа. Ясно, однако, что это делается достаточно произвольно. Если же придерживаться фактов, то надлежит сказать следующее.

Во-первых, необходимо видеть, что демон никак не связан с проблемным полем философской истины. Внутренний "божественный голос" ничего не говорит Сократу по поводу "мудрости человеческой", философских принципов, которые получают вес и значение исключительно в силе логоса, а не в божественном откровении.

Во-вторых, Сократ не связывает с демоном также и своего морального выбора, который, скорее, идет от божественного распоряжения: "Занятия эти (философией и научению заботе о душе) мне предписаны богом в пророчествах и снах". Демон, напротив, ничего ему не приказывает, но только запрещает.

Исключив сферу философии и основания этического выбора, остается предположить сферу особых событий и действий. В распоряжении демона находятся Сократ как индивид и особенность некоторых событий его жизни: это его знак, стигма, которая препятствует некоторым действиям, за которыми воспоследствовал бы ущерб или вред. К последствиям явно относится участие в активной политической жизни. "Вы хорошо знаете, о афиняне, — взывает Сократ, — что если б хоть на ничтожную толику я занялся бы государственными делами, то от этой малости и помер бы, не принеся пользы ни вам, ни себе, от чего меня мой демон предостерегает".

В конечном счете демона можно назвать хранителем исключительной во всем личности Сократа, особенно в моменты интенсивной концентрации, экстатических проникновений, о которых весьма выразительно повествуют наши источники.

Диалектический метод Сократа и его цель

Диалектика как метод Сократа связана с его открытием сущности человека как души, ибо замечательным образом был найден способ освободить душу от иллюзий знания, обиходив ее, привести ее к должному состоянию принятия и приятия истины. По целям метод Сократа фундаментальным образом имеет этическую природу (воспитание души), и лишь во вторую очередь он логический и гносеологический. Беседовать (быть в диалоге) с Сократом означало держать "экзамен души", подвести итог жизни и, как уже заметили современники, выдержать именно "моральный экзамен". По свидетельству Платона: "Всякий, кто был рядом с Сократом и вступал с ним в беседу, о чем бы ни шла речь, пропускался по виткам спирали дискурса и неизбежно оказывался вынужденным идти вперед до тех пор, пока не отдаст себе отчета в самом себе, как он жил и как живет теперь, и то, что даже мельком однажды проскальзывало, не могло укрыться от Сократа".

Именно в этом самоотчете по поводу собственной жизни и в указании на истинный смысл жизни, придающий ей ценность, и заключалась специфическая цель сократического метода. Заставить Сократа молчать (хотя бы и мертвого) для многих означало положить конец этому принуждению испытывать свою душу. Однако процесс, начало которому положил Сократ, уже набрал силу, став необратимым, пресечь его физической расправой было невозможно. Имея это в виду, Платон вкладывает в уста Сократа пророчество: "Говорю вам, сограждане, что, меня убивая, на себя ниспосылаете месть, что уже идет сразу же после моей смерти, куда более тяжкую, чем та, что вы посылаете мне, убивая меня. Сегодня вы это делаете в надежде освободиться от необходимости отдавать отчет в собственной жизни, но все произойдет наоборот: я вам предсказываю. Не я один, а многие потом спросят вас об этом и предъявят счет: все те, кого я до сих пор опекал, кого не замечаете вы. И столько же строптивцев объявится, сколько сейчас видите молодых, коими вы пренебрегаете. А ежели, полагаете вы, убивая меня, помешаете кому бы то ни было разглядеть весь срам вашей несправедливой жиз-

ни, то подумайте лучше. Да не избавиться вам от них таким путем: невозможно это, да и не хорошо это; другой путь есть наипростей и наилучший, не затыкайте рты чужакам, а внимайте им, дабы совершенствоваться вечно в добродетели".

Теперь, когда мы установили целенаправленность сократического метода, выделим особенности его структуры.

Диалектика Сократа совпадает с диалогом (диа-логос), который состоит из двух существенных моментов — "опровержения" и "майевтики". Чтобы осуществить это, Сократ применяет маску "незнания" и наводящее страх оружие — иронию.

Сократическое "незнание"

Софисты прославили себя тем, что перед лицом слушателя принимали позу всезнаек. Сократ, напротив, принял образ ничего не ведающего, всему лишь научающегося.

Однако вокруг этого пресловутого "незнания" немало существует двусмысленностей, в Сократе видят едва ли не зачинателя скептицизма. В действительности можно лишь говорить о переломе: а) в отношении к знанию натуралистов, в котором обнаружился момент суетности; б) в отношении к знанию софистов, которое часто было всего лишь манерностью; в) в отношении политиков и служителей различных культов, знание которых почти всегда отличалось непостоянством и некритичностью. Но есть и нечто большее. Утверждение Сократа — знаю, что ничего не знаю, — нужно поставить в связь не столько с человеческим знанием, сколько со знанием божественным. Именно в сравнении себя с богом всеведущим очевидной становится вся хрупкость и ничтожность человеческого познания, в том числе его, Сократа, мудрости. В "Апологии" по поводу сентенции Дельфийского Оракула о том, что нет мудрее человека, чем Сократ, мы находим такое разъяснение: "Единственно лишь бог всеведущ, и об этом хотел сказать Оракул, говоря о малоценности знания человека; и, говоря о мудром Сократе, не просто ссылался на меня, Сократа, а использовал мое имя как пример; он как бы хотел сказать: даже о мудрейшем среди вас, люди, о Сократе, должно быть по правде признано, что и его мудрость не многого стоит".

Противоположность между "божественным знанием" и "человеческим знанием" была излюбленным мотивом всей предшествующей греческой мысли, ее-то и закрепляет вновь Сократ.

Наконец, заметим сильный иронический эффект, эффект благотворного потрясения слушателя, производимый заявлением об изначальном незнании. Из него высекалась искра, рождавшая пульсацию диалога.

Ирония Сократа

К числу особенных характеристик Сократовой диалектики принадлежит ирония. Вообще говоря, ирония означает "симуляцию". В нашем особом случае это некая игра, или шутка, или военная хитрость, среди множества функций которой было намерение со стороны Сократа вынудить собеседника обнаружить себя. Шутя, с помощью каламбуров и других уловок, Сократ надевает на себя маску страстно преданного друга своего собеседника, восхищается его способностями и заслугами, испрашивая у него совета, просит обучить чему-нибудь. В то же время, при более глубоком подходе, становится прозрачной уловка. Ясно, что за шуткой стоит серьезная и всегда методичная цель. Ясно также, что под разными масками Сократа, за функциональностью иронии можно разглядеть одну наиболее существенную — притворство в незнании, невежестве.

"Опровержение" и сократическая "майевтика"

"Опровержение", приведение в замешательство, *elenchos*, было деструктивным элементом метода. Заставив собеседника признать его, Сократа, невежество, он понуждал его определить объект исследования, затем различными путями делал выводы и подчеркивал их неполноту и противоречивость, затем шел процесс их критики и опровержения до того момента, пока слушатель не признавал самого себя невеждой.

Очевидно, что всезнаек и посредственностей это раздражало, не говоря уже о реакциях агрессивных. Однако на лучших людей действовал эффект очищения от фальшивых самоочевидностей, от невежества, о чем Платон писал: "Мы должны признать, что именно опровержение есть наиболее значимое и наиболее основательное очищение, а кто не знал его благотворного воздействия, даже если это великий Царь, тот не стоит и упоминания. Даже от нечестивых пороков и недостатков воспитания можно очиститься и достичь максимальной высоты и стать воистину счастливым человеком".

Перейдем ко второму моменту диалектического метода.

По Сократу, душа не может постичь истину, если только она "не беременна". Себя же он полагал, как мы видели, невеждой, т.е. не считал себя вправе нести другим знание, по крайней мере знание об определенных вещах. Подобно женщине, что при родах нуждается в помощи, ученик, душа которого беременна истиной, нуждается в помощи со стороны своего рода повивальной бабки, духовного повивального искусства, для высвобождения истины на свет, — вот это и есть "майевтика" Сократа.

Завораживающее описание ее мы находим у Платона: "Теперь мое повивальное искусство во всем похоже на акушерское, отличаюсь от него лишь тем, что я принимаю роды у мужей, а не у жен, роды души, а не тела. Мое главное умение состоит в правильном распознании и отделении рождающихся фантазмов и лживостей в молодых душах от вещей живых, здоровых и реальных. По обычаю акушерок и я должен быть стерильным... от знания; попреки, что мне многие делают, в том, что я влияю на других, несправедливы, ибо никогда я никак не обнаруживал своего невежественного знания ни по одному из вопросов, ведь это вправду хула. Правда в том, что сам бог вынуждает меня к этому повивальному делу, запрещая мне рожать самому. По сути я во всем не то, что есть мудрец, из меня не родилось ни одного мудрого открытия, что было бы детищем моей души. Те же, коим нравилось быть со мной, пусть поначалу лишь видимым образом, некоторые вовсе несведущие, следуя за мной, действительно нечто производили, по благодати необычайной бога, который им это разрешал. И ясно, что от меня они не получили ничего, и лишь у себя самих нашли нечто замечательное, что и произвели; но и помогая им в этом деле, я награжден — я и бог".

Сократ и обоснование логики

Продолжительное время считалось, что Сократ с помощью своего метода открыл фундаментальные принципы западной логики, т.е. понятие, индукцию и технику обоснования. Сегодня ученые более осторожны. Сократ привел в движение процесс, благодаря которому стало возможно открытие логики, однако систематизация последней состоялась после него. С вопросом "Что это такое?" Сократ стучался к своим собеседникам, не составляя всего теоретического содержания логики универсальных понятий. Ему важно было запустить процесс иронико-майевтики, но установление логических дефиниций в его задачу не входило. Впрочем, дорога к понятию как

таковому, к дефинициям сущности в платоновском понимании была открыта, но вопросы о структуре понятия и дефиниции еще не стояли.

Сократ часто использовал индуктивные умозаключения, ведя своего собеседника через аналогии и примеры, но на рефлексивном уровне теоретизации индукции у него не было. Выражение "индуктивное обоснование" восходит к Аристотелю, его "Аналитикам", но не к Сократу, даже не к Платону.

В диалектике Сократа мы находим зерна всех наиболее важных логических открытий, которые все же не интересовали его как сознательно сформулированные и технически обработанные.

Это объясняет, почему многочисленные последователи Сократа пошли в разных направлениях: одни сосредоточились только на этике, пренебрегая логическими импликациями; другие, как Платон, развивали логику и онтологию; третьих увлекал эвристический потенциал в диалектическом дискурсе.

Общие замечания

Сократический дискурс со всеми его завоеваниями и новизной оставлял целую серию открытых проблем.

Во-первых, его исследование души и ее функций (душа есть то, благодаря чему мы хороши или дурны) требовало дальнейших углублений: если тело служит душе и душа повелевает, значит, она отлична от тела, т.е. онтологически она есть другое. Так что же это? Каково ее бытие? В чем ее отличие от тела?

Аналогичные вопросы возникают относительно бога. Его бог, по сравнению с мыслью-воздухом Диогена из Аполлонии, есть нечто более чистое, явно возвышающееся над горизонтом философов физиса. Так что же это — умопостигающее божество?

Об апориях сократовского интеллектуализма мы уже говорили. Необходимо теперь дополнить уже сказанное. Очевидно, что сократовское знание-добродетель не есть нечто пустое или стерильное, душа — объект знания, она нуждается в уходе, в избавлении от иллюзий, что ведет, в конце концов, к признанию незнания. При этом остается впечатление некоторой капитуляции или остановки посреди пути. Так или иначе, но сократовский дискурс сохраняет свое звучание только в устах самого Сократа, поддерживаемый неподражаемой силой личного обаяния. В устах учеников неизбеж-

но происходило снижение общего уровня, элиминация фундаментальных посылок, потеря метафизических оснований. Против упрощений и вульгаризации, в которые впадали младшие сократики, выступил Платон, наполнив содержанием принцип познания, дополнив его понятием блага как высшего объекта и придав последнему онтологический статус и метафизические основания.

Безграничная вера Сократа в познание и логос в широком смысле слова безосновательна. Логос, в конечном счете, не есть то, что способствует порождению любой души, но лишь тех, что уже плодоносят. Признание, из коего следует множество недоразумений: логос и диалектический метод, на логосе основанный, продуцируют без ограничений пути к познанию, пути жизни по правде. Но от сократовского логоса многие отворачивались: значит, они бесплодны, — выносит приговор философ. Но ведь всякий, кто наделен душой, может принять в себя плод, зачать? Вопрос, на который Сократ не дает ответа. И если лучше посмотреть, то это затруднение той же природы, что и поведение человека, который "видит и знает лучшее", но все же "делает наихудшее". Пытаясь обойти это затруднение, Сократ вводит образ "беременности", красочный, выразительный, но мало что разрешающий.

Последнее обстоятельство показывает нам сильное внутреннее напряжение мысли Сократа. Его послание афинянам как бы размыкает тесные границы его города. И хотя он не обращался ко всей Греции и тем более ко всему человечеству, социополитическая ситуация определяла границы его обращения ко всему миру как целому.

Указание на душу как сущность человека, на познание как истинную добродетель, на самообладание как внутреннюю свободу — все эти положения его этики прокламировали автономию индивида как такового. Младшие сократики и философы эллинистической эпохи эксплицитно сформулировали это положение.

Двухфронтальная герма могла бы отразить заслуги Сократа: с одной стороны, принцип незнания как будто ведет к отрицанию науки, с другой — мы видим путь, ведущий к подлинно высшему знанию; с одной стороны, его послание может читаться как простая моральная проповедь, с другой — как введение в платоновскую метафизику; с одной стороны, его диалектика внешне выступает как софистика и эристикка, с другой — это основание логики как науки; с одной стороны, его учение как бы очерчено стеной афинского полиса, с другой — открывается космополитическое пространство целого мира.

Младшие сократики являют собой одну сторону этой гермы, Платон — другую.

Младшие сократики

Круг сократиков

В пророчестве, которое Платон вложил в уста Сократа, говорилось, что афиняне, не ведая, что делать с одним философом и его домогательствами по поводу их образа жизни, в будущем окажутся перед лицом многих его учеников, которых он опекал.

В действительности его сограждане избежали этой участи, и далеко не все его ученики оказались в состоянии продолжить дело своего учителя, вызывая на экзамен жизни ближних, опровергая фальшивые мнения. Было, однако, много бесстрашных попыток разрушить схемы традиционной морали, за которые цеплялись обвинители Сократа. Верно также и то, что ни один философ ни до Сократа, ни после него не имел столько непосредственных учеников и такого многообразия ориентации мысли, тех, кто находился под его влиянием.

Диоген Лаэртский в своей книге "Жизнеописания философов" среди друзей Сократа называет имена: Ксенофонта, Эсхина, Антисфена, Аристотеля, Евклида, Федона и, конечно, Платона как наиболее выдающегося. Если исключить Ксенофонта и Эсхина, которые не были собственно философами (первый скорее — историк, второй — литератор), другие пятеро — основатели философских школ.

Вклад каждого из пяти различен, уже древние четко отделяли Платона от других учеников Сократа. Легенда рассказывает, что однажды Сократ увидел во сне у себя на коленях маленького лебедя, который вдруг расправил крылья, полетел и запел сладостным голосом; на следующий день ему представили Платона как нового ученика, и Сократ сказал, что именно Платон был тем маленьким лебедем.

Антисфен и прелюдия киизма

Антисфен, живший на стыке V и VI в. до н. э., выделяется среди младших сократиков. Обучившись вначале у софистов, он стал учеником Сократа уже в зрелом возрасте. Ему приписывают множество сочинений, но до нас дошли лишь фрагменты.

Антисфена привлекала необычайная мощь сократовской практической морали; принципы самодостаточности, самообладания, равенства самому себе, силы духа, выносливости среди любых испытаний, самоограничение до минимума; в этом он отличался от Платона с его логико-метафизическими исследованиями, также воплощавшими идеи Сократа.

Логика Антисфена достаточно упрощена. В самих вещах, нас окружающих, по Антисфену, нет никаких дефиниций. Мы познаем все через ощущения и описываем их через аналогии. Для сложных вещей нет другого способа определения, как описание простых элементов, из которых они образованы. Задача обучения — в исследовании имен, т. е. в лингвистическом познании. По поводу любой вещи можно лишь утверждать ее имя собственное (например, человек есть человек), а значит, формулировать можно лишь тавтологические суждения (тождественность тождественного).

Способность самодостаточности (независимость от вещей и от людей, принцип "ни в чем не нуждаться"), к которой призывал Сократ, доведена Антисфеном до экстремума, а идеал "автаркии" (самовластия, самодостаточности) становится целью его философствования.

Радикализуется также сократовский принцип самообладания как способности доминировать и повелевать своими страданиями и наслаждениями. Удовольствие, по Сократу, само по себе не есть ни благо, ни зло. Для Антисфена оно — безусловное зло, от коего следует бежать что есть сил. Вот дословные выражения Антисфена: "Лучше сойти с ума, чем испытать наслаждение", "Если б мне довелось узреть в своих объятиях Афродиту, я продырявил бы ее".

Антисфен сражается с общепринятыми иллюзиями, которые созданы обществом, чтобы отнять свободу и упрочить цепи рабства, приходит к утверждению, что "недостаток доблести и славы и есть благо".

Мудрец должен жить не по законам города, но "по законам добродетели", и должен отдавать себе отчет в том, что много богов — "по закону" города, но "по природе" бог один.

Очевидно, что этика Антисфена требует от человека непрекращающегося усилия над собой, подавления импульсов к наслаждению, отказа от комфорта и роскоши, бегства от славы, неременного условия оставаться в оппозиции к принятым законам. Это напряженное усилие и указывает на благо и тесно связано с добродетелью. Подчеркивая это обстоятельство, высокий смысл понятия сверхусилия (часто по-гречески оно звучало как *ропос*), школа Антисфена особенно почитала Геракла и его легендарные подвиги. Это также означало решительный разрыв с общественным образом жизни, ибо высшим достоинством и ценностью объявлялось то, от чего все шарахались.

Таким образом, завещание Сократа Антисфен модифицировал в духе аполитичного индивидуализма. Мало заботясь о том, чтобы понравиться элите, он общался без стеснения с преступниками. А тем, кто выговаривал ему по этому поводу, он отвечал: "И медики общаются с больными, но ведь не перенимают у них лихорадку".

Антисфен основал свою школу в гимнасии Киносарга (что значит "резвые собаки"), отсюда — "киники". Другие источники называют Антисфена "чистым псом". Диоген Синопский, при коем наблюдаем расцвет кинизма, называл себя "собака Диоген". Но окончательные выводы о природе и значении кинизма у нас впереди.

Аристипп и школа киренаиков

Аристипп родился в Кирене, греческой колонии на берегу Африки. Он жил в последние десятилетия V века и в первую половину IV в. до н. э. Он отправился в Афины учиться у Сократа. Но образ жизни светского бонвивана и приобретенные привычки еще до встречи с Сократом определили его собственное прочтение учения учителя.

Во-первых, легко фиксируется первая особенность, согласно которой физическое процветание из всех благ, возможно, наивысшее, вплоть до утверждения наслаждения как основной пружины жизни. Сократ, как мы видели, не осуждал удовольствия (как это делал Антисфен), не видел в нем самом по себе ни блага, ни зла: благо могло быть одновременно и наслаждением, если последнее вписано в жизнь, исполненную познанием. Аристипп же, вопреки чувству меры, заявляет, что наслаждение — благо всегда, из какого бы источника оно ни происходило. Аристипп, таким образом, в подлинном смысле слова гедонист и абсолютно не согласен с Сократом.

Во-вторых, по тем же причинам Аристипп в отношении денег занял позицию, которую осудил бы любой ученик Сократа. Как все софисты, он взимал плату за свои лекции. Диоген Лаэртский ссылается на то, что Аристипп первым из сократиков стал претендовать на денежную компенсацию и даже пытался послать вознаграждение Сократу, реакцию которого каждый может себе легко вообразить.

Сложно, даже невозможно, основываясь на преданиях, отделить позицию Аристиппа от взглядов последователей. Его дочь Арета стала духовной наследницей отца в Кирене и передала эстафету сыну, Аристиппу-младшему. Возможно, доктрина киренаиков должна интерпретироваться через триаду Аристипп-старший — Арете — Аристипп-младший. Позже эта школа распалась на ряд разных течений. Мы остановимся на тех моментах, которые восходят к оригинальному киренаизму.

Отказавшись от физических и математических изысков, бесполезных для счастья, киренаики разработали нечто, напоминающее технику феноменалистского сведения вещей к "ощущениям", или "субъективным состояниям". Общие имена суть конвенции, принятые соглашения; аффекты, в действительности испытываемые субъектами, но не транслируемые, с реакциями другого субъекта несопоставимы.

Счастье с точки зрения радикального гедонизма заключено в удовольствии, вкушаемом мгновенно. Это чувство называют "легким движением", страдание же — "сильным движением". Недостаток того или другого, т.е. удовольствия или страдания, есть стазис, или застой, например в ситуации спящего или дремлющего. Удовольствие (как и страдание) физическое превосходит по силе психическое, потому правильно, что злодей должен быть наказан телесной болью. И все же в духе Сократа киренаики подчеркивали, что быть хозяином своих удовольствий достойно человека, но не наоборот. Однако принцип самообладания трансформируется: не господство над жизнью инстинктов и жаждой к наслаждению, а господство в самом наслаждении. Отвратительно не само наслаждение, а тот, кто им затянут, кто становится его жертвой. Зло не в том, чтобы уступить страстям, а в том, что не может вырваться тот, кто становится игрушкой своих страстей. Достойно осуждения не само наслаждение, но крайности, им инспирируемые.

Таким образом, сократовская добродетель уже не цель, а скорее средство и инструмент достижения счастья, в коем надлежит, по мысли киренаиков, сохранять самообладание и самоконтроль.

Нельзя не отметить радикально новую позицию Аристиппа в понимании политического этоса. По традиции, общество состояло из тех, кто повелевает, и тех, кем повелевают. Как следствие, система образования была ориентирована на формирование людей, готовых либо к управлению, либо к подчинению. Аристипп предполагает существование третьей возможности, породы людей, "странников" по духу, не замкнутых в рамках одного города и живущих повсюду, умеющих и управлять, и подчиняться.

Последующие космополитические суждения киренаиков были, по правде сказать, скорее негативными, чем позитивными, ибо из взломанной системы полиса на поверхность выходили мотивы эгоизма и гедонистического утилитаризма. Ведь ясно, что участие в политической жизни своего города не оставляло много возможностей для наслаждений жизнью.

Соотнеся позицию Аристиппа с позицией Сократа, чье учение служило родному городу и чья смерть явилась символом верности закону и этосу полиса, трудно не увидеть контраста между ними.

Евклид и мегарская школа

Евклид родился в Мегаре, где и основал свою школу. Ученые относят даты его жизни приблизительно к 435 — 365 годам до н. э. Его привязанность к Сократу была необыкновенной. Рассказывают, что в момент наихудших отношений между Мегарой и Афинами афиняне грозили смертной казнью каждому мегарцу, который посмеет войти в их город. Но Евклид, невзирая на эту угрозу, продолжал регулярно бывать в Афинах; под покровом ночи он проникал в город в женских нарядах.

Взгляды Евклида соединяют в себе взгляды Сократа и элеатов, об этом говорят наши скудные источники. Благо, по Евклиду, это Единое, он видит их абсолютную тождественность и равенство. Подобно тому, как Парменид элиминировал небытие, Евклид удаляет все, что противоречит Благу, как несущее. Впоследствии он вернулся к понятию небытия для обоснования множественности и становления. Методологически Евклид предпочитал аргументам по аналогии, широко использовавшимся Сократом, диалектику зеноновского типа, атакуя не посылки, но заключения. Единое-Благо надеялось атрибутами несомненно сократическими: "То как мудрость, то как бог, то как ум" и т. д. Познание и мудрость как Благо, а бог как умопостигающее начало были характерными чертами сократов-

ской теологии. То же самое, но с добавлением утверждения, что добродетель одна, мы находим у Евклида.

Евклид и другие мегарики много времени посвящали эристике и диалектике, приписывая последней немалую роль в этическом совершенствовании. В той мере, в какой диалектика разоблачает заблуждения оппонентов, она очищает от ошибок и ведет к счастью, ведь заблуждение — причина несчастья.

Федон и элидская школа

Среди младших сократиков Федон был оригинален в меньшей степени (хотя Платон и посвятил ему свой прекрасный диалог). Диоген Лаэртский сообщает: "Федон из Элиды был пленен с падением его города и заключен в дом для нечестивых. Но и при закрытых дверях он сумел войти в контакт с Сократом, при содействии которого он был выкуплен Алкивиадом и Критоном. Став свободным, он посвятил себя философии". Написанные им диалоги "Зопир" и "Симон" утрачены. После смерти Сократа он основал свою школу в родном городе. Работал в трех направлениях — эристики, диалектики и этики.

В "Зопире", свидетельствуют источники, разрабатывается понятие логоса, который не зная никаких препятствий, в состоянии доминировать над самыми мятежными натурами. Зопир был в своем роде физиогномист, т.е. мог определять моральные качества человека по пластике лица. Анализируя черты лица Сократа, он делал заключение о порочной натуре своего учителя, вызывая при этом всеобщее веселье, и только сам Сократ вступался за Зопира, свидетельствуя, что действительно он был таким до того момента, пока философский логос не трансформировал его до самого дна.

Очевидно, что Федон углубил сократическую философию, предложив проверку собственным опытом (как мы помним, логос был той силой, которая спасла его от унижения во время тюремного заключения). Всемогущество логоса и познания в моральной сфере было типическим свойством Сократова интеллектуализма.

Жизнь элидской школы была непродолжительной, за Федоном последовал Плистен (уроженец Элиды). Но уже Менедем из мегарской школы Стилпона, собрав наследие элидцев, перенес центр школы в Эретрию, где вместе с Асклепиадом из Флиунта продолжил изыскания в направлении эристики и диалектики.

Заключение

Говоря о круге сократиков, мы употребляли такие квалификации, как "младшие" или, "полусократики", "односторонние сократики". Некоторые исследователи отвергают их, однако безосновательно. Смысл таких определений в следующем.

"Малыми", или "младшими", их называют по результатам, сопоставляя которые с незаурядными результатами, полученными Платоном, мы соглашаемся с такой квалификацией.

"Полусократиками" их называют потому, что и киники, и киренаики остаются наполовину софистами, а мегарики — наполовину элеатами. При этом они не перерабатывают Сократа, наряду с другими источниками, в синтетический образ собственного вдохновенного видения, но, колеблясь между ними, не умеют найти собственный путь и новое основание.

Сократиков еще называют односторонними по той причине, что они пропускают через призму собственного учения лишь один луч того богатого источника света, который был зажжен Сократом. Развивая один аспект учения или личности учителя и упуская другие, они неизбежно деформировали их как целое.

Вместе с тем прав был Л. Робин, обращая наше внимание на то, что на них заметное влияние оказали восточные источники, которые заглушают рационалистическую тенденцию греческого духа. Это дает себя знать в образе мышления Антисфена, сына бывшей рабыни, и Аристиппа, сына африканского грека. Л. Робин также прав, говоря, что эти сократики — уже эллинисты. Киники предвосхищают стоиков, киренаики — эпикурейцев, мегарики готовят почву для скептиков.

Теоретическое открытие становится различимым в горизонте платоновских образов, название которому дает сам Платон в диалоге "Федон" — "вторая навигация". Это открытие метафизики сверхчувственного: именно опираясь на Сократа в его интуитивных поисках ферментов этой новой сферы, Платон занят уже ее возгонкой, расширением, обогащением, что вывело его к новым рубежам, беспрецедентным в философском и историческом смысле.

Глава пятая

ЗАРОЖДЕНИЕ МЕДИЦИНЫ КАК АВТОНОМНОГО НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Как рождается медик и научная медицина

Самая древняя медицинская практика восходит к жреческой. Согласно мифологии, первым, кто начал обучать людей искусству врачевания, был кентавр Хирон. Асклепий, ученик Хирона, был сыном бога, носил титулы "медика", "спасителя", а его символом была змея. Ему были посвящены особые храмы в благоприятных местах с целебными источниками, где отправлялись культовые обряды. Асклепиадам разрешалось лечить в миру, в лавках, на площадях, со временем эти "светские" медики обрели собственный статус и право на специальную подготовку. Для такой подготовки возникли медицинские школы вблизи храмов Асклепия, куда стекались больные и где медики имели дело с множеством разнообразных патологических случаев. Понятно, что со временем наименование "асклепиады" стало широко использоваться не только для жрецов, но и всех владеющих искусством врачевания, т.е. всех медиков.

Наиболее известные медицинские школы возникли в Кротоне (откуда был родом знаменитый Алкмеон, последователь Пифагора), Кирене, Родосе, Книде, на Косе. Наиболее высокого уровня достигла медицина на Косе, где, основываясь на достижениях поколений медиков, Гиппократ придал медицине статус науки, что означало род занятий, использующих точный метод.

В нашем столетии был обнаружен папирус с трактатом по медицине, доказывающий, насколько высок был уровень медицинских разработок у древних египтян, их понимания закономерностей связи причин и следствий. Но относительно Египта можно говорить о предвосхищении медицины как науки, и только.

Сама по себе научность как свойство менталитета была создана философией физиса, что в свою очередь способствовало конституированию медицины как науки. "Всегда и везде были медики, но греческое искусство оздоровления стало таковым исключительно благодаря эффективно действующему методу, преемственно связан-

ному с ионийской философией природы" (В. Йегер). За этим методом стояло усилие древних философов дать естественное объяснение каждому феномену, попытка найти любому эффекту причину посредством построения цепочки причин и следствий, открытие универсального и необходимого порядка, вера в который, как и вера в возможность проникновения во все тайны мира, была безусловной и нерушимой. Без этого беспристрастного наблюдения за явлениями, которые рационально упорядочиваются, никогда бы не возникла медицина как наука.

Гиппократ и "Корпус Гиппократа"

Итак, Гиппократ — герой-основатель научной медицины. К сожалению, мы очень мало знаем о его жизни. Он жил во второй половине V века и первые десятилетия IV в. до н. э. (460 — 370 годы, датировка приблизительная). Гиппократ был главой школы о. Коса, учил медицине в Афинах, где и Платон, и Аристотель уже признавали его парадигматический талант медика. Слава его была столь велика, что не только его сочинения, но и все сочинения по медицине V и VI веков — свыше пятидесяти трактатов — стали именоваться "Корпусом Гиппократа".

С элементом вероятности приписываются Гиппократу книги, которые так или иначе считаются зеркалом мышления великого медика, это: "О древней медицине" (своего рода манифест об автономии медицинского искусства); "О священной болезни" (полемика с представлениями магическо-религиозной медицины); "Прогнозист" (открытие сущностного измерения медицины); "О водах, воздухе и местностях" (о связи болезней с окружающей средой); "Эпидемии" (классификация клинических случаев); "Афоризмы" и, наконец, знаменитая "Клятва".

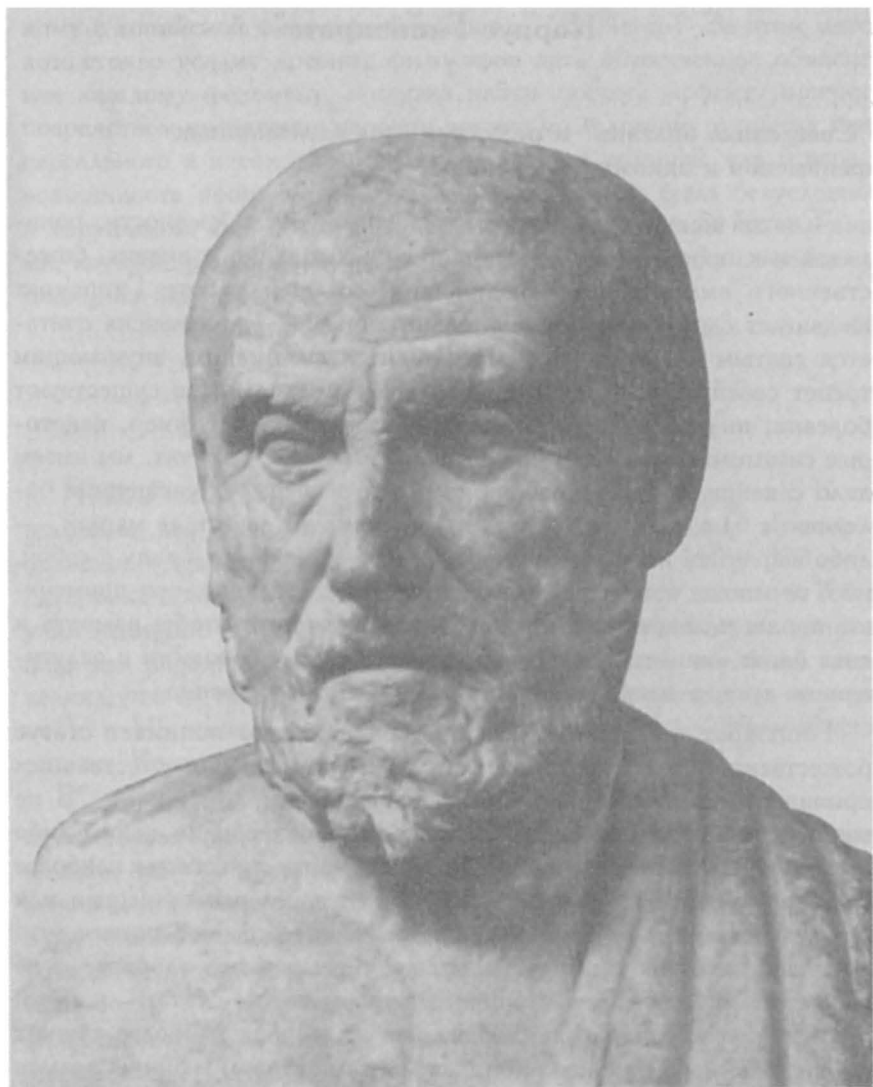
"Корпус Гиппократ"

"Священная болезнь" и редукция всех болезненных феноменов к одному измерению

"Святой недуг", каким считалась эпилепсия в древности, понимался как проявление сверхъестественных причин, а значит, божественного вмешательства. В своей блестящей работе Гиппократ выдвигает следующие примечательные тезисы: 1) эпилепсия считается святым недугом, поскольку видится феноменом, внушающим трепет своей необъяснимостью; 2) в действительности существуют болезни, ничуть не менее ошеломляющие (как, например, некоторые симптомы лихорадки или сомнамбулизма); 3) значит, мы имеем дело с непониманием причины того, что называют "священной болезнью"; 4) а если так, то тот, кто претендует лечить ее магией, — либо шарлатан, либо самозванец; 5) вдобавок они не в ладу с собой, ибо, порешив, что болезнь священная, божественная, они применяют плоды человеческой практики и, вместо того чтобы взывать к силе богов, они используют то, что далеко от набожности и религиозного духа, а напротив, атеистично и святотатственно.

Гиппократ, далекий от атеизма, великолепно понимает статус божественного и демонстрирует абсурдность смешения естественных причин заболеваний с чем-то им внеположным. Он пишет: "Я не верю, что человеческое тело может быть осквернено каким-либо божеством; наиболее уязвимое не может быть продуктом наиболее святого и чистого. И ежели случилось, что человек осквернен или обижен каким-либо внешним участием, то естественнее считать, что с божьей помощью он будет очищен и обретет вновь здоровье, а не наоборот. Ясно поэтому, что божественным можно считать лишь то, что очищает и оздоравливает, храня нас от ошибок наиболее тяжких и непоправимых: и не кто иной, как мы сами ставим границы храмов и определяем владения богов, ибо никто да не переступит их, пока не очистится, и, войдя, окропим себя и благословим уже не как оскверненные, а как стоящие на пути очищения, дабы не осталось на нас ни единого пятна".

Какова же в таком случае причина эпилепсии? Это некое изменение в мозге, происходящее из тех же рационально постигаемых причин, что и прочие болезненные изменения, как вариации "соединения" и "вычитания" сухого и влажного, горячего и холодного и пр.



Гиппократ, основатель научной медицины

Следовательно, тот, кто "умеет посредством режима найти правильное сочетание сухого и влажного, холодного и горячего, тот в состоянии излечить этот недуг, находя подходящий момент для лучшего применения и обращения, без того, чтобы прибегать к магии очищения".

Открытие структурной связи между болезнью, характером человека и окружающей средой в сочинении "О водах, ветрах и местностях"

Трактат "О водах..." — один из самых необычайных в "Корпусе Гиппократа", и по сию пору читатель не может не изумляться современному звучанию некоторых положений, выраженных в нем. В его основе лежат два тезиса.

Первый содержит обоснование медицины как парадигматической науки, о чем шла речь выше. Рациональная структура медицины родилась из рационального философского дискурса. Человек представляется как вплетенный естественным образом в контекст всех систем, образующих сферу его жизни: времен года, атмосферных потоков, типичных для каждого из регионов, водных ресурсов и характеристик местностей и их богатства, типов жизни их обитателей. обстоятельное понимание каждого отдельного случая зависит, таким образом, от полного видения всех этих координат; это означает, что для понимания части необходимо понимание целого, к которому часть принадлежит. Природа мест и все то, что эти места характеризует, накладывают отпечаток на конституцию и характер людей, а значит, на их болезни и здоровье. Врач, чтобы лечить больного, должен точно знать об этих соотношениях.

Второй тезис (более интересный) состоит в том, что и политические институты оставляют отпечаток на здоровье и основных условиях жизни людей. "По этой причине мне представляются слабыми народы Азии, в большей степени благодаря институтам. Большая часть Азии тяготеет к монархии. Там же, где люди не предоставлены сами себе и собственным законам, а подчинены деспоту, там они уже не думают о том, как лучше подготовиться к войне, а скорее о том, как казаться негодными к борьбе". Демократия, следовательно, закаляет характер и здоровье, деспотизм же вызывает противоположные эффекты.

Манифест Гиппократ: "Древняя медицина"

Мы уже говорили, что в широком смысле слова медицина многим обязана философии. Однако необходимо отметить, что, развиваясь в контексте общего духа рациональности, она достаточно быстро дистанцировалась от самой философии настолько, чтобы не быть вновь ею поглощенной. Итальянская медицинская школа использовала четыре Эмпедокловых элемента (воду, воздух, землю, огонь) для объяснения здоровья, жизни и смерти и, забывая о конкретном опыте, стала впадать в догматизм, губительный, по убеждению Гиппократ. "Древняя медицина" отвергает этот догматизм и отстаивает антидогматический статус медицины, ее независимость от философии Эмпедокла. "Сколько же охотников говорить и писать о медицине, — замечает Гиппократ, — основывая свои рассуждения на чем-то одном, либо выберут что-то другое, упрощая и сводя все до горячего, холодного, влажного или сухого, теряя при этом глубинную причину болезней и смерти людей, все случаи объясняя одной причиной, а раз взяв за основу один или два постулата, они очевидным образом впадают в ошибку".

Гиппократ не отрицает участия этих четырех факторов в процессе заболевания и выздоровления, но он подчеркивает, что участвуют они всегда вариативно и сочлененно, ибо все в природе живет в смешении (заметим, что для корректировки постулатов Эмпедокла Гиппократ уместно использует постулат Анаксагора "все во всем"). "Кто-то скажет: заболевший лихорадкой, воспалением легких или другой тяжелой болезнью не так скоро способен погасить жар, а значит, надо признать чередование горячего и холодного. Но я вижу именно в этом лучшее доказательство того, что не просто горячее возбуждает лихорадку в людях, что это не единственная причина болезней, а то же самое есть одновременно горькое и горячее, кислое и горячее, соленое и горячее, и так до бесконечности, подобным образом и холодное со всеми его свойствами. То же, что приносит здоровью вред, есть, следовательно, все это, и в частности горячее, которое по силе есть доминирующий фактор, и вместе с ним болезнь нарастает в своей тяжести..."

Медицинское знание — это точное и строгое понимание подходящей диеты и ее выверенной меры. Эта точность не вытекает из абстрактных или гипотетических критериев, а единственно лишь из конкретного опыта, "от самочувствия тела" (как не услышать здесь эхо Протагора!).

Медицинский дискурс, следовательно, не должен вращаться вокруг сущности человека вообще, причин его внешнего поведения, но должен задаваться вопросом: что есть этот человек как конкретное физическое существо в отношении к тому, что он ест и пьет, к его специфическому режиму жизни и прочим условиям. "Я полагаю, — писал Гиппократ, — что наука, хоть как-то связанная с природой, не может исходить из чего-либо другого, кроме медицины, этого можно достичь лишь тогда, когда сама медицина вся будет развита на основе точного метода, от чего мы еще очень далеки, т.е. от завоевания точного знания о том, что есть человек, о причинах, определяющих его поведение, и о других подобных вопросах..."

Его работа "Эпидемии" — конкретное доказательство того, что Гиппократ требовал от врачебного искусства, т.е. позитивного эмпирического метода в действии, систематического и организованного описания различных заболеваний, — единственно верного основания медицинского искусства.

Это внушительное сочинение пронизано насквозь духом, который концентрированно выражен в принципе, открывающем собрание его афоризмов: "Жизнь коротка, искусство вечно, случай мимолетен, эксперимент рискован, судить трудно".

Вспомним также, как Гиппократ кодифицировал "прогнозы", представляющие собой некий синтез прошлого, настоящего и будущего: только в видимом горизонте прошлого, настоящего и будущего больного медик в состоянии предложить ему безукоризненную терапию.

Клятва Гиппократа

Гиппократ и его ученики не ограничились тем, что медицине был придан статус теоретической науки, но с блеском, воистину впечатляющим, определили этический устав медика, высокую планку морального долженствования как основную его характеристику. На хорошо различимом социальном фоне поведения медиков (с древности повелось, что медицинские знания передавались от отца к сыну, этот же тип отношений внедрял и Гиппократ между учеником и учителем) смысл клятвы может быть сформулирован в современных терминах достаточно просто: врачующий, помни, что больной не есть

вещь или средство, а цель, самоценность. В целом это звучит так: "Клянусь врачующим Аполлоном, и Асклепием, и Гигией, и Панацеей, всеми богами и богинями, призываю их в свидетели, что буду оставаться верным этой клятве и подписанному мной договору во всех своих суждениях и отдавать этому все свои силы. Буду помнить тех, кто обучил меня этому искусству, и разделю свои богатства с моими родителями, и в случае необходимости верну им свой долг, и приму в долю их потомков, моих братьев, и научу их этому искусству, ежели захотят воспринять его, не требуя воздаяния; буду передавать поучения письменные и устные, а также любые другие виды знания, моим детям, равно как и детям моего учителя, и другим ученикам, что поклялись быть верными и полезными, но никому другому. Употреблю все свои силы для помощи больным и воспрепятствую несправедливости и нанесению вреда. Никому не поднесу лекарства смертоносного, даже если о том попросят, также не дам такого совета другому, не допущу и беременных женщин до аборта. Сохраню в чистоте и святости мою жизнь и мое искусство. Не стану оперировать страдающего каменнопочечной болезнью, но предоставлю это искушенным практикам. Во всех случаях иду на помощь больному, остерегаясь вреда и несправедливости, в особенности возбуждения похоти в телах мужчин и женщин, свободных или рабов. А ежели доведется услышать и увидеть по долгу профессии или вне ее в моих отношениях с людьми нечто, что не подлежит разглашению, о том сохраню молчание и, как священную тайну, уберегу. И если сохраню верность этой клятве и не унижусь, пусть мне ниспослется лучшее из этой жизни — искусство и вечная честь. Если же нарушу клятву, да буду покрыт бесчестьем и позором".

И сегодня врачи приносят клятву Гиппократу, из чего видно, сколь многим обязана западная цивилизация грекам.

Трактат "о природе человека" и теория четырёх состояний

Гиппократова медицина вошла в историю как теория четырёх состояний (или жидкостей): "крови", "флегмы", "желтой желчи" и "черной желчи".

В "Корпусе Гиппократу" есть трактат под названием "О природе человека", где образцово изложена эта теория. Древние приписыва-

ли ее Гиппократу, но, скорее всего, ее автором был Полибий, зять Гиппократа. "Природа человека" и "Древняя медицина" находятся текстуально в разных плоскостях. В самом деле, в последней работе мы находим теоретическое завершение, некую генеральную схему, рамками которой упорядочивается врачебный опыт. Гиппократ говорит о "жидкостях", не систематизируя их по количеству и качеству, так же как о влиянии горячего, холодного и времен года, но лишь как о внешних координатах. Полибий комбинирует доктрину четырех качеств итальянских медиков с Гиппократовой и получает следующую картину. Природа человеческого тела состоит из крови, флегмы (слизи), желчи желтой и желчи черной. Человек здоров, когда эти жидкости между собой хорошо темперированы, соразмерны качественно и количественно, а смесь находится в равновесии. Напротив, он болен, когда один из этих элементов находится либо в избытке, либо в недостатке, от чего теряется соразмерность. С четырьмя жидкостями соотносятся четыре времени года, а также холодное и горячее, сухое и влажное.

Нижеследующий график иллюстрирует связь этих понятий с некоторыми экспликациями (первый круг представляет элементы итальянского происхождения, второй — соотнесенные между собой качества, третий — жидкости, четвертый — родственные им времена года, последние два — темпераменты человека и соответствующие им предрасположения к болезням. Можно было бы дополнить схему соотношением с возрастом человека, но это и само по себе понятно; замечательно совпадение с временами года).

Эта простая и ясная схема и блестящий синтез на ее основе медицинских теорий гарантировали трактату безмерный успех. Гален позже будет отстаивать Гиппократову аутентичность этого трактата и дополнит его своей теорией темпераментов, но так, что схема сохранит свое значение "миллиарита", каменного столба на римских дорогах, т.е. эпохального явления в истории медицины на многие тысячи лет.

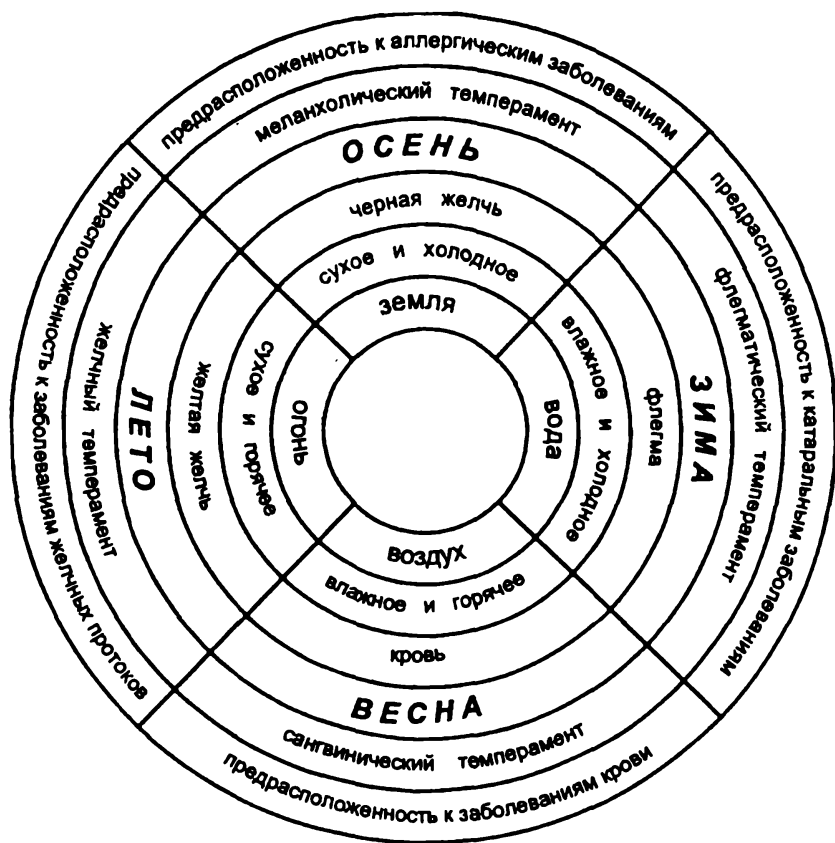


Схема четырех состояний Гиппократ

Часть третья

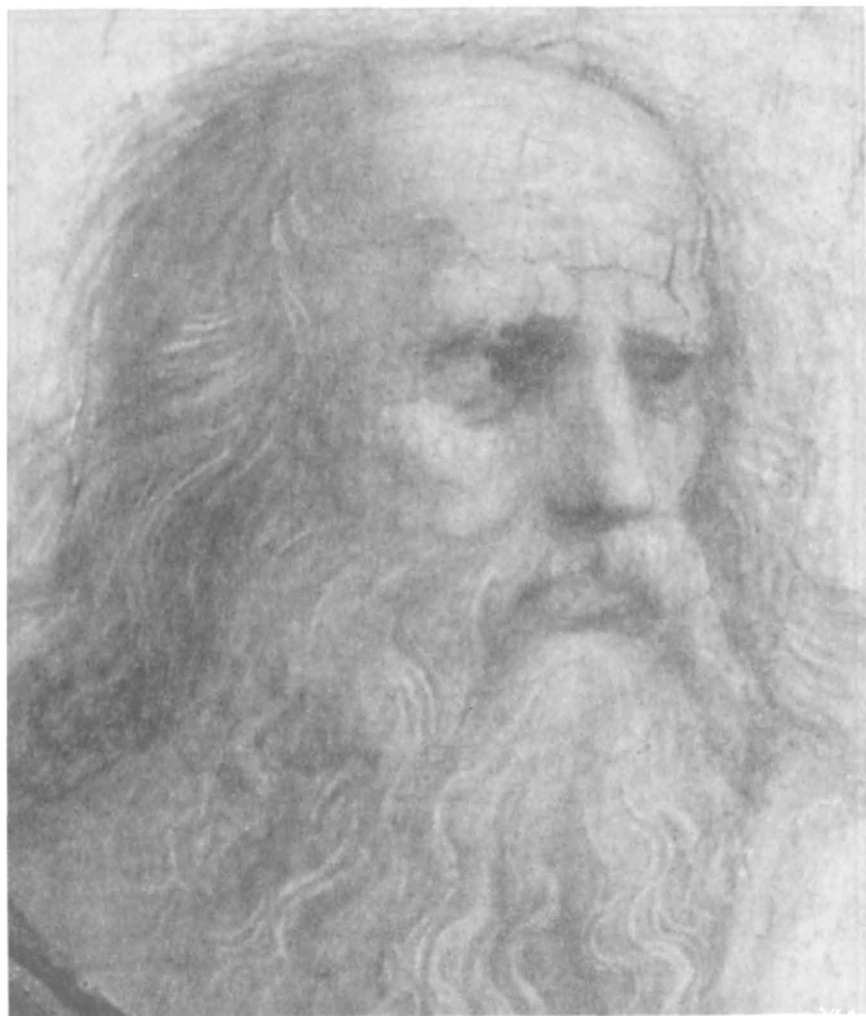
ПЛАТОН
И ГОРИЗОНТ
МЕТАФИЗИКИ

*...Тот, кто велит нам познать
самих себя, приказывает сначала познать
свою душу.*

Платон. Алкивиад старший

*Это чувство — удивление — чрезвычайно
свойственно философу: ибо у философии
нет иного начала, чем это.*

Платон. Тэтет



Платон
(фрагмент фрески Рафаэля "Афинская школа")

Глава шестая

ПЛАТОН И АНТИЧНАЯ АКАДЕМИЯ

Платоновский вопрос

Платон был учеником Сократа и Кратила, последователя Гераклита. Понять его философию непросто, поскольку Платон не слишком доверял перу: при записи, полагал он, философские послания теряют самое важное. Культурная революция, выразившаяся в конфликте устной и письменной речи, непосредственно задела Платона. В античной традиции устная речь была самой привилегированной формой общения. Сократ целиком и полностью доверял устной диалектике. Софисты, напротив, указывали именно на письменную, весьма распространенную к тому времени форму общения. Аристотель воспринял полностью письменную культуру, признал письмо в качестве привилегированного средства общения и передачи знания. Платон попытался опосредовать и соединить две культуры, однако полученные им выводы не были приняты его учениками.

До нас дошли 36 платоновских диалогов, разделенных на тетралогии. Этот редкий и счастливый для античности случай ставит перед нами весьма сложные проблемы: 1) установить, какие из диалогов подлинные; 2) установить их хронологическую последовательность; 3) установить отношение между философскими доктринами, вытекающими из диалогов, и так называемыми "неписаными теориями" (теми, которые Платон только устно излагал в академии). О них говорят непрямые свидетельства учеников; во многих случаях реконструкция этих доктрин решает проблемы, оставленные в самих диалогах открытыми.

Платон следует сократическому методу диалектики, делая из него новый литературный жанр. Его философия принимает исключительно сократическую динамику, так что читатель вовлечен в круг нахождения майевтического решения проблем, поставленных и не решенных в явной форме.

Платон, кроме того, восстанавливает познавательную ценность мифа в качестве дополнения логоса: в форме мифа платоновская философия становится своего рода рассудочной верой. Когда разум

достигает своих границ, он может попытаться преодолеть их интуитивно, используя возможности, предлагаемые способностью воображения и мифотворчества.

Жизнь и творчество Платона

Платон родился в Афинах в 428(427) году до н. э. Его настоящее имя Аристокл, а прозвище "Платон" он получил, как сообщают источники, благодаря некоторым физическим данным — широкому лбу и масштабному стилю (по-гречески "платос" означает широту и размах). Отец имел среди предков царя Корда, а род матери восходил к царю Солону. Платона с младых лет готовили к политической жизни: рождение, образование и личные привычки — все работало в одном направлении. Эти биографические данные важны, ибо оказались включенными в основание его философии.

От Аристотеля мы знаем, что Платон сначала был учеником Кратила, а в 20 лет он повстречал Сократа и последовал за ним, чтобы посредством философии лучше подготовиться к политической карьере. Однако события направили его жизнь иначе, чем планировалось.

Вхождение Платона в мир политики произошло в 404(403) году до н. э., когда у власти была аристократия, а его родственники Хармид и Критий оказались на первых ролях в олигархическом правительстве. Несомненно, горький опыт насилия и придворных интриг не прошел бесследно. Крушение иллюзий и окончательная утрата доверия к афинским политикам совпали с кульминационным событием — казнью Сократа в 399 году, ответственность за которую легла на демократов. Быть заодно с политиками и воинствующими невеждами Платон не захотел. После смерти Сократа в 399 году вместе с товарищами он удалился в Мегару, где был принят Евклидом, но долго там не задержался.

Платон побывал в Египте и Кирене, хотя в своих автобиографических письмах умалчивает об этом. В 40 лет он посетил Италию, где познакомился с пифагорейцем Архитом, а в Сиракузы прибыл по приглашению тирана Дионисия I (об этом повествует Письмо VII). Еще до путешествия он отработал идеал правителя-философа, основательно детализированный в диалоге "Горгий". Неприязнь к тирану стала закономерным итогом общения, но завязавшаяся дружба с Дионом, родственником тирана, посеяла в душе Платона новую надежду воспитать достойного ученика и увидеть наконец философа

на троне. Между тем независимое поведение Платона настолько взбесило Дионисия, что, мстя, он продал философа, как раба, спартанскому послу в Эгине. Не исключена также и более прозаическая версия, что Платон, высаженный в Эгине, воевавшей с Афинами, почувствовал себя рабом из-за унижений. Впрочем, скоро на помощь ему пришел Анникерид из Кирены, он освободил и увез друга.

Вернувшись в Афины, Платон основал академию в гимнасии, расположенной в парке, посаженном в честь героя Академа (об этом мы узнаем из диалога "Менон"). Академия быстро завоевала популярность: вокруг нее объединились наиболее одаренные люди разных возрастов.

В 367 году до н. э. Платон снова прибыл на Сицилию, где властвовал уже Дионисий II, более способный и расположенный, чем отец, по оценке Диона, к платоновским проектам. Но и на этот раз все закончилось более чем печально: сын недалеко ушел от отца. По обвинению в заговоре Дион был сослан, а Платона ждала участь узника. Лишь из-за занятости военными походами Дионисий не смог проучить его. Так, избежав преследований, Платон снова оказался в родных Афинах.

Третий и последний вояж он предпринял в 361 году, когда в Афинах вновь повстречал старого друга Диона. От последнего он узнал, что Дионисий захотел приобщиться к мудрости, и Платону удалось уговорить Диона принять приглашение тирана. Вместе с Дионом философ едет в Сиракузы, и они решительно действуют. Но чудес не бывает, на этот раз расплачиваться за иллюзии едва ли не пришлось ценой жизни. Фортуна и на этот раз пришла на помощь в лице Архита и Тарантинов, которые вырвали Платона из рук убийц. Дион в 357 году все же стал тираном, но править Сиракузами ему было отпущено только четыре года, ибо в 353 году его убили.

Платон вернулся в Афины в 360 году и больше не расставался с академией. В 347 году до н. э. великий философ умер.

Сочинениям Платона повезло, в основном они дошли до нас. Грамматик Трасилл сгруппировал их в девять тетралогий:

1. "Евтифрон", "Апология Сократа", "Критон", "Федон".
2. "Кратил", "Теэтет", "Софист", "Политик".
3. "Парменид", "Филеб", "Пир", "Федр".

4. "Алкивиад I", "Алкивиад II", "Гиппарх", "Любовники (Соперники)".
5. "Феаг", "Хармид", "Лакхет", "Лисид".
6. "Евтидем", "Протагор", "Горгий", "Менон".
7. "Гиппий Младший", "Гиппий Старший", "Ион", "Менексен".
8. "Критофонт", "Государство", "Тимей", "Критий".
9. "Минос", "Законы", "Эпиномид", "Письма".

Интерпретация и оценка этих сочинений породили целую серию проблем, получившую название платоновского вопроса.

Проблема аутентичности сочинений и творческая эволюция

Все ли из 36 сочинений подлинно принадлежат Платону, а если нет, то какие из них? Такова суть проблемы аутентичности. Застывшие на этом вопросе критики прошлого века дошли до экстремизма и гиперкритицизма, ибо сомневались в подлинности почти всех диалогов. Позднее проблема потеряла остроту, и сегодня мы склонны считать аутентичными все или практически все диалоги.

Вторая проблема касается хронологии сочинений. Платоновская мысль развивалась постепенно путем самокорректировки. Благодаря разработанному в прошлом веке методу стилеметрии (сравнению стилистических особенностей разных периодов творчества), на этот вопрос удалось дать ответ в основной части.

Если отталкиваться от "Законов" — определенно позднего сочинения, — то внимательный анализ его стилистических особенностей дает возможность датировать другие произведения на основе критерия смежности.

Так, к последнему периоду творчества мы должны отнести диалоги "Тезет", "Парменид", "Софист", "Политик", "Филеб", "Тимей", "Критий", "Законы". Получается, что "Государство" принадлежит к среднему периоду творчества, ему предшествуют "Федон", "Пир", а перед ними — "Федр". "Горгий", скорее всего, был написан перед первым путешествием в Италию, а "Менон" — сразу по возвращении. К переходному периоду относится "Кратил". "Протагор" завершает собой блестящий период раннего творчества. В коротких юношеских диалогах обсуждается сократическая проблематика. Максимально насыщенные метафизикой диалоги "Парменид", "Софист", "Политик", "Филеб" — продукты зрелого периода

творчества. Такую реконструкцию можно обосновать достаточно убедительным образом.

Сочинения и незаписанные теории

Последние десятилетия выдвинули на первый план проблему незаписанных теорий, что в целом усложнило платоновский вопрос. Обоснованно считают, что от решения этой проблемы зависит корректное понимание значения Платона в античной истории.

Источники свидетельствуют, что в стенах академии он вел курс "О Благе" и хотел сохранить его устную форму. Платон говорил о высшей и последней реальности, предельных основаниях и первопринципах, прийти к уяснению которых, по его мнению, можно только путем предельно суровой системы самовоспитания. Знание о последних основаниях нельзя передать текстом, из рук в руки, как вещь. Только сложная система приуготовления и строжайшего самоконтроля в живом диалоге устной диалектики может создать необходимые условия усвоения.

В Письме VII Платон пишет: "Познание таких вещей не подлежит передаче, как другие знания; только в процессе совместной жизни, после долгих споров, наподобие вспыхнувшей искры рождается сама себя понимающая душа... Таким вещам учатся лишь совместно, доказывая, постигают истину и ложь, лежащие в основании реальности, после длительной и доскональной проверки... Такой человек, если он настоящий философ, достоин этого имени и одарен от бога, считает, что перед ним открывается удивительная дорога, что нужно напрячь все силы, а если он не сможет выложиться, то и не к чему жить. Собранный с силами, он побуждает и того, кто его ведет, не отпуская, пока не получит способность один, без вожакого, нащупать правильный выход... Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятливым, способным мыслить и рассуждать: он ведет умеренную, трезвую жизнь, все противное ей он возненавидит. Прикидывающиеся философами создают разные подобию знания, как те, у кого кожа покрыта загаром. Увидев, как велико должно быть познание, огромен труд, каким размеренным и нравственным должен быть образ жизни, иные воображают, что они уж довольно наслушались, что впредь нет никакой нужды в философских занятиях".

О главном из ненаписанного Платон высказался категорично: "Об этом я ничего не писал. И никогда не напишу". Все же его ученики оставили кое-какие записи платоновских лекций, хотя учитель порицал подобные записи, считая их вредными. Доктрины, переданные устной традицией, необходимо учитывать, более того, считавшиеся загадкой некоторые из диалогов, поставленные в контекст с устным учением, обретают совершенно четкий смысл.

Сократ как персонаж платоновских диалогов

О последних основаниях бытия писать, по Платону, невозможно. Но и в том, что поддается записи, он не хотел быть систематичным, пытался подражать сократическому стилю: вопрошание, сомнение, неизбежные разрывы, в просветах которых мелькают образы истины.

Майевтика заставляет научиться слушать голос собственной души в ее драматических поисках истины. "Сократический диалог" стал у Платона, самого благодарного ученика, литературным жанром. Лишь он сумел воплотить в диалоге истинную природу философствования, в отсутствие которой не остается ничего, кроме заурядного маньеризма.

В центре платоновских диалогов — Сократ, беседующий с одним или несколькими слушателями. Помимо них есть еще один неизменный персонаж и собеседник — читатель, именно он должен принять решение по большинству обсуждаемых вопросов.

Мы понимаем, что из исторической личности Сократ превращается в героя диалогического спектакля. Следовательно, Сократ в диалогах — это, скорее, Платон, а известного публике Платона следует трактовать в свете незаписанного Платона. Ошибочно читать диалоги как автономный источник платоновской мысли, оставляя без внимания непрямую традицию.

Новый и старый смысл мифа у Платона

Философия родилась в процессе выделения логоса и обособления его от фантазии и мифов. Софисты снабдили миф рационально просветительскими функциями, но Сократ потребовал строго логического его обоснования. Поначалу позицию Сократа разделял и Платон, но уже в диалоге "Горгий" он восстанавливает миф в правах и широко его использует.

Не означает ли это регресс, частичный отказ философии от собственных прерогатив или, в любом случае, неверие в собственные возможности? Гегель и его последователи видели в мифе помеху платоновскому мышлению, неразвитость и неполноту свободы логоса.

Платон переоценивает роль мифа и некоторые тезисы орфизма. Для него миф — не просто фантазия, а скорее выражение веры и предрасположенности. Начиная с "Горгия", платоновская философия становится формой себя уясняющей веры. Миф ищет ясности в логосе, а логос ищет завершения в мифе. Когда разум упирается в границы собственных возможностей, миф стремится интуитивно перейти их, поднимая дух на высоту трансценденции.

Следовательно, если мы верно понимаем Платона, следует оставить мифу его роль, как и логосу — свою, и не пытаться зачеркнуть одно в пользу чистоты другого.

Обоснование метафизики

Вторая навигация

Принципиальная новизна платоновской философии состоит в открытии сверхчувственного мира, метафизического измерения бытия. Свое открытие Платон иллюстрирует образом второй навигации.

Первая навигация была доверена физическим силам ветров, гнавшим корабль: так обозначена философия натуралистов, объяснявших реальность физическими элементами (воздух, вода, земля, огонь) и силами.

Вторая навигация началась, когда обозначился недостаток ветра и физических сил в условиях штиля, когда следует грести веслами. Так философия разума пытается собственными силами постичь подлинные причины бытия, помимо физических. Когда нужно объяснить, почему нечто прекрасно, нельзя ограничиться физическими составляющими, например цветом, формой и т. п. Следует подняться до идеи прекрасного.

Сверхчувственный план бытия образован из описанного в диалогах мира идей или форм, первопринципов Единого и Диады, о чем он говорил лишь в устной форме. Платоновские идеи не суть ментальные понятия, эти сущности существуют в себе и для себя в иерархической системе, показанной в образе Гиперурации, они и составляют подлинное бытие.

На вершине мира идей покоится идея Блага, совпадающая с Единым. Единое — принцип бытия, истины и всего ценного. Интеллигибельное рождается из соединения принципа Единого с принципом Диады, великого-в-малом, понятом как неопределенность и неограниченность.

Низший уровень умпостигаемого мира образуют математические множества, числа и геометрические фигуры. Все уровни реальности имеют биполярную структуру, это синтез Единого и Диады, их верная пропорция. В диалогах эти принципы фигурируют иногда как предел и беспредельное, определяющее и определяемое. Бытие есть смесь предела и беспредельного.

В мире интеллигибельного высшие принципы взаимодействуют непосредственно. В мире чувственно воспринимаемом посредником выступает Демиург, который лепит по образу идей "хору", т.е. бесформенный сырой материал. Снижая идеальные модели до физической реальности, Демиург использует геометрические модели и числа. Посредничество математических образований помогает преобразовать хаотический мир чувственного в космос, множества свести в единство — так возникает порядок. Так чувственный мир как подвижный образ вечного постепенно начинает уподобляться умпостигаемому миру.

Метафизический смысл "второй навигации"

Мы подошли к основному моменту платоновской философии, начиная с которого все проблемы обретают новое основание, иной духовный климат оттеняет их решения. Речь идет об открытии сверхчувственного и надфизического пространства, реальности, неведомой прежней философии физиса. Натуралисты, как известно, все объясняли причинами физического характера: вода, воздух, земля, огонь, горячее, холодное и т. п.

Даже Анаксагор, лучше других понявший необходимость всеобщего разумного начала, не смог отточить эту интуицию, остался в

рамках традиционной связи с физическими началами. Проблема лежит в самом основании: являются ли физические и механические причины последними или они — всего лишь сопричины, сопутствующие другим, более высоким причинам? Не является ли причиной того, что механично и физично по сути, нечто вовсе немеханическое и нефизическое?

Для ответа на этот вопрос Платон предпринял исследование, им самим названное второй навигацией. Древние мореплаватели ход на парусах по ветру называли первой навигацией. Известно, что в отсутствие ветра судно переходит на управление веслами, отсюда термин "вторая навигация", предполагающий силу человеческих мышц. В образной системе Платона изначальной была философия физиса и ход на парусах натуралистической мысли. Вклад Платона без всяких метафор был результатом его собственных усилий, именно это символизировал образ второй навигации. Первый поход закончился неудачей: досократикам не удалось объяснить материальное посредством того же чувственно-материального. Через образовавшуюся брешь философия вышла в новое измерение бытия — умопостигаемое. Отстранение от чувственного привело к смещению философской оси на чисто рациональное и интеллектуальное. "Иные губят свое зрение, глядя прямо на Солнце, не довольствуясь его отражением в воде или в чем-либо другом. И я думал со страхом, как бы мне не ослепнуть душой, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться чувствами. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хоть такое уподобление, возможно, ущербно. Я не совсем уверен, что рассматривающий бытие в понятиях лучше видит его в уподоблении, чем как существующее. Как бы то ни было, но именно таким путем двинулся я в путь, всякий раз беря за основу понятие, казавшееся мне самым надежным. Согласно с этим понятием я принимаю за истинное, идет ли речь о причине или о чем другом, а что не согласно с ним, то считаю неистинным... Ничто не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе и общности участия, как бы оно ни возникало" ("Федон", 99 е).

Вдумаемся в суть платоновского примера. Как объяснить красоту некоторой вещи? Натуралист призвал бы на помощь физические характеристики цвета, фигуры, запаха и т. п. Однако, полагает Платон, это всего лишь побочные явления, сопричины. Чтобы быть подлинной, причина должна быть умопостигаемой. Таковой является Идея, чистая форма, Красота-в-себе. Лишь факт ее присутствия,

участия, сходства с ней и некоторого соотношения поможет определить, какие из воспринимаемых в опыте вещей красивы. Так, через форму, цвет и пропорции мы начинаем понимать, какими должны быть вещи, чтобы именоваться прекрасными.

Возьмем пример Сократа, ожидающего в тюрьме приговора. Почему и как он туда попал? Тело Сократа состоит из костей, нервов, мышц, сочленений. Передвигая ноги, он вошел в камеру, где мы его находим. Всякому очевидна неуклюжесть такого объяснения, ведь ясно, что настоящая причина — морального порядка. Сократ решил подчиниться неразумному приговору афинских судей, рассудив за благо ненасилие, что сам акт внешнего подчинения имеет силу убеждающего аргумента. Только затем были приведены в действие ноги, мускулы и прочее. Любая вещь, по Платону, имеет подобную метафизическую причину.

Вторая навигация сделала возможным понимание двух планов бытия — видимого и феноменального, с одной стороны, невидимого и умопостигаемого — с другой. Можно утверждать, что это стало важнейшим моментом водораздела между двумя различными течениями западной философии в той мере, в какой платоновское понимание принималось или отвергалось.

Смыслы термина "идея" у Платона

Смысл второй навигации станет яснее, когда мы попытаемся понять смысл термина "идея". К сожалению, современные языки не передают именно платоновского понимания этого термина, поэтому следует остановиться на транслитерации. Точный перевод термина невозможен, но ближе всего, пожалуй, слово "форма". Под идеей мы понимаем понятие, мысль, ментальное представление, т.е. нечто такое, что ведет к психологическому и ноологическому плану. Для Платона идея составляет специфический предмет мысли, то, к чему мысль открыта предельным образом, без чего мысль не может быть мыслью. Платоновская идея, стало быть, не есть создание разума, идея — это бытие, более того, абсолютно истинное бытие, что полностью подтверждают тексты.

Термины "идея" и "эйдос" происходят от греческого *idein*, что и до Платона означало видимую форму вещей, т.е. улавливаемую глазом внешнюю фигурацию. Впоследствии за словом "идея", или "эйдос", закрепилось значение специфической природы, или внутренней сущ-

ности вещей. Второе употребление, нечастое до Платона, становится устойчивым в дальнейшем в языковом метафизическом обиходе. Платон, говоря об идее, акцентирует именно метафизическую структуру вещей, как синоним он использует термины *ousia* — субстанция или сущность вещей, или даже *physis* — природа, реальность вещей.

Гиперурания, или мир Идей

Нефизическую природу идей Платон определил терминами "идея", "форма", "эйдос". Платоновские идеи не просто умственные представления, не мысли, а то, по поводу чего мысль думает, когда она свободна от всего чувственного. Сущность вещей делает каждую вещь тем, что она есть на самом деле. Платон употребляет термин "парадигма", из чего следовало, что у каждой вещи есть своя модель, образец для подражания.

Не менее выразительные термины — "Прекрасное само по себе", "Благо как таковое" — мы находим у Платона. В искаженном смысле они встретили критику уже во времена Платона, хотя указывали только на абсолютность, безотносительность и стабильность идеального. Идеи в себе и для себя означали, что Прекрасное и Истинное не зависят от вкусовых предпочтений индивида, как этого хотел Протагор: они предписаны субъекту абсолютным образом. Идеи как таковые не вовлечены в водоворот становления и вихревой поток чувственного. Чувственно воспринимаемое поначалу прекрасно, но со временем становится безобразным. Стало быть, причины меняющихся вещей не могут быть последними причинами и предельными основаниями.

Комплекс идей с вышеописанными характеристиками вошел в историю под названием Гиперурании, хотя, начиная с "Федра", собственно, термин не всегда употребляется к месту. Заметим, Гиперурания означает наднебесную сферу, т.е. то, что выше физического космоса. Перед нами мифический образ, указующий на место, которое не похоже на место. Идеи описаны так, что ничего предметного в них найти мы не можем: они непространственны, умопостигаемы и сверхчувственны. Платон не устает подчеркивать, что идеи доступны лишь наиболее возвышенной части души, т.е. открыты понимающему уму.

Структура идеального мира

Не раз мы говорили, что мир идей образован из множества идей для всех разнообразных феноменов: эстетических, моральных ценностей, тел, математических и геометрических формул и фигур. Идеи никем и ничем не порождены, они неразложимы и неизменны, как элеатово бытие.

Платоновское различие чувственного и умопостигаемого планов бытия преодолевало антитезу Гераклита и Парменида. Элеаты также полагали неизменным лишь умопостигаемое, но у них возникли две проблемы: как возможно существование многого и как существует небытие? Проблемы наитеснейшим образом связаны и имеют одно основание. Платон для обоснования собственной концепции множественности идей должен был предложить свое решение проблем.

В "Пармениде", самом сложном диалоге, он подверг критике понятие единого у элеатов. Единое нельзя мыслить в модусе абсолюта, исключающем любую множественность. Единого нет без многого, а многое есть лишь в едином.

Проблему множественности в диалоге "Софист" Платон разрабатывает устами чужестранца из Элеи. Небытия нет, если его понимать как абсолютное отрицание бытия. Но ведь есть такая форма небытия, как отличность, чего элеаты не принимали в расчет. Любая идея отлична от других идей, в этом смысле является их небытием, будучи утверждением собственного бытия.

Платон понимал комплекс идей как иерархически организованную систему, в которой идеи нижнего яруса подчинены более высоким, вплоть до самой совершенной и возвышенной Идеи, которая ничем не обусловлена и, значит, абсолютна. По поводу безусловной вершины идеального мы читаем в "Государстве", что это Идея Блага. Благо не только фундамент, делающий идеи познаваемыми, а ум способным к познанию, оно дает начало бытию и субстанции. Благо не сущность и не субстанция, оно выше всего этого, оно — достоинство и сила иерархии. Об абсолютном и безусловном начале Платон ничего не пишет. Он предпочитает доверять живому слову. Именно лекции "Вокруг Блага" образуют финальную фазу платоновской мысли, эти лекции шли параллельно с созданием диалогических композиций, начиная с "Государства".

Единое-Благо и неопределенная диада

В незаписанной теории высшее начало названо Единым. Различие объяснимо, ибо Единое вбирает в себя Благо, ведь все, произведенное целым, не может не быть благом. Единому противостоит другое неограниченное и безусловное начало — принцип множественности. Второй принцип получил название Диады, дуальности большого-малого, бесконечно большого и бесконечно малого, именно поэтому она — неопределенная дуальность.

Соединение двух начал дает целостность идеального мира. Единое воздействует на неограниченную множественность в духе ограничения, т.е. как формальный принцип, задающий пределы, границы и форму. Принцип множественности выполняет роль субстрата, подобно интеллигибельной материи, если использовать более позднюю терминологию. Идеи, таким образом, выступают в качестве смешанной актуации двух принципов — ограничения и безграничного. Единое, определяя границы, выступает как Благо, ибо через него множество бесформенных элементов обретает форму, сущность, порядок, совершенство и высшую ценность.

Итак, Единое есть: 1) принцип бытия, ибо это сущность, субстанция и идея; 2) принцип истинности и познаваемости, ибо лишь определенное можно успешно познавать; 3) принцип ценности, поскольку определенное есть порядок и совершенство, т.е. всегда нечто позитивное.

Эта теория, как заметил Аристотель, и другие комментаторы, несет на себе знаки влияния пифагореизма. Метафизически точно она сумела перевести и отразить особые характеристики греческого духа, который в разных сферах жизни стремился всему найти порядок и верную пропорцию путем наложения границ и выявления определенности.

Напомним, что на самой нижней ступеньке мировой иерархии находятся математические сущности. В отличие от идеальных чисел эти сущности множественны, хотя и умопостигаемы (единиц много, как, например, треугольников). Эти понятия Платон называет промежуточными, они стоят между идеями и вещами.

Генезис и структура чувственно воспринимаемого мира

Совершая вторую навигацию, от чувственного мы поднялись к его причине — миру умопостигаемого. Поняв структуру высшего мира, легче понять природу и строение мира чувственного. Если идеальный мир сформирован Единым как формальным принципом и Диадой как материальным принципом, то и физический мир также образован формальным и материальным началами, только на этот раз чувственно воспринимаемыми.

В сфере умопостигаемого Единое действовало на неопределенную Диаду без посредников, ибо оба начала умопостигаемы. Иначе происходит в области чувственного. Воспринимаемую материю Платон называет "хорой", что значит "пространственность", лишь смутно она участвует в деятельности умопостигаемого, ее характеризует бесформенное хаотическое движение. Так как же идеи воздействуют на материальное, как из хаоса рождается чувственный космос?

Понятие Демиурга

Демиург, божественный мастер, мыслящий и волевой Творец, взяв за образец идеальный мир, слепил физический космос из так называемой хоры, т.е. материи. Схема платоновского объяснения происхождения физического мира, стало быть, достаточно проста: идеальный мир как модель, физический мир как копия и Творец как ее автор. Образец вечен, вечен и Творец, но чувственный мир — продукт мастерского — в точном смысле слова порожден.

Так зачем понадобилось Демиургу генерировать мир? Ответ таков: мир рожден Творцом для добра и любви к благу. "Бог, желая, чтобы все мирское стало лучше, чтобы не оставалось ни одной дурной вещи, взял из мира видимого то, что было вне порядка, беспокоило и неправильно, и привел из беспорядка в порядок, порешил, что так будет лучше. В самом деле, нет ничего законнее, чем сделать нечто лучше, чем было".

Мировая душа

Демиург, желая блага, сделал наилучшее из возможного. Зло и все негативное, пока остающееся в этом мире, обязаны бытием хаотической пространственности и чувственной материи. Платон ви-

дит мир живым и разумным и оценивает живое и разумное как более совершенное, чем неживое и неразумное. Демиург даровал миру не только безукоризненное тело, но и совершенные душу и разум. Так появилась мировая душа, а в ней — мировое тело. Получается, что мир — своего рода видимый Бог, таковы небесные светила. Поскольку Божественное творение совершенно, то рожденный мир никогда не исчезнет.

Время и космос

Умопостигаемый мир вечен, значит, он не то, что было и будет, а *есть*. Чувственный мир существует в пространственном измерении, ибо он — подвижный образ вечности, наподобие того, как через *было и будет* проступает то, что *есть*. Движение и порождение характеризуют чувственное. Время возникло вместе с небесами и космосом. До момента рождения мира времени просто не было. Так из чувственного мира возникает космос, его великолепный порядок, означающий триумф умопостигаемого над слепой необходимостью материи, победу Демиурга.

Познание, диалектика, искусство и платоническая любовь

Познание — это анамнез, воспоминание о той истине, что всегда была в душе, которую конкретный опыт вновь и вновь оживляет. Платон трактует теорию познания как с помощью мифического (бестелесные души созерцают истину), так и путем диалектики, личными усилиями. Познующее существо проходит несколько стадий: мнения (*doxa*), научные понятия (*episteme*) и чистое знание (*noesis*). Диалектика как познание предполагает два пути: восходящий (синоптика) — от чувственного к идеям, и нисходящий (диаиретика) — от общего к частному и особенному.

Если мир — копия идеального, то искусство — двойное подражание, копия с копии, а значит, удаление от истины. Прекрасное следует искать не в искусстве, а в эротике. Суть платонической любви тесно связана с поисками Единого. На чувственном уровне оно выступает как подлинная Красота. Эрос — демон-посредник между грубой материальностью и прекрасным, мудростью и невежеством,

он — сын бедности (*Penia*) и смекалки (*Poros*). По ступенькам любви эта сила влечет к Прекрасному, а затем — к самому Благу.

Анамнез

Мы говорили об умопостигаемом, его структуре и формах отражения в чувственном. Теперь надлежит выяснить, как можно приблизиться к миру идеальных ценностей. Проблему познания по-разному ставили философы до Платона, хотя добиться определенных решений никому не удалось. Платон впервые связал проблему познания с открытым им миром идеальных сущностей, хотя его выводы нельзя считать свободными от апорий.

В диалоге "Менон" мы видим первое приближение к проблеме. Софисты всячески убеждают в невозможности объективного исследования, что единственной истины просто нет. Ловушки со всех сторон: если мы нечто находим, то лишь потому, что заранее было известно; если все-таки есть что-то новое, то невозможно опознать его в отсутствие эффективных средств сличения и опознания.

В поисках выхода из лабиринта апорий Платон прибегает к блестящей и остроумной метафоре: анамнез, воспоминание — вот форма реактивации того, что от века хранится в глубинах сознания. Здесь же, в "Меноне", намечены мифический и диалектический пути решения проблемы. Платон сначала озвучивает орфико-пифагорейские мотивы, согласно которым душа бессмертна и рождается много раз. Вся полнота реальности доступна душе как по эту сторону мира, так и по другую. Вступая в контакт с миром, душа извлекает из себя истину, это извлечение и называется воспоминанием.

Тут же, в "Меноне", Платон разворачивает логику в обратном направлении: то, что было выводом, стало гипотезой для тщательной проверки, а мифологическая предпосылка как функция основания — умозаключением. Майевтический эксперимент начинается с вопросов, задаваемых рабу, несведущему в геометрии. Искусно поставленные вопросы приводят раба к решению одной из Пифагоровых теорем. Поскольку раба геометрии не учили, решение никем не было подсказано, то полученное знание — его собственная заслуга, значит, нет сомнения, что источник знания — душа, способная к воспоминаниям. Раб, как и любой свободный человек, может добыть истину, которую прежде не знал, при помощи правильно

отстроенных аргументов. При этом не менее важен факт наличия истины в душе.

Переработку концепции математического познания мы находим в диалоге "Федон". При помощи чувств мы знаем о существовании равных, больших, меньших, квадратных, круглых и других вещей. Рассмотрев внимательно, мы обнаруживаем несоответствие опытных данных имеющимся у нас понятиям. Ни одна из чувственно воспринимаемых вещей не бывает абсолютно квадратной или совершенно круглой. Тем не менее это не отражается на наших понятиях равного, квадратного, круглого в их идеальной точности. Необходимо заключить, что между нашими понятиями и опытными данными есть некий зазор: понятия содержат нечто большее. Откуда же эта плюсовая величина? Если ее нельзя обнаружить во внешней реальности, значит, ее источник внутри нас. Этот плюс к содержанию далеко не субъективен, ведь познающее существо его находит, значит, он предшествует индивидуальному опыту. Чувства поставляют несовершенные хаотические данные, однако разум углубляется в собственные тайники, ищет и находит как изначально существующее то, что придает им форму и порядок.

Подобное обоснование Платон подкрепляет исследованием природы этических и эстетических понятий — прекрасного, истинного, благого, здорового. Образы этих ценностей хранит душа как чистый родниковый источник. Метафизика идеального видения мира в его целостности дана в диалогах "Федр" и "Тимей".

Ступени познания: мнения и наука

Идея анамнеза объясняет саму возможность познания, залог которого — изначальная интуиция правды в нашей душе. Об этапах и специфических способах познания особенно подробно говорится в "Государстве", хотя и другие диалоги не обходят вниманием эту тему.

Платон отталкивается от положения, что познание прямо пропорционально бытию. То, бытие чего максимально проявлено, познаваемо наилучшим образом. Небытие по этой причине абсолютно непознаваемо. Поскольку между бытием и небытием есть большая промежуточная сфера становящегося, точно так же между осведомленностью и невежеством есть промежуточная форма полужнания, или область мнений, — *doxa*.

Мнение всегда обманчиво. Случается, что и банальные мнения бывают полезными и правдоподобными, все же гарантии собственной точности они не имеют, поэтому их отличают неустойчивость и ненадежность. Для сообщения устойчивости необходима, читаем мы в "Меноне", связность с серией причин, каузальным основанием. Мнение фиксируется посредством эпистем, упорядоченный набор эпистем дает в итоге научное знание.

Платон уточняет, что мнения делятся на *eikasia* (простое воображение) и *pistis* (верования). Научное знание на уровне опосредования он называет *dianoia* (рассуждающим), когда речь идет о чистой мудрости, то это *poesis*. Каждой форме познания соответствует форма бытия как реальности. Воображение и верования имеют дело с тенями и образами вещей, математическим объектам соответствует дианоэтическое знание, ноэтическое знание — это чистая диалектика идеального. Математика — медиум, ибо опосредует визуальные элементы и теоретические гипотезы. Чистое знание абсолютно идеального, от чего все зависит, дает *poesis*, гармоническое завершение его — Идея Блага.

Диалектика

В быту простым людям 'хватает верований, мнений и фантазийных образов. Математики поднимаются несколько выше, но вершины знания открыты лишь настоящим философам. Мудрец, без сожаления оставив все чувственное, отдаст себя незаинтересованному созерцанию, соберет с помощью интуиции все чистые идеи, их позитивные и негативные соотношения, затем совершит восхождение от идеи к идее, пока не доберется до самой вершины. Путь восхождения к безусловному Платон называет диалектикой, искусством философствования.

Диалектику восходящую — от чувственного к идеальному — дополняет нисходящая диалектика — от высшей идеи через разделение к уточнению детальной картины иерархической структуры идеального мира. В диалогах последнего периода диалектический процесс обстоятельно проиллюстрирован. Мы видим, что новое значение слова "диалектика" является прямым следствием из второй навигации Платона.

Искусство как удаление от истины

Исследуя сущность, роль и ценность искусства, Платон ставит его в зависимость от истины. Неумение провести четкое различие между истиной и искусством ведет к негативной оценке всего подражательного. Искусство скрывает истину, это форма неистинного познания. Оно лжет, поэтому не улучшает человеческую природу, не воспитывает, а развращает, попустительствует иррациональным способностям, которые диаметрально противоположны разумным.

Поэт становится поэтом по наитию, а не благодаря умножению познаний. Создавая нечто, он приходит в иступление, не ведает, что творит, а значит, не может ни себе, ни другому объяснить суть сделанного. Поэтом становятся по милости Божьей, а не благодаря познаниям.

Искусство как мимезис в 10-й книге "Государства" названо подражанием чувственному. Образ идеи удален от истины настолько же, насколько копия далека от оригинала. "Если б художник или поэт был по-настоящему сведущ в том, чему подражает, то все его усилия, полагаю, были бы направлены на созидание, а не на подражание... Известно ли предание, чтобы хоть один из поэтов — древних или новых — вернул кому-то здоровье, как Асклепий, или чтобы оставил учеников?.. Дорогой Гомер, если ты в смысле совершенства стоишь не на третьем месте от подлинного, то знал бы, какие занятия делают людей самыми достойными в государстве... Какое государство признает тебя своим законодателем, которому всем обязаны? Италия и Сицилия таковым считают Харонда, мы — Солона, а тебя кто?.. Неужели Гомеру и Гесиоду, будь они способны содействовать добродетели, позволили бы вести жизнь бродячих певцов, не дорожили бы ими больше, чем золотом, не заставили бы их обосноваться, чтобы следовать за ними неотступно и учиться у них?"

Государство, кн. 10, 599e, 600e

Трижды удаленные от истины жрецы искусства льют воду, по Платону, на мельницу далеко не самой благородной части души, поэтому должны быть изгнаны из идеального государства. Философ, заметим, отрицает самоценность искусства. Оно обязано служить благу и истине; предоставленное самому себе, оно становится фальшивым и порочным. Чтобы этого не случилось, искусство должно быть направляемо философией. Поэт обязан руководствоваться философскими правилами.

Риторика, по Платону, в своих претензиях убеждать всех во всем еще больше удалена от истины. Будучи невеждой, ритор играет на предрассудках толпы, заставляет публику поверить в собственное право учить других. Риторика, используя доверчивость и легковесность людской природы, злонамеренно и часто не без успеха создает подобия истины. На эту низость не способны даже балаганные шуты и другие служители искусства. Суровый приговор выносит риторам Платон в диалоге "Горгий", хотя в "Федре" риторика, служащая истине, оценена достаточно высоко, ибо она может быть и сестрой диалектики.

Платоническая любовь как алогичный путь к абсолюту

Тема прекрасного, напротив, никак не связана у Платона с искусством. Красота живет рядом с Эросом и любовью. Чувственная любовь подобна мосту, связывающему человека с миром сверхчувственного. Это сила крыльев, поднимающих к метаэмпирической сути бытия. Для любого грека вне Блага нет Красоты, так Эрос становится алогичным путем к Абсолюту и особыми вратами в мир иной.

Любовная аналитика не может не восхищаться, из всего написанного Платоном страницы, посвященные сути любви, самые вдохновенные и прекрасные. Не Благо и не Красота, Любовь — жажда того и другого. Будучи между божественным и человеческим, между смертью и бессмертием, эротическое как вид демонического связует два полюса.

Философ — носитель любви в самом точном смысле этого слова. Мудростью — софией — владеет лишь Творец. Невежество — удел лишенных мудрости. Философ находится между невежеством и мудростью. Понимая невозможность владения истиной, он одержим страстью к ней, ненасытная жажда делает его жизнь сплошным порывом. Все как в любовном приключенческом романе: страсть, возлюбленная, погоня, неудачи, попытки, штурм, поражения и т. п. Любовь знает много дорог и много различных ступеней блага, только настоящий любовник знает, как преодолеть все и на вершине увидеть абсолютно прекрасное Благо.

Низшая ступень лестницы любви — физическое желание владеть красивым телом, зачать в нем другое тело. В нем проявлено желание бессмертия, ведь и смертное зачатие дает форму вечного. На

второй ступени мы очаровываемся не телом, а душой. Семена такой неплотской очарованности прорастают в пространстве духа. Среди таких влюбленных мы видим художественные натуры, радетелей закона и справедливости, увлеченных чистой наукой. На вершине лестницы нас ждет ослепительное сияние идеи Красоты-Абсолюта.

В диалоге "Федр" Платон связывает концепцию Эроса с теорией воспоминания. Душа в первоначальной жизни знала идеальный мир, видела Гиперуралию. Потеряв крылья и соединившись с телом, она обо всем забыла. Однако в размышлениях начинает постепенно припоминать уже виденное. Специфика Красоты в том, что напоминание о ней чрезвычайно наглядно и восхитительно сладостно. Свечение идеальной Красоты в конкретном и живом теле воспаляет душу, у нее вырастают крылья. Желание приподняться, лететь и вернуться туда, где не суждено было остаться, рождено Эросом. Он возвращает людям их древние крылья, напоминает об их назначении жить среди богов, усиливает ностальгию по Абсолюту.

Концепция человека

Платоновская концепция человека основана на разнопорядковой природе души и тела. Тело — темница души, отсюда постоянная тема бегства от всего телесного и мирского, мотив уподобления божественному. С понятием метемпсихоза тесно связаны теории бессмертия души, переселения душ и эсхатологических судеб.

Идеи являются причиной всего сущего; с точки зрения онтологии, это позиция монизма. Однако компонент орфизма вводит резкий контраст между сверхчувственной душой и чувственным телом. Тело не просто обитель души на службе у последней, как полагал Сократ. Оно — могильный склеп, тюрьма, духовная смерть. Платон ссылается на Еврипида: жить — не значит ли умирать, а умирать — не значит ли возродиться?

Смерть тела открывает новую жизнь душе. Корень всех зол, нездоровых страстей, неприязни, невежества, безумия Платон усматривает в телесном. Со временем эта тема утрачивает остроту, хотя резкая грань между сверхчувственной умопостигаемой сущностью и чувственной телесностью остается.

Душа бежит от тела, об этом подробно говорится в "Федоне". Настоящий философ не имеет мирских привязанностей, истинная философия — упражнение в смерти. Смерть эпизодична, жизнь духовного вечна. Смысл парадокса сохраняется и в обратной перспективе: философ — тот, кто стремится к подлинной жизни в духе. Но найти дух — значит потерять тело. Смысл избавления от телесного — в уподоблении богу, мере всех вещей, и обретении идеального бытия через добродетель и познание.

Познание как очищение души и диалектика как обращение

Высшим моральным долгом Сократ считал попечение о собственной душе. Заботиться о душе, добавляет Платон, — значит радеть о ее чистоте. Своеобразие платоновского мистицизма состоит в акценте на силу катарсиса в научном поиске и восхождении к знаниям. Процесс разумного освоения мира со временем становится процессом морального преобразования. Добродетель в том и состоит, что из мира иллюзий мы постепенно попадаем в мир подлинный. Диалектика дает освобождение от цепей чувственного, что дает возможность причастия к истинному бытию высшего Блага. Мы видим у Платона исходный смысл понятия "преобразования", которое затем в христианстве станет центральным.

Бессмертие души

Для обоснования морали Сократу было достаточно сделать акцент на душе как сущности человека. Смертна душа или нет, не так важно, ведь добродетель награждает себя сама, как себя обличает и карает порок. Открытие метафизики и орфическое ядро заставляли Платона сконцентрироваться на проблеме бессмертия. Аморализму политиков-софистов он противопоставил мощные аргументы в пользу нетленности всего духовного, этой теме посвящены диалоги "Менон", "Федон", "Федр", "Государство".

Человеческая душа имеет способность улавливать неподвижное и вечное. Однако для такой способности душе необходимо иметь сходную природу, иначе восприятие вечного невозможно. Стало быть, душа так же неизменна, как и ей знакомая вечность.

В "Тимее" души предстают порожденными Демиургом вместе с мировой душой. Душа имеет начало во времени, но смерти не властна в силу божественного статуса, как и все, что прямо произведе-

но Демиургом. С чего бы ни начал Платон, вывод все тот же: существование души осмысленно лишь как то, что порче и отрицанию не подвержено.

Метемпсихоз и судьба души после смерти

Посмертная судьба души особенно увлекает Платона; в виде различных мифов она складывается в причудливый рисунок. От орфиков философ взял идею миграции душ от одного тела к другому, идею многих рождений. В диалоге "Федон" мы читаем, что души, испорченные страстями, вожделениями, наслаждениями, и после смерти не могут найти покой. Они бродяжничают, как фантомы, пока не вселятся в другие тела, такие же бестолковые, как и в предшествующей жизни. Только у добродетельных душ есть шанс соединиться с кроткими и миролюбивыми телами достойных людей. Тем, кто очистил свое тело полностью и возлюбил святую мудрость, станет доступно высокое племя богов.

В "Государстве" Платон говорит о втором типе реинкарнации, отличном от первого. Количественная ограниченность душ и необходимость порядка в небесном воздаянии по заслугам заставили Платона заняться расчетами. Поскольку одна жизнь не превышает ста лет, внеземная жизнь должна иметь в десять раз большую продолжительность, т.е. тысячу лет (согласно пифагорейской числовой магии). Для душ, несущих бремя тяжких грехов, наказание беспредельно. В целом по окончании тысячелетнего цикла души должны вернуться, чтобы затем воплотиться вновь. Души то падают в тела, то воспаряют к небесам. Космическому — наряду с индивидуальным — циклу реинкарнаций посвящены миф об Эре ("Государство") и миф о крылатой кослеснице ("Федр").

Миф об Эре

Время от времени души собираются на божий суд для определения дальнейшей судьбы каждой из них. По греческой традиции, среди богов в этой ситуации главная — богиня Ананка (Необходимость), а с ней ее дочь мойра Лахесис. При этом человек не выбирает, жить или не жить, но души свободны в выборе: жить по справедливости ради блага или в пороках ради зла.

"Сверху на каждом из кругов веретена восседает по сирене; вращаясь, каждая из них издает один звук одной и той же высоты. Из восьми звуков получается стройная гармония. Около сирен на равном расстоянии сидят на престолах три мойры, дочери Ананки: Лахесис, Клото и Атропос. Они во всем белом и с венками на головах. Под пение сирен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается правой рукой наружного обода веретена, помогая вращению, Атропос левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лахесис касается то одного, то другого.

Прорицатель расставил души по порядку, взял с колен Лахесис жребии и парадигмы жизней, взошел на высокий помост и сказал:

"Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало другого оборота, опасного для смертного рода. Не вас определит по жребию гений, а вы изберете его сами. Чей жребий будет первым, тот первым выберет себе будущую жизнь. Добродетель не есть достояние кого-то одного, каждый, почитая ее или игнорируя, приобщится к ней больше или меньше. Это будет вина избирающего, бог не виновен".

Сказав, прорицатель бросил жребии в толпу, каждый поднял по жребию, кроме Эра, которому не было дозволено. Всякому поднявшему стало ясно, какой он по счету при жеребьевке. Прорицатель разложил на земле образцы жизней в количестве большем, чем число присутствующих. Образцы были весьма различны: жизни различных животных и людей. Среди них были жизни тиранов, пожизненных или закончивших свои дни бедностью, изгнанием и нищетой. Были и жизни тех, кто прославился внешностью, красотой, силой в состязаниях, родовитостью и доблестью своих предков. Был и образец жизни неприметных людей, а также женской доли. Однако душевный склад определяло то, изберет ли человек другой образ жизни. Впрочем, богатство и бедность, болезнь и здоровье, промежуточные состояния — все было тут вперемежку.

Для человека, дорогой Главкон, опасность именно здесь, поэтому следует позаботиться, чтобы стать учеником и наилучшим знатком, дабы распознавать достойный и порочный образ жизни, а из возможного всегда и везде выбирать самое лучшее. Учитывая это, важно понимать, что такое красота, в соединении ли с бедностью или богатством душа творит зло или благо, что значит благородство или низость, частная жизнь, государственные должности, мощь и

слабость, восприимчивость к знаниям и бездарность. Природные свойства души и приобретенные качества помогают человеку сделать верный выбор... В Аид надо отойти с твердым, как алмаз, убеждением, чтобы не одолело зло, не постигла участь тирана. Как в этой, так и в будущей жизни надо уметь выбирать средний путь и избегать крайностей. В этом высшее счастье человека.

Тогда прорицатель сказал: "Для того, кто приступит последним к выбору, имеется не такая уж плохая участь, если выбирать с умом и жить по строгости. Если выбираешь первым, не будь невнимательным, а если последним, в конце — не отчаивайся!"

После этих слов прорицателя подошел тот, кто вытянул жребий могущественнейшего тирана. По неразумию и ненасытности он выбрал участь пожирателя собственных детей и другие всевозможные беды. Он начал бить себя в грудь, обвинять судьбу, богов, всех, кроме самого себя... Вообще, если человек умело философствовал и жребий ему выпал не из последних, то, согласно вестям из иного мира, он и на земле будет счастлив, и путь его отсюда туда и обратно будет не тернистым и подземным, а ровным и небесным.

Зрелище выбора участи, рассказывал Эр, было жалким, смешным и странным. Большею частью выбор соответствовал привычкам предшествующей жизни. Душа бывшего Орфея выбрала жизнь лебедя из-за ненависти к женскому полу: его душа не пожелала родиться от женщины. Эр видел, что душа Фамирида выбрала жизнь соловья... Душа с двадцатым жребием выбрала жизнь льва; это была душа Аякса, сына Теламона... Где-то среди самых последних он увидел душу Терсита, всеобщего посмешища, — она облачилась обезьяной... Душа Одиссея, помня прежние тяготы и отбросив честолюбие, долго бродила в поисках жизни обыкновенного человека; наконец нашла ее, где-то валявшуюся и никому не нужную... Души разных зверей переходили друг в друга, неправедные — в диких, а справедливые — в кротких, словом, происходили всевозможные смешения.

Когда души определились с выбором, в порядке жребия они стали подходить к Лаксис. Какого гения выбрала себе душа, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Этот страж ведет душу под руку к Клото, где вращается веретено. Так подтверждается выбранная по жребию участь. После приобщения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, что делает нити жизни еще крепче.

Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и проходит через него. Затем все вместе души в жару и страшный зной отправляются в долину Леты, где нет ни деревьев, ни другой растительности. Под вечер они располагаются у реки Амелет, вода которой не держится ни в каком сосуде. Все должны были испить той воды. Кто пил без меры, тот все забывал. Когда все легли спать, в полночь разразилось землетрясение. Внезапно всех понесло вверх в разные стороны, к местам, где кому суждено было родиться, так они рассыпались по небу, как звезды. Эру не было дозволено испить этой воды. Он не узнал, где и каким образом его душа вернулась в тело. Внезапно очнувшись на рассвете, он увидел себя на костре...

Убежденные, что душа бессмертна и может перенести любое зло и благо, мы все будем держаться небесного пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. Заслужив себе награды, как победители на состязаниях, собирающие дары, и здесь, и в том тысячелетнем странствии нам будет хорошо" (Платон, Государство, 617e — 620d).

Миф о крылатой колеснице

В диалоге "Федр" Платон дал еще одну версию потустороннего бытия. Возможно, он попытался объяснить, почему же души соединяются с телами, в чем причина их родства с божественным. Пока душа следовала во всем богам, она жила на небесах. Она упала и соединилась с телом, когда познала грех и вину. Душу Платон уподобляет крылатой колеснице, запряженной двумя конями с возницей. Кони, несущие душу человека, разной породы: один хорош, другой негоден, ибо тянет то вниз, то в сторону. Возница — разум, кони символизируют желания и гневливую часть души. Сначала души следуют небесными стезями, по пути богов, созерцая Гиперуралию и долину Правды. Однако наша дурная природа (плебейский конь) так и норовит вниз. Вот и получается, что некоторым душам не добраться до истины: в давке они мнут друг друга, в стычках и драках крылья ломаются, отяжелевшие души падают вниз, на землю.

В компании богов и добрых демонов остаются души, познавшие долину истины и настоящее бытие. После смерти человеческая жизнь отвечает высшему судье — Ананке (Необходимости) и получает

от нее наказания и награды по земным заслугам. После тысячелетнего цикла душа вернется на суд для новой инкарнации.

По прошествии десяти тысяч лет все души вновь обретают крылья и возвращаются в лоно богов. Привилегированным исключением становится участь философских душ: они обретают крылья уже через три тысячи лет.

Итоги платоновской эсхатологии

Мифы всегда приглашают к вере, но призывают и разум. Земная жизнь человека — испытание. Когда путь закончен, по умеренности и разнужданности, доброжелательной справедливости и недоброй зависти свершается неземной суд. Совершенно неважно, чья душа — монарха или последнего из нищих. Неправедно прожитая жизнь обрекает душу на вечное пребывание в Тартаре. Частично справедливый человек получит временное наказание. Душа, очистившаяся от вины, получит все, что заслужила. Блаженство ждет души праведников. Нельзя не уточнить: для признания степени превосходства души должны пройти испытание мученическим страданием. Другого пути от неправды к правде не существует.

Идеальное государство и его исторические формы

Между тремя частями души (волящая, гневная и разумная) и тремя классами идеального государства (ремесленниками, стражами и правителями), полагает Платон, есть четкое соответствие. Душа бывает умеренной и благородной у тех ремесленников и купцов, которые умеют контролировать собственную жадность. Душа мужественна у тех стражей, которые умеют достойно противостоять опасностям. Душа отличается мудростью у тех правителей, которые действуют в соответствии с разумом. Полис — как одна душа — здоров и крепок, когда каждый как следует исполняет свою роль и не пытается занять чужое место.

Государство, стабильное и процветающее, поддерживает внутренний порядок посредством четкой образовательной программы. Стражей-солдат Платон намеревался уберечь от искушений частной собственности путем обобществления имущества, жен и детей. Вос-

питание философов-правителей предполагало особую систему подготовки, пятидесятилетний цикл освоения всех премудростей, диалектический тренинг и, что наиболее важно, — созерцание Блага.

Платоновская республика

В диалоге "Горгий" Платон устами Сократа говорит о себе как одном из немногих афинян, кто знает, что такое политика как настоящее искусство. Политика — врачующее душу искусство, ибо делает душу подлинно философской и виртуозной, насколько это возможно. Тезис "Республики" именно таков: настоящая философия совпадает с истинной политикой. Если политик рассуждает как философ, то его государство построено на началах блага и справедливости. Важно понимать особый греческий колорит основных понятий, употребляемых Платоном.

1. Древние греки понимали философию как познание целого.
2. Человеческое бытие сводится к его душе.
3. Понятие индивида и гражданина полностью совпадают.
4. Город-государство — горизонт всех моральных ценностей и единственная возможная форма общегития.

Создать полис — значит понять до последнего основания человека и его место в мироздании. В этом смысле государство — гигантская фотография нашей души. Центральная ось государства — справедливость, в ней ответ на вопрос, почему и как рождается и гибнет совершенный полис.

Каждый из нас нуждается в тех, кто поставляет еду, одежду, строит дома. Мы зависим от тех, кто защищает полис, а также от тех, кто умеет грамотно руководить. Первый класс полиса состоит из крестьян, ремесленников и торговцев, души их примитивны, ибо они завистливы и умеют только брать. Добродетель дана им только в виде дисциплины желаний и умения подчиняться вышестоящим, как это подобает. Материальных благ в их распоряжении не должно быть ни много и ни мало.

Волевая доминанта души характерна для представителей второго класса, они должны быть похожи на породистых собак — послушные и готовые к бою. В случае внутренней или внешней опасности они — на страже порядка, например не должны допускать чрезмерной бедности и нищеты в первом классе, как и излишка роскоши на другом полюсе общества. Они следят за тем, чтобы все граждане

имели занятия, соответствующие их природным наклонностям, а государство росло бы ровно и без эксцессов. Представители второго класса собственности лишены.

Править могут лишь те, кто умеет больше других любить свое отечество, отличается особым усердием, способен созерцать Благо. Их добродетель — мудрость, а душа отличается особой разумностью. Значит, в совершенном полисе первый класс должен отличаться воздержанностью, второй — смелостью и мужеством, а третий — мудростью. Справедливостью по такой логике будет гармония указанных трех добродетелей, т.е. ситуация, когда ни один из классов и никто из граждан не претендует на чужое место, каждый занят только своим делом и делает его наилучшим образом.

В каждом из нас есть понуждающая к действию тенденция — это желание. Другая сила, удерживающая желания, — это разум, а третья — страсть. Когда каждая часть души действует по своей природе и уравновешена другими частями, то граждане и само государство согласуются со справедливостью. Причем справедливость только тогда начинает проявлять себя, когда она укоренена в душе. Нельзя забывать, что платоновская лестница гражданских добродетелей тесно связана с различением особых частей души: волящей (*epithymeticon*), страстной (*thymocides*) и разумной (*loghistikon*).

Что касается воспитания граждан, то первый класс не нуждается в особой подготовке, ибо ремесла осваиваются чисто практически. Представители второго класса тренируют часть души, благодаря которой они становятся сильнее и мужественнее. Запрет на частную собственность означал, что, по мысли Платона, полис должен был стать огромной и дружной семьей, где люди не делят вещи на мое и твое, где все наше.

Для правящего класса философ считал обязательным длинный путь освоения философской мудрости. Начиная с 30 лет практические занятия усложнялись, только к 50 годам человек мог пробовать себя в качестве управляющего. Цель образования — приблизиться к Благу, ибо именно оно — основание полиса и здоровья политического организма. В конце 9-й книги "Республики" мы читаем, что для возникновения идеального города достаточно, чтобы хотя бы один человек начал жить по законам Блага, Добра и Справедливости.

"Политик" и "законы"

На закате жизни Платон вернулся к политической проблематике, но только с точки зрения реальных людей, а не идеального состояния. В идеальном государстве закон — способ воплощения познанного Блага в Государство. В реальности редко кто управляет по добродетели и науке, поэтому для утверждения закона необходима письменная закрепленная конституция. Исторических форм конституции (как имитации идеальных) есть три: монархия (управляет один), аристократия (власть группы богатых людей) и демократия (управляет народ). Когда правящая элита утрачивает из виду общественный интерес, возникают последовательно тирания, олигархия и демагогия как перевертыши правильных форм. В случае благоприятного течения дел предпочтительнее монархия, в случае коррупции меньше вреда приносит демократия, ибо в качестве утешения остается хоть бестолковая, но свобода.

В "Законах" Платон разрабатывает понятия смешанной конституции и пропорционального равенства. Тиранию порождает избыток власти, а демагогию — чрезмерная свобода. Золотая середина спасает и здесь, при этом она вовсе не состоит в абстрактном эгалитаризме. Мера всех вещей, по Платону, божественное Благо и процветание полиса.

Заключение

Четыре значения мифа о пещере

Главный сюжет "Республики" — миф о пещере. В нем мы находим аллегорическое изложение платоновской метафизики, гносеологии, диалектики и этики. Люди живут в пещере, вход из которой они не видят, ибо связаны по рукам и ногам. У самого входа — каменный вал, по ту сторону которого двигаются люди, несущие на плечах статуи и разные предметы. Представим позади этих людей огромный костер, а над ними — сверкающее солнце. Вокруг кипит жизнь, люди что-то обсуждают, и их говор эхом отдается в пещере, на стене которой закованные пленники видят мелькание непонятных теней.

Внутри пещеры кажется, что тени — единственная реальность; не зная ничего другого, узники принимают за чистую монету теневые проекции и звуки эха. Предположим, один из узников сбрасывает оковы, осваивается с новым видением вещей. Попав на свободу, он ошеломлен видом пламени костра и солнечных лучей. Минуты ослепления проходят, и он понимает, что именно солнце — истинная причина всех видимых вещей.

Что же означает этот миф?

1. Миф намекает на онтологическую градацию бытия. Тени на пещерных стенах — простая кажимость вещей, статуи — чувственно воспринимаемые объекты, каменный вал — демаркационная линия между родами бытия. Люди вне пещеры — истинное бытие, ведущее к идеям, ну а солнце — идея Блага.

2. Три ступени познания. Когда мы в мире теней — это ступень воображения (*eikasia*). Видение статуй вне пещеры дает ступень верований (*pistis*). В лучах яркого солнечного света мы познаем идеальный смысл бытия, и это — *noesis*, диалектика и чистое созерцание.

3. Аскеза, мистика и теология. Материальным людям дана только пещерная жизнь. Умопостигаемое поднимает нас над грубой материей, через аскезу мы входим в мир мистики. Полное преобразование наступает при созерцании божественного солнца-Блага.

Платон говорит также и о возможном возвращении в пещеру бывшего узника. Философ-политик — тот, кто протягивает руку помощи погибающим в рабстве. Если политик любит не власть и все, с ней связанное, а людей, то он попытается спасти и вывести узников на свободу. Что ждет спустившегося вновь из царства света в царство теней? Сначала он снова ослепнет, пока глаза не привыкнут к темени. Узники, не желая рисковать, возможно, предпочтут блаженное неведение, начнут гнать пришельца, а может, решат убить его. Однако Благо реально есть, и любая попытка рассказать о нем стоит того, чтобы рисковать жизнью.

Платоновская академия и последователи Платона

Первая академия появилась в 388 году до н. э. До этого в Греции не было ничего подобного. Поначалу она была священным братством людей, посвятивших жизнь музам и Аполлону. Не коллекционировать разные сведения, а формировать людей нового типа, способных обновить государство, — такова была цель академии. Ее обитатели были уверены, что знания облагораживают людей, а через них — общество и государственные институты.

В первую академию стекались люди самых разнообразных установок и формаций. Платон читал лекции математикам, астрономам, медикам, творческие дискуссии не утихали ни на миг. Математик и астроном Евдокс из Книды не боялся выступать с критикой Платона, своего учителя.

Однако начиная с 347 года, когда академию возглавил Спевсипп, внук Платона, начался ее медленный упадок. Отрицая идеальный мир, Спевсипп свел умопостигаемые сущности к математическим объектам. Так исчез высший принцип, органически скреплявший все этажи метафизики.

С 339 по 314 год академией управлял Ксенократ. Он ввел два принципа — Единое и Диадую — для объяснения мироздания. Деление философии на физику, этику и диалектику закрепилось благодаря Ксенократу на пять веков развития эллинистической мысли. После Ксенократа академией правили последовательно Полемон, Кратет и Крантор. Они изменили детище Платона до неузнаваемости. Признаки новой эпохи начинали доминировать в образе жизни людей; эпикурейцы, скептики и стоики дали им куда более яркое выражение.

Платон (тексты)

Соотношение письма и устной речи

Сократ. Остается разобрать, подобает записывать речи или нет, чем это хорошо, а чем не годится. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. Я могу только передать, что об этом слышали наши предки, они-то знали, правда ли это. Если бы мы сами могли

доискаться до этого, разве нам было бы дело до человеческих предположений?

Ф е д р. Смешной вопрос! Но скажи, что ты, по твоим словам, слышал?

С о к р а т. Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из тамошних древних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первым изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и кости, а также и письма. Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога — Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, судя по тому, говорил Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до писем, Тевт сказал: "Это наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости". Царь же сказал: "Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец писем, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми, а не мудрыми".

Ф е д р. Ты, Сократ, легко сочиняешь египетские и какие тебе угодно сказания.

С о к р а т. Рассказывали же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен — ведь они не были так умны, как вы, нынешние, — было довольно, по их



Академия Платона

простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А для тебя, наверное, важно, кто это говорит и откуда он, ведь ты смотришь не только на то, так ли все на самом деле или иначе.

Ф е д р. Ты правильно меня упрекнул, а с письменами, видно, так оно и есть, как говорит тот фиванец.

С о к р а т. Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство, и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраня-

ется там на будущее, — оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано.

Ф е д р. Это очень верно.

С о к р а т. В этом, **Федр**, дурная особенность письменности, поистине схожей с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе.

Ф е д р. И это ты говоришь очень верно.

С о к р а т. Что же, не взглянуть ли нам, как возникает другое сочинение, родной брат первого, и насколько оно по своей природе лучше того и могущественнее?

Ф е д р. Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает?

С о к р а т. Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Ф е д р. Ты говоришь о живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно назвать письменную речь?

С о к р а т. Совершенно верно. Скажи мне вот что: разве станет разумный земледелец, радеющий о посеве и желающий получить урожай, всерьез возделывать летом сады Адониса ради удовольствия восемь дней любоваться хорошими всходами? Если он и делает это иной раз, то только для забавы, ради праздника. А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц созреет его посев.

Ф е д р. Конечно, Сократ, одно он будет делать всерьез, а другое — только так, как ты говоришь.

С о к р а т. А человек, обладающий знанием справедливого, прекрасного, благого, — что же, он, по-нашему, меньше земледельца заботится о своем посеве?

Ф е д р. Ни в коем случае.

С о к р а т. Значит, он не станет всерьез писать по воде чернилами, сея при помощи тростниковой палочки сочинения, не способные помочь словом и должным образом научить истине.

Ф е д р. Это было бы невероятно.

С о к р а т. Конечно. Но, вероятно, ради забавы он засеет сады письмен и станет писать; ведь когда пишет, он накапливает запас воспоминаний для себя самого на то время, когда наступит старость — возраст забвения, — да и для всякого, кто пойдет по его следам; и он порадуется при виде нежных всходов. Между тем как другие люди предаются иным развлечениям, упиваясь пиршествами и тому подобными забавами, вместо этого он, вероятно, будет проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

Ф е д р. Забава, о которой ты говоришь, Сократ, прекрасна в сравнении с теми низкими развлечениями: ведь она доступна только тому, кто умеет, забавляясь сочинением, повествовать о справедливости и обо всем, что ты упоминаешь.

С о к р а т. Так-то это так, милый Федр, но, по-моему, еще лучше будут такие занятия, если пользоваться искусством диалектики: взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела сеет в ней идеи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя — счастливым настолько, насколько может быть человек.

Ф е д р. Что ты сейчас говоришь — еще лучше.

С о к р а т. Теперь, Федр, раз мы с этим согласны, мы уже можем судить и о том...

Ф е д р. О чем?

С о к р а т. Да о том, что мы хотели рассмотреть и что привело нас к только что сказанному: надо рассмотреть упрек, сделанный нами Лисию за то, что он пишет речи, да и сами речи —

одни из них написаны искусно, а другие — нет. А что соответствует правилам искусства и что нет, как мне кажется, уже достаточно выяснено.

Ф е д р. Да, кажется, но напомни, как именно.

С о к р а т. Прежде всего надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что не поддается делению. Природу души надо рассматривать точно так же, отыскивая вид речи, соответствующий каждому природному складу, и таким образом строить и упорядочивать свою речь. К сложной душе надо обращаться со сложными, разнообразными речами, а к простой душе — с простыми. Без этого невозможно искусно, насколько это позволяет природа, овладеть всеми видами речей — ни теми, что предназначены учить, ни теми, чтобы убеждать, как показало все наше предшествующее рассуждение.

Ф е д р. Да, это теперь вполне очевидно.

С о к р а т. Так хорошо или постыдно произносить и записывать речи, когда это по праву заслуживает порицания, а когда нет, разве из вышесказанного это не следует?

Ф е д р. А что было сказано?

С о к р а т. Если Лисий или кто другой когда-либо написал или напишет для частных лиц или для общества сочинение, касающееся гражданского устройства, и будет считать, что там все ясно и верно обосновано, такой писатель заслуживает порицания, неважно, выскажет ли его кто-нибудь. Во сне или наяву быть в неведении относительно справедливости и несправедливости, блага и зла — это и впрямь не может не вызвать порицания, хотя бы толпа и превозносила такого человека.

Ф е д р. Конечно, не может.

С о к р а т. Иные считают, что в написанной на любую тему речи будет много развлекательного, чего еще не было написано или произнесено ни в одной речи и стихах, что заслуживало бы серьезного отношения (ведь речи произносятся без исследования и поучения, лучшее, что в них есть, рапсоды знают наизусть). Они находят, что только в назидательных речах, произносимых ради поучения и воистину начертываемых в душе, в речах

о справедливости, красоте и благе есть ясность и совершенство, стоящие стараний. О таких речах он скажет, что они словно родные его сыновья, особенно о речи, которую изобрел он сам, затем о потомках и братьях, заслуженно поселившихся в душах других людей. А с остальными сочинениями он распрощается. Таков человек, каким мы с тобой, Федр, желали стать.

Федр. Очень хочу, чтобы было так, и молюсь об этом, Сократ.

Сократ. Так хватит развлекаться рассуждением о речах. Пойди и сообщи Лисию, что мы с тобой, сойдя к источнику нимф и в святилище Муз, услышали там голоса, пославшие нас к Лисию и любому, кто сочиняет речи, да и Гомеру, тем, кто слагает стихи для пения и не для пения. Скажи в третью очередь Солону и тем, кто писал сочинения о гражданском устройстве в виде речей и назвал эти речи законами. Если человек писал, зная, в чем заключается истина, и он может защитить свои идеи, когда кто-нибудь станет проверять их, если он сам способен устно указать слабые стороны того, что написал, то его следует оценить не по его сочинениям, а по цели, к которой направлены его старания.

Федр. Как же ты предлагаешь его назвать?

Сократ. Имя мудреца, по-моему, Федр, слишком громко и пристало разве только богу. Любитель мудрости — философ или что-нибудь в этом роде — вот что больше ему подходит и более ладно звучит.

Федр. Весьма подходит.

Сократ. Значит, тех, у кого нет ничего более ценного, чем то, что ими написано, кто долго вертел так и эдак свое сочинение, то склеивая части, то уничтожая, ты назовешь по справедливости либо поэтом, либо составителем речей или законов?

Федр. А как же иначе?

Платон, Федр, 274b — 279d

Превосходство устного диалога

Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У

меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, словно засиявший от искры пламени свет, рождается это сознание и затем само себя питает. И вот что еще я знаю: написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом, но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что прекраснее я мог бы сделать в своей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей? Но я думаю, что подобная попытка не принесла бы блага людям, исключая лишь немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти. Что же касается остальных, то одни стали бы неуместно презирать [философию], а другие исполнились бы высокой, но пустой надеждой, что они научились чему-то важному... Ведь есть некое неопровержимое основание, препятствующее тому, кто решается написать что бы то ни было; об этом я не раз говорил и прежде, но, по-видимому, надо сказать и сейчас.

Для каждого из существующих предметов есть три ступени, из которых образуется познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать познаваемое само по себе, подлинное бытие. Итак, первое — это имя, второе — определение, третье — изображение, четвертое — знание. Если хочешь понять, о чем я говорю, возьми пример и приложи его ко всему. Например, круг — это нечто произносимое, имя его — то, что мы произнесли. Во-вторых, его определение состоит из существительных и глаголов. "То, крайние точки чего повсюду одинаково отстоят от центра" — это определение того, что носит имя круглого, закругленного и окружности. На третьем месте нарисованное, затем стертая или выточенное и потом уничтоженное. Что касается самого круга, то он от всего этого не зависит, представляя собой совсем другое. Четвертая ступень — это познание, понимание и правильное мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и телесных формах, а в душах. Благодаря этому ясно, что оно совершенно отличается как от природы круга самого по себе, так и тех ступеней, о которых была речь выше.

Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же остальное находится от нее намного дальше. То же можно сказать и о прямых или округлых фигурах, цветах, благом, прекрасном и справедливом, о всяком изготовленном или естественно существующем теле, огне, воде, о всяком живом существе и о характере души, о всех поступках и чувствах. Кто не имеет представления об этих четырех ступенях, тот никогда не приобщится к совершенному познанию пятой. Все это направлено на то, чтобы выяснить, каков предмет и какова его сущность, но словесного выражения здесь недостаточно. Поэтому всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что стало плодом размышлений, особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки... Когда мы, вследствие воспитания, даже не стремимся отыскать истины, а довольствуемся предложенными изображениями, то мы не покажемся смешными друг другу, если нас спросят те, кто, задавая вопросы, могут разнести в пух и прах первые четыре ступени. Но если мы начнем давать ответы относительно пятой ступени, разъясняя ее, то всякий нас критикующий одержит над нами победу, а выступающего истолкователем — устно или письменно — выставит в глазах большинства невеждой, причем слушатели иной раз и не знают, что подверглась разносу не душа написавшего или сказавшего, а недостаточная сама по себе природа каждой из указанных четырех ступеней. Глубокое проникновение в каждую из этих ступеней, подъем или спуск от одной к другой порождают совершенное знание, и то лишь у того, кто одарен по природе. Но если кто от природы туп, а таково состояние души большинства людей в учении и воспитании нравов, или же способности уже угасли, то и сам Линкей не смог бы сделать таких слепцов зрячими. Одним словом, человека, не сроднившегося с философией, ни хорошие способности, ни память с ней сроднить не смогут, ибо в чуждых для себя душах философия корней не пускает. Кто не сроднился со всем справедливым и тем, что именуют прекрасным, пусть даже в чем-то они проявят способности или память, они никогда не научатся, как это нужно, истинному пониманию того, что такое добродетель и что такое порок. Всему этому надо учиться сразу, как тому, что есть ложь и что есть истина целостного бытия, причем учиться с большим напряжением и длительное время, как я уже сказал. Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки —

имени определением, видимых образов ощущением, да к тому же, если есть доброжелательное исследование, с помощью незлобных вопросов и ответов — может просиять разум и возникнуть понимание любого предмета так, как это доступно для человека. Поэтому ни один серьезный человек не станет писать о серьезных вещах и не выпустит это в свет на зависть невеждам. Из сказанного должно понять, что если кто-то увидит написанное — будь то законы законодателя или другие письменна, — если он серьезный человек, то не будет считать увиденное столь уж для себя важным, но поймет, что самое важное лежит где-то в области более возвышенной и прекрасной. Однако если он вознамерился бы письменно изложить глубоко им продуманное, то не боги, а сами люди похитили бы у него разум.

Платон, Письмо VII, 341c — 344d

Открытие интеллигибельного сверхчувственного мира

— После того, — продолжал Сократ, — как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на солнце, а не на его отражение в воде или в чем подобном. Вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного чувства. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, видит его лучше в уподоблении, чем в осуществлении. Как бы то ни было, именно таким путем я двинулся вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что мне кажется согласным с этим понятием, я принимаю за истинное, идет ли речь о причине, или о чем бы то ни было ином, а что не согласно с ним, то я считаю неистинным. Хочу еще яснее высказать свою мысль. Мне кажется, ты меня не до конца понимаешь.

— Да, не совсем, клянусь Зевсом, — отвечал Кебет.

— Но ведь я не говорю ничего нового, а лишь повторяю то, что говорил всегда, ранее и только что. Я хочу показать тебе вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к

уже сто раз слышанному и с него начинаю, беря за основу, что существует прекрасное само по себе, благое, великое и все прочее. Если ты согласишься со мной и признаешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души.

— Считай, что я согласен, иди прямо к цели, — отвечал Кебет.

— Посмотри же, примешь ли ты вместе со мною и то, что из этого следует. Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, чем участвуя в прекрасном самом по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях. Признаешь ты эту причину?

— Признаю.

— Тогда я уже не понимаю и не могу постигнуть иных мудреных причин, если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким цветом, либо очертаниями, либо еще чем-то в таком роде, я отметаю все объяснения, которые сбивают меня с толку. Просто, может быть, даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или сродства с ним, как бы оно ни возникло. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни другому. Опираясь на него, я уже не оступлюсь. Да, я надежно укрылся от опасностей, сказав себе и другим, что прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному. И тебе так же кажется?

— Да.

— Стало быть, большие вещи суть большие и еще большие больше благодаря большому как таковому, а меньшие — благодаря малому?

— Да.

— Значит, если бы тебе сказали, что один человек на голову больше, а другой на голову меньше другого, ты не принял бы этого утверждения, а решительно отклонил, сказав: "Всякая вещь, большая другой вещи, велика лишь благодаря величию в себе, а меньшее становится меньшим лишь благодаря мизерности, которая и делает его меньшим". Если б ты признал, что кто-то

головой больше, а другой меньше, тебе пришлось бы, думаю, ждать возражение, что большее у тебя есть большее, а меньшее есть меньшее по одной и той же причине, да и как небольшая голова может сделать большое большим. А быть большим благодаря малому — не диковина ли это? Так не побоялся бы ты таких возражений?

— Побоялся бы, — отвечал Кебет со смехом.

— Стало быть, — продолжал Сократ, — ты побоялся бы утверждать, что десять больше восьми на два и по этой причине превосходит восемь, но сказал бы, что десять превосходит восемь количеством и через количество? И что вещь в два локтя больше вещи в один локоть длиною, но не на половину собственного размера?

— Совершенно верно.

— Пойдем дальше. Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют один к одному, причина появления двух есть прибавление, а когда делят одно, то причина — разделение? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь единственный способ возникновения вещей — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, в данном случае единственная причина возникновения двух — это причастность двойке. То, что должно стать двумя, должно быть причастно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице. А всяких разделений, прибавлений и других тонкостей тебе и касаться не надо. На эти вопросы пусть отвечают те, кто помудрей тебя, ты же, боящийся, как говорится, собственной тени и своего невежества, не расставайся с надежным и верным основанием, нами найденным, отвечай соответственно. Если же кто ухватится за само основание, ты не обращай внимания и не торопись с ответом, пока не исследуешь вытекающие из него следствия и не определишь, в лад ли друг другу они звучат. А когда потребуются проверить само это основание, ты поступишь точно таким же образом — положишь в основу другое, лучшее в сравнении с первым, и так до тех пор, пока не получишь удовлетворительного результата. Но ты не станешь все валить в одну кучу, рассуждая об исходном понятии и его следствиях, как делают завязтые спорщики. Ведь ты хочешь найти истину бытия, а среди спорщиков об этом нет ни речи, ни заботы. Витийствами они способны все перевернуть и замутить, при

этом особенно собой довольны. Ты же философ и потому, надеюсь, поступишь так, как я сказал.

— Ты совершенно прав, — в один голос откликнулись Симмий и Кебет.

Эхекрат:

— Клянусь Зевсом, Федон, иначе и быть не могло! Мне кажется, Сократ говорил изумительно ясно, что впору понять и слабому уму.

Федон:

— Верно, Эхекрат, все, кто тогда был подле него, так и решили.
Платон, Федон, 99e — 102a

Вершина интеллигибельного мира: идея Блага

Сократ:

— Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взъясните пока хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

Главкон:

— Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

— Все же только заручившись вашим согласием и напомнив, о чем мы говорили раньше... что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

— Да, мы так считаем.

— А также есть прекрасное само по себе, благо само по себе и далее в отношении всех вещей, хотя и признаем, что их много. Что же такое каждая вещь, мы определяем по соответствию единой идее, для каждой вещи своей.

— Это так.

— Мы говорим, что вещи можно видеть, но не мыслить. Идеи, напротив, можно только мыслить, но нельзя видеть. Так посредством чего мы видим то, что мы видим?

— Посредством зрения.

— И не правда ли, что благодаря слуху мы слышим то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

- Ну и что же?
- Обращал ли ты внимание, как драгоценна наша способность видеть и быть видимыми, данная нашим ощущениям Демиургом?
- Нет, не особенно.
- А ты взгляни на это вот как: чтобы слухом слышать, а звуку звучать, требуется ли что-то третье, в отсутствие чего ничто не слышится и не звучит?
- Ничего третьего здесь не нужно.
- Я думаю, что и для многих остальных ощущений — но не для всех — не требуется ничего подобного. Или у тебя есть возражения?
- Нет.
- А разве не замечал ты, что для зрения и всего, что можно видеть, нужно нечто третье?
- О чем ты?
- Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были глаза, согласись, человек ничего не увидит, не различит и не воспользуется своим зрением, если не будет специально предназначенного условия.
- Что же это, по-твоему?
- То, что ты называешь светом.
- Ты прав.
- Значит, зрительное ощущение и возможность быть увиденным связываются немаловажным началом; их связь ценнее всякой другой, ибо свет драгоценен.
- Еще бы ему не быть!
- Так кого из небесных богов ты признаешь владыкой над ним и чей же свет позволяет нашему зрению лучше всего видеть, а предметам — быть нами увиденными?
- Того же бога, что назовешь ты и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.
- Так, значит, зрение по отношению к этому богу не имеет собственной природной способности?
- В каком отношении?

- Зрение ни само по себе, ни в глазах, где оно возникает, не есть Солнце?
- Нет, конечно.
- Однако из орудий нашего восприятия оно самое солнцееобразное.
- Да, самое.
- И та способность, которой обладает зрение, дарована ему Солнцем как некое истечение.
- Конечно, нет.
- Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя именно в нем — причина зрения, хотя глаза его не видят.
- Да, это так.
- Так же, считай, все, то же Солнце, порождается Благом, как я утверждаю. Ведь именно Благо породило его подобным себе самому. Как Благо относится к уму и умопостигаемому, таково Солнце в отношении к зрению и зрительно воспринимаемому.
- Как это? Объясни-ка снова.
- Глаза, тебе известно, плохо видят, когда напряженно пытаются что-то разглядеть в сумеречных бликах, а не тогда, когда все залито солнцем. Человека можно принять за слепого, словно его глаза не в порядке.
- В самом деле, это так.
- Зато предметы, освещенные Солнцем, глаза видят отчетливо, и со зрением все в порядке.
- И что же?
- Точно так же происходит с душой. Всякий раз, когда она устремляется к сиянию истины и бытия, она воспринимает и познает их, становится разумной. Если она поворачивает в теневую зону смещения с мраком, она тупеет, ее одолевают мнения, меняет их и так и эдак, при этом походит на умалишенную.
- Похоже, что так.
- То, что придает познаваемым вещам истинность, а человеку дает способность познавать, это называй идеей Блага. Она причина знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно то и другое, ты правильно сделаешь, если идею Блага поставишь выше всего. Ведь мы правильно считаем свет и зрение солнцееобразными, но считать их за Солнце было бы неправомерно. Так

и с познанием: правильно истину и знание считать благообразными, но нельзя их смешивать с *Благом*, которое по свойствам надо ценить еще выше.

— О несравненной красоте *Блага* ты говоришь, ведь от него зависят и познание и истина, само же оно по красоте все превосходит. Но ты же не скажешь, что оно еще и наслаждение!

— Не кощунствуй, а лучше разгляди его образ получше.

— Так как же?

— Солнце дает всему видимому не только возможность быть увиденным, но и само рождение, рост, питание, не будучи само порожденным.

— А как же иначе?

— Так и познаваемые вещи: *Благо* не только дает им возможность быть познанными, но и бытие, существование, хотя само *Благо* не есть субстанция, по достоинству и силе *Благо* — по ту сторону существующего.

Тут Главкон комично воскликнул:

— Аполлон! Ну и далече вознеслось это божественное!

Платон, Государство кн. 6, 507a — 509c

Великие мифы и эмблематические образы, выражающие основные понятия философии Платона

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие одинаково благородны и происходят от благородных, а у всех прочих они смешанного происхождения. Во-первых, нами правит пара гнедых, и потом, из двух коней один прекрасен, благороден и рожден от таких же породистых коней, а другой конь — его противоположность, да и предки у него другие. Необходимо понять, что править нами — дело тяжкое и неблагодарное. Попробуем сказать и о том, в каком смысле живое существо стали называть смертным и бессмертным.

Всякая душа ведает всем неодушевленным; кружа по всему небу, она принимает то одну форму, то другую. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром. Когда же теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, тогда, получив земное тело, она вселяется в него, так оно движется, благодаря ее силе, словно само по себе. То,

что называется живым существом, есть целое, то есть сопряжение души и тела, оно-то и получило другое имя — смертного.

О бессмертном же нельзя судить лишь по одним только разумным доводам. Не познав как следует и не увидев бога, мы воображаем себе некое бессмертное существо с душой и телом, причем нераздельных на вечные времена. Впрочем, как угодно богу, пусть так и считается.

Мы попытаемся понять, почему душа теряет крылья. Причина здесь, видимо, такая: крылу от природы свойственна способность поднимать тяжелое туда, где обитает племя богов. Из всего, связанного с телом, душа более всего приобщилась к божественному, ведь оно прекрасно, мудро, доблестно и так далее; им и вскармливается душа, возвращаются ее крылья, а от противоположного — безобразного и дурного — она чахнет и гибнет.

Зевс, великий небесный вседержитель, на крылатой колеснице едет первым, он обо всем заботится и все упорядочивает. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать рядов. Впереди каждого ряда — один из двенадцати главных богов. Одна только Гестия не покидает дома богов.

В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, коими следуют боги; каждый из этого счастливого сонмища свершает свое, а за ними следует тот, кто хочет и может, — ведь зависть чужда богам.

Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине небесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь. Зато остальные двигаются с трудом, ибо причастный пороку конь тяготеет к земле и тем удручает возничего, вырастившего его плохим. От этого душе приходится мучиться и постоянно напрягаться.

Платон, Федр, 246, 247

Гиперурания, или О том, что над небесами

Души, называемые бессмертными, достигнув вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте. Они стоят, небесный свод несет их кругообразно, а они созерцают то, что за пределами неба.

Наднебесную Гиперурацию никто из поэтов не описал и никогда не воспевает по достоинству. А она такова. В самом деле, когда

говоришь об истине, надо иметь мужество говорить правду. Это бесцветная, расплывчатая, неосязаемая сущность, подлинно существующая и известная лишь кормчему души — уму; от него и происходит истинный род знания.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, стремящейся воспринять надлежащее. Раз увидев бытие, хоть и на краткий миг, ум блаженствует созерцанием истины, пока небесный свод не перенесет его по кругу на то же место. В круговращении душа созерцает Справедливость как таковую, Благоразумие, Знание — не то знание, что обязано становлению, не то иное, что находится в ином, называемом нами пока существующим, но подлинное знание о подлинно существующем. Насладившись созерцанием подлинно сущим, душа вновь спускается во внутреннюю область неба и возвращается домой. Придя домой, возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии и поит нектаром. Такова жизнь богов.

Что касается остальных душ, то те, что лучше всего следовали и подражали богу, поднимаются в занебесную сферу, а голова возничего все время приподнята, хотя другие кони мешают созерцанию в круговом движении. Другие души то поднимаются, то опускаются — кони рвут так сильно, что одно они видят, другое — нет. Вслед за ними и остальные души жадно стремятся кверху, но им это не под силу; они носятся по кругу в глубине, топчут и мнут друг друга, пытаются опередить.

В возникающем смятении коней душит упряжка, возничим уже никак не справиться, многие покалечены, а у иных сломаны крылья. Как ни стараются, им не достичь подлинного бытия; не умея созерцать, души довольствуются мнениями, скудным пропитанием.

Причина того, почему души стремятся попасть на равнину истины, в том, что именно на ее лугах может напиться лучшая часть души, да и природа крыльев, дающих душе высоту, питается тем же.

Эсхатологические судьбы душ и метемпсихоз

Закон же Адрастеи таков: душа, последовавшая за богом и познавшая хоть частичку истины, останется невредимой. Если она не потеряет способности следовать за ним, то всегда будет благополучна. Когда же станет неспособной следовать, ее

постигнет несчастье — забвение и злобная ярость, она отяжелеет, потеряет крылья и упадет на землю. Так, в первом поколении она не сможет поселиться ни в одном живом существе. Душа того, кто, напротив, видел много хорошего, переселится в тип человека, который станет философом, поклонника мудрости или прекрасного, любовника муз. Следующая за ней душа переселится в царя, почитающего законы, в воителя или того, кто способен управлять. Третья станет душой государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — трудяги, гимнаста или врача; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или причастного к таинствам человека; шестой пристанет подвизаться в поэзии или иной форме подражания; седьмая будет душой ремесленника или земледельца; восьмая — софиста или демагога; девятая — душой тирана.

Тот, кто проживет в согласии со справедливостью, заслужит лучшую долю, а тот, кто ее нарушит, получит по заслугам — худшую. Туда, откуда душа родом, она не вернется ранее чем через десять тысяч лет: ведь раньше этого срока ей не окрылиться. Исключение составляют души тех, кто искренне возлюбил мудрость и любил юношей философской любовью. Эти души окрыляются за три тысячелетних круговорота, и если три раза подряд изберут для себя такой образ жизни, на трехтысячный год отходят. Остальные по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда одни отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике освободила от груза и подняла на уровень неба, ведут жизнь в соответствии с земной, как они прожили в человеческом облике.

На тысячный год и те и другие являются, чтобы получить себе новый удел и выбрать вторую жизнь, какую кто захочет. В этот момент душа человеческая может получить и жизнь животного, а из животного, которое когда-то было человеком, душа может снова вселиться в человека. Но душа, не выдавшая света истины, никогда не примет форму человеческого образа, ведь человек должен постигать ее в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, сводимой разумом воедино. А знание есть припоминание того, что душа некогда видела, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум

философа: у него всегда по мере сил память обращена на то, чем божествен бог. Только тот, кто правильно пользуется такими воспоминаниями, посвящаемый в совершенные таинства становится подлинно совершенным. А так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, то толпа, разумеется, станет травить его как помешанного, ведь его экстаичность скрыта от большинства.

Вот к чему пришли мы, рассуждая о четвертом виде неистовства. Взирая на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту неземную, подлинную, человек окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь. Не набрав сил, подобно птенцу, он глядит вверх, не замечая, что происходит внизу, — вот причина его неистовства. Из всех видов исступленности, экстаза эта — наилучшая по самому своему происхождению, как для живущего вне себя, так и для того, кто разделяет с ним экстаз. Причастный к прекрасному неистовый человек называется влюбленным. Ведь, как мы говорили, всякая человеческая душа была созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в живое существо...

Допущенные к непорочным, простым, счастливым, неколебимым видениям, мы созерцали их в чистом свете, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, оболочкой, называемой телом, которую мы не можем сбросить, как улитка свой домик. Благодаря памяти возникает тоска по тому, что ушло, вот почему мы подробно об этом говорим. Красота сияла посреди всего, что там было. Когда мы пришли сюда, то стали воспринимать ее сияние посредством самого острого из наших чувств — зрения. Но разумение недоступно зрению, иначе оно возбудило бы необыкновенную любовь, будь его образ как-то доступен зрению. Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Посвященный в таинства или испорченный человек не слишком стремится отсюда туда, где есть красота как таковая. Здесь он видит то, что носит с ней одинаковое название, и, глядя на ее земной облик, он не испытывает благоговения, но, следуя похоти, как четвероногое животное, он пытается покрыть и оплодотворить ее. Он не боится своей наглости и не стыдится гнаться за противоестественным наслаждением. Между тем тот, кто только что посвящен в таинства, много созерцавший в свете божественного облика, воспроизводящий ту красоту или идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит страх, как это было с ним

тогда. Затем он смотрит на объект любви с благоговением, как на бога, если не побоялся бы прослыть сумасшедшим, то стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, как богу. При одном взгляде его бросает в пот и жар, как в лихорадке.

Глазами увидев истечение красоты, человек согревается, а этим укрепляется природа крыла: теплом согревается все, ранее затвердевшее от сухости и мешавшее росту. Благодаря усиленному питанию корни перьев набухают, крылья начинают быстро расти от корня по всей душе, вспоминая, что искони она была вся пернатой. Пока все это происходит, душа кипит и рвется наружу. Когда режутся зубы, бывает раздражение в деснах. Так душа, когда начинают расти крылья, вскипает и при этом испытывает раздражение и зуд.

Платон, *Федр*, 246b — 251c

Миф о пещере

- После этого, — сказал я, — ты можешь сравнить человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности с таким состоянием. Представь, что люди находятся в подземелье наподобие пещеры, во всю длину которой есть широкий просвет. С малых лет на ногах и шеех люди носят оковы, так что им и с места не двинуться, а видят они лишь то, что прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, горящему далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь себе, невысокой стеной вроде ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, водящих по верх ширмы кукол.
- Это я себе представил, — сказал Главкон.
- Так представь же себе и то, что за стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна по верху стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, некоторые из несущих разговаривают, а другие молчат.
- Странный рисуешь ты образ и странных узников!
- Подобных нам. Разве тебе не кажется, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

- Как же им видеть что-то иное, если всю жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?
 - А предметы, проносимые там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?
 - То есть?
 - Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?
 - Непременно так.
 - Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?
 - Клянусь Зевсом, я этого не думаю.
 - Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.
 - Это совершенно неизбежно.
 - Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.
- Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх, в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. А как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к подлинному бытию, он смог бы обрести верное видение? А если станут указывать на тот или иной несомый предмет, заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не кажется ли тебе, что трудности так смущают его, что он подумает, будто куда больше правды в видимом раньше, чем в том, что ему показывают теперь?
- Конечно, именно так и подумает.
 - А если он принужден будет смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что привык видеть, считая, что это и в самом деле достовернее вещей, которые ему теперь показывают?
 - Пожалуй, это так.

- Ну а если кто-то потянет его по круче вверх, в гору, и не отпустит, пока не извлечет на божий свет, разве бывший узник не будет страдать и не возмутится таким насильем? А при выходе на свет разве его глаза не ослепит такое сияние, что и рассмотреть он не сможет ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят?
- Да, сразу ему не разглядеть.
- Нужна привычка, чтобы узнать все, что есть наверху. Начинать надо с самого легкого: смотреть сначала на тени, потом на отражения людей и предметов в воде и уж потом — на сами вещи. Причем само небо и все, что на нем, ему лучше рассматривать не днем, а ночью, то есть созерцать звездный свет и Луну, а не Солнце и солнечный свет.
- Несомненно.
- В конце концов, я думаю, этот человек оказался бы в состоянии видеть самое Солнце, находящееся в зените, понимать его свойства, не ограничиваясь наблюдением обманчивого отражения в воде или других чуждых ему средах.
- Конечно, все это станет доступно.
- И тогда он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, что оно ведает всем в видимом пространстве, оно же каким-то образом есть причина всего, что он и другие узники видели раньше в пещере.
- Ясно, что он придет к такому выводу после подобных наблюдений.
- Так как же? Припомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и собратьев из заточения, сочтет ли он блаженством перемену своего положения и пожалеет ли своих друзей?
- И еще как.
- А если они, воздавая какие-то почести и хвалу друг другу, награждали отличившихся самым острым зрением в наблюдениях за проносимыми мимо предметами, в запоминании, что появляется раньше, а что позже, в предсказывании грядущего, то, как ты думаешь, хотел бы всего этого тот, кто уже освобожден от уз, завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто из них пользуется влиянием? Или он пожелал бы, как говорит Гомер, "подобно поденщику, работая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный", терпеть что угодно,

только бы не разделять представлений узников и жить иначе, чем они?

— Я-то думаю, он предпочтет стерпеть что угодно, лишь бы жить иначе.

— Обдумаем вот что еще: если б такой человек опять спустился в подземелье, что станет с его глазами с уходом от солнечного света в царство тьмы? Не ослепнет ли снова?

— Конечно.

— А если снова придется спорить с вечными узниками, разбирая смыслы тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это уйдет немало времени, — разве не покажется он нелепым? О нем станут говорить, что после восхождения вернулся он с испорченным зрением, а значит, другим не стоит стремиться туда. Разве не убили бы они, попадись им в руки, того, кто взялся бы освободить и увести наверх узников?

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой Главкон, такое уподобление следует применить ко всему ранее сказанному. Охватываемая зрением область сродни тюремному жилищу, а свет от огня подобен мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся на вершине, означает подъем души в область умопостигаемого. Если ты предположишь это, постигнешь мою заветную мысль, если тебе интересно ее узнать, а верна ли она, то ведомо лишь богу. А мне вот что видится: во всем познаваемом идея Блага дана как предел. Она с трудом различима, но стоит ее различить, как приходится сделать вывод, что именно в ней — причина всего истинного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и царство света, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, значит, на нее должен взирать тот, кто хочет разумной личной и общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько понимаю.

— Тогда согласись со мной и не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят более интересоваться человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь.

Платон, Государство, 514a — 517d

Платон как открыватель герменевтики

**Интервью, взятое Джованни Реале
у Ганса-Георга Гадамера 3 сентября 1996 г.**

Реале. *Всю жизнь вы общались с Платоном. Как произошла первая встреча с ним?*

Гадамер. *Первое знакомство произошло на школьной скамье в гимназии Бреслау, городе моего детства. В последние годы было принято изучать греческий язык. В этой гимназии начинали с французского, затем была латынь, а на третий год — греческий. Четвертый год преобладал греческий, и мы читали диалоги Платона, "Апологию Сократа" и т. д. Так я начал читать и изучать Платона на его родном языке, и поныне я продолжаю перечитывать его.*

Р. *В вашей недавно переведенной на итальянский язык книге "Истина и метод" есть великолепная фраза: "Можно было бы написать историю метафизики как историю платонизма. Ее станциями были бы Плотин, Августин, Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Лейбниц, Кант и Гегель. Однако необходимо сказать, что все усилия западной мысли идут дальше теории субстанции традиционной метафизики. Первым платоником в этой серии будет, как ни крути, Аристотель". И я совершенно согласен с этим моментом. Действительно, написал Диоген Лазерций, "самым гениальным учеником Платона был Аристотель". Можем ли мы на исходе XX века сказать шутя, что Ганс-Георг стал последним крупным платоником?"*

Г. *В каком-то смысле... Вы понимаете, что так сформулированный вопрос делает мне честь, но я всегда чувствовал близость Платона, возможно, мне близка его диалектика вопроса-ответа. Помню, как я спорил с одним журналистом, который выражал недовольство тем, что платоновские герои говорили всегда "нет", "да", "возможно" — и все. Я отвечал: "Конечно, ответы можно чем-то заменить, но такова техника диалогов". В этой технике есть новый интерес к форме диалога. Возможно, слишком сложно индивидуализировать технику такой формы у других персонажей, все же речь идет о технике непроявленного учения Платона.*

Р. *Все-таки такая форма есть метод. В конце первого тома "Истины и метода" я нашел великолепное определение прекрас-*

ного в платоновском смысле. В нем я нахожу защиту против опошления красоты, характерном для нашего времени, особенно со стороны марксизма. Вы пишете: "Прекрасное есть способ проявления Блага, оно дает Благу показать свое бытие... Красоту можно ощутить как отражение, отблеск чего-то сверхземного, несмотря на видимые формы". Хочу спросить, как вы пришли к такому выводу, — своим путем или через Платона? Как напомнить современному человеку метафизический смысл прекрасного?

Г. Идея явления Блага в красоте ко мне пришла из диалога "Филеб", в конце которого есть фраза: "Мы искали Благо, а в итоге нашли Красоту!" Мне кажется, нельзя абстрагироваться от прекрасного, когда мы исследуем истину и ставим вопрос о Благе.

Р. Не кажется ли вам, что в финале "Федра" содержится нечто вроде предвосхищения вашего "герменевтического круга", где говорится, что написанное нельзя понять без некоторой предрасположенности, без того, что уже постигнуто другим путем?

Г. Я нахожу это естественным. Мои герменевтические рефлексии берут начало от Хайдеггера. Но и тогда мне казалось, что уже в "Федре" есть предчувствие герменевтического круга, например в описании риторики. Для хорошей формы дискурса необходимы правильные вопросы, верное начало, соотношенность частей между собой, истинное заключение. В этом и состоит принцип культуры. Нельзя отдать риторику на откуп одной только диалектике и логике. Вспоминаю, как один мой приятель после прочтения текста Платона сказал: "Риторика, риторика, риторика". Он хотел сказать о необязательности риторики, на самом же деле в ней начало культуры, ее важнейшая функция. Диалог "Федр" мне нравится больше других, в нем связаны диалектика и риторика, философия и эрос, дружба и искусство, религиозное вдохновение. Нельзя свести Платона к логике или диалектике.

Р. В финале платоновского "Государства" говорится, что страдание помогает обучению, дает новую жизнь рождающимся душам и питает их муками учителей. Как же с точки зрения герменевтики страдание может помочь?

Г. В самом деле, необходимо найти смысл и значение боли и страдания в нашей нынешней системе воспитания. Нам не хватает

силы сопротивления. В этом главная угроза и искушение. При отсутствии сопротивляемости молодые прибегают к наркотикам, у них нет сил для воспитания собственной самодисциплины.

Р. Мне импонирует ваше суждение о несовершенстве человеческой природы.

Г. Опыт вообще есть постепенно накапливаемое. Мы говорим: это наше, это принадлежит мне и т. д. Я хотел бы напомнить, что Парменид первым осознал опыт незавершенности и возможности падения. Чтобы преодолеть незакрытость опыта, он и пришел к собственной философии со своими решениями.

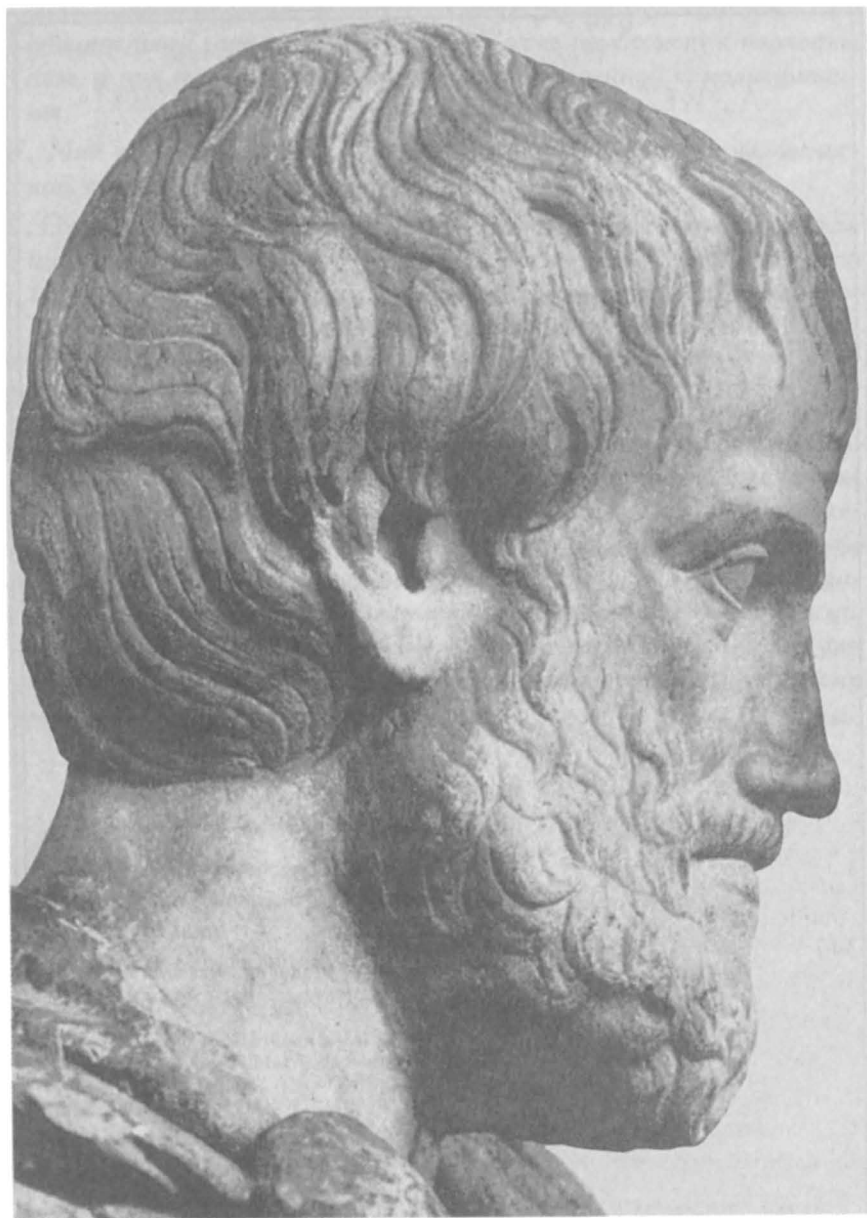
Р. Полагаете ли вы, что есть нечто запредельное разуму?

Г. Нельзя отрицать, что есть нечто выше разума, но сказать, что же это, — нечто совсем иное. Не думаю, чтобы был предел или первый принцип в исследовании разума. Думаю, что проблема Бога и религии останется в любом случае тайной, хотя это из тех тайн, без которых мы не можем жить. Джанни Ватти-мо написал статью с названием "Верить в веру". Интересно, что нечто подобное напоминал Лютер словами Евангелия от Марка: "Господи, я так хотел бы верить, но Ты помоги моему неверию!"

Часть четвертая

АРИСТОТЕЛЬ
Первая систематизация
знания

*Удивление — вот что побуждает к
философскому размышлению как прежде,
так и теперь
Аристотель, Метафизика*



Аристотель — самый универсальный ум античности,
"Учитель тех, кто знает", по выражению Данте.

Глава седьмая

АРИСТОТЕЛЬ И ПЕРИПАТЕТИКИ

Аристотель отличается от Платона по трем основным позициям:

1. Мистический, религиозный и эсхатологический компоненты платонизма Аристотеля не интересуют.

2. Огромный интерес к естественным наукам при минимальном — к математике.

3. Место платоновского диалектического метода у Аристотеля занял системный метод.

В изучении аристотелевских работ долгое время господствовал историко-генетический метод. Однако отсутствие литературного единства корпуса сочинений, которые скорее являются лекционными курсами, сделал в наше время более весомой и преобладающей точку зрения концептуального единства.

Жизнь Аристотеля

Аристотель родился в Стагире (на границе с Македонией) в 384 (383) году до н. э. Его отец Никомах был врачом македонского царя Аминта, поэтому жизнь юноши началась в царских чертогах в Пелле. В 366 (365) году он потерял родителей и поехал учиться в Афинскую академию, где оставался вплоть до смерти Платона. В 347 году, т. е. в год смерти Платона, Аристотель, не согласный с политикой Спевсиппа, покинул академию и направился в Малую Азию.

Под покровительством тирана Атарнео Гермия наш герой вместе с другом Ксенократом основывает свою школу. Тогда же Аристотель женится на Пифиаде. В Митилене он читает лекции, увлеченно занимается исследовательской работой вместе с другом Теофрастом.

В 343 (342) году Филипп Македонский доверяет Аристотелю воспитание своего сына Александра. Мы не так много знаем об отношениях двух великих людей, связанных прихотью судьбы. Известно, что идея объединения греческих городов была близка Аристотелю, хотя, возможно, без того, чтобы уравнивать греков и

варваров. Политический гений ученика открыл Аристотелю невиданные теоретические перспективы в свете достаточно консервативных начальных установок. Стагирит оставался при дворе до 336 года, когда Александр стал монархом империи и уже не нуждался более в наставниках.

В 334 году Аристотель вернулся в Афины и снял для новой школы несколько зданий у храма Аполлона Ликейского. Так возникло название новой школы — Лицей. Аристотель любил вести занятия, прогуливаясь по тропинкам сада, отсюда другое название — школа перипатетиков. Лицей поначалу противопоставлял себя Академии, в его стенах Стагирит сформировался как самостоятельный философ, его концепция окончательно оформилась.

Смерть Александра Великого в 323 году до н. э. вызвала в Афинах сильную антимакедонскую реакцию. Аристотелю, учителю монарха, предъявили обвинение в безбожии, ибо он сочинил гимн в честь Гермия в выражениях, подобающих богам, а не смертным. Философ бежал в свое имение в Халкиде, а управление лицеем оставил Теофрасту. После немногих месяцев ссылки Аристотель умер в 322 году до н. э.

Сочинения Аристотеля

Все написанное Аристотелем можно разделить на две группы: экзотерические диалоги, предназначенные для широкой публики, и эзотерические сочинения, адресованные его последователям и ученикам внутри школы. Первая группа сочинений почти полностью утрачена, сохранились лишь отдельные фрагменты: известно, например, что в "Сверчке, или О риторике" Аристотель защищал позицию Платона против Исократ. Среди ранних работ упоминаются "О Благе", "Об идеях", "Эвдем, или О душе" и другие.

Зато сохранилось множество работ собственно философской проблематики и по некоторым разделам естествознания. *Corpus Aristotelicum* открывается "Органом". Это общее название для трактатов по логике: "Категории", "Об истолковании", "Первая аналитика", "Вторая аналитика", "Топика", "О софистических опровержениях". Затем следуют "Физика", "О небе", "О возникновении и уничтожении", "Метеорологика", "О душе", "Малые труды по естествознанию".

Самая знаменитая работа Аристотеля "Метафизика" состоит из 14 книг. Этическое учение представлено в "Никомаховой этике",

"Большой этике", "Эвдемовой этике", "Политике". Труды "История животных", "О частях животных", "О передвижении животных", "О происхождении животных" говорят о серьезном интересе Аристотеля к биологии. Эстетическая теория развернута в книгах "Риторика" и "Поэтика".

Долгое время аристотелевские труды читали под знаком единой системы. В 20-х годах XX столетия Вернер Йегер предложил историко-генетическую параболу творчества философа: от платонизма до эмпирических классификаций и увлечения точными науками. Действительно, поначалу сильное присутствие элементов платонизма сменяется периодом охлаждения к нему, и все же нельзя говорить о теоретической или литературной однородности аристотелевской мысли, скорее, ее единство можно увидеть только в самом основании.

Отношение Аристотеля к Платону

Трудно понять смысл учения Аристотеля без понимания его отношения к учителю. Последующие эпохи сделали из этих двух мыслителей символы противоположных культур. Однако уже Диоген Лаэртский прекрасно понимал, что из всех учеников Платона Аристотель был самым гениальным. Точность этого наблюдения заключается в том, что настоящий продолжатель дела мастера продвигает и преодолевает теорию в соответствии с ее духом, а не повторяет пройденный путь.

Существо разногласий лежит не в области философии, а скорее в плоскости несовпадающих интересов. Мистико-религиозный элемент платонизма, роднящий его с орфизмом, Аристотель притушевывает и над верой отчетливо возвышает логос. Отказавшись от эсхатологии, он пошел по пути ригоризации философского дискурса.

Кроме того, Платона характеризует интерес к математике и равнодушие к эмпирическим феноменам как таковым, за исключением разве что медицины. Напротив, Аристотель питал страсть к эмпирическим наукам и классификациям различных феноменов, математике же отводил самое скромное место. Сократическая ирония и майевтика, основанные на силе поэтического таланта, сообщили платоновскому дискурсу характер открытого и незавершенного поиска. Гений Аристотеля, напротив, отличался стремлением к органическому синтезу и систематизации, уточнению терминов и дифференциации методов, с помощью которых могут быть решены

определенные группы проблем. Вместо платоновской извивающейся спирали мы видим стабильную систематизацию с фиксированной кадр за кадром магистралью философского знания. Именно по ней начнут свое развитие системы метафизики, физики, психологии, этики, политики, эстетики, логики.

Аристотель делил науки на три раздела: 1) теоретические науки ведут поиск ради знания как такового; 2) практические науки познают ради морального совершенствования; 3) цель продуктивных наук — изготовление определенных предметов. Наиболее ценным знанием является теоретическое: это метафизика, физика, психология и математика.

Что же такое метафизика? Этот термин (буквально: то, что после физики) введен или перипатетиками, или Андроником Родосским в I в. до н. э., готовившим сочинения Аристотеля к изданию. Аристотель говорил о первой философии, или теологии, в отличие от второй философии как физики. Первая философия рассматривает надфизическую реальность. Аристотелевский смысл этого понятия фиксирует саму попытку человеческой мысли выйти за пределы эмпирического мира.

Метафизике Аристотель дает четыре определения: 1) исследование первопричин, или высших начал; 2) познание бытия как такового; 3) наука о субстанции; 4) постижение божественной сверхчувственной субстанции. От Аристотеля мы получили разметку силовых линий, по которым развивалась мысль от Фалеса до Платона, а также виртуозный синтез этих усилий. Упомянутые четыре определения метафизики замечательным образом гармонируют не только между собой, но и со всей предшествующей традицией. В самом деле, кто ищет первопричины, тот непременно выйдет навстречу божественному, ибо бог — исключительно первичен. Вопрос "что есть бытие?" ставит перед проблемой сверхчувственного. Вопрос о субстанции включает в себя и проблему типологии субстанции, т.е. встречный характер этих дефиниций совершенно очевиден.

Так зачем же нужна метафизика? Метафизика — самая возвышенная из наук, говорит Аристотель; несвязанная с материальными нуждами, она не преследует никаких практических задач. Другие науки подчинены практическим целям, поэтому ни одна из них не самоценна, ее оправдывают лишь результаты. Единственная наука самоценна и в высшей степени свободна — метафизика. Когда удовлетворены физические потребности, она отвечает на запросы духов-

ного плана. Это чистая жажда знания и страсть к истине, удерживающая от лжи. Метафизика — это радикальная необходимость ответа на последнее почему.

Все прочие науки людям более необходимы, делает вывод Аристотель, но метафизика — самая возвышенная из наук.

Метафизика

Четыре причины

После формальных уточнений перейдем к оценке содержания метафизики. Исследование первых причин предполагает вопрос, сколько их и каковы они. Поскольку они относятся к миру становления, то можно назвать четыре: 1) формальная причина; 2) материальная причина; 3) действующая причина; 4) финальная причина.

Первые две причины суть образующие все сущее форма и материя. Напомним, что причина, по Аристотелю, есть условие и основание. Для статического рассмотрения реальности материя и форма — достаточные условия ее объяснения. Конкретный человек есть материя — как плоть и душа — как форма. Рассматривая динамически, мы можем спросить: кто его родил, почему и как он растет и развивается? Значит, есть еще две причины — двигательная (родители) и финальная (цель, в направлении которой развивается данный человек).

Разные смыслы бытия

Второе определение метафизики — бытие как таковое — раскрывает онтологический план этого понятия. Ни одна наука не рассматривает всеобщности бытия: науки интересуются частными сторонами бытия. Лишь метафизика восходит к первопричинам и последнему "почему", выявляющему основание реальности в его всеобщности.

Что же такое бытие? Парменид и элеаты трактовали бытие в духе однозначного единства. С помощью понятия небытия как иного для Платона, в отличие от Парменида, удалось оправдать множественность интеллигибельного. Не желая приписывать характеристику

бытия чувственному миру, Платон поместил его между (*metaxy*) бытием и небытием. Аристотель реформирует и элеатов, и платонизм. С его точки зрения, у бытия не один, а много смыслов. Как чувственное, так и умопостигаемое образуют бытие, лишь чистое ничто не имеет к нему отношения. Аристотель основательно пересматривает онтологию элеатов, когда защищает множественность и разнообразие бытия, полагая при этом, что каждый смысл имеет связь с целым, т.е. структурно соотносен с субстанцией. Все бытийное есть либо субстанция, либо ее проявление, либо форма деятельности субстанции, т.е. так или иначе нечто, имеющее отношение к субстанции.

В поисках схемы, отражающей все возможные смыслы бытия, Аристотель выделил четыре группы основных характерных значений: 1) бытие как категории (или бытие как таковое); 2) бытие как акт и потенция; 3) бытие как акциденция; 4) бытие как истина, а небытие как ложь.

1. Категории представляют собой основную смысловую группу бытия. Аристотель называет их изначальными разделениями, высшими родами бытия. Перечень категорий выглядит так:

- 1) субстанция, или сущность;
- 2) качество;
- 3) количество;
- 4) отношение;
- 5) действие;
- 6) страсть или страдание;
- 7) место;
- 8) время;
- [9] владеть;
- [10] покоиться.

Две последние помещены в скобках, ибо Аристотель говорит о них крайне редко и, возможно, добавил их ради полноты пифагорейской декады. Единственная самостоятельная категория — субстанция, остальные так или иначе завясят и отсылают к ней.

2. Вторая группа — категории потенции и акта — важна тем, что они определяются не через нечто другое, третье, а через взаимосвязь. Например, мы понимаем существенную разницу между слепцом и тем, кто, будучи зрячим, закрыл глаза, поскольку не хочет

видеть. Первый фатально незряч, второй имеет потенциальную способность к зрению. Проросшее зерно — урожай в потенции. Насколько существенную роль играет это разделение, мы увидим на примере решения различных апорий.

3. Акциденции — это бытие случайное и область непредвиденного, т.е. тип бытия, не связанный с целым существенным образом. Чистая случайность, например, что я стою, или сижу, или какого цвета мое лицо. Бытие таково не всегда и не по преимуществу, а только иногда и по случаю.

4. Бытие как истина. Человеческий разум устанавливает факт соответствия или несоответствия некоторого знания реальности. Небытие как ложь имеет место тогда, когда разум соединяет несоединимое, разъединяет то, что в жизни не выносит разобщения.

Последний тип бытия изучает логика. Относительно третьего рода бытия научное знание невозможно, ибо только необходимое может быть предметом науки, случайное — вне научной сферы. Предмет метафизики составляют 10 категорий, а также понятия потенции и акта. Что такое бытие и какова субстанция? — вот вечные вопросы метафизики.

Проблематика субстанции

Излагая метафизику как теорию субстанции, Аристотель подчеркивает, что субстанция и есть та ось, вокруг которой вращаются все смыслы бытия. Какие субстанции существуют? Есть ли только чувственно воспринимаемые субстанции или есть также и сверхчувственные? Что такое субстанция вообще, т.е. что подразумевается под всеобщим смыслом субстанции? Удобнее начать со второго вопроса, отвечая в духе очевидности на то, что кажется знакомым, и перейти к менее очевидному.

На вопрос о том, что такое субстанция, натуралисты указывают на материальные элементы. Платоники главной считают форму. Обычные люди полагают, что индивид и любая конкретная вещь состоят из формы и материи одновременно.

Кто же прав? Все и никто, отвечает Аристотель, ибо любой из ответов, взятый по отдельности, будет однобоким. Лишь взаимосогласованные они дадут истину.

1. Материя (от греч. *hyle* — строительный материал) есть начало всего чувственно воспринимаемого. В этом смысле материя — суб-

страт формы (как дерево — субстрат дома, а глина — субстрат чаши). Теряя материю, мы теряем весь чувственный мир. Однако материя как недетерминированная потенциальность может стать чем-то определенным только тогда, когда она примет форму, оформится.

2. Форма определяет и реализует материю, образует суть каждой вещи, то, благодаря чему вещь есть. Именно поэтому форма — субстанция в полном смысле слова: *quod quid est, quod quid erat esse*. Форма как эйдос все же, по Аристотелю, внутренне присуща самой вещи, в отличие от платоновского сверхчувственного эйдоса эта форма скорее форма-в-материи.

3. Аристотелевская композиция материи и формы — *synolos* — дает образ объединяющего разные полюса начала.

В "Категориях" мы читаем, что первая субстанция — это *synolos*, индивидуальное, форма же названа второй субстанцией. В "Метафизике" Аристотель называет формой бытийную суть всякой вещи и первой субстанцией. Эмпирически индивид предстает в качестве исключительной субстанции, но с теоретической точки зрения именно форма является основанием бытия и первопринципом. В этом отношении индивид обусловлен правильно оформленным основанием бытия.

Для нас конкретное, индивид — исключительная субстанция, для природы как таковой исключительной субстанцией будет форма. Можно сказать, что в точном смысле слова высокое бытие — это субстанция, ибо в противном случае в отсутствие человека божественное бытие, сверхчувственное и нематериальное не может быть субстанцией. Следовательно, смысл бытия полностью уточнен. Самый сильный смысл бытия — субстанция, в несобственном смысле она выступает в качестве материи, в собственном смысле — это *synolos* как индивид, а самый сильный смысл субстанции — форма. Понятно, почему Аристотель назвал первую причину бытия формой, ведь как таковая именно она может информировать, т.е. облагораживать, материю и обосновать индивидуальное бытие, т.е. укрепить человека.

Субстанция, акт и потенция

Материя есть потенциальность в смысле способности принять форму (так в бронзе потенциально есть статуя). Форма выступает в качестве актуализации такой способности. Соединение формы и

материи с точки зрения формы Аристотель называет энтелехией, в то время как с точки зрения материи это будет смешение потенции и акта. Все материальное более или менее потенциально, все нематериальное — это чистые формы, акты, лишенные потенциальности.

Актуальную реализацию как исполненность Стагирит называет энтелехией. Душа, поскольку она есть формальная сущность, — энтелехия тела. Бог, как и другие умопостигаемые небесные силы, — чистая энтелехия. Акт, по Аристотелю, абсолютным образом превосходит потенцию, ибо последняя мыслима только в своей направленности к реализации. Форма как актуальность является условием, правилом и целью потенциальности, но актуальна форма бытия вечной субстанции.

Сверхчувственная субстанция

Понятие сверхчувственной субстанции завершает здание аристотелевской метафизики. Первой реальностью является субстанция, прочие модусы реальности зависят от нее. Несотворенные время и движение неразрушимы. Протекание во времени предполагает наличие моментов сначала и потом, но время как условие этих моментов вечно. С другой стороны, время определяет движение, следовательно, вечность первого постулирует и вечность второго.

Так благодаря чему существуют вечное время и вечное движение? В силу наличия первоначала, отвечает Стагирит в "Физике". Первоначало должно быть вечным и неподвижным, ведь только покоящееся может быть абсолютной причиной подвижного. Например, камешек летит от удара трости, трость приведена в движение рукой, а рука — волей человека. Значит, для объяснения любого движения мы должны найти неподвижное начало, приводящее в движение все прочее. В противном случае мы имеем движение в порочном круге бесконечности, мыслить которое невозможно.

Будучи вечным и неподвижным, первоначало должно быть лишено потенциальности. Что имеет потенцию, того может и не быть в акте, значит, условие вечного движения небес — чистый акт. Искомая сверхчувственная субстанция — это вечный неподвижный двигатель. Так как же неподвижный Перводвигатель приводит в движение все прочее? Аристотель иллюстрирует свой ответ примером наших желаний. Обычно мы стремимся к красивому и доброму, кажется, что наши желания рождаются сами по себе, без внешних

усилий. Это не та сила, которая движет рукой скульптора, работающего с куском мрамора. Целевая причина — божественная *causa finalis* — притягивает, оставаясь сама недвижна.

Мир вечен, и момента космического хаоса как чистой потенции просто не существовало, иначе это противоречило бы положению о превосходстве акта над потенцией. Хаос как потенция не может предшествовать актуальному миру. Бог как чистая энтелехия вечно притягивал к себе вселенную, значит, мир всегда был таким, каков он есть. Потенция становится известной лишь тогда, когда она реализована, поэтому акт — действие, поступок — форма, условие, правило и конечная цель потенциальности. Акт онтологически и логически превосходит все потенциально существующее, ибо существование всего вечного всегда актуально.

Для завершения анализа аристотелевских построений остается выяснить, как доказывалось существование сверхчувственной субстанции. Субстанции суть первая реальность, если бы субстанциальное было подвержено порче и гибели, то ничто не смогло бы избежать смертельного обращения в ничто. Однако движение и время, по Аристотелю, вечны и непреходящи. В самом деле, до сотворения времени было некое *сначала*, а после распада времени — *потом*. Но ведь *сначала* и *потом* суть не что иное, как моменты времени.

Начало, от которого зависят небо и природа, — это жизнь. Нам жизнь дана на определенный промежуток времени, но витальность как таковая бесконечна и имеет различные степени совершенства. Максимально интенсивна жизнь чистой мысли и созерцательной активности. Все в боге — чистейшее наслаждение, ибо его жизнь совпадает с деятельностью понимающего разума.

На что направлен божественный разум? На самое возвышенное и благое. Нет ничего выше, прекраснее и благотворнее, чем бог. Следовательно, созерцательная активность бога — это мышление о мышлении. Процесс понимания и предмет понимания совпадают в нем. Именно его разум в состоянии собрать все понимаемое в единую субстанцию. Он есть актуальное обладание мыслимым.

Следовательно, вечный и неподвижный бог есть чистый, лишенный материальной потенциальности акт, духовная жизнь и мышление о мышлении. Как таковой бог прост и неделим, величины и частей не имеет. Он бесстрастен и неизменен.

По Аристотелю, одного вечного двигателя недостаточно, чтобы объяснить движение небесных сфер. Между землей и сферой с

неподвижно закрепленными на ней звездами есть также 55 других сфер в разных фазах движения и подвижные звезды. Все сферы приводятся в движение интеллигибельными силами, которые иерархически организованы в межзвездном пространстве и подчинены Вечному двигателю.

Как можно охарактеризовать такую форму политеизма? Божественное для Аристотеля, Платона, как и любого грека, было широкой сферой, куда входили различные виды реальности: Вечный двигатель, сверхчувственные субстанции, вращающие небеса, человеческие души, все вечное и неразрушимое. Нельзя не заметить попытку Аристотеля отстроить метафизику на основе принципа единства. Двенадцатая книга "Метафизики" завершается словами Гомера: "Не может быть хорошим правление многих, пусть один отдает команды".

Пожалуй, у Аристотеля есть выраженная потребность в монотеизме, ибо он хотел отделить Вечный двигатель от всего прочего, что позволило бы унифицировать систему. Однако введение 55 других вечных и нематериальных субстанций-двигателей нарушает принцип единства, ибо бытийно субстанции не зависят от Вечного двигателя. Отношения между богом и 55 субстанциями остается неясным. Средневековые мыслители предложат назвать эти субстанции ангельскими разумными силами. Однако это удалось сделать только в свете концепции творения.

Бог и мирское

Бог обдумывает самого себя: мирское, изменчивое, несовершенное и конкретно существующее мало занимает его. Абсурдно думать, по Аристотелю, что божественный разум направил свое внимание на что-то мелкое. Лишь то, что достойно особых отличий и божественного внимания, что не подвержено изменениям, может стать предметом его мысли. Такое наведение границ объясняется тем, что аристотелевский бог не является творцом мира, скорее, уже сотворенный мир оказался очарованным богом, подтянулся до него.

Другое ограничение связано с тем, что бог, мысля, любит самого себя, он — предмет любви, сам никого не любит. Бог не склоняется ни перед людьми вообще, ни перед одним человеком в отдельности. Но все мирское и отдельное склоняется перед ним и стремится к близости с ним. Другими словами, бог любим, но он не любовник, объект, но не субъект любви. Поскольку любовь для древних гре-

ков — это желание обладать чем-то, чего ты лишен, то у абсолюта не может быть подобного желания по определению. Понятие любви как безвозмездного дара было чуждо грекам. Бог не может любить, поскольку чистый бесстрастный разум не может страдать, а может только мыслить.

Отношение Аристотеля к Платону

Аристотель достаточно резко критиковал платоновский мир идей, доказывая, что трансцендентные, т.е. отделенные от мира вещей, идеи не могут быть причиной существования вещей, тем более их познаваемости. Формы как внутренне присущие вещам Аристотель возвращает миру. Так теория синтеза материального и формального стала весомой альтернативой платонизму.

Стагирит не думал отрицать сверхчувственного характера идей, но с платоновской их трактовкой не соглашался. Идеи, полагал он, суть умопостигаемое обрамление чувственного. Сверхчувственное состоит не из умопостигаемого, а скорее из разумных сил. Идеи, или формы, суть наметки разумного в чувственном, о чем мы уже говорили.

Мысль Аристотеля стала несомненным прогрессом по отношению к платонизму, хотя в полемике, возможно, разум и умопостигаемые формы оказались слишком резко разведенными. Различные формы предстали как результат притяжения богом всего мирского, как небесные продукты притяжения. Синтез платонизма и аристотелизма удался лишь спустя столетия, когда мир форм предстал в виде ноэтического космоса, присутствующего в божественной мысли.

Физика и математика

Опытном системного изучения природного мира стала аристотелевская "Физика". Апория элеатов была решена. Движение не есть переход от бытия к небытию, как полагал Парменид, оно включает в себя переход от одной формы бытия к другой его форме, точнее, от потенциального бытия к актуальному.

Аристотель говорит о четырех категориях движения: порождение и разложение (относительно субстанции), изменение (с точки зре-

ния качества), возрастание и убывание (относительно количества), перенос (с точки зрения места).

В соответствии с таким пониманием движения Аристотель разработал теорию места и времени. К своему природному месту спонтанно тяготеет любой элемент, например пламя всегда стремится вверх. Время он определял "числом движения", выраженном в "сначала" и "потом". Бесконечное, по мнению Стагирита, немислимо в качестве актуального, ведь все тела конечны. Бесконечна только потенциальная возможность увеличивать нечто до бесконечности. Однако в конкретной реальности все имеет конец. Числа — пример бесконечного счета, пространство можно делить на бесконечно малые величины.

Движение характеризует чувственную реальность, оно тесно связано с материей. В подлунном мире есть все формы движения: рождение и распад, изменение, возрастание и убывание, локальное перемещение. Небесным телам присущи только круговые формы движения. Земные тела состоят из четырех элементов (воздуха, воды, земли и огня), а небесные тела — из циркулирующего эфира как пятого элемента.

Что касается математических объектов, то Аристотель считает их характеристиками чувственной реальности, выделить которые можно лишь мысленно. Напомним, что для Платона это была самостоятельная реальность в себе и для себя. Числа и геометрические фигуры потенциально существуют в вещах, стало быть, вполне реально, но актуально они присутствуют лишь в абстрагирующей деятельности нашего ума.

Пространство и время как характеристики аристотелевской физики

Физика, по Аристотелю, это вторая философия. Ее предмет — чувственная движущаяся субстанция в отличие от неподвижных предметов метафизики. Современному читателю легко обмануться, ибо физика для нас — по-галилеевски понятая природа. Для Аристотеля это наука о сущностях и формах, поэтому в сравнении с современной математизированной физикой аристотелевскую скорее можно назвать онтологией чувственно воспринимаемого мира.

Теория движения еще со времен элеатов и атомистов была философской проблемой. Однако никем из них онтологический статус

движения так и не был установлен. Элеаты не допускали и возможности существования небытия, источника апорий, движение для них было формой перехода к небытию. Неожиданное решение подобных апорий предложил Аристотель.

У бытия есть множество смыслов и значений. Множество этих смыслов задано парой: потенциальное бытие и актуальное бытие, данное в виде действий. Относительно актуального потенциальное бытие выступает как небытие-в-действии. Такая потенция вполне реальна как эффективная способность к актуализации. Движение — реализация того, что в потенции уже есть. Небытие, стало быть, есть форма перехода от потенциального к актуальному.

Дальнейшее развитие этой проблемы мы видим у Аристотеля в виде онтологической структуры возможных форм движения. Он говорит о четырех формах движения:

- 1) возникновение или разрушение как изменение в субстанции;
- 2) альтерация как изменение в качестве;
- 3) возрастание и убывание как изменение в количестве;
- 4) перенос и перемещение как локальное изменение.

Во всех формах предполагается наличие субстрата, переходящего от одного состояния к другому. Когда материя принимает форму, мы говорим о возникновении; если материя утрачивает форму, говорят о разрушении. Переход от большого к малому и наоборот — убывание и возрастание, а из одного пункта к другому — перенос. Ясно, что лишь тела из материи и формы способны к изменению, значит, гилеоморфные структуры и есть субстрат движения.

Движение происходит в определенном месте. По Аристотелю, есть не просто место, а природное место, к которому тяготеет всякая вещь и элемент по своей природе: огонь и воздух — вверх, земля и вода — вниз. Верх и низ не относительны, они — природные детерминации.

Так что же такое локальность? Место — граница вместилища, там оно соприкасается с содержанием. Затем Аристотель уточняет, что место неподвижно, а границы тела подвижны. Сосуд — перемещаемая емкость, а место — сосуд неперемещаемый. Когда одно внутри другого, то они двигаются вместе, как челнок со всем содержимым по речной глади. Место — это вся река, ведь лишь целое недвижно. *Terminus continentis immobilis primus.*

В соответствии с таким пониманием пространства движение небесных тел возможно только как круговое. Пустота как место, где ничего нет, немыслима, ибо это противоречие в терминах. Так что же это за ускользающая реальность, как не то, отдельные части чего уже стали, другие готовятся стать, но того, что есть сейчас, никогда нет? Движение по сути есть континуальность, в рамках которой возможно различение моментов на сначала и потом.

Восприятие и исчисление моментов движения предполагают наличие души. Если душа — духовное исчисляющее начало, условие различения моментов, то она же и условие времени. Можно сомневаться, существует ли время без души, но как без нумератора представить себе число? Число — это сосчитанное или исчисляемое. Коль в душе заключена способность нумеровать, значит, время невозможно без души-нумератора и души, заключенной в вещах. Эта мысль предвосхищает спиритуалистическую трактовку времени Августином, что лишь недавно стало предметом особого внимания.

Аристотель отрицает актуальное существование бесконечного. Бесконечное существует потенциально, например в виде числа, ибо нет такого большого числа, дальше которого нельзя было бы пойти. Бесконечно пространство, как и время, ибо делимо до бесконечности, а результат деления — опять-таки делимая величина. Аристотель связывал бесконечное с категорией количества, применимой лишь к чувственно воспринимаемой материи. В этом смысле он следует за пифагорейской традицией, полагая, что бесконечное порочно, совершенно лишь конечное и круглое, т.е. замкнутая сфера.

Эфир как пятая сущность, подлунный и небесный мир

Физическая реальность, по Аристотелю, состоит из двух сфер — подлунной и надлунной. Среди множества форм изменения в подлунном мире доминируют порождение и распад. Небесные тела движутся по круговым траекториям, в мире звезд нет зарождения, гибели, роста и убывания. Всегда люди наблюдали те же небеса, что видим мы. Значит, материал небесных тел неразложим, а материя подлунного мира сильна потенцией противоположностей и скрыта в четырех элементах: земли, воды, воздуха и огня. Эти элементы Аристотель в отличие от элеатов трактовал как взаимобратимые. Материальный эфир, из которого образованы небеса, дает возможность пространственного перемещения, поэтому философ называет его пятой

сущностью, или субстанцией. Для традиционных четырех элементов характерно прямолинейное движение сверху вниз для тяжелых и снизу вверх — для легких. Поскольку эфир не тяжел и не легкий, естественным движением будет круговое. Никем не сотворенный эфир не подвластен ни росту, ни изменению, ни разрушению, как и небеса, из него образованные.

Разделение мира на подлунный и надлунный станет привычным для средневековой мысли, а исчезнет только с началом эпохи Нового времени. Аристотелевская физика, как видим, насквозь метафизична, кульминация ее — обоснование Вечного двигателя. С точки зрения Стагирита, как и большинства греческих философов, именно вечное, неизменное и неподвижное есть условие всего становящегося. Необратимость завоеваний платонизма и его второй навигации очевидна.

Природа математических объектов

В отличие от Платона Аристотель отводил математике весьма скромное место. Тем не менее ему удалось впервые определить онтологический статус математических объектов. Платоники считали числа идеальными сущностями, бытующими отдельно от чувственного. Некоторые платоники соединяли математическое с чувственными образами в мифологемах. Аристотель полагал такую точку зрения неприемлемой. В процессе абстрагирования, рассуждает он, из объемных тел мы можем мысленно получить плоскость с двумя измерениями, затем протяженную линию и, наконец, неделимую точку в пространстве. Без всякой пространственной позиции будет простая числовая единица.

Стало быть, математические числа не суть реальные объекты, но и назвать их совершенно нереальными нельзя. В чувственно воспринимаемых вещах они существуют потенциально, а наш разум умеет выделять числа путем абстракции. Как единицы разума числа актуально существуют лишь в уме, а потенциально — во всех без исключения вещах.

Психология

Три части души

Аристотелевская физика исследует не только структуру физического мира, но и неразумные и разумные существа. Творениям с душой и разумом Аристотель посвящает множество трактатов, самый оригинальный среди которых — трактат "О душе".

Одушевленные существа отличаются от неодушевленных тем, что обладают витальным началом — душой. Что же такое душа? Отвечая на этот вопрос, Аристотель вписывает ее в метафизику гилеморфизма. Все вещи суть сплав материи и формы: потенциальна материя, а форма — активная энтелехия. Для живых существ это означает, что тело есть потенциальный субстрат, форма как актуализация жизни дана в виде души. "Следует считать душу существенной формой физического тела, имеющего жизнь в потенции, а субстанция как форма есть энтелехия. Душа, следовательно, есть первая энтелехия физического тела, потенциально обладающего жизнью". Так Аристотель дал душе определение, на многие века ставшее хрестоматийным.

Витальные феномены предполагают наличие некоторого набора постоянных операций. Так, душа как витальное начало имеет способности, функции и ответственные за разные действия части. Основные функции бывают вегетативного свойства (рождение, питание и рост), чувственно-моторного характера (ощущение и движение), интеллектуального свойства (познание, установка, выбор).

В соответствии с делением функций душа, по Аристотелю, имеет три части: 1) вегетативную, 2) чувственную и 3) рациональную. У растений есть только вегетативная часть души, животные имеют растительную и чувственно-животную душу. У людей есть все три части. Для обладания разумной душой необходимо иметь животную и растительную части. Однако растительной частью можно обладать и без прочих двух.

Вегетативная душа и ее функции

Самое простое начало жизни, регулирующее биологическую активность, — это растительная душа. Аристотель существенно корректирует натуралистов, полагая, что причиной роста не могут быть

ни огонь, ни тепло, ни материя вообще как таковые. Правило, несущее пропорции роста в процессе развития организма, — это душа. Так же обстоит дело с питанием, которое не есть механическая игра подобных или разнородных элементов. Питание — это ассимиляция неподобного при участии души и ею производимого тепла.

Растительная душа отвечает за репродукцию, являющуюся целью любой конечной формы жизни. В самом деле, любая, даже самая элементарная витальная форма создана для вечности, а не для смерти. Самое естественное проявление живого существа — порождение другого, себе подобного: животным — животного, растением — растения, человеком — человека. Смертные существа не могут участвовать в божественном непрерывно, обреченные на гибель, они не могут оставаться вечно собой. Так, остается не то же, а подобное ему существо, хотя вид все тот же.

Чувственная душа, вождление, познание и движение

У животных, помимо растительных свойств, есть ощущения, аппетит (вождление) и моторные функции. Начало, ответственное за эти операции, — чувственная душа. Первая и наиболее важная функция чувственности — ощущение. Предшественники считали, что аффект и страсть есть изменение схожего под действием схожего. Демокрит и Эмпедокл полагали, что взаимодействуют неподобные элементы. Аристотель и здесь применяет концепцию потенции и акта.

У нас есть способность ощущать не актуальная, а потенциальная. Топливо не горит, пока мы не подожгли его. Способность чувствовать актуализируется при контакте с воспринимаемым объектом. Способность чувствовать страдательна, пока она в контакте с неподобным, но в момент актуализации восприятия чужое становится своим, а неподобное — подобным.

Что значит стать узнаваемым в чувстве? Понятно, речь идет не о процессе ассимиляции вроде питания. В чувстве при контакте усваивается форма. Поэтому Аристотель справедливо полагает, что чувство — это способность воспринимать чувственные формы без материи, как воск принимает форму кольца, неважно, золотого или медного. Так и на чувство воздействуют тепло, звук, запах именно благодаря форме.

Далее Стагирит выделяет пять чувств, характерных для каждой способности. Чувство не ошибается, когда воспринимает собствен-

ный предмет. Помимо специфических восприятий есть общие, например движение, покой, фигура, величина. Они рассчитаны на прием не одним, а сразу всеми пятью чувствами. Можно говорить о здоровом смысле, его неспецифичность в том, что собирает общие мнения. Однако когда чувство работает в неспецифицированном режиме, легко возникают ошибки.

На основе ощущений рождаются фантазийные образы, сохраняющая их память. Опыт собирает, сортирует и хранит мнемотические факты. Из двух других функций души аппетит возникает как следствие ощущения. Все животные как минимум имеют осязание, значит, они чувствуют удовольствие и боль, приятное и неприятное. Так возникает желание как аппетит ко всему приятному.

Именно желания движут живыми существами. Единственный мотор активности — желание как разновидность аппетита. Желание двигает к объекту приятного того, кто уже имеет о нем чувственное представление. Получается, что вождление и движение зависят от чувств самым непосредственным образом.

Понимающая душа и рациональное познание

По Аристотелю, чувственность не исчерпывается питательными функциями вегетативных форм жизни, в ней есть некая плюсовая величина. Аналогично и в мысли есть набор операций, не сводимых к чувственности, например рациональный выбор указывает на наличие разумной способности души. Разумные действия похожи на сенситивные тем, что в основе тех и других лежит механизм ассимиляции внешних форм. Основное различие состоит в том, что понимающая способность не смешивается с чувственно-телесным восприятием. Органы чувств не существуют вне тела, но понимание есть автономный процесс.

Само по себе познание чистых форм потенциально содержится в ощущениях и фантазийных образах. Но, чтобы эта двойная потенциальность перешла в актуальное знание, необходимо нечто большее, чем интуиция. Мышление концентрирует формы, содержащиеся в образах, и выделяет их в виде культивированного понятия. Работа разума в русле дифференциации чувственных форм стала предметом специального анализа и породила множество споров в эпоху античности и средневековья. Отличие актуального от потенциального Аристотель объясняет с гениальной простотой. Свет, например,

потенциально содержит в себе цветовую гамму, однако актуально мы видим радугу цветов лишь при известных обстоятельствах. Все превосходит бесстрастный и ни с чем не смешанный интеллект. Чистый разум, отделенный от материи, бессмертен и неподвержен порче.

Активно действующий разум, по Аристотелю, находится в душе, хотя и приходит извне. Полемизируя с предшественниками, он полагает, что низшие способности души уже присутствуют в мужском семени; с ним они попадают в новый организм, растущий в материнском теле. Высшая разумная способность божественна по происхождению и, однажды приобретенная, она остается в душе навсегда. Божественная природа разума для Аристотеля была аргументом в пользу несводимости его к телесной субстанции. Метаэмпирическая и духовная природа разума роднит нас с божественным.

Общее для актуально понимающего разума человека и бога — это абсолютная бесстрастность. Разум есть субстантивная реальность, поэтому он вне изменений. Иначе он со временем дряхлел бы, как слабеющие старики. Старость — состояние тела, а не души: когда органы чувств изнашиваются, они выходят из строя, как в случае опьянения или болезни. Мыслительная способность также ослабевает с годами, но как таковая она божественна, бесстрастна и неизменна.

Духовная природа разума вывела Аристотеля к новому пласту проблем, часть которых оставалась неразрешимой в рамках античной эпистемологии. Индивидуален или универсален разум? Будучи частью божественного, является ли он принципом морального поведения? Каково соотношение разумного поведения и судьбы? Как и почему разум переживает тело? Для ответов на эти вопросы понадобилась целая эпоха. Концепция творения, чуждая Аристотелю, вывела проблематику души и разума в иное измерение.

Практические науки: этика и политика

Счастье как высшая цель

Человек как член общества стал предметом двух практических наук — этики и политики. Человеческие поступки имеют опреде-

ленную направленность к одной или нескольким целям. Поступки и цели, будучи синтезированы, выстраиваются в некую схему и подчинены определенной цели. Для греков высшей целью жизни было счастье.

Что же такое счастье? Для большинства людей естественно видеть собственную жизнь среди райских наслаждений. Однако Аристотель называет рабской и недостойной человека жизнь, растрченную ради умножения удовольствий. Другие видят счастье в успехе и почестях. Но успех, отмечает Стагирит, принадлежит к внешнему ряду явлений и зависит от тех, кто присваивает заслуги, т.е. от толпы несведущих. Третьи ищут счастье в богатстве. Денежный эквивалент счастья Аристотель считает самым абсурдным, ведь богатство всегда было и будет средством для чего-то другого и никогда — целью.

Совершенствование личности и всего того, что поднимает человека над растительным и животным миром, — единственная достойная цель жизни. Не просто жить — и растения живут, не просто чувствовать — и животные чувствуют, но жить и чувствовать, чтобы понимать себя и облагораживать окружающий мир. Благо человека состоит в деятельной работе души и разума, согласных с добродетелью. Поскольку добродетелей много, то удавшейся можно считать жизнь, прожитую в согласии с наилучшей и самой благородной из добродетелей. Такова позиция Аристотеля. Исполненность и завершенность идеала не менее важны, ведь одна ласточка не делает весны. А один день не может сделать человека блаженным и счастливым.

Так Стагирит усиливает и закрепляет достижения Сократа и Платона. Каждый из нас не просто душа, а ее высшая часть. Именно рациональная способность души придает особую ценность человеку. Материальные блага не могут дать ему ощущение счастья, однако — чувство реализма не изменяет Аристотелю — их отсутствие вполне способно скомпрометировать полезность и необходимость духовных ценностей.

Добродетель как точная мера

Не только разум характеризует человека. В душе есть силы, так или иначе сопротивляющиеся командам разума. Растительная часть никак не участвует, но вожделеющая часть оказывает давление, не слушается или, наоборот, подчиняется разуму. Повиновение голосу

разума и есть этическая добродетель, или достоинство практического поведения. Оно достигается тренировкой, когда добродетель входит в привычку.

Добродетели становятся статусом, или образом жизни, нами же создаваемым и принимаемым. Есть много импульсов и тенденций для разумной модрации, и есть множество этических добродетелей. Страсти и чувственные импульсы тяготеют к крайностям. Разум вмещивается, чтобы между слишком малым и слишком многим установить середину и верную пропорцию. Мужество, например, есть середина между дерзостью и трусостью, между жадностью и расточительностью есть точная мера раскованности и щедрости.

Ясно, что умеренность и посредственность — совершенно не одно и то же. Будучи победой разума над инстинктами, золотая середина является кульминацией взвешенного поведения. Здесь Аристотель суммирует максимы греческих мудрецов: ничего слишком, во всем нужна точная мера, предел как знак совершенства и т. п.

Из всех добродетелей самая прекрасная и высокая — справедливость. Как путеводная звезда — на восходе и на закате жизни — она светит нам и ведет за собой. Оценивать все блага и достоинства можно только по справедливости.

Совершенное счастье и дианоэтические добродетели

Душа нуждается в особой опеке и совершенствовании. Эту способность к самоочищению Аристотель называет дианоэтической добродетелью. Сторону души, обращенную к меняющейся реальности, он называет искушенностью — *phronesis*, а занятую вечным и божественным — *sophia*, софийной мудростью. Практически ориентированная рассудительность устанавливает, в чем состоит благо и в чем — зло для человека. Мудрость как софия служит источником знания о самой высокой реальности, этим занята метафизика.

Именно на пути самосовершенствования у человека появляется возможность стать подлинно счастливым, на грани с божественным. Интенсивное самоуглубление дает эффект самодостаточности, ибо теоретическая деятельность разума не имеет другой цели, кроме самой себя, т.е. внутренней истины. Напрасно, продолжает Аристотель, нам советуют ограничиться тем, что конечно и соразмерно человеку, смертному существу. Надо измерять себя мерой бессмертного и божественного, жить, ориентируясь на самую благородную часть

нашей души. Животные не знают счастья, а боги пребывают в счастливом блаженстве постоянно. Только человек счастлив в той мере, в какой сам этого захочет. Насколько он способен к незаинтересованному постижению бытия, настолько он и счастлив.

Психология морального поступка

Аристотель попытался преодолеть рассудочность сократического типа. Он не просто понимал всю разницу между тем, кто знает благую истину, и тем, кто умеет реализовать благо. Впервые философу удалось проанализировать психические процессы. Прежде всего акцент сделан на выборе — *prohairesis* — и тесно с ним связанной решимостью действовать.

Когда мы хотим добиться определенной цели, появляется решение относительно близких и дальних средств ее достижения. Выбор отражается именно в процедуре прохождения этапов. Цели, по Аристотелю, не могут быть предметом выбора, ибо желать блага — общая характеристика человека, в противном случае он вовсе не человек. Чтобы быть праведным, следует желать истинного блага, а не кажущегося таковым. В рассуждении о благе и праведнике мысль Стагирита вращается по кругу, поскольку ему не удастся выделить понятие свободной воли. Праведник, верно замечает он, в любой вещи находит момент блага. Но тот, кто однажды встал на путь порока, не может вернуться к истинной жизни, как бы того ни хотел. Очевидна апоретичность такой постановки вопроса, однако этот круг был естественным для греческой языческой мысли.

Гражданин города-государства

Благо государства и благо отдельно взятого человека не имеют радикальных различий. Благо, перерастающее из частного в общее, становится более божественным. Греки рассматривали человека под защитой государства как целого, а не наоборот. Человека они называли политическим животным. Тот, кто не является частью государства, ни в ком и ни в чем не нуждается, есть либо зверь, либо бог.

Всякого, кто реально участвует в жизни государства, Аристотель называет гражданином. Те, кто не способствует реализации справедливости — свободный житель или обитатель колонии, — не могут считаться гражданами. Получается, что число граждан весьма ограничено, остальные лишь удовлетворяют потребности тех, у кого

достаточно разума, свободного времени и воли управлять. Если человек оценивает свое тело как лучшее из всего, что он имеет, то он принадлежит к рабам по природе. Лучшая участь для него — находиться в подчинении у более сильного.

Раб по природе принадлежит другому, потенциально более сильному, в то время как другие, подчиняясь страстям, не имеют даже этого. Разум нужен рабу ровно настолько, насколько это необходимо для чувственности, поэтому они, как и животные, созданы для удовлетворения телесных нужд граждан. Негреки по происхождению часто становились рабами вследствие завоевательных походов, возможно, поэтому Аристотель разделил этот предрассудок своей эпохи.

Государство и его формы

Различные конституциональные формы характерны для разных типов государств. Конституция дает форму и порядок государству. Власть может исходить от одного, немногих и большинства. Три правильные формы управления — монархия, аристократия и полиция — вырождаются в три неправильные формы: тиранию, олигархию и демократию (плутократию), когда общее благо начинают подменять корыстным интересом.

Демократия становится демагогией, если равенство начинают толковать в духе анархии, из принципа свободы равенство перерастает в собственное отрицание. Теоретически монархия и аристократия лучше, но с точки зрения практики полития — средний путь, в нем при желании можно сохранить достоинства умеренной демократии и избежать крайностей монархии и аристократической элиты.

Идеальное государство

Государство относится к гражданину, как душа к телу. Разумности и справедливости у государства столько же, сколько их у каждого отдельного гражданина. Государство, скроенное по мерке человека, не должно быть ни слишком большим, ни слишком малым по территории. Логично, что идеальными Аристотель считал черты личности греческого типа, сочетающие лучшее северных, восточных и южных народов. Для рационального использования энергии молодых следует готовить к воинской службе, а старцев — для богослужений. Впрочем, те и другие участвуют в управлении.

Идеал совершенного государства — созидательная жизнь и созерцание блага. То, что тяготее к труду и повседневным заботам, полезно. Все, что развивает вкус к свободе, — прекрасно. Выбирая цели, следует ориентироваться на более высокие с опорой на низшие. Желая мира, мы готовимся к войне. Работая на пределе собственных сил, не забываем об отдыхе и свободе. Законодатель не должен путать цели со средствами: важно умело работать и искусно вести войну, жить в мире и создавать прекрасные творения.

Логика, риторика и поэтика

Аналитика, категории и предикаты

О чем бы ни рассуждал Аристотель, логика отчетливо присутствует в его работах. Мысль, когда она находится в движении, показывает пройденный путь через определение элементов, структуру доказательств. Так родился термин "органон", в значении — "инструмент". Александр Афродисийский обозначил им логику в целом, что хорошо отражает суть дела, ибо речь идет о наборе мыслительных операций, необходимых для любого типа исследования.

Значение современного слова "логика" мало соответствует античному смыслу. Аристотелевский термин "аналитика" (*analysis* — "разрешение"), возможно, лучше отражает метод получения некоторого вывода, характерного для современной науки.

Элементы логики проанализированы в трактате "О категориях". Если мы возьмем порознь элементы предложений, то получим отдельно субстанцию, количество, качество, связь, обстоятельства места и времени. Категория как греческое понятие означало меру осуждения. Аристотель перевел этот термин в философский и онтологический план.

1. Категории как фигуры бытия: субстанция, качество, количество и прочие семь категорий.

2. В логическом смысле категории означают высшие предикаты.

3. Категории как грамматические части предложений: субстанция как субъект, качество и количество как прилагательные, где и ког-

да — наречия места и времени, активные и пассивные глаголы — воздействовать и страдать.

С метафизической точки зрения категории суть фундаментальные смыслы, или роды бытия. Боэций стал называть их предикатами, однако латинское слово передает смысл греческого лишь частично. Например: "Сократ — человек". Понятно, что первая категория образует субъект, а остальные относятся к первой, поэтому истинными или ложными могут быть лишь в отношении к субъекту. Стало быть, истина или ложь относится к суждению, связывающему категории, а не к понятиям, взятым порознь.

Определение

Категории нельзя рассматривать как термины расчлененного суждения, в них есть нечто первичное и нередуцируемое. Это наиболее общие родовые образования бытия, поэтому им трудно дать определение. Во "Второй аналитике" Аристотель рассматривает природу дефиниций. Антиподом категорий является все индивидуальное, хотя и то и другое не поддается определению: категории — в силу предельной общности, а индивидуальное — в силу уникальности. Между двумя этими полюсами — максимумом универсальности и уникальности — есть широкая гамма концептуальных понятий. Их можно познавать посредством дефиниций (*horismos*).

Определить нечто — что это значит? Дать определение, полагает Аристотель, значит выразить суть вещи или явления через указание на ближайший род и специфическое отличие. Например, чтобы определить суть человека, недостаточно сказать, что это живое существо, ведь живое и растение. Человек — чувствительное и способное к восприятию животное. Но самое яркое его отличие — разумность. Дефиниция может быть более или менее полезной, но никогда — ложной или истинной. Истина и ложь относятся к способу соединения понятий, что происходит в суждении или логическом предложении, т. е. пропозиции.

Суждения и пропорции

Суждения возникают как результат объединения терминов в цепочку. Действие утверждения или отрицания, когда оно логически оформлено, мы называем развернутым предложением, или повествовательной пропозицией.

Суждение и пропозиция являются самой элементарной формой познания, ибо посредством нее мы узнаем о связи предиката и субъекта. Так, утверждение или отрицание в суждении приводит к представлению об истинном и ложном. Истинным суждением будет такое, которое соединяет или разделяет то, что в реальной жизни слито или реально отлично, а ложным справедливо называют такое суждение, которое соединяет то, что в жизни несовместимо, и разделяет то, что реально неразделимо. Суждение в форме пропозиции всегда утверждает или отрицает, т.е. выражает истину или ложь.

Отметим, что далеко не всякая фраза будет логической. Заклинания, жалобы, стенания, молитвы, любые формы риторического или поэтического дискурса логику не интересуют. Только апофатические формы и декларации возвращаются в логический дискурс.

В сфере пропозиций Аристотель выделяет серию дистинкций, или различий, которые он определяет как утвердительные, отрицательные, универсальные, единичные и особенные. Модальностью он называет способ соединения субъекта с предикатом по степени вероятности или необходимости. Так, например, *А* есть *В* — простое утверждение, но бывает, что *А* возможно есть *В*. Другое дело, когда *А* по необходимости есть *В*.

Силлогизм

Когда мы формулируем, утверждаем или отрицаем нечто, это не значит, что мы рассуждаем. Размышляем мы тогда, когда научаемся переходить от одного блока дефиниций к другому, когда видим связь между суждениями, способны определить степень необходимости связи, находить одно как предшествующее, а другое — как вытекающее. Если нет органической связи суждений и шаговой последовательности мысли, то нет и дискурса как мыслительного процесса. Мы рассуждаем, когда переходим от суждений к суждениям, от пропозиций к пропозициям, фиксируем их внутренние связи, выявляем одни как причины, а другие — как следствия. Нет дискурса без отчетливой последовательности. Силлогизм поэтому есть завершённый мыслительный акт, когда становится очевидной необходимая связь между посылкой и следствием.

В совершенном силлогизме должны присутствовать три пропозиции: первые два антецедента — посылки и третий консегвент — заключение. Игру трех терминов можно описать моделью своеоб-

разного шарнирного соединения, где третий элемент образуется из способа соединения первых двух. Классический пример силлогизма:

1. Все люди смертны.
2. Сократ — человек.
3. Сократ смертен.

Очевидно, что факт подверженности Сократа смерти вытекает из комбинации первых двух посылок. Соединительный момент — человек. Первую посылку называют большой, а вторую — малой. Третье суждение — вывод. Из двух терминов, соединенных в выводе, один называется крайним меньшим ("Сократ" как субъект), другой — крайним большим ("смертен" как предикат). Третий — термин-посредник "человек" — играет роль шарнирного соединения.

Аристотель не только определил природу и структуру силлогизма, но также выявил серию сложных отличий между различными фигурами силлогизмов и модусов этих фигур. Различные фигуры (*schemata*) силлогизма отличаются положением среднего термина относительно крайних. Средний термин может быть:

- 1) субъектом в большой посылке и предикатом в малой посылке;
- 2) предикатом как в большой, так и в малой посылке;
- 3) субъектом в обеих посылках.

Поэтому возможны три различные фигуры силлогизма в зависимости от того, универсальны или особенны, утвердительны или отрицательны по характеру посылки. Пример с Сократом дает представление о первой и наиболее простой фигуре силлогизма.

Научный силлогизм, или доказательство

Силлогизм обнаруживает сущность мыслительного процесса и дискурсивной логики, показывает структуру вывода. Доказательный, или научный, силлогизм отличается особой корректностью с формальной точки зрения. Для него важно установить истинность и ценность входящих в него посылок, от которых зависит качество вывода. Посылки научного силлогизма необходимым образом должны быть не только истинными, но и ясными, понятными и первичными, т.е. не требующими других доказательств.

В аристотелевской теории науки остается открытым вопрос о способе получения бездоказательных и первичных по ясности посылок. Если положения очевидной ясности принимаются посредством

других силлогизмов, то мы оказываемся в порочном кругу дурной бесконечности. Если первые посылы мы находим иным способом, то каков он?

Непосредственное познание: индукция и интуиция

Силлогизм по природе является дедуктивным процессом, ибо из универсальной истины мы извлекаем частные ее моменты. Так как же возникают всеобщие истины? Аристотель говорит об индукции и интуиции как о противоположных путях познания, однако оба предполагают наличие силлогизма.

Индукция — процесс перехода от частного к общему. Аристотель говорит, что ее можно трактовать силлогистически, однако индукция остается процессом абстрагирования, а не рассуждения. В ней больше угадывания и непосредственного наблюдения, что необходимо с точки зрения практики.

С помощью интуиции, полагает Стагирит, разум улавливает первые начала. Как и Платон, Аристотель говорит об интеллектуальной интуиции. В самом деле, возможность опосредованного знания структурно предполагает непосредственное знание.

Принципы доказательства и принцип непротиворечия

Общие посылы и принципы доказательства одинаково уместны как в процессе индукции, так и интуиции. Это не мешает любой науке предпочитать и выбирать посылы и принципы, характерные именно для нее. Прежде всего устанавливается предметная сфера, затем вводится комплекс определений. Арифметика, например, определяет числа и множества, геометрия — понятие пространственных величин. Смысл определений терминов наука развертывает в процессе доказательств, проясняя характеристики объектов. Для этого необходимы определенные аксиомы, т. е. посылы с силой интуитивной очевидности. Именно на них основывается доказательство. Например, посылка "если из равных величин вычесть равные, то оставшиеся части будут равны" имеет характер интуитивной очевидности.

Есть общие для некоторых наук аксиомы, а есть аксиомы, справедливые для всех наук без исключения. Таков принцип непротиворечия: нельзя утверждать и отрицать нечто в одно и то же время, в одном и том же смысле и отношении. Принцип исключенного тре-

тьего также из всеобщих научных аксиом. Он постулирует невозможность присутствия между двумя противоположными терминами третьего. Эти безусловные требования научного доказательства общеобязательны, но сами они логически недоказуемы, ибо любая форма доказательства их заранее предполагает.

В 4-й книге "Метафизики" Аристотель показывает логическую несостоятельность опровержения принципа непротиворечия. Человек, утверждающий, что принцип непротиворечия не имеет всеобщей силы, претендует убедить других в силе своего суждения, исключаяющего обратное. В итоге получается, что он вынужден применить принцип непротиворечия как раз в момент, когда пытается его опровергнуть. Это свидетельствует либо о невежестве, либо о злонамеренной попытке сыграть на невежестве или наивности других.

Мы видим теперь, какова природа последних истин. Отрицая, мы вольно или невольно используем их, поскольку не можем без них обойтись. Следовательно, всякий раз, прибегая к ним, вновь утверждаем первичные очевидные истины с новой силой.

Силлогизм диалектический и силлогизм эристический

Научный силлогизм характеризуют неоспоримые посылки, вероятностные посылки характерны для диалектического силлогизма. Последние Аристотель анализирует в "Топиках". Диалектический силлогизм необходим для тренировки дискурсивных способностей, для согласования собственной позиции со взглядами других людей, возможно, далеких от науки. Мы принимаем изначальные посылки либо интуитивно, либо опытным путем. Для их уточнения также необходим диалектический силлогизм.

Когда мы имеем дело с посылками, основанными на мнениях, то в ход идет эристический силлогизм. Есть силлогизмы, которые создают видимость рассуждения, путем паралогизмов они приводят к ложным выводам. Софистические опровержения маскируются под силлогизм, имитируют логическую корректность. С помощью серии трюков софисты обольщивали наивных и неискушенных простаков, таким образом, стала понятна неоднозначная природа силлогизма.

Логика Аристотеля, по словам Канта, родилась совершенной. Эту логику называют формальной, хотя нельзя не заметить, что она воспроизводит категориальную структуру бытия. Применение сим-

волов в логическом исчислении изменило многое, сегодня трудно назвать силлогизм исключительной формой умозаключения, как полагал Аристотель. Все же признаем, что без его логики не были бы написаны "Новый Органон" Бэкона, "Система логики" Дж. Стюарта Милля. Трансцендентальную логику Канта, логику бесконечно развивающегося духа и всю традицию западного логического дискурса мы справедливо связываем с "Органомом" Аристотеля.

Риторика

Поиск истины, по мнению Аристотеля и Платона, является задачей философии и частных наук. У риторики есть своя цель — выяснить средства и методы эффективного убеждения. Риторика не просто методология убеждения, она анализирует процессы завоевания умов. Будучи сестрой логики, она уточняет структуру мышления и разумного обоснования. Диалектика, как мы уже знаем, нередко опирается на мнения, разделяемые далекими от науки людьми. Так и риторы изучают распространенные способы общения, восхваления, защиты и обвинения, при этом используют не первичные послышки, необходимые для научного доказательства, а расхожие мнения. Энтимемой называют силлогизм, ведущий слушателя от вероятного к нужному выводу, минуя логические переходы. Другой риторический прием опирается на силу примера, аналогия, как и логическая индукция, отсылает к интуитивно очевидному.

Поэтика

Какова природа поэтического действия? Аристотель имел два пути решения этого вопроса: концепцию мимесиса, или подражания, и теорию катарсиса. Платон рассматривал поэзию и искусство вообще как результат двойного копирования: художники подражают феноменам, которые в свою очередь копируют идеи как вечные парадигмы. Искусство, будучи видением фантома, лишено подлинности, удалено от истины бытия.

Аристотель занял принципиально иную позицию. Поэтический мимесис, полагал он, воплощает собой такую форму активности души, которая способна перевести обычные реальные предметы в иное измерение. Цель поэта — говорить не о том, что произошло, а о том, что могло бы случиться с той или иной степенью необходимости в разных обстоятельствах. Разница между поэтом и историком

далеко не формальная, не в том, что один пишет стихами, а другой — прозой. Сочинения Геродота, переложенные в стихи, не перестанут быть историческими. Историк занят лишь прошлым, поэты интересуют все времена и весь мир. Именно поэтому поэзия благороднее и философичнее, ведь ее предмет — универсальное как таковое. История ограничена частным сектором свершенного и невозпроизводимого. Пространство художественного подражания — сфера возможного и правдоподобного, именно поэтому поэтические символы и фантазия художника универсальны.

Итак, поэт подражает реальности в более широком пространстве вероятного и пока нереализованного. Для чего? Цель настоящего поэтического творения, полагает Аристотель, состоит в очищении от страстей. Трагедия, например, вызывает у зрителей ужас и сострадание, потрясает и способствует, нередко посредством слез, облегчению души. Сходный эффект в чувствительной душе вызывает музыка.

Под очищением от страстей иногда понимают своеобразную элиминацию продуктов моральной порчи. Другие трактуют катарсис в физиологическом смысле слова, как средство обновления эмоциональной сферы. Все же внимательное чтение текстов Аристотеля приводит к пониманию катарсиса, близкого к тому, что сегодня принято называть эстетическим наслаждением. Платон осуждал поэтов за то, что чувства у них доминируют над разумными доводами. Аристотель не согласен с Платоном. Искусство осуществляет перезарядку эмоциональной сферы. Тип характерных для поэтического творчества эмоций не только не подавляет рациональную сферу, а напротив, укрепляет и обновляет интеллектуальную деятельность.

Упадок школы перипатетиков после смерти Аристотеля

В эллинистическую эпоху учение Аристотеля медленно деградировало. Ближайший ученик Стагирита и преемник школы Теофраст, возглавлявший школу с 322 по 284 годы до н. э., был крупным ученым, но превзойти масштаб мышления своего гениального учителя ему не удалось. Другие ученики оказались еще менее способными понять главное в учении Аристотеля, оно, по сути, повторило историю платоновской академии.

Умирая, Теофраст завещал всю недвижимость перипатетикам, а библиотеку с неопубликованными сочинениями учителя оставил на хранение Нелею. Тот отвез ее в Малую Азию. Позже наследникам Нелея пришлось прятать бесценные рукописи в подвалах от царя Атталэ, собиравшего свою библиотеку в Пергамо. Рукописи обнаружил один библиофил по имени АPELLIKON и переправил их в Афины. В 86 г. до н. э. конфискованные рукописи попали в руки римского грамматика Тиранниона. Затем в Риме было подготовлено первое систематическое издание переведенных Андроником Родосским сочинений Аристотеля.

Долгое время после смерти Теофраста эзотерические тексты Стагирита (состоявшие в основном из лекционных материалов) не вызывали особого интереса, хотя из древних книжных каталогов следует, что о них знали. Два с половиной столетия о них молчали, отдавая предпочтение экзотерическим, значительно уступавшим по теоретической глубине эзотерическим текстам.

Аристотель (тексты)

Метафизика как самая возвышенная теоретическая наука

Все люди от природы стремятся к знанию. Это доказывает влечение к чувственным восприятиям: независимо от того, есть ли в них польза, их ценят ради них самих, особенно зрительные восприятия, ведь зрительные ощущения мы предпочитаем всем остальным восприятиям. Не только тогда, когда необходимо действовать, но и тогда, когда нет намерения что-то делать. Причина этого в том, что зрение более других чувств содействует нам в познании и помогает обнаружить много разных отличий в вещах.

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, при этом у одних из чувственного возникает память, а у других — нет. Поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и понятливы чем те, которые запоминать не умеют. Животные, не воспринимающие звуков, весьма сообразительны, но не умеют обучаться, например пчелы и другие, им подобные; учатся же те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные используют чувственные ощущения и воспоминания, но мало участвуют в опыте. Человеческий род пользуется сверх того искусством и рассуждениями. Опыт у людей появляется благодаря памяти: многие напоминания об одном и том же приобретают значение одного опыта. Опыт же производит искусство, а неопытность делает все случайным. Искусство появляется тогда, когда на основе множества опытных наблюдений образуется общее суждение, единое для всех сходных случаев. Например, мнение, что Каллию, страдавшему какой-то болезнью, помогло лекарство, как оно помогло Сократу и другим, должно вытекать из опыта. Однако суждение, что данное лекарство при определенной болезни помогает всем, например вялым или желчным, находящимся в лихорадке, — это уже искусство.

Что касается практической деятельности, то и здесь опыт мало отличается от искусства. Мы видим, что искушенные опытом преуспевают больше тех, кто обладает отвлеченным знанием, а практики не имеет. Причина этого в том, что опыт дает знание особенностей, а искусство — понимание общего, всякое же действие и изготовление относится к единичному. Ведь врач лечит не человека вообще, а Каллия, Сократа или кого другого с иным именем, кому случилось быть человеком. Поэтому, если у кого-т.е. отвлеченное знание без опыта, тот знает общее, но не знает имеющегося в наличии особенного, потому часто ошибается, ибо лечить-то нужно индивида. Все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, считаем более мудрыми искушенных в искусстве, чем имеющих опыт. Ведь мудрость зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые — нет. В самом деле, имеющие опыт знают что, но не знают почему. Владеющие же искусством знают почему, т. е. знают первопричину.

Поэтому наставников в каждом деле мы ценим больше, считаем, что они знают больше, чем ремесленники, что они мудрее их, ибо знают причины того, что создается. А ремесленники подобны неодушевленным предметам: делая то и другое, они сами не знают, почему именно. Неодушевленные предметы перемещаются под действием причины, а ремесленники действуют просто по привычке. Таким образом, наставники мудрее не благодаря умению действовать, а в силу того, что они вооружены концептуальным знанием причин.

Вообще, отличительное качество знатока состоит в способности научать, поэтому мы считаем, что искусство в большей мере есть наука, чем опыт. В самом деле, обладающие искусством способны научить, а имеющие только опыт — не способны.

Ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, сколько бы сведений они ни сообщали о единичном. Они не в состоянии объяснить, почему, например, огонь горяч, а только указывают, что он горяч.

Логично поэтому, что тот, кто первым изобрел какое-то искусство, стал предметом восхищения всех не столько из-за полезности открытия, сколько как возвысившийся над другими. Логично также, что во всех бесчисленных открытиях и изобретенных искусствах мы ценим как более мудрых открывателей искусства красивой и праведной жизни, так как их знания были обращены не на получение выгоды и жизненные нужды. Когда все такие искусства были отработаны, люди получили возможность заняться науками, прямо не связанными с жизненными потребностями и удобствами, прежде всего там, где люди были свободны от практических ежедневных забот. Поэтому математические искусства сначала появились в Египте, ведь у жрецов было немало свободного времени для таких занятий.

Аристотель, *Метафизика*, Кн. 1, 980a — 981b

О природе божественного

Если следовать рассуждениям о божественном как рожденном из Ночи или мнениям рассуждающих о природе, что "все вещи вместе", то получится несообразность. В самом деле, каким же образом нечто приходит в движение, если нет никакой причины, действительно действующей? Ведь не материя же будет двигать самое себя, а плотническое искусство, не месячные истечения или земля, а зерно и мужское семя...

Если все происходит не из Ночи, или смеси вещей, или не из бытия, то затруднение можно считать устраненным. Существует нечто, вечно движущееся непрерывным движением, и это круговое движение. Из самой сути дела ясно, что первое небо надо считать вечным. Следовательно, существует и нечто, что его движет. Но так как то, что движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи само приведено в движение. Оно вечно, и оно есть суще-

ность и деятельность. Так движется предмет желания и предмет мысли; они двигают, сами недвижимые. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно. Мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется благим и прекрасным, а не потому нечто прекрасно, что мы его желаем, ибо начало всего — мысль. Ум приводится в движение разумно мыслимым, один из двух рядов бытия и позитивная серия противоположностей мыслимы сами по себе. Первая в этой серии — сущность, а из сущностей — сущность простая и действующая (единое и простое не есть одно и то же: единое означает меру, а простое — способ бытия вещи). Прекрасное и предпочтительное сами по себе также принадлежат к одному ряду, но первое всегда есть наилучшее или равное наилучшему.

То, что целевая причина находится среди неподвижного, очевидно из различения: цель бывает для кого-то и бывает самой по себе целью. Во втором случае она находится среди неподвижного, в первом — нет.

Таким образом, перводвигатель движет всем как предмет любви, в то время как приведенное им в движение движет всем остальным. Если нечто движется, то, значит, может измениться, стать чем-то другим. Первое движение передачи, даже если в действии, может быть отличным от себя, поскольку есть движение, то возможна и перемена в пространстве, если не в сущности. Но так как есть нечто действительно сущее, что движет, само оставаясь неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом не возможна. Первый вид изменения — это перемещение, а первый вид перемещения — круговое движение. Именно круговое движение производит перводвигатель. Следовательно, это перводвижущее бытие есть необходимо сущее. Поскольку оно существует по необходимости, то бытует надлежащим образом как благо, в этом смысле оно есть начало. (Необходимое имеет следующие значения. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что существует так, а может существовать иначе.)

От этого начала зависят небо и природа. Его жизнь великолепна, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно находится постоянно (как у нас не бывает), ибо его жиз-

ненное действие — одно наслаждение. Так и для нас бодрствование, восприятие, мышление как действия более приятны, а через них — надежды и воспоминания.

Мышление, взятое само по себе, имеет предметом само по себе лучшее, а высшее мышление обращено на самое возвышенное. Ум через причастность предмету мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет ума — одно и то же. То, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум. Деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем — это само обладание знанием, а не способность к нему, а умозрение есть самое лучшее и приятное из всего. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления, если еще лучше, то достойно еще большего удивления. Именно так пребывает он. Он есть еще сама Жизнь, поскольку именно разумная деятельность — это жизнь, а бог есть деятельность. Его активность сама по себе есть лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечная великолепная жизнь, ибо ему присуща непрерывная вечная жизнь, именно это и есть бог.

Аристотель, *Метафизика*, Кн. I, гл. 7

О душе

Что касается части души, которая познает и понимает (отделима она или нераздельна пространственно, важен логический аспект — *kata logon*), то необходимо рассмотреть ее специфические характеристики, то, как функционирует мышление. Если мышление сходно с ощущением, то оно испытывает что-то умопостигаемое или нечто в этом роде. Эта часть души должна быть бесстрастной, способной воспринимать формы, т. е. по возможности уподобляться форме, но не совпадать с ней; подобно тому как чувственная способность относится к ощущаемому, так разум — к умопостигаемому.

Поскольку ум способен обдумывать все, то, как говорил Анаксагор, ему нельзя быть смешанным; чтобы познавать и властвовать надо всем, ему надобно быть чистым. Ведь чуждое, например интуиция, будучи рядом, мешают действиям ума и заслоняют его. Таким образом, ум по природе своей является способностью души. То, что мы называем умом в душе до того, как он начинает мыслить, не есть нечто актуально существующее.

ющее. Поэтому неразумно и необоснованно говорить, что ум смешан с телом. Ведь в этом случае он оказался бы наделенным неким качеством, стал бы холодным или теплым, имел бы какой-то орган, как имеет его чувственная способность. Но ничего такого нет, поэтому правы те, кто полагает, что душа является обителью всех форм с той лишь оговоркой, что это не вся душа, а лишь мыслящая ее часть содержит формы, и не в действительности, а в возможности.

Чтобы понять, насколько неодинакова бесстрастность чувственной души и умопостигающей ее способности, нужно рассмотреть органы чувств и восприятия. Чувствами мы не в состоянии воспринимать более слабые звуки на фоне ощущаемых громких шумов, как нельзя ни слышать, ни видеть, ни обонять слабые цвета и запахи среди слишком ярких цветов и резких запахов. Ум же, напротив, когда мыслит нечто с большим напряжением, обдумывает и то, что требует меньшего напряжения, не хуже, а еще и лучше. Дело в том, что способность к чувственным восприятиям невозможна без тела, ум же существует отдельно и независимо от него.

Когда ум становится одним из своих объектов в том смысле, в каком говорят о действительно знающем и мудром (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя), то и тогда он есть нечто в возможности, но не так, как прежде, до обретения знания, ведь теперь он может мыслить самого себя.

Так как не одно и то же величина и сущность (to einai) величины, вода и сущность воды (так и с прочими, но не со всеми вещами, ибо у некоторых предметов они совпадают), то, спрашивается, может ли душа отличить плоть от существа плоти с помощью чего-то, находящегося в иных условиях и ином состоянии? Ведь плоти нет без материи, подобно приплюснутости как определенной формы определенной материи. Ибо чувственная способность различает тепло и холод, т. е. то, некоторое соотношение чего и является плотью. Другая способность, существующая отдельно от чувственной, — как ломаная линия относится к себе, но выпрямленной, — различает плоть и выделяет сущность плоти.

В случае отвлеченных предметов прямая линия подобна кривой (поскольку это единство в непрерывности). Если же сущность

прямой отлична от самой прямой, то в этом случае сущность прямизны воспринимается чем-то иным: здесь будет двоица. Стало быть, душа различает все это или с помощью другой способности, или той же, но в другом состоянии. Стало быть, как формы вещей отделимы от материи, так это происходит и с умом.

Можно спросить: если ум прост и бесстрастен, как утверждает Анаксагор, ни на что не похож, то как он будет мыслить, если само мышление предполагает претерпевание? (В самом деле, вещи имеют нечто общее, когда одна действует, а другая страдает и терпит.) Далее: может ли ум мыслить сам себя? Значит, либо и другие существа наделены умом, если разум не обдумывается чем-то другим, если разумное есть нечто специфически единое; либо ум смешан с чем-то, что делает его мыслимым наподобие других вещей. Или страдательное состояние ума имеет общий смысл, о котором уже было сказано, что в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, но в действии он не совпадает с тем, что мыслится. Здесь все так, как на дощечке для письма, на которой пока ничего не написано. Таков же и ум: он мыслим, как и все мыслимое. Действительно, в случае предметов без материи мыслящий субъект и обдуманый объект суть одно и то же, ибо теоретическое познание и его предмет совпадают (почему разум не мыслит постоянно — эту причину надлежит выяснить). В случае с материальными предметами каждое мыслимое существо мыслимо лишь в возможности. Следовательно, материальные особи лишены разума (ведь разум — это познавательная способность нематериальных существ), но все мыслимое ему будет принадлежать.

Аристотель, О душе, кн. 3, гл. 4

Одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Мы считаем, что нечто живет, когда есть хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, пространственное движение и покой, а также движение в смысле питания, роста и упадка... Из разных чувств животным присуще прежде всего осязание. Как способность питания возможна отдельно от осязания, так осязание возможно отдельно от других чувств...

Теперь заметим, что начало указанных способностей — это душа, ее отличают растительное свойство, способности ощущать, размышлять и двигаться. Является ли каждая из этих способностей душой или ее частью, или они лишь мыслимо отделимы,

ответить затруднительно. Так, рассеченные части растений продолжают жить отдельно друг от друга, словно в каждой части есть одна реальная душа (*entelecheia*), а в возможности их много, что бывает и у рассеченных на части насекомых. Каждая из частей обладает способностью двигаться и чувствовать, а если есть ощущение, т. е. и стремление, печаль и радость, а где они, там есть и желание...

Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем, — это душа, так что именно в ней есть смысл и форма, а не только материя и субстрат. О сущности мы говорили в трех значениях: во-первых, это форма; во-вторых, это материя; в-третьих, то, что состоит из одного и другого; из них материя есть возможность, форма — энтелехия. Поскольку одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело — энтелехия души, а душа — энтелехия определенного тела. Поэтому правы те, кто полагает, что нет души без тела и душа не есть тело. Ведь душа есть не тело, а нечто ему принадлежащее, потому она и пребывает в теле, а именно в определенном теле, и не так, как об этом думали наши предшественники, не уточнявшие, что за тело и какое оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Ведь энтелехия вещи бывает только в ее потенциальности, т. е. в возможности, свойственной для ее материи. Следовательно, душа есть энтелехия и смысл возможности быть одушевленным существом.

Аристотель, *О душе*, кн. 2, гл. 2

Никомахова этика

Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три настроя — страсти, способности и устои, — то добродетель, видимо, последняя из них. Переживанием страсти я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злость, радость, любовь, ненависть, тоску, зависть, жалость — все, чему сопутствуют удовольствия или страдания. То, как мы подчиняемся страстям, — это способности, как, например, нас можно заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, или склад души — это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями, например, если гневаемся слишком бурно или вяло, то владеем плохо, если держимся середины, то хорошо. Так и с другими страстями... За страсти мы не заслуживаем ни по-

хвалы, ни осуждения — не хвалят за страх или гнев вообще, а за что-то конкретное. А вот за добродетели и пороки мы достойны похвалы и осуждения.

Страшимся и гневаемся мы спонтанно (*aproairetos*), а добродетели, напротив, включают сознательный выбор (*proairesis*), во всяком случае, его предполагают. В связи со страстями говорят о движениях души, а в отношении добродетелей и пороков говорят о склонностях... Способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Поскольку добродетели не страсти и не способности, выходит, что это устои.

Впрочем, недостаточно сказать, что добродетель — это нравственные обычаи поведения, надо показать, каковы они. Всякая добродетель доводит до совершенства то, благом чего она является, ибо доводит до конца выполняемое дело. Скажем, зоркость доводит до совершенства глаза и зрение, ибо мы все замечаем. Так же истинные достоинства делают коня пригодным как для бега, так и для верховой езды и боевого сражения. Поскольку это повсеместно, то равно проявлено и в отношении человека, который всегда хорошо выполняет свое дело, поэтому рассмотрим природу его добродетели.

Во всем непрерывном и делимом можно увидеть большие, меньшие и равные части либо по отношению друг к другу, либо к нам, а равенство (*to ison*) — это некая середина (*meson ti*) между избытком и недостатком. Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем она одинаково равна для всех. Серединою по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно. Например, если десять много, а два — мало, то шесть принимают за середину, ибо насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина в арифметической пропорции.

Но не следует только так воспринимать середину. Ведь если пища на десять мин — много, а на две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть, ведь этого может быть много или мало для конкретного человека. Для Милона это мало, а для начинающего — много. Так обстоит с бегом и борьбой. Поэтому излишка и недостатка знаток избегает, он ищет середины, причем выбирает середину не ради самой вещи, а ради нас.



Страница из "Никомаховой этики" в переводе Николая Орезма (Королевская библиотека Бельгии, Брюссель)

Если всякая наука преуспевает, стремясь к середине, к ней ведя свои результаты, то о совершенно выполненных делах говорят: ни убавить, ни прибавить. При этом имеют в виду, что избыток и недостаток губельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это правило. Так добродетель, как и природа, будучи искусностью мастера, стремится попадать в середину.

Я имею в виду нравственную добродетель, именно она сказывается в страстях и поступках, где и возникают избыток, недостаток и середина. Например, в страхе и отваге, влечении, гневе и сожалении, удовольствии и страдании возможны недолет и перелет, а это уже нехорошо. В должных обстоятельствах, для конкретного предмета, ради определенной цели и нужным способом самое лучшее — найти середину, что и свойственно добродетели.

Так и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. В страстях и поступках сказывается добродетель, за проступки и бездействие не похвалят, а середина и похвальна и успешна, то и другое относят к добродетели. Следовательно, достоинство состоит в обладании серединой, существует постольку, поскольку ее достигают.

Совершать проступок можно по-разному (зло, как выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо — определенному), но поступать правильно можно одним-единственным об-

разом. Недаром первое легко, а второе трудно, ведь просто — промахнуться, трудно — попасть в цель. Стало быть, избыток и недостаток присущи порочности (*kakia*), а обладание серединой — добродетели. Лучшие люди просты, порок многосложен...

Аристотель, Никомахова этика, 1106 а — в

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых страстей в самом названии заложено дурное качество (*phaulo tes*), например злорадство, бесстыдство, злоба, а из проступков — блуд, воровство, человекоубийство. Все это считается дурным само по себе, а не по недостатку или избытку, значит, с этим никогда не поступают правильно. Невозможно блудить по обстоятельствам, ибо любой поступок развратного человека будет порочным. Если б было иначе, то и в беззаконии, трусости, распущенности были бы возможны мера и середина, избыток и недостаток, а также избыток избытка и недостаток недостатка. Подобно тому, как не существует избытка благоразумия и мужества, ибо середина здесь — это вершина, так в пороках невозможны ни середина, ни избыток, ни недостаток, ибо порок есть всегда преступление...

Мужество (*andreia*) — это обладание серединой между страхом (*phobos*) и отвагой (*tharrhe*). Трудно найти имя для тех, у кого избыток бесстрашия (*arhobia*), но кто излишне смел, тот смельчак (*thrasys*), а кто чрезмерно пугается, тот трус (*deilos*).

Что касается удовольствий (*hedonai*) и страданий (*lyrai*), то соразмерность — это благоразумие (*sophrosyne*), а чрезмерность будет распущенностью (*akolasia*). Людей, которым не достает чувствительности, можно назвать бесчувственными (*anaisthetoï*).

Что касается дарения (*dosis*) имущества и его приобретения (*lepsis*), то соразмерный дар назовем щедростью (*eleytheriotes*), избыток — жмотовством (*asotia*), а недостаток — скупостью (*aneleytheria*)...

В отношении чести (*time*) и бесчестия (*atimia*) скажем, что лучшие всего соразмерность (*megalopsukhia*), избыток назовем спесью (*khaunotes*), а недостаток — унижением (*mikropsukhia*)...

Всякое учение и искусство, а также поступки и сознательный выбор стремятся к благу. Поэтому справедливо определяют

благо как то, к чему все стремится... Желанно благо одного человека, но прекраснее и божественнее благо народа и государства... Человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода предметов в той степени, в какой это допускает сама природа предмета. Нелепо довольствоваться правдоподобными рассуждениями математика и требовать от риторика строгих доказательств.

Всякий правильно судит о том, что знает, для этого он подходящий судья. Знакомый с частным и образован применительно к частному, а универсально добродетельный человек образован всесторонне. Вот почему юноша — неподходящий слушатель наук о государстве, ибо его неопытность в житейских делах ограничивает его рассуждения. Покорный страстям, он будет слушать впустую, без пользы, тогда как цель данного учения не познание, а поступки. Впрочем, зелен ли человек годами или нравом, зависит не от возраста, а от того, живет ли он по страсти или по разуму. Невоздержанным людям знания не помогают, зато тем, чьи стремления и поступки согласованы с логикой (*kata logon*), знать подобные вещи в высшей степени полезно...

Большинство утонченных людей счастьем называют высшее благо, но и благоденствие (*to eu dzen*) и благополучие (*to eu prattein*) также называют счастливой жизнью (*to eudaimonein*). Что же касается счастья как такового, то здесь возникает множество расхождений, и большинство судит не так, как мудрецы... Вот почему, чтобы достойно судить о прекрасном и правосудном, вообще о предметах государственной науки, нужно быть хорошо воспитанным в нравственном смысле. Ведь начало здесь уже дано, если это очевидно, то нет надобности в разных "почему"... Большинство, сознательно выбирая скотский образ жизни, сами обнаруживают свою изменчивость, хотя и оправдывают себя тем, что страсти сильных людей похожи на страсти Сарданапала...

Счастье как цель действий — это нечто совершенное, полное, конечное и самодостаточное... Жизнь представляется чем-то общим для человека и растений, а искомое присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста. Но и жизнь с точки зрения чувства дана и лошади, и быку, всякому живому существу. Остается жизнь обладающего логикой и суждениями су-

щества (*to logon ekhon*). Хотя и эта жизнь непроста, следует именно ее считать основой деятельности... Дело человека — его жизнь — это деятельность души и поступки при участии суждения, дело же достойного мужчины — делать это хорошо (*to eu*) и прекрасно в нравственном смысле (*kalos*). Каждое дело приемлемо, если исполнено с присущим достоинством. Человеческое благо — деятельность души сообразно самой полной и совершенной добродетели. Но и одна ласточка не делает весны, как и один теплый день. За один день и в краткое время блаженными и счастливыми не делаются... Ни быка, ни коня, ни ребенка счастливыми не назовешь, ведь для счастья нужны полнота добродетели и полнота жизни... но нелепо, если живых не хотят признавать счастливыми из-за возможных перемен. Есть иное естество (*physis*) души, лишенное суждения, оно все же как-то ему причастно (*metekhoysa logou*)... Но есть и другая часть души, существующая вопреки суждению (*para logon*), которая борется с суждением и тянет в обратную сторону... когда рука или нога дают маху, это заметно, но что происходит с душой, этого мы не видим...

Таким образом, часть души, лишенная суждения, тоже представляется двусложной. Одна часть — растительная — никак не участвует в суждении, другая — подвластна влечению, послушна суждению или не повинуется ему. Когда мы говорим "суждение имеет отца и друзей", то подразумеваем далеко не математическое отношение. Даже лишенная суждений часть души в каком-то смысле им подчиняется, без чего невозможны были бы поощрения и обвинения. Тогда двусложной будет часть души: с одной стороны, она и обладает суждением и сама по себе, с другой — слушается суждений, как ребенок отца.

Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни мы называем дианоэтическими, мыслительными, а другие — этическими, нравственными. Мудрость, сообразительность, рассудительность — это умственные достоинства, а щедрость и благородие — нравственные. Рассуждая о склонностях, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он уравновешен и благороден. Но и мудрого мы хвалим за настрой души, а заслуживающие похвалы склонности называем добродетельными.

Аристотель, Никомахова этика, 1101 — 1103

Политика

Поскольку всякое государство представляет собой общение, а в общение люди вступают ради блага (ведь всякая деятельность предполагает благо), то очевидно, что все общение стремится к благу, а самое важное то благо, которое объемлет собой все виды общения. Такое общение называется государством, или общением политическим.

В целях взаимного самосохранения необходимо сочетаться тем, кто зависит друг от друга, например в силу природы властвующему и существу по природе подвластному. Первое имеет умственные способности предвидеть, потому оно по природе уже властвует. Второе обладает своими физическими силами исполнять порученное, потому подвластно... У варваров женщина и раб занимают одно положение, объясняется это тем, что отсутствует элемент, предназначенный по природе властвовать. У них есть единственная форма общения — между рабом и рабыней. Справедливы поэтому слова поэта: "Прилично грекам властвовать над варварами", ибо варвар и раб — одно и то же. Первый вид общения — семья. "Дом — это прежде всего супруга и бык-землепашец", — говорил Гесиод. Общение для удовлетворения повседневных нужд есть семья. Харонд говорит, что члены семьи питаются из одного ларя или из одних яслей, как говорит Эпименид Критянин. Община из нескольких семей — селение... И в колониях семей, селениях поддерживали, в силу родственных отношений, тот же порядок. "Правит каждый женами и детьми", — говорил Гомер. И о богах говорят, что они состоят под властью царя, поскольку люди всегда управлялись царями, потому они и распространили свои представления на образ жизни богов... Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения, как и первичные общины, коих завершением является... Государство существует по природе, и человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто по обстоятельствам живет вне государства, либо недоразвит в нравственном отношении, либо он — полубог. Недочеловека поносит Гомер как существо "без роду и племени, вне законов и без очага". Такое существо только и жаждет войны, он — словно пешка на игральной доске...

Природа ничего не делает понапрасну; из живых существ только один человек наделен речью. Голос выражает печаль и радость,

и у других животных есть голос, ибо и они переживают радость и печаль... Но только человек способен воспринять понятия добра и зла, справедливости и несправедливости. Совокупность всего этого и есть государство. Первичным является государство, ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части... Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие. Когда свойства утрачены, нельзя говорить о целом как о живом, остается лишь название... Всем людям природа дала стремление к государственному общежитию, тот, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо... Человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в похоти и во всех поползновениях. Справедливость связана с представлением о государстве, так, право, мерло справедливости, — это регулирующая норма политического общения.

Аристотель, *Политика*, 1252

Поэтика

Единое должно подражать целостности предмета, а части событий должны быть сложены так, чтобы с перестановкой или изъятием одной из частей расстраивалось бы целое. То, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть часть целого.

Задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятия или необходимости. Историк и поэт разнятся не тем, что один пишет стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить стихами, все равно останется история), один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия серьезнее и философичнее истории, ибо поэзия больше говорит о всеобщем, а история — о единичном. Общее видение необходимо, чтобы научиться действовать конкретно, чему и помогает поэзия, а единичное указывает лишь на то, что сделал, например, Алкивиад.

В комедии поэты, составив сюжет по законам вероятия, дают действующим лицам произвольные имена, в то время как ямбографы пишут карикатуры на отдельных лиц. В трагедиях авторы придерживаются действительных имен, ибо убедительным бывает только возможное, и мы сомневаемся в возможности того, чего не было. Все же в некоторых трагедиях, случается, одно-два имени известны, а остальные вымышлены, в других, как

в "Цветке" Агафона, придумано все и тем не менее, все превосходно. Значит, не нужно гнаться за традиционными сюжетами... Сочинитель всегда подражает действительности, но ничто не мешает ему изобразить события, которых не было, но которые могли бы произойти. В отношении их он будет подлинным сочинителем...

Необходимо, чтобы толковое повествование было достаточно простым, а не двойственным, чтобы перемена в нем происходила не от несчастья к счастью, а наоборот, от счастья к несчастью, и не по причине порока, а из-за роковой ошибки человека скорее лучшего, чем худшего. Ведь очевидно, что раньше поэты выбирали первый наугад попавшийся сюжет, теперь же лучшие трагедии держатся в кругу немногочисленных родов, рассказывают об ужасных перипетиях Алкмеона, Эдипа, Ореста, Меллагра, Фиеста, Телефа и других... Ужасное и печальное может происходить как от зрелища, так и от самого склада событий. Именно в событиях умеет видеть трагическое лучший поэт... В трагедии поэт из страха и сострадания добывается чувства удовлетворения, это значит, что именно в событиях он должен уметь их воплощать... Когда страдать заставляют близкие, например брат брата, сын отца, мать сына или сын свою мать убивает, то в этом поэт находит самое трагичное...

Можно задаться вопросом: что лучше — подражание эпическое или трагическое? В самом деле лучше то, что менее тяжело, ибо заинтересовывает лучших зрителей, а все подражательное тяжело. Во всем остальном трагедия лучше, ибо в ней есть все, что есть в эпосе, даже эпический метр, сверх того, в ней есть зрелищность и музыка, благодаря чему эффект удовлетворенности усиливается. Наглядностью трагедия обладает как в чтении, так и в действии. Нерастянность во времени дает возможность лучше сосредоточиться. Разве можно Софоклова "Эдипа" переложить в эпос величиной с "Илиаду"? В эпическом меньше единства (из всякого эпического подражания получается несколько трагедий), поэтому если поэты ограничатся одним сказанием, то оно покажется или куцым из-за краткости, или водянистым по причине длиноты.

Аристотель, *Поэтика*, 1451, 1453 — 1462

Часть пятая

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ
ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ
ЭПОХИ
КИНИЗМ,
эпикуреизм, стоицизм,
скептицизм

*Напрасно учение того философа,
который не избавляет душу
от какого-либо недуга.
Эпикур, фр. 221*

Глава восьмая

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Революция Александра Великого

Духовные последствия революции Александра Македонского и переход от классической эпохи к эллинистической

Великий поход Александра Великого (334 — 323 годы до н. э.), помимо крупных политических перемен, привел к радикальному перевороту в греческом духовном мире, закрыв классическую эпоху.

Наиболее важным политическим следствием было крушение полиса. Уже Филипп Македонский, отец Александра, формально уважая греческие города-государства, воплощал собой угрозу их свободе. Однако смертельный удар по античному полису нанес молодой Александр своим проектом универсальной божественной монархии, под крылом которой он видел объединенными не только различные города, но страны, народы и расы. Ему не удалось до конца реализовать свой проект по причине скорой смерти в 323 году, а также потому, возможно, что не пришло тому время, тем не менее мы находим на карте того времени новые царства в Египте, Сирии, Македонии и Пергаме. Новые монархи сконцентрировали в своих руках власть, а города-государства мало-помалу стали терять свою свободу и автономию, а также историческое влияние, которое уходило в прошлое. Фундаментальная ценность духовной жизни классической Греции, которую Платон и Аристотель не только утверждали в теории, но и гипостазировали, — полис как идеальная форма совершенного государства — разрушалась на глазах, теряла смысл и свою жизненную силу, диссонировала с духом новой эпохи.

Распространение космополитического идеала

Закат полиса не сопровождался, к сожалению, рождением новых политических организмов достаточной моральной силы для рождения новых идеалов. Эллинистические монархии, возникшие на об-

ломках Александровой империи, в своей нестабильности породили понятие "подданный" вместо прежнего классического греческого "гражданин". Новое окружение не требовало более древних "гражданских добродетелей", а требовало скорее определенных технических навыков, которые не были обязательными для всех, но требовали специальной выучки. Управление общественными делами передается функционерам; солдат становится купцом, и постепенно рождается новый тип человека, который, не будучи ни античным гражданином, ни новым техником, перед лицом государства занимает позицию если не оппонента, то равнодушного нейтрала. Вот эту новую реальность пытались осмыслить новые философские течения, где политика и государство представляли как морально индифферентные феномены или как то, чего следует избегать.

В 147 году до н. э. Греция потеряла свободу, став римской провинцией. То, о чем мечтал Александр, реализовали по-своему римляне. Так греческая мысль, не найдя позитивной альтернативы полису, нашла свое убежище в "космополитизме", объявив отечеством весь мир, включив широким жестом в него не только людей, но и богов. Тождество человека и гражданина было нарушено, необходимо было искать новую идентификацию.

Открытие индивида

Новая реальность была найдена — индивид. В эллинистических монархиях связи между человеком и государством ослабевали, ибо власть исходила от одного или немногих. Каждый из подданных, понимая, как мало от него зависит, оказывался перед необходимостью создания своего мира. Даже в Афинах, где античная гражданская жизнь, несмотря на репрессии, еще давала о себе знать, деградация старого идеала была необратимой.

Человек с обретением собственной персональности становился свободным. Не удивительно, что с открытием индивидуальности не могли не проступить эксцессы эгоизма и индивидуализма, социального индифферентизма. Духовная революция была настолько глубокой, что сохранять нравственное и интеллектуальное равновесие становилось все сложнее.

С размежеванием понятий "человека" и "гражданина" появились отдельно этика и отдельно политика. Старая классическая этика, включая аристотелевскую, исходила из тождества понятий "человека" и "гражданина", и этика была подчинена политике. Впервые в

истории эллинистическая этика структурирует себя как самостоятельная дисциплина, понимающая человека как такового в его единичности и автономности. Эгоистические издержки возникали то здесь, то там из ожесточения, от неумения справиться с этой новой проблемой индивидуальности.

Крушение расистских предрассудков по поводу естественных различий между греками и варварами

Греки говорили о "варварах по природе", неспособных к культуре и к свободной активности и самореализации. Такие люди — "рабы по натуре". И у Аристотеля мы находим такое убеждение. Напротив, Александр попытался, и не без успеха, ассимилировать завоеванных варваров, уравнивать их с греками. Он организовал систему обучения молодых варваров по греческим образцам, включая искусство ведения войн, приказывал македонским солдатам и служащим брать в жены персидских женщин.

Тот же расовый предрассудок не раз подвергался критике, и не только теоретической. Эпикур обращался с рабами по-свойски, пытаясь участвовать в их образовании. Стоики громко объявили о том, что есть один вид безнадежного рабства — невежество, а свободная воля к знаниям открыта как рабу, так и суверену. Сама история подтверждает это: Эпиктет и Марк Аврелий, освобожденный раб и император — философ и триумфатор.

Трансформация эллинской культуры в эллинистическую

Эллинская культура, защищавшая себя от других народов, рас и их влияния, переросла в эллинистическую. Такая диффузия фатальным образом привела к потере глубины и чистоты. Войдя в контакт с совсем другими традициями и верованиями, эта культура не могла не ассимилировать какие-то их элементы. Стали слышны восточные обертоны. Новые культурные центры в Пергамо, на Родосе и особенно в Александрии, Музеи и Библиотека, основанные Птолемеями, затмили славу Афин, которые еще оставались центром философской мысли; Александрия же стала центром процветания частных наук, а в конце эллинистической эпохи и философским центром. Рим, подчинивший в военном и политическом смысле Элладу, нашел новые импульсы к развитию в латинском реализме, один из

феноменов которого — эклектизм — был ярко представлен Цицероном.

Расцвет кинизма и распада сократических школ

Диоген и радикализация кинизма

Как мы уже знаем, основателем кинизма был Антисфен, но судьбе было угодно сделать символом движения киников Диогена Синопского, старшего современника Александра. Один из античных источников говорит, что он умер в Коринфе в тот же день, что и Александр в Вавилоне. Встречу Диогена с Антисфеном другой старый источник описывает так. Прибыв в Афины, Диоген нашел Антисфена, но тот не хотел брать учеников. Тем не менее Диоген упорно его преследовал, пока не вывел из себя. Когда Антисфен достал палку, Диоген подставил ему голову со словами: "Бей, сколько хватит силы, нет дерева прочнее, чем голова, которая хочет чего-то добиться". С тех пор он мог слушать учителя.

Диоген не только усилил экстремизм Антисфена, но создал новый идеал жизни необычайной суровости, который на столетия стал парадигматическим.

Выразить всю программу нашего философа может одна фраза: "Ищу человека", которую он повторял, как говорят, с фонарем в руках среди толпы и среди бела дня, провоцируя ироническую реакцию. Ищу человека, который живет в соответствии со своим предназначением. Ищу человека, который выше всего внешнего, выше всех общественных предубеждений, выше даже капризов судьбы, знает и умеет найти собственную и неповторимую природу, с которой он согласен, а значит, счастлив.

"Киник Диоген, — свидетельствует античный источник, — повторял, что боги даровали людям средства к жизни, но они ошиблись насчет этих людей". Диоген считал своей задачей показать, что человек в своем распоряжении всегда имеет все, чтобы быть счастливым, если понимает требования своей природы.

В этом контексте понятны его утверждения о бесполезности математики, физики, астрономии, музыки, абсурдности метафизических



Киник Диоген говорит Александру Великому
"Не заслоняй мне солнце"
(барельеф, Вилла Албани, Рим)

построений. Что же касается модели поведения, то кинизм стал наиболее антикультурным явлением из всех философских течений Греции и Запада вообще. Одним из наиболее крайних выводов был тот, согласно которому наиболее существенными потребностями человека являются животные. Теофраст рассказывает, что Диоген, увидев мышь, которая не искала места для ночлега, не боялась ни тьмы, ни чего-то другого, счел такой образ жизни за образец: без цели и без ненужных забот и страхов.

Образ жизни внецивилизованного комфорта — бочка, где он жил. Свободен лишь тот, кто свободен от наибольшего числа потребностей. Киники без устали настаивали на свободе, теряя меру. Перед лицом всемогущих они были на грани безрассудства в отстаивании свободы слова (*parrhesia*). *Anaideia* — свобода действия — призвана была показать всю ненатуральность поведения греков. В одном роскошном доме, в ответ на просьбу соблюдать порядок, Диоген плюнул в лицо хозяину, заметив, что не видал более скверного места. А когда брал деньги в долг, то говорил своим друзьям, что просил у них не подарков, а хотел лишь вернуть то, что они ему должны.

Метод и путь, ведущий к свободе и добродетелям, Диоген обозначает понятиями — "аскеза", "усилие", "тяжкий труд". Тренировка души и тела до готовности противостоять невзгодам стихии, умение господствовать над похотями, более того, презрение к наслаждениям — фундаментальные ценности киников, ибо удовольствия не

только расслабляют тело и душу, но серьезно угрожают свободе, делая человека рабом своих привязанностей. По этой же причине осуждался и брак в пользу свободного сожительства мужчины и женщины. Впрочем, киник также и вне государства, его отечество — целый мир.

Автаркия, т. е. самодостаточность, апатия и безразличие ко всему суть идеалы кинической жизни. Символический эпизод: Диоген принимал солнечные ванны, когда Александр, сильнейший из сильных мира сего, обратился к нему: "Проси, чего хочешь". "Не засти мне солнца", — был ответ. Перед лицом сверхпотенции монарха Диогену была достаточна естественнейшая вещь — солнце, этим он подчеркивал суетность любой власти. Ведь счастье приходит изнутри и никогда — извне.

Возможно для самозащиты, Диоген называл себя "собакой" (кине); оскорбительное для других, это имя обозначало для него того, кто "торжественно приветствует дающего, лает на тех, кто не дает, и кусает тех, кто отбирает". Диоген сумел озвучить новые настроения своей эпохи, даже если это вышло односторонним образом. Это понимали уже современники, воздвигнувшие ему мраморный памятник в виде собаки с надписью: "Даже бронза ветшает со временем, но слава твоя, Диоген, во веки не пройдет, ибо лишь ты сумел убедить смертных, что жизнь сама по себе достаточна, и указать наипростейший путь жизни".

Кратет и другие киники эллинистической эпохи

Кратет был учеником Диогена и видным представителем этой школы. Жил до начала III в. до н. э. Он подтвердил установку, что богатство и слава суть далеко не ценности, а для мудреца — просто зло, блага же — "бедность" и "невежество". "Продав свою часть наследства, — сообщает один древний источник, — он выручил 200 талантов и раздал их согражданам. Он оставил свои пастбища и овец, а последний грош бросил в море. Банкиру же оставил распоряжение, что если его дети останутся невеждами, то отдать им деньги с его счета, если же станут настоящими философами, то тогда его деньги отдать нуждающимся, ибо в этом случае им не понадобится решительно ничего".

Киник должен быть аполитичным — *apolis*. Полис неприемлем, для мудреца нет и не должно быть никакого прибежища. Алексан-

дру, который спросил Кратета, не желает ли он видеть свой родной город заново отстроенным, он ответил: "А зачем? Придет другой Александр и все разрушит". "Моя родина, — писал Кратет, — не одна только башня, крыша, но то место, где возможно жить пристойно, так что любая точка универсума — мой город, мой дом".

Кратет женился на Гиппархии и вместе с ней апробировал кинический образ жизни. Свое отношение к браку как социальному институту он выразил так, что "отдал бы дочь замуж для пробы только на тринадцать дней".

В III в. до н. э. ряды киников пополняются — Бийон с Борисфена, Менипп из Гадеса, Телет, Менедем. Возможно, именно Бийон составил кодификацию "диатриб". Диатриба — короткий диалог популярного характера этической направленности, написанный часто язвительным языком, с сарказмом. По существу, речь идет о кинизированном сократическом диалоге. Литературными моделями стали композиции Мениппа; Лукиан немало вдохновлялся ими, как и латинская сатира в лице Луцилия и Горация. "Смеясь, бичуем нравы" (*Ridento castigant mores*), — говорили они.

В последние два века языческой эры кинизм терял свои позиции. Помимо истощения внутреннего резерва кинизма, для этого были причины и социополитического плана. Прочно стоящий на ногах романский дух в его земной основе не принимал модель кинической жизни. Предельно красноречив был Цицерон: "Система киников не могла не провалиться ввиду отсутствия у них чувства брезгливости, отвращения к грязи; без этого ничего не может быть правильного, ничего честного".

Значение и границы кинизма

Смысл формулировок Диогена и Кратета, имевших грандиозный успех в свое тревожное время, состоял в отвержении и разоблачении великих иллюзий, двигавших поведением людей: 1) погони за удовольствиями; 2) очарованностью богатством; 3) страстного желания власти; 4) жажды славы, блеска и успеха — всего того, что влечет к несчастью. Воздержание от этих иллюзий, апатия и автаркия — условия зрелости и мудрости, а в конечном счете счастья — этот тезис стал общим местом для всех философских течений эллинизма, как для "Стои" Зенона, так и для "Сада" Эпикура, скептиков.

Кинизм оказался менее жизненным, относительно других философских течений, в силу экстремизма и анархизма, а значит, неравновесия в основе, духовного убожества.

1. Экстремизм кинизма заключается в том, что осуждение ценностей и пристрастий, освященных традицией, и преследование их без соответствующего выдвигания взамен альтернативных ценностей решительно ничего не спасает.

2. Неравновесие в основе и нетрезвость духа киников состояла в сведении человека в конечном счете к животному началу, считая необходимыми потребностями животные, а значит, потребности примитивного человека, вместе с тем запрашивая активность духовного плана, т.е. то, что примитивному человеку недоступно.

3. Наконец, духовная нищета кинизма заключается не только в том, что принижается наука и культура, но и в том, что философский аспект его редуцирован до такого уровня, на котором невозможно более никакое обоснование. Эмоциональное восприятие ценностей собственной миссии — единственное основание кинизма.

Древние называли кинизм наиболее краткой дорогой к добродетели. Однако мы можем сказать, что кратких дорог в философии, как и в жизни, нет. Это явно обнаружилось в стоицизме, где "дорога к добродетели" удлиняется, и чтобы завоевать души, следовало переосмыслить кинизм.

Развитие и конец сократических школ

Другие сократические школы, угасая, развивались в течение IV в. до н. э., чтобы к III веку уже угаснуть совсем. Вторичные киренаики утратили единство оригинальной доктрины, что, конечно, привело их к кризису. Они распались на три течения. Первое во главе с Эгесием, "преследователем смерти", объявило целью жизни наслаждение, которое, впрочем, недостижимо. Отсюда крайний пессимизм — все безразлично. Анникерид и его единомышленники пытались избежать таких крайностей, полагая дружбу, благодарность, почитание родителей и любовь к родине основой для счастья. Теодор искал третий, средний путь между кинизмом и киренаизмом, ниспровергая мнения по поводу богов, почему и был назван "атеистом".

Школа мегариков развивала преимущественно диалектику, эвристический ее аспект. Идейный компонент элеатов доминировал у них

над сократическим, поэтому их полемика против Платона и Аристотеля была скорее ретроградной, чем авангардной. Диодор Кронос был известен своей критикой аристотелевского понятия "потенции", сведя все бытие к "акту". Стильпон (360 — 280 гг. до н. э.) отрицал ценность любой формы дискурсивной логики, признавая лишь суждения тождества (человек — человек, благо — благо и т.п.) в духе элеатов, успех которых объяснялся виртуозностью эллинов в диалектическом диспуте.

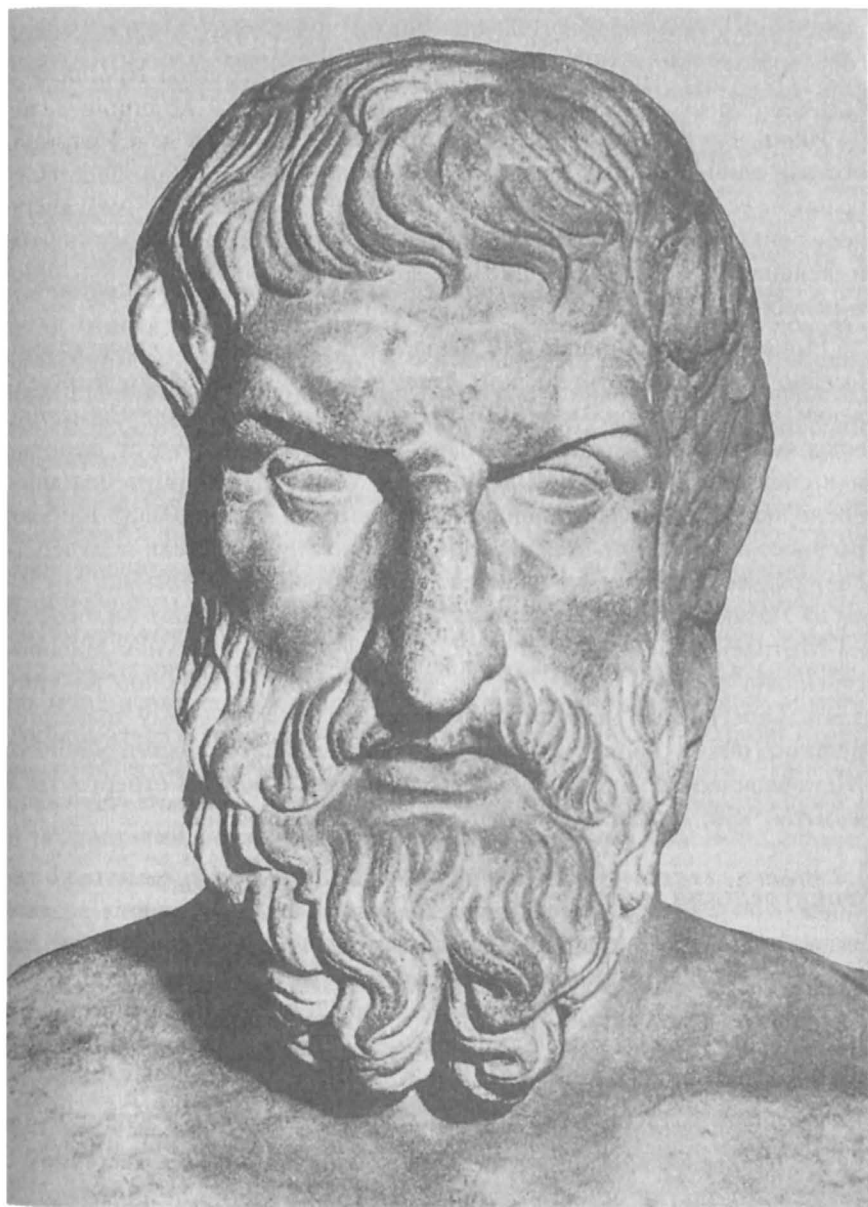
Эпикур и основание "Сада"

"Сад" Эпикура и его новые идеалы

Первой из эллинистических школ в хронологическом порядке была школа Эпикура, образованная в Афинах в конце VI века до н. э. Эпикур родился на Самосе в 341 году до н. э., практиковал в Колофоне, Митилене, Лампсаке. Перевод школы из Афин был настоящим вызовом Академии и перипатетикам и означал начало духовной революции. Если Эпикур хотел сказать нечто, что заключало в себе будущее, то последователи Платона и Аристотеля — только прошедшее. Хотя прошедшее и было хронологически ближайшим, но новые события изменяли интеллектуальные горизонты.

Даже место, выбранное Эпикуром для своей школы, было выражением революционного духа его мысли: не форум как символ классической Греции, а постройка в саду, и даже огороде, в предместье Афин, вдали от шума городской жизни, в деревенской тиши, в обстановке, совершенно незнакомой классическому философу. По имени этого сада (*Керос* — по-гречески) стала называться школа, а последователи — философами "Сада". Богатейшее наследие Эпикура дошло до нас в виде "Писем", адресованных Геродоту, Питоклу, Менекею и др., в виде собрания "Максим" и различных фрагментов.

Воззвания, исходившие из "Сада", можно суммировать в нескольких положениях: 1) реальность вполне проницаема для человеческого разума и поддается осмыслению; 2) в пространстве реального есть место для счастья; 3) счастье — это вытеснение страдания и беспокойства; 4) для достижения счастья и покоя человек не нуж-



Эпикур

дается ни в чем, кроме себя самого; 5) для этого также излишни государства, институты, знатность, богатство и даже боги; человек автархичен.

Ясно, что в рамках такой миссии все люди выступали равными, ибо все одинаково жаждут духовного мира и покоя, все имеют на то право и, если хотят, вполне могут достичь его. "Сад" открыл двери всем: знатным и безродным, свободным и несвободным, мужчинам и женщинам и, ни больше ни меньше, гетерам в поисках искупления и освобождения.

Новизна, исходившая из "Сада", заключалась, следовательно, именно в его просветительском духе: в нем не было чистого интеллектуализма, он звал к жизни непривычной. Как верно замечено современными исследователями, в Эпикуре было нечто от пророка или святого, но в светском духе. "Сад" был центром обучения миссионеров, центром интенсивной пропаганды. Насколько широко распространилось это течение еще при жизни основателя подтверждает ряд сохранившихся фрагментов. Нам известны письма "друзьям из Лампсака", "друзьям в Египте", "в Азии", "друзьям-философам из Митилены" и даже на Востоке. Эпикур напоминает нам предшественника святого Павла. Ясно, что сходство здесь лишь по типу деятельности; ведь вера Эпикура отрицает любую форму трансценденции; она в корне земная, в модусе "физиса", естественного. Метафизические выводы "второй навигации" Платона отвергнуты и забыты, как, впрочем, и аристотелевские завоевания.

Эпикурейский канон

Эпикур принимает ксенократовское деление философии на три части: логику, физику и этику. Первая изучает каноны, согласно которым мы познаем истину, вторая — строение реальности, третья — цель человека, счастье и способы его достижения. Первая и вторая реализуются только в функции третьей.

Платон полагал, что чувство смущает душу и отсекает ее от бытия. Эпикур переворачивает эту позицию, считая, что именно чувство схватывает бытие безошибочным образом. Чувства не ошибаются. Если бы чувство хоть раз обмануло, ссылается на Эпикура Цицерон, не было бы возможности верить ни одному из них. В этом смысле ощущения суть посланники истины. Аргументы Эпикура следующие. Во-первых, ощущения суть аффекты, значит, они пассивны, т.

е. производны от чего-то, что они адекватно отражают. Во-вторых, ощущения объективны и истинны, что гарантировано той же атомистической структурой бытия. От вещей истекают комплексы атомов, образующих образы, или подобия, которые в точности воспроизводятся нашими чувствами путем проникновения в нас этих образов, *simulacra*. Ощущения регистрируют эти образы, как они есть, а также те, что ошибочно называются иллюзиями, ибо это различные формы проявления объекта, в зависимости от места и дистанции от нас; ясно, что объект вблизи нас будет отличаться от того, что вдали; это обстоятельство, в котором иные видят доказательство обманчивости чувств, на деле свидетельствует об обратном. Наконец, в-третьих, ощущения, в силу своей нерациональности, не способны отнять или прибавить нечто от себя, а значит, они объективны.

В качестве второго "критерия" истины Эпикур полагает так называемый "пролепсис" (*prolepsis*), т. е. некие отпечатки чувственных впечатлений, остающихся в памяти в качестве резервов, выполняющих функцию предвосхищения будущего опыта. "Пролепсис" суть ментальные представления вещей, "память о том, что часто представляется извне". Мы способны предвосхищать события, но лишь в той мере, в какой это позволяет прошедший опыт, можем догадываться о характере вещей и тогда, когда они не предстоят перед нами, но в рамках уже имеющегося чувственного опыта. "Имена" суть "естественные" выражения этих "пролепсисов", образующихся в результате первоначального действия вещей на нас.

Третий критерий истины Эпикур находит в чувствах "наслаждения" и "страдания". Эти аффекты объективны по тем же соображениям, что и ощущения. Однако они еще более существенны, ибо, помимо того что позволяют распознавать и отделять истинное от ложного, бытие от небытия, они образуют аксиологический критерий, благодаря которому возможно опознание блага и отделение его от зла, а значит, это критерий выбора, т. е. правило действия.

Ощущения, "пролепсис" и чувства удовольствия и страдания имеют одну общую характеристику, что гарантирует их ценность и истинность, — это непосредственная очевидность. Покуда мы способны останавливаться перед очевидностью, признавая за ней истину, — не ошибемся, ведь очевидность всегда есть прямое воздействие на нас реальности. Очевидно, в узком смысле слова, — это все непосредственное (чувства и предчувствия). Но поскольку процесс мышления не в состоянии зафиксировать непосредственное, будучи

операцией опосредования, то отсюда рождается мнение, а с ним рождается возможность ошибки. И если все очевидное верно, то все опосредованное, т. е. мнения, бывает иногда истинным, иногда ложным.

Верными Эпикур полагает мнения, которые: 1) получают подтверждение в опыте и в сфере очевидного; 2) не получают опровержения со стороны опыта и очевидного; 3) не получают пробной аттестации. Надо заметить, что очевидность здесь выступает базовым параметром, но в любом случае очевидность эта только эмпирическая, т. е. такая, какой она представляется чувствам, но не разуму. Здесь как нельзя лучше заметны тяжелые последствия сенситивного эпикурейского канона.

Ясно, что основные понятия эпикурейской физики, такие, как "атомы", "пустота", "отклонение атомов", далеко не очевидны сами по себе по той простой причине, что сенсорно не воспринимаемы. Но, по Эпикуру, именно они предпосланы всем прочим феноменам, более того, призваны делать их осмысленными и внятными нашему разуму. Неясно, каким образом другие принципы и понятия могут обнаружить недостаток опытного подтверждения.

Напомним также, что, как уже было показано, из суждения "все ощущения истинны" можно получить как абсолютный субъективизм в духе Протагора, так и абсолютный объективизм. По правде говоря, и физика, и этика Эпикура выходят далеко за пределы того канона, который тем же Эпикуром установлен.

Физика Эпикура

Для чего необходима физика как наука о природе? "Если не беспокоиться о небесных феноменах и не знать страха смерти, ее близкого дыхания, не искать границ наслаждения и страдания, то вряд ли нужна была бы наука о природе". Все это означает, что физика должна дать основание этике.

Эпикурейская физика — это онтология, целостный взгляд на реальность в ее всеобщности и последних основаниях. Надо сказать, что Эпикур, не умея создать новую онтологию, для выражения своего материалистического взгляда на реальность позитивным образом (т. е. не просто отвергая позицию Платона и Аристотеля) вынужден был искать уже отработанные теоретические фигуры, и он находит их. Ясно, что после "второй навигации" Платона наибо-

лее материалистическими были послышки атомистов. Однако, как мы уже видели, атомизм был ответом на апории, вытекавшие из позиции элеатов, попыткой примирить крайности логоса элеатов с требованиями опыта. В логику атомистов переключалась большая часть логики элеатов (первый атомист Левкипп был учеником Мелисса). Ясно, что также это было неизбежным и для Эпикура.

Основания физики Эпикура можно сформулировать следующим образом:

1. "Ничто не рождается из небытия", поскольку в противном случае нужно было бы признать, что нечто может возникнуть без порождающего семени, а также то, что нечто распадается в ничто, а значит, признать исчезновение всего. Но поскольку ничто не рождается из ничего и не исчезает совсем, то реальность в ее тотальности была, есть и будет, как она есть, вне принципиальных изменений.

2. Вся реальность образована из двух составляющих — тел и пустоты. Существование тел доказывается самими чувствами, существование же пространства и пустоты проистекает из факта движения, ибо для перемещения тел необходимо пространство. Пустота не есть небытие, а именно — пространство, "неосязаемая природа", по выражению Эпикура. Помимо тел и пустоты ничего третьего нет, ибо немислимо ничто другое, что бы не обладало телесным эффектом.

3. Реальность, в понимании Эпикура, бесконечна. Она бесконечна как тотальность, но бесконечны и ее составляющие: множество тел, пространство. Если бы множество тел было конечным, то они потерялись бы в бесконечном пространстве, а если бы пустота была конечной, то не смогла бы вместить бесконечные тела. Таковы аргументы против Платона и Аристотеля.

4. "Тела" бывают сложными и простыми, абсолютно неделимыми. Делимость тел до бесконечности нельзя принять, так как это в конечном счете означает разрешимость вещей в небытие, что, по логике Эпикура, абсурдно.

Понимание природы атома Эпикуром отличается от понимания Левкиппа и Демокрита по трем позициям.

1. Древние атомисты выделяли как существенные следующие характеристики атома: фигура, порядок и позиция. У Эпикура — это фигура, вес и величина. Различия атомов по форме чисто количественные; это не качественные формы Платона и Аристотеля.

Количественные различия, по Эпикуру, достаточны для объяснения существования феноменального многообразия вещей. Так же понятие величины достаточно для объяснения движения, формы атомов различны и множественны, но их разнообразие не бесконечно, зато число их бесконечно.

2. Второе отличие заключается в теории минимумов. Согласно Эпикуру, все атомы, от самых больших до самых маленьких, физически и онтологически неделимы. Однако тот факт, что речь идет о телах, наделенных фигурой, следовательно, объемом, величиной, означает, что они должны иметь части. Очевидно, речь идет о "частях", онтологически неделимых, а только логически и идеально выделяемых, именно потому, что атом структурно неделим. В силу того же мотива элеатов невозможно, чтобы атомы уменьшались до бесконечности, но лишь до известного предела, который Эпикур называет "минимумом", или "единицей меры". При этом Эпикур говорит о "минимуме" не только относительно атомов, но и относительно пространства, времени, движения и так называемого "отклонения атомов".

3. Третье отличие касается понятия первоначального толчка. Эпикур понимает движение атомов не так, как первые атомисты, — как равное во всех направлениях; для него движение — это падение вниз, в бесконечное пространство, под действием тяжести атомов. Тяжелые и легкие, все атомы падают (мышление же есть наибо́льшее движение). Такая поправка к древним атомистам дает нам яркий пример малосимпатичного гибрида понятия бесконечного с сенсуалистским представлением, в котором неизбежны эмпирические, наглядные представления о верхе и низе. Понятно, что последние суть относительные понятия в рамках ко́нечного.

Но почему же атомы не падают в бесконечности по параллельным траекториям? Для разрешения этого затруднения Эпикур вводит теорию "отклонения" (или деклинации) атомов (по-гречески — *clinamen*), согласно которой атомы в любой момент времени и в любой точке пространства могут отклоняться от прямой линии на минимальный интервал и могут встречаться таким образом с другими атомами.

Однако теория "отклонения" была введена не только для физического обоснования, а прежде всего для обоснования этики. В системе античного атомизма господствует необходимость: фатум и судьба правят миром, для человеческой свободы места нет, а следовательно-

но, нет места для мудреца с его опытом жизни. "По правде говоря, лучше было бы верить в мифических богов, чтобы не быть рабами фатума, о котором говорят физики: мифы хотя бы оставляют надежду и утешительную возможность быть с богами, в то время как фатум лишает и этого", — полагает Эпикур.

Как заметили уже древние, так называемое "отклонение" противоречит основным установкам Эпикура, ибо оно возникает без причины из небытия. Но ведь сначала был заявлен принцип элеатов "из ничего — ничто", подтвержденный Эпикуром не раз.

Поскольку "клинамен" не связан ни с законом, ни с правилом судьбы (это также не свобода, ибо ему чужды любые цели и разумность), то ясно, что перед нами чистая случайность. Космос заброшен во власть слепой стихии.

Из бесконечных начал происходят бесконечные миры; некоторые из них совпадают с нашим, другие — иные, не похожи на наш. Миры рождаются и исчезают, одни быстро, другие медленно. Миры бесконечны не только в пространстве, но и во времени. И хотя каждый миг миры рождаются и умирают, "в целом ничто не меняется", утверждает Эпикур. Не только элементы, образующие универсум, но и их комбинации остаются вечно теми же по причине бесконечности универсума, где любая возможность актуализирована.

В основе такой конституции бесконечных универсумов нет никакого разума, или проекта, или каких-либо целей, нет даже необходимости. Не Демокрит, но Эпикур — философ, который "мир на случае отстроил".

Душа, как и все прочее, есть агрегат атомов. Атомы воздухообразные и подвижные образуют алогичную часть души. Другие же, без специфического названия, образуют рациональную часть души. Кроме прочего, что с необходимостью вытекает из материалистических предпосылок, душа как агрегат вовсе не вечна и подлежит разрушению и смерти.

По поводу существования богов у Эпикура не было сомнений, однако он не допускал какой-либо их озабоченности по поводу человеческого мира. Они блаженствуют всем своим многочисленным семейством в межмировом пространстве, общаются между собой на языке мудрецов (разумеется, этот язык очень похож на греческий), проводят жизнь в радовании и мудром величии. Аргументы существования богов, по Эпикуру, таковы: 1) от них у нас есть очевидное знание; 2) таковой очевидностью обладают не отдельные избран-

ные, но все люди любой эпохи и любого региона; 3) знание о них мы имеем благодаря все тем же флюидам, а значит, это объективное знание.

Эпикур описывает отличие атомов рациональной души от прочих примерно так же, как объясняет особенности конституции богов: "Не тело, но почти тело, не душа, но почти душа". Вот это "почти" разрушает философский дискурс Эпикура и явным образом демонстрирует всю недостаточность принципа атомистического материализма. Как все в мире, боги не могут не иметь атомарной структуры. Но все сложное существует, разрушаясь, в то время как боги должны быть бессмертными или они не боги. Утверждение, что это иные атомные агрегаты, ничего не объясняет: если они испытывают непрерывное влияние со стороны других атомарных структур, формируя образы, неизбежны потери атомов. В этом случае неясно, как они восстанавливаются; уход от возникающих осложнений означает смещение фокуса проблемы. В самом деле, утверждение "почти тело" означает структурную неподключаемость в рамках атомизма проблемы богов, и "отклонение" атомов не объясняет феномена свободы, т. е. ведет к нарушению единства сознания.

Этика Эпикура

Материальное — сущность человека, материальное есть также необходимым образом его специфическое благо, которое как актуальное и реализованное делает человека счастливым. Поскольку благо — природа в ее непосредственности, то ясно без околичностей, что благо — это и наслаждение.

Об этом говорили уже киренаики. Однако Эпикур радикально реформирует их гедонизм. Киренаики утверждали, что удовольствие есть естественное движение, страдание же — движение насильственное, однако они отрицали понимание наслаждения как покоя, т. е. промежуточного состояния, в котором отсутствует страдание. Эпикур не только принимает такую трактовку, но и усиливает ее, понимая покой (*catastema*) как предельную границу счастья. Если киренаики полагали физические состояния удовольствия и страдания более сильными, чем психические, то Эпикур утверждает обратное. Такой исследователь человеческой природы, каким был Эпикур, великолепно понимает, что ограниченные во времени телесные переживания куда как менее интенсивны, чем сопровождающие их внутренние резонансы и движения *psyche*.

Истинное удовольствие, по Эпикуру, это отсутствие телесного страдания — апония (*aponia*), или невозмутимость души — атараксия (*ataraxia*). Вот мнение самого философа: "Когда мы говорим, что благо — наслаждение, то это не указание на обжор и лентяев, ветреников и прощелыг, которые игнорируют или не понимают нашего учения. Мы говорим и указываем на отсутствие телесного страдания, беспокойства. Это не непрерывные празднества, не томления молодых дев, не все то, чем изобильный стол нас искушает, но трезвое обсуждение, доискивающееся последних причин каждого акта выбора или отказа, которое разоблачает все фальшивые мнения, от коих все душевные тревожения исходят".

Если это так, то нравственной жизнью управляет не удовольствие как таковое, но разум, который судит и разделяет, т. е. практическая мудрость, отделяющая те удовольствия, что не несут страданий и возмущений, от тех, что несут наслаждения поначалу и страдания впоследствии.

Для уверенности в достижении "апии" и "атараксии" Эпикур считает важным различать: 1) естественные и необходимые удовольствия; 2) естественные, но не необходимые; 3) удовольствия не естественные и не необходимые. Затем он уточняет, что объективно достижимыми и несущими удовлетворение являются удовольствия первого типа, вторые необходимо ограничивать и всячески избегать третьих. Такая позиция Эпикура могла бы быть без особого преувеличения названа аскетической по следующим причинам:

1. Среди удовольствий первой группы — естественных и необходимых — лишь те, что тесно связаны с сохранением жизни индивида. Они единственно приносят истинную пользу, избавляя тело от страдания, как, например, чувство сытости в ответ на голод, — когда, жажда, мы пьем, изнемогая от усталости, отдыхаем, — это состояние естественное. Философ исключает из них наслаждение любви, полагая ее источником беспокойства.

2. Среди удовольствий второй группы — те, что сверх естественных потребностей: изысканные пища и напитки, элегантная одежда и т. п.

3. Наконец, среди не естественных и не необходимых — все формы человеческого тщеславия, суетные желания роскоши, власти, славы.

Желания и удовольствия первой группы бывают всегда удовлетворены, имеют естественный предел: как только устранено страдание, желание затухает. Желания второй группы уже не имеют

естественного предела, ибо не связаны с телесным страданием, а потому могут спровоцировать заметный ущерб. Желания третьей группы, никак не связанные с телесными потребностями, подвергают душу опасным волнениям.

И все же что следует делать, если физические недуги нас настигли? Ответ Эпикура таков: если недуг легкий, он переносим и не может затмить радость души; острая боль проходит быстро; если же боль острейшая, то смерть не заставит себя ждать, а она есть абсолютная анестезия, бесчувствие.

А что же делать с душевными недугами? Поскольку здесь мы имеем дело с продуктами заблуждений разума, то философия Эпикура — самое эффективное средство и противоядие.

А смерть? Смерть — зло только для тех, кто заблуждается на ее счет. Поскольку человек — это душевный состав в составе телесном, то смерть не что иное, как распад этих соединений; причем, расплываясь повсюду, сознание и чувственность утрачиваются, от человека не остается ничего. Стало быть, смерть не страшна сама по себе, ибо в момент явления ее мы ничего не способны чувствовать, ни также после смерти, когда душа, как и тело, распадается; не остается решительно ничего. Наконец, смерть не отнимает ничего от жизни, ибо абсолютное совершенствование наслаждения не предусмотрено в плане вечности.

Политическая жизнь, по мнению Эпикура, принципиально неестественна, а потому она ведет к нескончаемым тревожениям, препятствует достижению апонии и атараксии, а значит, и счастья. В самом деле, те удовольствия, что многие связывают с политическими символами, как мы уже знаем, не натуральны, не необходимы, а значит, просто обманчивые миражи. "Так освободимся же, — призывает Эпикур, — раз и навсегда из тюрьмы наших житейских забот и от политики". Политическая жизнь не обогащает человека, но дезориентирует, разобщая людей. Посему эпикуреец стремится жить обособленно и бежит от толпы. "Обратись к себе самому, особенно если ты вынужден быть в толпе". "Скрывайся и таись" — лишь в обращении к самому себе может быть найдена атараксия, покой души. Высшее благо, по Эпикуру, не короны царей и земных богов, но "корона атараксии, что превосходит корону великих империй".

На основе таких предпосылок ясно, что интерпретация Эпикуром права, закона и справедливости вполне антитетична классической греческой, и прежде всего тезисам Платона и Аристотеля.

Объективный фундамент, ценность и смысл закона и права состоят в их полезности: с точки зрения Эпикура, государство теряет свое абсолютное значение, становится релятивным институтом, возникающим из простого договора ввиду его полезности. Из источника и венца всех высших моральных ценностей оно превращается в обычное средство охраны витальных ценностей, необходимое, но недостаточное. Справедливость обретает относительный характер, подчиненный полезности.

Платоновский идеальный мир перевернут, и разрыв с классическим жизненным миром и его переживанием не мог быть более решительным и радикальным. Человек-гражданин прекратил свое существование, на историческую сцену вышел человек-индивидуум. Из всех связей между индивидами единственно действенной остается дружба, связующий союз свободных людей, одинаково чувствующих, живущих и думающих. В дружбе нет ничего внешнего, неестественного, ничто не нарушает интимности индивидуальности. В друге эпикуреец видит свое другое "Я". Дружба также из сферы полезного, но это — возвышенное полезное. В самом деле, если поначалу ищут дружбы в надежде извлечь из нее определенную прибыль, то потом она становится источником чистого наслаждения. "Из всего, что мудрость избирает для счастливой жизни, наибольшее благо — это дружба".

Лечебник-квартет и идеал мудреца

Эпикур прописывает людям четырехэлементный лечебник *против*:

- 1) страха перед богами и потусторонним;
- 2) абсурдного страха перед смертью, которая есть ничто;
- 3) зла, которое либо кратковременно, либо легко переносимо, что в итоге должно привести к верному пониманию счастья, которое в распоряжении всех;

в пользу:

- 4) счастья против эфемерного зла.

Человек, освоивший применение этого фармакологического квартета, приходит к душевному покою и счастью, которые невозможно поколебать. Став хозяином самому себе, мудрец не должен более ничего бояться, даже пытки: "Мудрец будет счастлив и на дыбе". Тиран Агригента Фаларид, согласно легенде, заживо сжигал своих

врагов в бронзовой статуе быка. "Как это сладостно! Но и это мне безразлично", — говорила жертва-стойк в огне.

Сам Эпикур готов представить доказательства. Между приступами смертельного недуга, в письме другу, он признавался, как сладостна и полна счастья жизнь.

Так Эпикур не страшится сказать, что в максимуме атараксии мудрец достигает счастья наравне с богами: где он касается вечности, там и Зевс не обладает большим.

Своим современникам, уже лишенным уверенности, полным тревоги и страха перед жизнью, Эпикур указывал новый путь к счастью, который был вызовом судьбе и фатальности, поскольку он показывал, что счастье рождается изнутри, поскольку истинное благо, пока мы живы и будем живы, всегда и только в нас: истинное благо — это жизнь, для жизни необходимо немного, и это — в нашем распоряжении, все прочее — суета сует. Сократ и Эпикур суть две парадигмы, две великие веры, две светские религии: "религия справедливости" и "религия жизни".

Судьба эпикуреизма в эллинистическую эпоху

Эпикур не просто предлагал, но предписывал своим последователям строжайшую дисциплину в том смысле, что в школе "Сада" не должно быть места идейным конфликтам, даже после смерти его основателя. Во второй половине I в. до н. э. земля, где находилась школа, была продана. Однако идеи "Сада" нашли свою вторую жизнь в Италии, где Филодем в начале I в. до н. э. организовал эпикурейский кружок аристократического типа близ Геркуланума, в доме мецената и консула Кальпурнио Пизоне. Раскопки Геркуланума показали остатки виллы и библиотеки с сочинениями Эпикура и Филодема.

Однако самым крупным приверженцем эпикуреизма был Тит Лукреций Кар, составивший целое явление в истории философии. Он родился в начале I в. до н. э. и умер в середине того же века. Эпикурейское послание изложено в стихах в сочинении "О природе вещей". Чтобы освободить людей, понял Лукреций, мало холодной рефлексии, истины интеллектуального порядка, необходимо еще, как сказал бы Паскаль, чтобы истина была внятна сердцу. Действительно, там, где философ говорит языком логоса, поэт извлекает чувственные резонансы, фантазмы и находит интуитивные образы. Одна лишь

разница была между ними: Эпикур умел гасить свои тревоги экзистенциального порядка, Лукреций же оказался их жертвой и покончил с собой..

Основание Стои

Генезис и развитие Стои

В конце IV в. до н. э., уже после основания "Сада", в Афинах родилась другая школа, которой было суждено стать знаменитейшей. Основателем был Зенон, молодой семит, родившийся на острове Крит около 333 — 332 гг. до н. э., переехавший в Афины в 311 г. до н. э. Некоторое время Зенон находился под влиянием киника Кратета и мегарика Стильпона, слушал Ксенократа и Полемона, как увидим, усвоил некоторые понятия Гераклита. Однако, среди прочего, идеи "Сада" затронули его особенно глубоко. Как и Эпикур, он понимал философию в значении искусства жить, отрицал метафизику и любую форму трансценденции, но его способ ставить проблемы и разрешать их был иным, нежели эпикурейские догмы. Зенон решительно отверг две концептуальные идеи "Сада": сведение мира и человека к набору атомов и отождествление блага человека с удовольствием. Не удивительно поэтому, что мы находим у Зенона и его последователей серию эпикурейских тезисов наоборот. Все же необходимо помнить, что две эти школы имели общую предметную сферу и одну и ту же материалистическую веру, а также общий план отталкивания от трансценденции.

Не будучи афинянином, Зенон не имел права арендовать целое здание, поэтому он проводил свои лекции в некоем Портике, расписанном художником Полигнотом. По-гречески Портик — Стоя, поэтому приверженцев школы стали называть стоиками.

В отличие от эпикурейского "Сада" в Портике было принято критическое обсуждение всех догм, включая теорию основателя школы как гипотезы, служащей для углубления, переосмысления и переработки учения. И если философия Эпикура на практике лишь повторялась без каких-то модификаций, то философия Зенона подвергалась постоянным новациям и поэтому эволюционировала.

Принято выделять три периода в истории Стои: 1) период античной Стои во главе с триадой — Зенон, Клеанф, Хрисипп (последний написал свыше 700 книг, к сожалению, утраченных, с описанием доктрины Стои первого этапа: конец IV — III век до н. э.); 2) период так называемой "средней Стои" II — I в. до н.э. с эклектическим уклоном; 3) период римской Стои, или новой Стои христианской эпохи, с ее моральной проблематикой и религиозной тональностью, с ожиданием новых времен.

Взгляды представителей древней Стои сложно выделить, ибо все тексты утрачены; непрямые свидетельства указывают на многочисленные работы Хрисиппа, оставляя в тени прочих предшественников. Хрисипп, среди прочего, первым встал на путь гетеродоксии, которая привела Аристона и Герилла к подлинному расколу. Что касается средней Стои, то два мыслителя могут быть представлены достаточно рельефно — Панэций и Посидоний. Лучше всего представлена римская Стоя, ибо мы располагаем богатыми источниками.

Логика античной Стои

Зенон принимает академическое трехчастное строение философии. Новым образом, иллюстрирующим соотношение частей философии, становится фруктовый сад, ограда которого — логика (иногда она служит крепостной стеной, средством защиты); деревья в саду — это физика, фундаментальная структура; фрукты же, т. е. то, ради чего высаживают сады, — это этика.

Цель логики стоики, как и эпикурейцы, видели в отработке критерия истины; в ощущениях они также находили основу познания, которое мы получаем об объектах, воздействующих на наши органы чувств, после чего возникают представления. Истинное представление для стоика — это не только чувствование, но и со-чувствование, т. е. согласие, одобрение со стороны логоса тому, что есть уже в душе. Впечатление, образ зависит не от нас, но от объектов, воздействующих на нас: мы несвободны принять или отклонить это воздействие, но мы свободны занять ту или иную позицию, дав таким образом согласие ("синкататесис" — *synkatathesis*) нашего логоса или отказав феноменам в нашем одобрении. Только тогда, когда есть это согласие, есть "каталепсис" (*katalepsis*) — живой образ, есть понимающее представление, и только это может быть гарантией истины.

Спонтанность такого согласия, заявленного стоиками, — это момент наиболее деликатный и вместе с тем важный для понимания позиции стоиков. Свободное принятие, активное сцепление души с получаемым внешним впечатлением — этот тезис достаточно двусмыслен и в разных контекстах истончается до полного исчезновения. Стоики далеки от того, чтобы мыслить логос (как нечто автономное) относительно чувственного, в качестве регулятивной функции, наподобие того, что мы находим в современных гносеологиях. Они также далеки от того, чтобы мыслить каталептическое представление неким синтезом, размерностью, которую вносит дух в чувственные данные. Свободное согласие есть в конечном счете признание — наше "да" объективной очевидности и наше "нет", отказ, перед лицом не-очевидности. Стоики воистину убеждены в том, что, когда мы поставлены лицом к лицу к объекту, в нас начинают поступать импульсы такой силы и очевидности, что влекут нас к признанию и, стало быть, пониманию. И наоборот, когда мы нечто понимаем, то даем наше согласие, ибо находим себя перед лицом реального объекта. Более того, предположение о том, что есть полное соответствие между реальным присутствием объекта и полным очевидности представлением, ведет к признанию, приятию, согласованию, что и удостоверяет истину.

Ясно, что именно здесь скептикам было всего проще найти возражение стоикам, ибо никакое представление не может претендовать на наше согласие однозначным образом, но, напротив, всегда возможно опровержение.

В сущности, для стоиков истина есть продукт каталептического представления, т. е. модификация телесного воздействия на нашу душу, она есть ответ со стороны нашей души. Сама Истина для стоиков есть тело, она материальна. От представлений мы переходим к понятиям, которые, добавляя они, присущи человеческой природе. Какова же природа универсалий? Бытие — всегда и только тело, а значит, оно индивидуоподобно: коль скоро универсалии бестелесны, но не в платоновском позитивном смысле, а в негативном, то они образуют "реальность истощенного бытия", бытия, связанного всего лишь с мыслительной активностью.

Стоики заметно удаляются от Аристотеля, акцентируя внимание на пропозициональной логике и гипотетических силлогизмах, что мало интересовало Аристотеля. Однако логические изыски остаются для стоиков маргинальными.

Физика античной Стои

Физика стоиков — первая форма пантеистического материализма. В нем выделяемы два свойства:

1. Бытие есть только то, что способно действовать и страдать, а таково лишь тело: "бытие и тело одно и то же". Телесны добродетели, телесны пороки, благо, истина.

2. Этот тип материализма выступает в виде гилеморфизма и монистического гилозоизма.

Стоики, по правде говоря, исходят из двух принципов бытия: "пассивного" и "активного", отождествляя первый с материей, а второй с формой (или формирующим принципом), утверждая при этом неотделимость одного от другого. Более того, форма — это божественный разум, логос, бог. "Пассивный принцип, — гласит один из древних источников, — это субстанция без качества, материя; принцип активный — это разум в материи, т. е. бог. Бог, который вечен, — Демиург, все созидающий из материи". "Ученики Зенона были согласны в том, что бог проникает всю реальность, что он — интеллект, душа, природа..."

Понятно, что в таком контексте стоики могли идентифицировать своего бога-физиса-логоса с "творящим огнем", с управляющей всем Гераклитовой молнией, с "пневмой", "огненным дыханием", горячим воздухом. Огонь — начало, которое все проникает и все преобразует; — тепло, без которого ничто не рождается, не растет, — это условие любой формы жизни.

Прозрачность для бога (телесного бога) всей материи и всей реальности вытекает из тезиса о всеобщности телесного. Отвергнув теорию атомов Эпикура, стоики допустили бесконечную делимость тел, а значит, возможность невидимого соединения частей тела. Ясно, что этот тезис соединяется с тезисом о проницаемости тел.

Монизм стоического типа выступает отчетливее в свете доктрины так называемых "разумных семян". Мир и все в мире рождается из уникального материального субстрата, качественно образованного из имманентного Логоса, способного опредмечиваться в бесконечное множество вещей. Потому Логос — нечто вроде семени всех вещей, или семени, в коем много семян (*logoi spermatokoi* — по-гречески). "Бог — созидающий, разумный огонь, временами порождающий космос, содержащий в себе семена разумные всех"

вещей, согласно которым рождается все", — гласит один античный источник.

Идеи и формы Платона и Аристотеля здесь объединены в единый Логос, манифестирующий себя в бесконечных семенах, потенциальных силах, внутренне присущих материи, от нее неотделимых. Весь универсум есть, в таком понимании, единый организм, в коем все вместе и по отдельности гармонизировано и симпатизировано, т. е. одно воспринимается лишь через другое, а вместе — через все. Это и есть теория "универсальной симпатии".

3. Поскольку бог есть активный принцип, он неотделим от материи, поскольку нет материи без формы, то бог — во всем и бог — все.

Бог совпадает с космосом. Быть в боге — значит быть заодно с миром, именно потому, что мир и его части — бог. Это первое эксплицитное, осознанное выражение пантеизма (что у досократиков было имплицитно и неосознанно), что стало возможным после разделения Платоном бытия на два плана и после его критического преодоления.

Лишь теперь мы можем понять и оценить довольно любопытную позицию стоиков относительно "бестелесного". Сведение бытия к телу означает, что бестелесное, просто в силу отсутствия телесности, неполноценно, ибо в нем мало бытия. Бестелесному недостает также всего, что отличает бытие: оно не может ни действовать, ни страдать. Поэтому бестелесны все универсалии, а также "место", "время", "бесконечное". Такое понимание бестелесного породило множество апорий, в чем, конечно, отдавали себе отчет и сами стоики. Стихийно возникает вопрос: если бестелесное не имеет бытия, поскольку оно не тело, значит, оно небытие, т. е. ничто. Чтобы избежать такой сложности, стоики были вынуждены отказать бытию в предельной общности, утверждая, что есть принцип более общий, "нечто", чему подчиняется все.

Очевидно, что такая теория фатально впадала в противоречия, перед которыми останавливались в нерешительности сами стоики. Естественно, в этом контексте теряла смысл и аристотелевская таблица категорий, высших родов бытия. Для стоиков оставались две фундаментальные категории: субстанция, понимаемая как материальный субстрат, и качество, которое в своей неотделимости от субстрата образует сущность единичных вещей. Стоики также говорили о модусах, но онтологический статус их не прояснен.

Против механицизма эпикурейцев стойки обнажили шпагу бескомпромиссного финализма. В самом деле, если все вещи без исключения суть продукты божественного начала, каковы Логос, разум и интеллект, стало быть, все глубочайшим образом разумно, все совершается так, как задумано. Нельзя хотеть, чтобы было иначе. Все вместе совершенно, как должно быть с точки зрения блага. Нет никакого онтологического препятствия Зодчему в его творениях со стороны материи, ведь предзадано, что она прозрачна и пронизана божественным началом. Так все, что существует, имеет свой точный смысл и исполнено лучшим из возможных способов. Целое само по себе совершенно: отдельное само по себе может видаться несовершенным, но и оно имеет свое совершенство в плане целого.

В тесной связи с этим представлением — понятие Провидения (*propoid*). Провидение стойков не имеет ничего общего с личностным, персональным Богом. Оно есть не что иное, как универсальный финализм в том смысле, что любое создание (даже самое маленькое) сотворено ко благу и лучшим образом из всего, что могло быть. Это внутренне присущее вещам и миру Провидение, но не трансцендентное, которое совпадает с внутримировым Зодчим, с Мировой Душой.

Иначе говоря, это Провидение в другой перспективе раскрывается как "фатум", "судьба", неотвратимая Необходимость — *Нейтартене*. Этот фатум они интерпретировали как серию необратимых причин, как естественный порядок ненарушаемых сплетений, который связует все вещи и существа между собой. Подобно Логосу, он все оправдывает: что случилось, что происходит, что произойдет. Все неизбежно и необходимо, ибо зависит от Логоса, все предначертано Провидением, даже самое незначительное. Как видим, позиция во всем противоположна эпикурейской, где все — игра случая.

Но как же спасти свободу человека в этом фатализме? Подлинная свобода мудреца состоит в согласовании собственных волений с тем, чего хочет Судьба, в рационально осмысленном принятии ее. Действительно, если Судьба — это Логос, то ясно, что желать того же, чего хочет Судьба, значит желать разумного, совпадать с Логосом. Понятны теперь слова Клеанфа:

Веди меня, о Зевс, и ты, Судьба, к пределу,

Каким бы он ни был.

Проследую с готовностью за вами,

*А если и замешкаюсь в малодушии,
То все равно приду в час назначенный.*

Другой античный источник дает нам такой пример: "Если пес привязан к повозке, то, будучи согласный, влеком ею, если же привязан против воли, то и тогда вынужден, хотя и волоком, следовать за ней". Сенека вторит Клеанфу более лапидарно: "Хотящего судьба ведет, нехотящего — тащит".

Есть еще важный момент космологии стоиков. Как и досократики, стоики видели мир возникшим, а значит, и разрушимым. Сам опыт подсказывал им, что если есть огонь творящий, то есть и огонь всё пожирающий, испепеляющий и истребляющий. Немыслимо, чтобы отдельные вещи разрушались, а мир, из них состоящий, оставался бы нерушимым. Вывод один: огонь мерами созидает и мерами уничтожает; на исходе времен придет мировой пожар, в огне которого сгорит космос (*ekpyrosis*), мир очистится, останется лишь пламя. На пепле возродится новый мир (*palingenesia*), все повторится сначала (*apocatastasis*): тот же космос, обреченный на разрушение и на репродукцию не только в целом, но и в деталях, как был. Выходит нечто вроде теории "вечного возвращения": всякий человек вновь родится на земле и будет таким же, как в предыдущей жизни, вплоть до мельчайших черт. Все тот же Логос-огонь, то же семя, разумные зерна, те же законы, те же связи.

В мировой структуре человек, как мы видели, занимает доминирующую позицию, ибо он, как никто другой, участвует в божественном Логосе. Человек состоит не только из тела, но и из души, которая является фрагментом космической души, душа же телесна, т. е. она — огонь и пневма.

Душа пронизывает весь физический организм, наполняя его дыханием жизни. А то, что она телесна, — не препятствие, ведь известно, что тела пронизаемы. Душа разделена стойками на восемь частей. Пять частей соответствуют пяти органам чувств; шестая отвечает за озвучивание речи; седьмая и восьмая — за рождение. Центральная (гегемон) — управляющая (совпадает с разумом).

Душа переживает смерть тела, по мнению некоторых стоиков, души мудрецов живут вплоть до следующего мирового пожара.

Этика античной Стои

Наиболее интересная часть философии Портика, конечно же, не физика, но этика, которая на протяжении более пятисот лет несла такой мощный заряд мужества, что для многих поколений была смыслом жизни. Как и для эпикурейцев, так и для стоиков цель жизни — достижение счастья.

Счастье состоит в том, чтобы следовать природе. Если мы понаблюдаем за поведением живых существ, то заметим постоянную тенденцию к самосохранению, к присвоению собственного бытия, стремление ко всему, что его сберегает, отталкивание от того, что ему угрожает, примирение с самим собой и со всем родственным по сути. Эту фундаментальную характеристику бытования живых существ стоики обозначают термином *oikeiosis* (притяжение, присвоение, примирение), из которого дедуцированы основные этические принципы.

В растениях и вообще в вегетативных структурах эта тенденция бессознательна, у животных она проявлена в виде инстинкта, врожденного импульса. У человека же этот импульс крайне специфицирован и модифицирован вмешательством разума. Жить в соответствии с природой — значит максимально полно реализовать *oikeiosis*, т. е. быть в ладу с собой, присутствовать в бытии со всем, что обеспечивает его рост, ибо человек не просто живое существо, но еще и рациональное. Значит, жить по природе, — жить, сохраняя, используя и актуализируя разумное начало.

Эпикурейская этика, таким образом, перевернута: удовольствие и страдание становятся в свете этих новых параметров не *præius*, но *posterius*, т. е. не тем, что до, но тем, что после, — что природа искала и нашла, что она сохранила и реализовала. А поскольку первым и врожденным инстинктом является инстинкт сохранения и тенденция роста бытия, постольку благо есть все, что сохраняет и способствует росту бытия, зло же — все, что ему вредит и его умаляет. Первый изначальный инстинкт служит структурно ценностным критерием, все прочее соизмеряется относительно него — благотворное и полезное, вредоносное и бесполезное. Надо помнить, что у стоиков присутствуют две различных валентности в оценках: то, что способствует сохранению жизни, или животной витальности, и то, что работает на сохранение и возрастание разума и Логоса. Итак, истинное благо для человека — только добродетель, истинное зло — только порок.

Так что же полезно телу и нашей биологической природе? И как назовем то, что против нее? По отношению к вещам стоики не применяют характеристики "добра" и "зла", ибо последние суть моральные понятия, относящиеся к Логосу. Поэтому все, что относится к телесному, морально индифферентно, *adiaphoria*. Среди них мы находим как жизнь, здоровье, красоту, так и смерть, болезни, уродство, бедность, рабство и прочее как морально индифферентное.

Такое решительное разведение блага и зла — по одну сторону и всего прочего как индифферентного — по другую типично именно для стоической этики, и уже в античную эпоху оно спровоцировало множество дискуссий как между сторонниками, так и между оппонентами. Действительно, именно при помощи столь радикального разрыва стоики мыслили возможным врачевание тяжких недугов своей эпохи. Они прекрасно понимали, что источник зла — крушение античного полиса, и все опасности, превратности, неустойчивость, рождавшиеся из социальных и политических потрясений, были объявлены — нет, не злом, но безразличными. Это была поистине мужественная попытка дать человеку новую веру в себя, возможность свыкнуться с мыслью о том, что благо и зло имеют всегда и только внутреннюю природу, никогда не приходят извне, но зависят от личного отношения к вещам и событиям, самим по себе нейтральным; что счастье абсолютно не зависит от внешних событий: и одолеваемый физическими пытками и недугами человек способен быть вполне счастливым. Так думал и Эпикур.

Закон *oikeiosis*, признающий, что инстинкт самосохранения есть источник оценок, обязывает признать позитивным все, способствующее жизни и ее возрастанию и на физическом, и на биологическом уровне. Здоровье, силу, выносливость, т. е. вещи позитивные с точки зрения природы, стоики называли ценностями, *to axion*, то, что почитаемо; противоположное, негативное по природе, трактовалось как малоценное. Выходит, таким образом, что все в промежутке между благом и злом, оставаясь морально индифферентным, все же, с физической точки зрения, подлежит различению как имеющее или не имеющее ценность. Потому рождается второе разграничение вещей на нейтрально предпочитаемые и нейтрально отвергаемые.

Такая постановка вопроса была призвана не только реалистически смягчить слишком резкую дихотомию и контрастность "добра и зла" — ко всему прочему, морально нейтральному, но и найти более широкое основание для системы в целом. Ясно, что попытка Аристона и Герилла настаивать на абсолютной "адиафории" вещей,

нейтральности их к добру и злу, встретила сопротивление Хрисиппа, защищавшего позицию Зенона.

Действия человека, выверенные Логосом, согласные с природой, а значит, рационально корректные, — как морально совершенные стойками названы долгом. Большинство людей не способны к морально совершенному поведению, ибо рациональное совершенствование возможно только через освоение философии; это знал еще Сократ. Однако действовать с пониманием и убеждением, исполняя долг, доступно многим.

Понятие "катёкон" (*kathekon*) — типично стоическое понятие, для нас оно означает "долженствование", "долг". Макс Похленц (M. Pohlenz) полагает, что термин "катёкон" пришел, возможно, из семитского духовного наследия через Зенона, посредством наложения понятия "поведение" на греческое понимание физиса. Так или иначе, но разработка стойками понятия "катёкон" внесла в западную духовную культуру огромный вклад. Очевидно также, что стоическая интерпретация социального бытия была во всем новой.

Человеку сама природа повелевает сохранять и любить себя самого. Но этот инстинкт не ориентирован на сохранение только индивида, он распространяется на его детей, родственников и, наконец, всех ближних. Это она, природа, велит нам любить как самих себя, так и тех, кто нас породил, кто порожден нами. Это природа толкает нас к единению, заставляет нас наслаждаться друг другом.

От существа, замкнутого в своей индивидуальности, как это виделось Эпикуру, мы возвращаемся к "животному общительному". Новизна этой формулы в том, что это уже не "политическое животное" Аристотеля, предназначенное объединиться в полис, но теперь уже круг воссоединения — все люди. Ясно, что здесь мы — перед ярко выраженным идеалом космополитизма.

На основе концепции физиса и логоса стойки сумели сокрушить античные мифы о благородстве крови и превосходстве расы — все, на чем держались институты рабства. Знатность объявлена в духе кинизма "отрыжкой равенства". Все люди способны достичь добродетели: человек по определению свободен; никто не раб от природы. Свободен мудрец, владеющий знанием. Раб — невежда, ибо он находится во власти своего заблуждения. Как видим, логос восстановлен в своих правах, по крайней мере, в признании фундаментального равенства людей.

Еще один момент — известная доктрина "апатии". По мысли стоиков, страсти, из которых рождается несчастье, почти всегда суть ошибки пасующего разума или их последствия. Как таковые эти ошибки бессмысленно темперировать, сдерживать, ограничивать: от них следует избавляться, разрушая, аннигилируя, искореняя их. Мудрец, заботясь о логосе, его чистоте и правильности, не допускает даже рождения страстей в своем сердце. Это и есть знаменитая "апатия" стоиков, т. е. недопущение страстей, возмущающих величественный покой души. Счастье, следовательно, — это апатия, бесстрастность и бесстрашие.

Апатия, которую ищет стоик, экстремальна, мудрец стремится в пределе к анестезии, при которой страсть охлаждается, теряя человеческое тепло. В самом деле, если жалость, сострадание и милосердие суть страсти, то стоик должен выкорчевывать их. "Милосердие участвует в дефектах и пороках души: лишь недалекий и легкомысленный человек может быть жалостливым". "Мудрец не шелохнется в ответ на болтовню; никого не осудит за совершенную ошибку. Недостойно сильного человека поддаться мольбам и отказаться от справедливой суровости".

Помощь, которую стоик предлагает людям, — это аскеза, далекий от какой-либо человеческой симпатии холодный логос. Так мудрец вращается в кругу ближних, будучи от них отделен и отчужден, — и когда занимается политикой, и в семейных делах, ухаживая за детьми, и в дружбе — он чужой среди своих, он не испытывает никакого энтузиазма или влюбленности в жизнь, как, к примеру, эпикурейцы. На пороге смерти, увидев в несчастном случае своего падения знак судьбы, Зенон воскликнул: "Спешу к тебе, зачем меня зовешь!"

"Медиостоицизм": Панэций и Посидоний

Панэций родился в 185 году до н. э. на Родосе и умер около начала I века. Главой Стои он стал в 129 году. Он принес славу своей школе. Панэций был приверженцем идеи вечности мира, поэтому он отказался от теории мирового пожара. Добродетели далеко не достаточно для счастья, необходимы крепкое здоровье, экономический фундамент и сила. Значимость Панэция состоит в особом акценте на должностовании, где уже нет места апатии. Его трактат "О долге" заметно повлиял на Цицерона.

Посидоний (140/130 — 51 гг. до н. э.), начав как ученик Панэ-дия, вскоре замыслил открыть новую школу на Родосе, выяснив для себя, что истина не вся заключена в догмах Портика. Сохраняя верность стоической концепции, он открыл Портик влияниям Платона и Аристотеля. Посидоний потрясал современников своими необъятными научными познаниями. О нем говорят как о самом универсальном уме Греции после Аристотеля. Среди поклонников Посидония, которые стекались со всей Греции и из Рима на Родос, чтобы послушать его, мы находим Цицерона и великого Помпея. Цицерон рассказывает, что, вернувшись из Сирии, Помпей поехал на Родос послушать Посидония. Ему сказали, что тот болен (сильный приступ артрита). Помпей решил все-таки навестить философа, чтобы выразить свое восхищение. "Ни за что на свете не позволю, — отвечивал Посидоний, — чтобы из-за физического недуга моего ты ушел ни с чем". С этими словами, поднявшись с постели, он начал развивать глубоко и проникновенно тезис о том, что нет другого блага, кроме блага морального. Когда же приступ напомнил о себе, он повторял: "Как ни мучительно это страдание, но не признаю никогда, что оно — зло".

Скептицизм и эклектицизм

Пиррон и моральный скепсис

Еще до Эпикура и Зенона, начиная с 323 года до н.э., Пиррон в Элиде основал движение "скептиков" со своим строем мысли и поведения и особой судьбой в западной культуре.

Пиррон родился в Элиде около 360 года до н.э. Вместе с атомистом Анасархом из Абдер он принял участие в походе Александра на Восток. Собственными глазами он увидел, как рушится то, что обещало быть нерушимым, обнаруживая при этом, что убеждения греков, возможно, не имеют столь прочного основания, как это казалось. На востоке Пиррон познакомился с гимнософистами, от которых он воспринял идею о суетности мирского. Один из гимнософистов по имени Калан добровольно принял смерть через самоожжение, оставаясь бесстрастным в момент смерти. После 323 года

Пиррон вернулся в Элиду, где преподавал и умер в 275/270 году до н. э., не написав более ни слова.

Пиррон не имел своей школы в строгом смысле слова, с учениками же был связан нетрадиционными узами. Когда речь идет об учениках, то подразумеваются почитатели, обожатели или имитаторы. Ученики ищут в своем маэстро новую модель жизни, экзистенциальную парадигму, надежное доказательство достижимости счастья и душевного покоя даже в условиях крушения традиционных ценностей, однако сами не умеют создать новую систему.

Новизна Пиррона, отличающая его от предшественников и современников, состояла именно в убеждении, что можно жить искусно и вполне счастливо даже в отсутствии истины и ценностей, по крайней мере таких, как в прошлом.

Как же Пиррон пришел к такому нетипичному для греческого рационализма убеждению? Как можно вывести правило жизни, отказавшись от бытия и истины, предположив, что все суета сует?

Ответ Пиррона мы находим у перипатетика Аристокла со ссылкой на Тимона, ученика Пиррона: кто хочет быть счастливым, должен иметь в виду три вопроса: 1) каковы вещи по природе; 2) каково должно быть наше отношение к ним; 3) каковы они будут и как надо себя вести. Пиррон полагает, что: 1) все вещи одинаковы, неразличимы и непостоянны; 2) отсюда нельзя питать к ним ни малейшего доверия, но нужно жить без мнений, не склоняясь к чему-то, не отвращаясь ни от чего, ибо любая вещь "есть не больше, чем не есть", или "есть и не есть", или "не есть, но и не не есть"; 3) при таком положении дел уместны лишь апатия, а еще непоколебимость.

1. Из трех основных положений пирронизма сложнее всего интерпретировать первое. Пиррон хочет сказать, что вещи сами по себе безразличны, несоизмеримы или же они не таковы для себя, какими представляются нам. Безразличность вещей объективна или же субъективна? Большая часть интерпретаторов (особенно под влиянием последующего скептицизма) соглашалась в том, что это проблема людей, не имеющих адекватных инструментов, чтобы разглядеть различия и особые приметы вещей. Однако текст заставляет думать иначе. Не говорится, что вещи для нас неразличимы, но, напротив, сами вещи неотделимы, несоизмеримы в себе, и как следствие этого чувства и разум не в состоянии определить истину и ложь, но не наоборот. Пиррон потому и отрицал бытие и принципы бытия, что все представляется видимостью. Свидетельствует Тимон:

"Тотально господствует видимость". Эта видимость последующими скептиками была названа "феноменом", т. е. являемостью того, что находится за ее пределами ("вещи в себе").

Позиция Пиррона более сложная, это следует из фрагмента в передаче Тимона: "Вечность — природа божественного и блага, от которых только и может человек обрести жизнь, равную им". Вещи — чистая кажимость не в свете дуалистической предпосылки, а скорее в свете несовпадения с природой божественного блага.

Если же это так, то нельзя отрицать прямо-таки религиозного фона пирронизма. Образ пропасти, разделяющей мир божественного и мир вещей, почти мистичен, и философ крайне суров к лишенным автономного значения вещам. Эта интерпретация позволяет объяснить, почему Цицерон считал Пиррона не скептиком, а скорее моралистом, проповедовавшим крайнюю доктрину, что есть единственное благо — добродетель, все прочее не стоит и упоминания (не зря Цицерон ставит Пиррона рядом с Аристоном, самым ригористичным из стойков). Нумений, один из последователей Пиррона, говорил, что учитель умел отстаивать некоторые свои догмы.

2. Если вещи несоизмеримы, разум и чувства не могут оценить их как ложное или истинное, то, не доверяя им, человек не может обрести мнение ("адокхастос", *adoxastos*), значит, он должен воздержаться от суждения ("эпохэ", *epoche*).

Эта "остановка в суждении" стоического происхождения. Как недавно обнаружено исследователями, Зенон считал неизбежным для мудреца ни с чем не соглашаться, тормозить себя в суждении перед лицом непонятого. Архелай и Карнеад в полемике со стоиками утверждали необходимость воздержания от суждения, ибо ничто не очевидно.

3. Аристотель неоднократно утверждал в "Метафизике", что тот, кто отрицает высший принцип бытия, должен молчать, чтобы быть согласным со своим отрицанием. Именно такое состояние Пиррон называет "афасией" (*aphasia*). Афасия близка к "атараксии" (*ataraxia*), подразумевает внутренний покой и "жизнь себе равную".

Пиррон личным примером показал, что такое "всеобщий индифферентизм". Лишь дважды, как рассказывают, ему изменила невозмутимость. Один раз — когда на него напала собака; в ответ на упрек в потере равновесия он сказал: "Это непросто человеку — совсем раздеться". В этой реплике ясно проступает тот смысл, что цель не в том, чтобы аннигилироваться, т. е. погрузиться в абсолют-

ное небытие, но в обнажении истинной природы человека, которая божественна и потому подлинна, ибо лишена веса вещей, т. е. всего безразличного и незначущего.

Успех Пиррона обнаруживает совсем не случайный характер такого восточного влияния, напротив, ясно, что в его лице мы имеем новую модель жизни, новую интерпретацию идеалов своей эпохи.

Эпикур восхищался образом жизни Пиррона и нередко спрашивал о нем у Навсифана. У себя на родине Пиррон был в таком почете, что Тимон называл его "богоподобным", а сограждане избрали его в сонм жрецов.

Заслуга Тимона (325/320 — 235/230 годы до н. э.) состояла в том, что он записал, систематизировал и пустил в оборот сочинения учителя: без него, возможно, история скептицизма была бы иной.

Академия скептиков Аркесилая

Пока Тимон обрабатывал сочинения маэстро, в платоновской Академии при Аркесилае (315 — 240 годы до н. э.) наступила новая фаза в развитии школы. Иронический метод Сократа и Платона Аркесилай использовал в новом скептическом духе для массивной и неуступчивой атаки на стоиков, особенно на Зенона. Замысел состоял в том, чтобы разоружить их собственными руками, завести в тупик молчания. Мы помним, что критерий истины философы Портика видели в "каталептическом представлении". Смысл их критики был таков: согласия в принятии представления не существует, ибо 1) согласие есть действие разума, это суждение, а не представление; 2) не существует такого истинного представления, которое исключило бы ложное. Стало быть, когда мы даем согласие, то всегда рискуем согласиться с тем, что ложно. Ясно, что рождается в согласии, то никогда не может быть определено истинным, а может быть только мнением. Из двух одно: либо мудрец-стоик должен согласиться, что владеет лишь мнениями, либо, если дано, лишь мудрец знает истину, он должен быть "акаталептиком", т. е. несогласным, и значит, скептиком. Если стоик рекомендовал "остановку в суждении" только в случаях недостатка очевидности, то Аркесилай обобщает: "Ничто не имеет абсолютной очевидности".

Термин *epoché* был, скорее всего, открыт Аркесилаем, а не Пирроном, именно в пылу антистоической полемики. Пиррон, впрочем, уже говорил об *adoxia*, т. е. о неучастии в суждении. Ясно, что стоики

должны были живо реагировать на попытку Аркесилая радикально поколебать понятие "согласия", без которого невозможно решение экзистенциальных проблем, невозможно и действие. На это Аркесилай отвечал аргументом *eulogon*, или рассудительности. Неверно, что в результате воздержания от суждения моральное действие становится невозможным. В самом деле, и стоики, объясняя общепринятые действия, говорили о "долге", имеющем собственное основание. И скептики говорят, что выполнение долга вполне уместно и без абсолютной уверенности в истине. Более того, кто способен разумно действовать, тот и счастлив, а счастье есть частный случай мудрости (*phronesis*). Выходит, что стоицизм изнутри веден к признанию абсурдности претензий на моральное превосходство.

Аркесилаю приписывают "эзотерический догматизм" на ряду с "эзотерическим скептицизмом", т. е. скептиком он был для публики, а догматиком — для учеников и доверенных лиц в стенах Академии. Однако наши источники позволяют нам лишь предполагать.

Развитие скептицизма в Академии с Карнеадом

Новый импульс к развитию скептицизма в Академии сообщил Карнеад, наделенный незаурядными способностями к диалектике и риторике. Ничего не написав, он доверился всецело устному слову.

Что касается критерия истины, то, возражая сразу всем, он говорил, что абсолютного критерия вообще нет: ни в мышлении, ни в ощущении, ни в представлении, ни в чем-либо еще: все вещи обманывают. Исчезает сама возможность найти какую бы то ни было истину, но не исчезает необходимость действовать. Отсюда известная доктрина "возможного".

1. Относительно объекта представление истинно, либо ложно; относительно же субъекта — только кажется истинным или ложным. Поскольку объективная истина скрывается от человека, ничего не остается, как довольствоваться "похожим на истинное", т. е. *pithanon*, вероятным.

2. Поскольку представления всегда между собой связаны, то большей степенью вероятности обладают те из них, которые связаны непротиворечивым образом.

3. Наконец, еще большим уровнем вероятности обладает представление непротиворечивое и апробированное во всех своих частях.

Такая доктрина получила название "карнеадовского пробабиллизма". Это средняя дорога между скептицизмом и догматизмом. Опрокидывая догматизм стоиков, Карнеад показал, что, как и все люди, стоик может и должен принять регулятивный, единственно осознанный принцип поведения в духе вероятного, хотя и не объективного.

Эклектический поворот Академии. Филон из Лариссы

Со II в. до н. э. начала набирать силу эклектическая тенденция (от греческого *eklegein*, что значит "разобрать и соединить снова"). Причин этого явления немало. Истощение витального потенциала отдельных школ, однобокая поляризация их проблематики, эрозия теоретических барьеров, проделанная скептицизмом, проникновение в Академию "пробабиллизма", натиск практического романского духа, триумф здравого смысла — вот некоторые из них.

Все школы встретились: "Сад" Эпикура был слышен наименее, так как дискуссии там не были в почете; перипатетики пользовались умеренным авторитетом, зато отчетливо себя заявили идеи стоиков, которые всегда умели сохранить свое лицо. Логикой вещей Академия превращалась в трибуну эклектицизма, ибо уже Аркесилай отказался от духовного наследия ее зачинателя, а диалектический скептицизм довел до конца.

Официально эклектицизм был введен в Академию Филоном из Лариссы, выпустившим в 87 году до н. э. две книги, написанные в Риме. Цицерон так поясняет позицию Филона: стоический критерий истины не выдерживает критики, а если не выдерживает критерий наиболее рафинированный, значит, объективно вещи неуловимы, для нас они не понятны. Однако, по Филону, уместно говорить об онтологической интенциональности, что с точки зрения скептического канона есть догматизм. Антиох поставил такую позицию в положение шаха и мата:

Карнеад сказал: 1) представления ложны, ибо не дают определенности; 2) нельзя отделить восприятия истинные от ложных за отсутствием критерия. Антиох возражал ему: первое предложение, которое допускает возможность выделения ложных представлений, противоречит второму, утверждающему обратное. Если мы принимаем первое, рушится второе, если соглашаемся со вторым, первое не имеет силы. Значит, логика Карнеада небезупречна.

Ответ Филона таков: нет необходимости тотально отвергать истину, достаточно допустить отличимость истинного от ложного. Нет критерия, который приведет нас к истине, но есть видимость, дающая вероятность, а значит, возможное наше приближение к истине на основе вероятной очевидности.

Новый смысл понятия "вероятное" несет уже явно позитивный оттенок, онтологическую направленность, ибо "вероятное" — то, "что находится в истинном месте".

Из двух стоических посылок: а) истина есть и б) есть критерий ее нахождения, Карнеад отвергает обе, Филон — только вторую. Принятие первой, ясно, меняет смысл отрицания второй.

Консолидация эклектицизма (Антиох из Аскалона)

Антиох (умер около 69 года до н. э.) был учеником Филона и еще ранее своего учителя порвал с карнеадовским скептицизмом. Но если Филон лишь ограниченно признавал объективность истинного, выражая уверенность лишь в возможно позитивных наших познаниях о нем, то Антиох решительно закрывает историю скептицизма в Академии, провозглашая истину не только существующей, но и познаваемой, заменив вероятность понятием веритативной определенности.

На основе таких посылок он выступает в роли реставратора истинного духа Академии. Впрочем, его попытки не привели к рождению нового Платона, но породили доктрины-мутанты, бездушные и лишенные автономной жизни. Он, к примеру, был убежден, что Платон и Аристотель выражали одни и те же идеи под разными именами и различными языками. Мало того, и философия стоиков была объявлена существенно идентичной с платоновско-аристотелевской, отличной от нее лишь по форме. Так что Цицерон мог сказать, имея на то основания, что "Антиох, которого звали академиком, если и изменил что-то немного, то все равно остался настоящим стоиком". Он поставил в качестве фундаментальных две проблемы, неизбежные для всякого, кто называет себя философом и имеет что-либо сказать людям. Скептик с его сомнением в наших представлениях (как критериях истины) опрокидывает все, на чем основано человеческое существование. С одной стороны, если представление не имеет ценности, остается скомпрометированной сама возможность различных ремесел и искусств (база которых — память и опыт). С другой стороны, в отсутствие критерия исчезает любая возможность уста-

новления, что есть благо, что добродетель как основа для аутентичной жизни. Без прочной уверенности и твердого убеждения по поводу цели человеческой жизни, ее экзистенциальных проблем, требующих разрешения, все обесценивается.

Согласно Антиоху, без отчетливого понятия об истинном невозможно найти и то, что вероятно, т. е. что близко и что далеко от правдивого. Поэтому, чтобы спасти вероятное, необходимо ввести понятие истинного. Вне всякого сомнения остается так называемое "согласие" (синкататезис), без которого мы не имеем ни памяти, ни опыта, вся жизнь в итоге блокирована. Не следует также обвинять чувства в обмане. Когда органы чувств не повреждены и внешние условия адекватны, не обманывают ни чувства, ни представления. И не работают как аргументы против — сны, галлюцинации и т. п., ибо они образованы на другой основе, чем очевидность чувственных представлений.

Ценность понятий, дефиниций и демонстраций не подлежит сомнению: их существование подтверждают сами искусства и ремесла, немислимые без них. Наконец, доводы тех же скептиков являются для них ловушкой; они имеют смысл в той мере, в которой их используют.

Позиция Цицерона

Цицерон родился в 106 году до н. э. и в 43 году до н. э. был убит солдатами Антония. Многие из философских сочинений, дошедшие до нас, были написаны им в последний период жизни. В 46 году до н. э. среди прочих были написаны *De officiis* ("Об обязанностях"), *Tusculanae* ("Тускуланские беседы") и др. Цицерон был типичным представителем эклектицизма в Риме. Если воспользоваться современными метафорами, Антиох был правым по отношению к Филону, Цицерон же был эклектиком более догматичным, чем Филон, ничего не добавив ни к антискептической критике, ни к позитивному пробабилизму. О Цицероне можно говорить скорее как о культурном явлении, чем как о научном. Он был своего рода мостом, соединившим греческую культуру с римской, а затем с западной в целом. Не отнимешь у Цицерона известные удачные интуиции по моральным проблемам, но это были интуиции, и только. Он, как и многие представители римской философии, не был особенно богат оригинальными идеями. В молодости он слушал эпикурейца Федра, потом Зенона, стойка Диодора, Панеция, дружил с Посидонием,

испытал влияние Филона из Лариссы, Антиоха из Аскалоны, читал Платона, Ксенофонта, Аристотеля, полемизировал с эпикурейцами. По оценке Маркези: "Цицерон не дал новых идей миру... Его собственный внутренний мир небогат, ибо в нем много других голосов". Но его роль в популяризации греческой культуры необычайно велика. В этой оживляющей и распространяющей силе и заключался латинский гений — в триумфе греческой мысли по всему миру.

Глава девятая

РАЗВИТИЕ И НАУЧНЫЕ ЗАВОЕВАНИЯ
ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИСобытия, связанные с основанием "музея" и
"библиотеки", и их последствия

В предыдущей главе мы показали серию мутаций традиционного образа жизни человека и их отражения в новых философских движениях, упоминали также о возникновении новых центров духовной жизни — Пергама, Родоса и Александрии, где расцвела научная мысль.

Сооружение города по воле Александра с целью увековечить свое имя началось в 332 году до н. э. Интуиция, подсказавшая для города место, была безошибочной: устье Нила, где со временем богатые урожаи на плодородных землях были соединены с достоинствами оживленной торговли. Космополитичное по составу население (где, конечно, превалировал греческий элемент и немало было евреев) стало базой того культурного явления, которое мы называем эллинистической эпохой.

Птолемей, получивший Египет после смерти Александра, и его последователи, сохраняя социополитические традиции, тормозили эллинизацию Египта, и лишь Александрию они желали видеть культурной столицей мира, центром притяжения греков-интеллектуалов. Так родилась модная столица в восточном по структуре государстве с уникальной и исключительной судьбой.

Начиная с 297 года до н. э. Деметрий Фалерский, один из перипатетиков, бежавший в Александрию по политическим мотивам, при содействии Птолемея I Сотера задумал создать нечто вроде перипатетической школы, собрав для этого все книги и необходимые инструменты для научных исследований. Так родился знаменитый Музей (священная обитель муз, покровительниц интеллектуалов), к которому была присоединена Библиотека. В Музее находилось оборудование для всевозможных исследований: биологических, медицинских, астрономических. Библиотека предлагала всю

греческую литературную продукцию, которая при Птолемее II насчитывала 700 000 книг, охватывавших весь античный мир.

Имена директоров Библиотеки достойно представляют ее золотой век: Зенодот, Аполлоний Родосский, Эратосфен, Аристид, Аполлоний Эйдограф, Аристарх Самофракийский — они заложили основу филологической науки.

Рождение филологии

Зенодот, первый библиотекарь, начал систематизацию томов, а Каллимах при Птолемее II (283 — 247 гг. до н. э.) составил *Pinakes*, "пинакес", т. е. каталог из 120 книг с именованным указателем, с краткими биографиями, атрибуциями, что стало основой для поколений библиографов. Зенодот подготовил первое издание Гомера, и, возможно, именно он разделил "Илиаду" и "Одиссею" на 24 книги. Новые издания тех же работ позже подготовили Аристофан и Аристарх. Текст и комментарии последнего стали основой для последующих ученых.

Дионисий Фракийский, ученик Аристарха, составил первую "Греческую грамматику". Интерпретацию аллегорий Гомера и других поэтов составил Кратет Маллийский в Пергаме, и, адаптированная стоиками, она была общепринятой в течение многих веков. Диоген Лаэртский в своих биографиях философов широко использовал материалы этого периода. С него же начинается издание и изучение эзотерических произведений Аристотеля. Современные уточненные техники критических изданий текстов, таким образом, своими историческими корнями уходят в эллинистическую Александрию.

Великий расцвет частных наук

Математика: Евклид и Аполлоний

Как повелось с Пифагора и Платона, математике приписывалось особое значение. Евклиду же, одному из первых ученых, приехавших в Александрию, суждено было составить так называемую "сум-

му" всей греческой математической мысли в знаменитых "Элементах", концепция которых использовалась вплоть до XIX века. О жизни Евклида мы не знаем почти ничего (жил около 330 — 277 гг. до н. э.). Согласно анекдоту, восходящему к Проклу, на вопрос Птолемея, нет ли дороги в математику попроще, Евклид ответил: "Царских путей в математике нет".

В основу "Элементов" положен аксиоматический дискурс, т. е. из определенных посылок с необходимостью следуют другие, структурно с ними связанные; теоретический фундамент всего — аристотелевская логика. Так, у Евклида мы видим серию дефиниций, пять постулатов и общие аксиомы. Дефиниции определяют термины, входящие в дискурс, общие аксиомы суть спецификации принципа непротиворечия, без коего нельзя, по Аристотелю, вести рассуждение; постулаты суть фундаментальные утверждения интуитивного характера, недемонстрируемые, а потому непосредственные.

Отметим, что часто в качестве аргумента Евклид использует метод "приведения к абсурду", так называемый *elenchos*, известный нам уже с элеатов, Зенона, Горгия, Сократа, Платона и Аристотеля.

Наряду с этим Евклид использует метод, позже названный "методом выведения", парадигматическую формулировку которого мы находим в 10-й книге: "Приняв две неравные величины, допустим, A — большая величина (например, круг), B — меньшая, мы вписываем в круг некую величину, большую, чем половина, например квадрат (т. е. вычитаем из площади круга площадь квадрата), и если затем, рассекая арки над стороной квадрата, вписать восьмиугольник, затем, так же действуя, многоугольник, приближающийся к кругу, то вычтенная величина будет такой, что оставшаяся окажется меньше исходной величины B , какой бы малой она ни была, ибо нет величины минимальной". А. Трајесе справедливо напоминает в связи с этим об Анаксагоре и его принципе делимости до бесконечности гомеомерий, ибо всегда есть нечто меньшее, чем самое малое, и наоборот, всегда есть большее большего.

Часто обсуждается проблема "оригинальности" "Элементов". Евклид, дескать, собрал все наработанное греками за три предыдущих столетия. Это так. Но также вне сомнения его гениальность, способность к синтезу математической формы.

Механика: Архимед и Герон

Архимед родился ок. 287 года до н. э. Его отец, Фидий, был астрономом. В 212 году Архимед был зверски убит римскими солдатами, грабившими Сиракузы. Легенда рассказывает, что командовавший войсками Марцелл отдал приказ сохранить жизнь автору хитро придуманной военной машины, однако Архимед был все-таки убит сверхрелигиозным солдатом, причем во время своих научных занятий. Последняя фраза, произнесенная Архимедом перед смертью, вошла в историю: *Noli turbare circulos meos* — "Не трогай моих чертежей". На могильной плите Архимеда была высечена сфера, вписанная в цилиндр, как символ его открытий. Цицерон в бытность свою квестором (комиссаром) Сицилии в 75 году до н. э. реставрировал этот памятник в знак своего восхищения.

Среди множества его работ нельзя не упомянуть: "О сфере и цилиндре", "Об измерении круга", "О спиралях", "О квадратуре параболы", "О конусах и сфероидах", "О равновесии плоскостей", "О плавающих телах".

Не раз историки античной науки называли Архимеда самым гениальным из греческих ученых. Он заложил основы гидростатики. В трактате "О плавающих телах" мы находим знаменитый принцип Архимеда: "Тела более тяжелые, чем жидкость, будучи в нее погруженными, идут на дно, они же будут более легкими, если погружены в жидкость, а объем вытолкнутой жидкости будет равен объему данного тела". Архимед заложил также основу теории статики, к примеру изучал законы рычага. Вообразим, что есть отрезок прямой — шест, закрепленный по центру, и положим на оба конца два одинаковых веса: на равной дистанции от центра они будут в равновесии; при неравных дистанциях от центра перевесит тот вес, что помещен на большем удалении. Отсюда вывод Архимеда: две величины находятся в равновесии, если удалены на расстояния, взаимнопропорциональные их весу. Известный афоризм "Дайте мне точку опоры, и я переверну мир" стал известен от Симплиция, одного из последних неоплатоников античного мира. Слова эти Архимед произнес во время спуска гигантского судна в море при помощи системы рычагов.

В трактате "Аренарий" ("песчаная ванна") Архимед внес новшество в графическую арифметику — систему выражения сверхбольших чисел (до того обозначавшихся буквами греческого алфавита). Он сосчитывал, с провокационным умыслом, число песчинок, кото-



Евклид (фрагмент фрески Рафаэля "Афинская школа")

рыми можно было бы заполнить космос, чтобы показать, что речь идет о величинах хотя и гигантских, но все же определенных.

В прошлом часто указывалось на то, что доказательства Архимеда тяжеловесны и нарочито искусственны, однако сам он пользовался индуктивным и интуитивным методами ("механическим путем", по его словам), и лишь затем найденное зачастую случайно снабжалось геометрическими доказательствами. Так, как это делал "Евдокс, который сначала нашел, что конус есть третья часть цилиндра, а пирамида — третья часть призмы... как и Демокрит, который выяснял характеристики фигур без предварительных доказательств" (Архимед, "О методе").

Архимед был и остается крупным математиком-теоретиком, сам он полагал свои инженерные изыски как нечто второстепенное. Все же именно это последнее подтолкнуло его фантазию к изобретению баллистических орудий для защиты Сиракуз, приспособлений для перевозки грузов, насоса для ирригационных сооружений. Рассказывают, что во время осады Сиракуз он придумал зажигательные стекла (об этом свидетельствует Лукиан Самосатский). Он сконструировал планетарий, который в Риме привел в восхищение Цицерона. Если верить Витрувию, открытие Архимедом специфического веса (относительно объема) было внесено даже в школьные учебники. Герон, сиракузский царь, вознамерился пожертвовать храму золотую корону. Однако ювелир подменил часть золота серебром, смешав его с золотом. Внешне корона выглядела изумительно. Но, заподозрив мастера, Герон попросил Архимеда провести экспертизу. Последний начал обдумывать ситуацию и решил, что недурно было бы принять ванну. Когда он погрузился в нее (ванны в то время имели подставки), то заметил, что оттуда ушла вода пропорционально объему его тела. После этого Архимед приготовил два слитка — чистого золота и чистого серебра — одинакового веса с короной и начал погружать их в ванну, а поскольку объем воды, вытолкнутый короной и слитком чистого золота, оказался разным, то обман тут же стал явным. Окрыленный своим открытием, ученый кинулся в костюме Адама на площадь с воплями: "Эврика! Я открыл!"

Среди античных математиков и инженеров упоминается Герон, которому приписывается серия открытий. Вопрос усложняется тем, что: 1) его имя было очень распространенным; 2) под этим именем, возможно, в ходу были сочинения разных авторов.

Астрономия: традиционный геоцентризм греков, попытка гелиоцентрического переворота Аристарха и реставрация Гиппархом геоцентризма

Греки представляли, что вокруг Земли вращаются звезды, Солнце, Луна и планеты, совершая правильные круговые движения. Кроме того, считалось, что должна быть сфера, несущая на себе так называемые "неподвижные звезды", а также что у каждой планеты есть своя сфера, а все вместе они вращаются вокруг Земли. Напомним, что греческое слово "планета" восходит к слову *planomai* ("блуждаю, скитаюсь"), т. е. выполняющая движения, по-видимому, нерегулярные и сложные. Уже Платон понимал недостаточность только одной сферы для каждой планеты, чтобы объяснить видимые аномалии. Его слушатель Евдокс предложил изобретательную гипотезу, допустив многие сферические движения. Комбинируясь между собой, они дают смещение звезд, которые мы наблюдаем. Для Солнца и Луны он положил три сферы, для неподвижных звезд достаточно по одной. Всего у него получилось 26 сфер, в них преобладала геометрико-математическая модель, но не физическая. Каллипп увеличил число сфер до 33. Аристотель же показал физический аспект системы, введя небесный элемент эфир, а впоследствии и сферы-реагенты, движущиеся вспять; их число в итоге достигает 55.

Оригинальная идея о том, что "Земля расположена в центре и вращается, в то время как небо покоится", что "Венера и Меркурий вращаются вокруг Солнца, которое в свою очередь вращается вокруг Земли", была высказана Гераклидом Понтийским (не путать с Гераклитом).

В первой половине III века с поистине революционной попыткой выступил Аристарх Самосский, которого называют античным Коперником. По словам Архимеда, он предположил, что "звезды стоят неподвижно, а Земля ходит вокруг Солнца, описывая круг", космос бесконечен, а центр всех движущихся сфер — Солнце. Лишь один астроном последовал тезису Аристарха — Селевк. Напротив, Аполлоний Пергасский, известный математик, и Гиппарх из Никеи заблокировали этот тезис, восстановив в правах геоцентрическую картину мира, неизбежную вплоть до Коперника.

Причин неуспеха гелиоцентрического тезиса было немало: 1) религиозная оппозиция; 2) реакция философских эллинистических сект; 3) наконец, здравый смысл, для которого геоцентризм всегда был более очевидным.

Элиминируя сложности, связанные с умножением сфер, можно выделить две наиболее интересные гипотезы: 1) идею "эпициклов", согласно которой планеты вращаются вокруг Солнца, которое в свою очередь вращается вокруг Земли; 2) "эксцентрическую" идею, согласно которой центр вращения орбит вокруг Земли не совпадает с центром Земли, т. е. находится вне его, экс-центрично.

Гиппарх из Никей (вторая половина II в. до н. э.) остроумно объяснил разность расстояний Солнца от Земли (в связи с временами года) тем, что относительно Земли Солнце движется по эксцентричной орбите. Так, одновременно был спасен геоцентризм, и ни одно из небесных явлений не осталось без объяснения.

Гиппарх как никто другой показал, что по целям человек соразмерен звездам, и, открыв новую звезду, пустился в предприятие, которое по плечу разве что богу, — считать звезды для потомков. Каталоги звезд числом более 850 включали описание инструментов, с помощью которых можно было бы установить их место и величину даже в их движении и смещениях, тенденцию их роста или сокращения. Так, в наследство он оставил людям небо в надежде на то, что они станут достойными его.

Герофил, Эрасистрат и апогей эллинистической медицины

В первой половине III в. до н. э. в Музее заметно активизировались медицинские исследования не только на основе "чистого знания", но и прекрасной техники, при попечительстве Птолемея - Филадельфийского, разрешившего анатомирование трупов. Очевидно, что Герофил и Эрасистрат немало продвинули анатомию и физиологию, оперируя при помощи скальпеля, включая и вивисекции (т. е. операции по живому) над преступниками и обреченными к смерти.

Герофилу мы обязаны многими анатомическими открытиями, некоторые из них носят его имя. Он опроверг мнение о том, что сердце — центральный орган живого организма, показав, что им является мозг. Ему удалось установить различие между нервами сенсорными и нервами моторными. Следуя идеям своего учителя Прассагора, он изучил разновидности пульса и его диагностическое значение. Он воспринял также Гиппократову теорию жидкостей.

Эрасистрат сумел определить отличие артерий от вен, указав, что первые несут воздух, вторые — кровь. Историки медицины поясняют, что: 1) под артерией греки понимали также трахею и бронхи;

2) при вскрытии мертвых животных они всегда находили кровь, перешедшую из артерий в вены. Механистический способ трактовки мы находим в описании процесса пищеварения как функции механики мускулов, всасывание питательных веществ тканями объяснялось на основе принципа, который вошел в историю как *horror vacui*, т. е. боязнь пустоты, согласно которому природа стремится заполнить все пустующее.

География: Эратосфен

Географию систематизировал Эратосфен. В 246 году до н. э. он был приглашен в Александрию Птолемеем II в качестве директора Библиотеки. Был другом Архимеда. Его исторической заслугой является применение математики в географии для составления первой карты с меридианами и параллелями. Методологически корректно ему удалось просчитать окружность Земли (252 000 стадий). Если один стадий, по Эратосфену, составлял около 157,5 метра, то конечная цифра (39 960 км) на несколько десятков километров меньше той, что принята сегодня.

Общие замечания по поводу эллинистической науки

Как видим, говоря об эллинистической науке, мы находимся перед лицом нового феномена, как по размаху, так и по качеству. Историки согласны в том, что особенностью этого феномена является специализация. Каждая из частей знания стремится к автономии, к своей специфической логике.

Религиозная свобода, которой всегда пользовались греки в области мысли, несомненна. Однако нельзя не признать, что анатомирование трупов и вивисекция в Афинах были бы невозможны. Парадоксально, что в Александрии (в закрытой на восточный манер области Египта) под покровительством Птолемея стало возможным обсуждение вопроса: является ли человеком преступник, на котором ставятся опыты?

Независимость эллинистической науки от философии существовала, но вряд ли ее стоит преувеличивать. Эллинистические системы куда более догматичны, чем те, которые видел античный мир. Но то, что Афины оставались философским центром, а Александрия — научным, а также дистанция, разделяющая эти города, — все это ослабило влияние философских догм на свободный научный поиск.

В любом случае остается фактом, что процесс специализации науки развивался без опоры на философский фундамент, философское осмысление выносилось за скобки.

Есть другой удивительный и важный момент. Александрийская специализированная наука сохранила свою автономию и идентичность не только перед лицом религиозных и философских догм, но и перед соблазнами ее технического использования. Эллинистическая наука, будучи сугубо теоретической, презирала технико-прикладной аспект в современном смысле слова. Сам Архимед часто говорил о своих открытиях в области механики если не как о развлечении, то как о чем-то второстепенном, видя свое призвание в чистой математике.

Этот факт представляется нам, современным людям, весьма странным, но тем не менее вполне объяснимым с точки зрения социоэкономической реальности. На месте машины был раб, и для решения практических проблем хозяин не нуждался в особых механизмах. Кроме того, для экономического процветания меньшинства не было особой необходимости в эксплуатации подневольного труда. Вспомним разделение инструментов Варроном по их типам: 1) "говорящие" (рабы); 2) "мычащие" (скот); и 3) "молчащие" (механизмы).

Однако ключевой пункт — в другом. Александрийская наука, даже меняя объект исследования, смещаясь в сторону от философии, концентрируясь на частностях более, чем на целом, сохраняла и поддерживала дух старой философии, ее созерцательный характер, *theoreos*, в значении незаинтересованности. Дух, который толкнул Фалеса в яму (ибо, созерцая звезды, он не успевал замечать то, что находилось под ногами), был тот же, который содержался в словах Архимеда, обращенных к римскому солдату, прибывшему его убить: "Не прикасайся к моим чертежам". То же самое имел в виду Евклид, когда на вопрос: "Кому нужна эта геометрия?" — вместо ответа протянул несчастному монету со скорбным видом — дескать, бедняге уже ничем не помочь. Гален с той же уверенностью повторял, что лучший медик, чтобы стать таковым, должен быть истинным философом. Таким образом, греческая наука была одухотворена этим теоретико-созерцательным пафосом, силой, поднимавшей от видимого к невидимому; всем тем, что при прагматико-технологическом менталитете современной науки либо безвозвратно утрачено, либо оттеснено на периферию.

Часть шестая

ПОСЛЕДНЕЕ ЦВЕТЕНИЕ
ФИЛОСОФИИ
ЯЗЫЧЕСКОГО АНТИЧНОГО
МИРА

Плотин и неоплатонизм

*...Стремиться не только быть вне греха,
но быть богом.*

Плотин. Энеады, 1, 2, 6

Глава десятая

ЯЗЫЧЕСКИЕ ШКОЛЫ ПЕРВЫХ ВЕКОВ ХРИСТИАНСКОЙ ЭРЫ

Жизненность эпикуреизма в первые два века христианской эры

После продолжительного кризиса "Сад" вновь "расцвел": во II в. н. э. появляется множество свидетельств его витальной энергии. Интереснейшим документом этого времени мы можем считать письмо Плотины, вдовы Траяна, которая, принадлежа эпикурейской школе, обращается к императору Адриану с просьбой о пожалованиях в пользу школы и еще о разрешении свободного выбора сочувствующим в самоопределении, даже если они не имеют римского гражданства. Это доказывает, кроме прочего, что предыдущие императоры накладывали на эти школы суровые ограничения, коль скоро они привлекали к себе внимание политиков. Все же император Марк Аврелий нашел нужным финансировать из общественного бюджета кафедру эпикурейской философии.

Однако лучшим доказательством популярности эпикуреизма во II веке остается грандиозная настенная резная книга, высеченная Диогеном из Эноанды (в Малой Азии), представляющая собой синтез эпикурейской мысли. Обширные фрагменты этой книги были извлечены археологами в конце прошлого века. "Теперь, когда погас последний луч на закате моей жизни, — говорит Диоген в своем каменном послании, — но не пришел еще час расставания с жизнью, хочу воспеть гимн радостям жизни и упоениям, которые она несет всем тем, кто не утратил хороший вкус и здравый смысл. Сколько бы людей — один, два, три, четыре, пять, шесть, вряд ли их много больше, — в дурном расположении духа ни пришли ко мне, в моей власти вернуть им покой души. Но пока великое множество людей по причине общего недуга, подобного чуме или какой другой эпидемии, заглатывающей все больше жертв, бредет один за другим, как стадо, ведомое дурным примером и собственным недомыслием, — для того стою здесь я, готовый прийти на помощь тем, кто будет после нас (ведь и те, что еще не родились, они тоже наши).

Наконец, долг истинной человечности — позаботиться о блуждающих во тьме, которые всегда есть среди нас, — для того это послание взывает ко многим, — так соберемся же под этим портиком, чтобы, приняв снадобье, обрести спасение и покончить со страхами, что без всякой на то причины властвуют над нами, и страданиями, в тенета коих влекут нас суетные желания..." "Мы обращаемся и к так называемым чужакам и странникам, ибо, согласно единственному разделению на земле, каждый имеет свою родину, но в отношении мира всеединого единственная родина всех — вся земля, а единственная обитель — весь мир".

Послание в камне Диогена, возможно, было последним лучом славы эпикуреизма. В начале III века н. э. Диоген Лаэртский, не разделяя, впрочем, доктрины "Сада" в целом, посвятил ей и Эпикуру всю десятую книгу своей "Жизни философов", благодаря чему мы можем познакомиться с работами Эпикура.

Что же касается школы "Сада" в Афинах, то она не прожила далее 267 года н. э., когда здания школы были разрушены в результате вторжения варваров (герулы, предки остроготов). В IV веке, по свидетельству императора Юлиана, книги Эпикура были почти утрачены.

Душами людей этой новой эпохи владели уже идеи неоплатонизма и христианства.

Возрождение философии Портика в Риме: неостоицизм

Черты неостоицизма

Так как последнее цветение философии Портика состоялось в Риме, то историки обозначили его римским неостоицизмом.

Любопытно, что стоицизм как философское течение продемонстрировал свою притягательную силу именно в Риме, где обрел наибольшее число почитателей как во времена республики, так и во времена империи.

Более того, с исчезновением республики и неизбежной утратой свободы гражданской жизни усилился интерес к философии вообще, стоической — особенно.

Особенный характер проблематики последнего этапа расцвета стоической философии объясняется также некоторыми чертами романского духа, который всегда ощущал существенные проблемы практики скорее, чем проблемы теории.

1. Интерес к этике, наметившийся ранее, стал в эпоху империи доминирующим, в отдельных случаях — исключительным.

2. Интерес к логическим и физическим проблемам заметно охладевал, теология же, что была частью физики, обретала спиритуальную окраску.

3. Индивид, утративший связи с государством и обществом, искал собственной реализации во внутреннем мире, создавая тем самым особую атмосферу интимности, никогда прежде не встречавшуюся в философии, по крайней мере, так явственно.

4. Мы замечаем сильное вторжение религиозного чувства, которое иначе расставляет духовные акценты старой Стои. В сочинениях новых стоиков мы находим целую серию параллельных Евангелию предчувствований, как, например, родство всех человеческих душ в Боге, универсальное братство, необходимость снисхождения, любовь к ближнему и даже любовь к врагам и ко всем, кто творит зло.

5. Платонизм повлиял на Посидония и других римских стоиков, в особенности заметно его недвусмысленное влияние на концепцию философии моральной жизни как "подражания Богу", уподобление Всемогущему.

Сенека

Луций Анней Сенека родился в Испании, в Кордубе, на рубеже двух исторических эпох. Он имел огромный успех в политической карьере в Риме. Осужденный Нероном к смерти, он покончил жизнь самоубийством в 65 году н. э., приняв смерть с твердостью и силой духа, достойной стоика. До нас дошли многочисленные его сочинения, среди коих работы под названием "Диалоги", "Нравственные письма к Луцилию" (124 письма в 20 книгах), трагедии, где воплощена его этика: "Медея", "Федра", "Эдип", "Агамемнон", "Неистовый Геркулес", "Фиест".

Сенека нередко выглядит приверженцем пантеистической догмы Стои: бог имманентен миру как Провидение, он — внутренний Разум, формирующий материю, Природа, Судьба. Где Сенека действительно оригинален, так это в акценте на духовное и даже — личностное.

Аналогичная ситуация — в психологии. Сенека подчеркивает дуализм души и тела с акцентами, близкими к платоновскому "Федону". Тело тяготит, оно — тюрьма, цепи, сковывающие душу. Душа как нечто истинно человеческое должна освободиться от тела, чтобы очиститься. Очевидно, не увязывается с представлением стоиков тезис, что душа — это тело, пневматическая субстанция, тонкое дыхание. Правду говоря, интуитивным образом Сенеку влечет за пределы стоического материализма, однако, не умея найти новое онтологическое основание, он оставляет свои догадки зависшими в воздухе.

На основе психологического анализа, где Сенека и вправду мастер, он открывает понятие "совести" (*conscientia*) как духовной силы и морального фундамента человека, помещая его на первое место с решительностью, до него невиданной ни в греческой, ни в римской философии. Совесть — это осмысление добра и зла, интуиция первоначальная и незаместимая.

От совести никто не может убежать, ибо человек — существо, неспособное скрыться в самом себе, не умецающееся в себе. Преступник может уйти от преследования закона, но уйти от неумолимого судьбы-ведунa, укусов совести — невозможно.

Как мы уже видели, Стоя традиционно придерживалась факта, что моральное действие определяется "расположением души", а это последнее трактовалось в духе интеллектуализма всей греческой этики, как то, что рождается в познании, и высоких ступеней которого достигает лишь мудрец. Сенека идет дальше и говорит о волеии (*voluntas*), причем впервые в истории классики, о волеии, отличной от познавательной, самостоятельной способности души. Это открытие Сенеки не обошлось без помощи латинского языка: в самом деле, в греческом языке нет термина, соотносимого адекватным образом с латинским "волюнтас" (воля). Как бы то ни было, но Сенека не сумел теоретически обосновать это открытие.

Другой момент отличает Сенеку от античной Стои: акцент на понятиях греха и вины, которые лишают чистоты человеческий образ. Человек греховен потому, что иным он не может быть. Такое утверждение Сенеки решительно антитетично древней Стое, кото-

рая догматическим образом предписывала мудрецу совершенствование. Но ежели кто-то безгрешен, говорит Сенека, он не человек; и мудрец, оставаясь человеком, грешен.

Сенека, возможно более других стоиков, — решительный противник института рабства и социальных различий. Истинная ценность и истинное благородство зависят не от рождения, но от добродетели, а добродетель доступна всем: она требует человека "в голом виде".

Благородное происхождение и социальное рабство — игра случая, все и каждый могут найти среди своих предков и рабов, и господ; но в конечном счете все люди равны. Единственно оправданный смысл благородства состоит в истинной духовности, которая завоевывается, но не наследуется, в неустанных усилиях по самоопределению. Вот норма поведения, которую Сенека считает приемлемой: "Обращайся с подчиненными так, как хотелось бы тебе, чтобы поступали с тобой те, которые выше и сильнее тебя". Ясно, что эта максима звучит по-евангельски.

Что же касается отношений между людьми вообще, Сенека видит для них подлинный фундамент — братство и любовь. "Природа производит нас всех братьями, сделанными из одних и тех же элементов, назначенными к одним и тем же целям. Она вкладывает в нас чувство любви, делая нас общительными, дает жизни закон равенства и справедливости, и, согласно ее идеальным законам, нет ничего более низменного, чем обидеть, лучше уж быть обиженным. Она заставляет нас быть готовыми оказывать помощь и делать добро. Сохраним же в сердцах и на устах слова: "Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо. Будем же всегда помнить, что мы рождены для общества, а наше общество — это что каменный свод, который только потому не падает, что камни, опираясь один на другой, поддерживают друг друга, а они, в свою очередь, крепко держат свод".

Сенека (тексты)

Все хотят жить счастливо, но люди плохо понимают, в чем же состоит счастье и как трудно его достигнуть. Главное в том, чтобы не следовать слепо в упряжке за вожаками. Мы стремимся сообразовываться с молвой и признаем самым правильным то, что встречает наибольшее сочувствие и находит наибольшее

число последователей, живем не так, как требует разум, а как живут другие. Именно отсюда берет начало непрерывно нарастающая гора заблуждений и их жертв!

Сенека, *О блаженной жизни*, 1. 509

Человечество не настолько еще созрело, чтобы истина стала доступной большинству. Одобрение толпы, зависимость от нее доказывают нашу неполноценность. Предметом интереса и исследования должен быть вопрос, какой образ мыслей и действий максимально достоин человека, а не то, что чаще всего встречается, благодаря чему мы можем рассчитывать на вечное счастье, а не то, что одобряет чернь, — наихудшая толковательница истины. К черни я отношу не только простонародье, но и венценосцев. Меня не интересует цвет нарядов, в которые рядятся люди. Оценивая человека, я не верю глазам; у меня есть куда более точная мера, чтобы отличить истину от лжи. О духовном достоинстве должен судить дух.

Сенека, *О блаженной жизни*, 1. 509 — 510

Не могу сказать, что разделяю полностью взгляды только одного представителя школы стоиков, я сохраняю за собой право иметь собственное суждение, следуя одному, у другого сделаю частичное заимствование. Возможно, в итоге я не смогу отвергнуть ни одно из положений своих предшественников, скажу только, что они взаимно дополняют друг друга и принадлежат мне. Хотя общее правило стоиков — "Живи сообразно природе вещей" — я полностью разделяю. Не уклоняться от природы, а руководствоваться ее законами, брать с нее пример — в этом и состоит мудрость. Согласованная с природой жизнь возможна, если человек постоянно обладает здравым умом; если его дух мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен к любым обстоятельствам; если, не впадая в тревожную мнительность, он заботится об удовлетворении физических потребностей; если он интересуется материальными аспектами жизни, не соблазняясь ни одной из них; если, наконец, он умеет пользоваться дарами судьбы, не становясь их рабом, — такое расположение духа устраняет поводы к раздражению и страху, дает покой и свободу. Взамен ничтожных, мимолетных, мерзких и вредных наслаждений приходит сильная, ничем не омрачаемая и устойчивая радость, мир и гармония духа, величие, соединенное

с кротостью. Любая форма жестокости происходит от немощи.

Сенека, О блаженной жизни, 1. 510 – 511

В пагубе позорного рабства будет пребывать тот, на кого оказывают разрушительное влияние удовольствия и страдания, эти деспотические силы, их необузданный произвол. Необходимо добиться независимого от них положения, а его создает неподдельное равнодушие к судьбе. Тогда и осуществится неоценимое благо: спокойствие и возвышенность духа, чувствующего свою безопасность. С исчезновением страха приходит вытекающая из познания истины безмятежная радость, приветливость и просветленность духа. Все это утешит душу человека не потому, что это благо, а потому, что это добытые им самим плоды добродетельной жизни. Человека, лишённого понятия истины, никоим образом нельзя назвать счастливым. Жизнь удалась, если она неизменно основывалась на правильном и разумном суждении. Тогда дух обретает особую ясность, он свободен от всяких дурных влияний, терзаний и мелочных укулов, он всегда удерживает занятое им положение и отстаивает его, несмотря на жестокие удары судьбы.

Сенека, О блаженной жизни, 1. 511 – 512

Почитающие удовольствие высшим благом рано или поздно увидят, как ошибочно они определили ему место. Удовольствие, полагают они, неотделимо от добродетели, нравственная жизнь совпадает с приятной, а приятная — с нравственной. Как же можно соединять столь исключаящие друг друга элементы и почему нельзя держать раздельными удовольствие и добродетель? Не потому ли, что вы хотите, чтобы и добродетель — основное начало всех благ — была истоком и того, что вам нравится и к чему вы стремитесь. Если удовольствие и добродетель неотделимы, то почему одни деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но при этом трудны и достижимы лишь на пути тяжких страданий.

Следует добавить, что удовольствия чаще встречаются в жизни порочных людей, а добродетель не допускает и вовсе порока, поэтому некоторые несчастны не по причине недостатка удовольствий, а из-за их избытка. Этого не случилось бы, если бы удовольствие было неотделимо от добродетели. На самом деле

все не так, и добродетель не нуждается вовсе в чувственных наслаждениях. Добродетель величественна, возвышенна, неустанна, царственна и непобедима. Чувственные улады низки, немощны в своей рабской зависимости, преходящи, гнездятся в притонах и трактирах. В храмах, на форуме, в курии нужно искать истинные достоинства, мужество защищает стены города. У добродетели загорелое и обветренное лицо, мозолистые руки. Похоти и порок, напротив, ищут мрака; они изнежены и слабы; от них пахнет вином и пряностями; на щеках порока румяна и отвратительные следы косметики. Все настоящее вечно и неистощимо, не вызывает пресыщения и раскаяния, ибо правильный образ мыслей не допускает заблуждений, негодования по поводу принятых решений. Лишенное основательности и рассудительности удовольствие угасает в момент наибольшего накала. Его роль ограничена, после исполнения желания наступает отвращение и быстро приходит апатия. Никогда не бывает устойчивым стихийно развивающееся явление, то, что случается в единый миг и в самом процессе реализации уже обречено на гибель, от кульминации тут же стремится к неминуемому концу.

Сенека, О блаженной жизни. 1. 513—514

Кроме того, наслаждения ведомы как праведникам, так и негодяям, порочные люди находят в непристойностях удовлетворение, как и праведные — в образцовом. Древние брали за правило, что следует стремиться не к приятной, а к праведной жизни, ибо удовольствия не могут направлять разумную волю, они иногда сопутствуют ей. Необходимо считаться с естественными нуждами организма и заботиться о средствах его поддержания, но без страха за будущее, ибо они скоротечны и даны нам в подмогу. Нельзя становиться рабом того, что чуждо нашему существу. Несущественные факторы и телесные утехы должны быть в подчиненном положении, в каком находятся легковооруженные отряды вспомогательного служебного назначения. Только в этом случае они полезны для нашего духа. Человек может преклоняться только перед духовным достоинством, не должен поддаваться действию внешних факторов. Искусный мастер собственной жизни рассчитывает только на себя, с улыбкой встречает как улыбку судьбы, так и ее удар. Его уверенность опирается на знание, а знание отличается надежностью и постоянством. Однажды принятые решения остаются в силе без всяких попра-

вок на меняющиеся обстоятельства. Такой человек спокоен и уравновешен, доброжелателен и благороден. Его чувства поистине разумны, от разума человек получает свои элементы и точку опоры для полета к истине и необходимого самоуглубления.

Удовольствие не награда за добродетель и не побудительная причина добиваться ее. Добродетель привлекает не обещанием наслаждения, она сама, напротив, дарует наслаждение своей привлекательностью. Высшее благо заключено в самом сознании и совершенстве духа. Достигнув предела, дух закончит свое развитие, тогда ему нечего больше желать. Понятие о целом не допускает, что есть нечто, не входящее в состав части, как невозможно, чтобы что-то находилось дальше конца.

Только моральное может быть частью морального, высшее благо утратит чистоту, если в нем окажется некачественная примесь. Тот, кто смешивает добродетель и удовольствие, тот даже в условиях неравноправного союза парализует присущую другому благу силу и подавляет свободу, которая остается незабываемой только тогда, когда ею дорожат больше всего. У вершащего смешение возникает потребность в милости судьбы, что и есть величайшее рабство, тревожная, суетная, боящаяся случайностей жизнь. Может ли человек повиноваться Богу, спокойно переносить превратности судьбы и не роптать, если он чувствителен к страданиям и зависит от удовольствий? Падкий на улады не может быть защитником родины и своих близких. Так сохраним благо на такой высоте, откуда его не достанет никакая сила, куда не проникнет никакая скорбь, надежда и страх, — все, что умаляет права высшего блага. Только добродетели доступны высоты блага, с их помощью трудности подъема преодолимы. Достойный человек не боится невзгод, ибо с высоты блага они воспринимаются как случайные.

Философы не всегда поступают так, как говорят, все-таки они приносят немалую пользу своими рассуждениями, намечающими нравственные идеалы. Если бы они поступали так, как учат, то счастливее их трудно было бы представить. Но занятия наукой похвальны даже тогда, когда они не сопровождаются очевидными результатами. Я не забуду, что моя родина — весь мир, что им правят боги, что эти строгие судьи всегда со мной и надо мной. Когда природа потребует к возврату мою жизнь

либо я откажусь от нее по требованию разума, я скажу, уходя, что дорожил чистой совестью и стремился к добру, что ничья свобода, прежде всего моя собственная, по моей вине не пострадала.

Сенека, О блаженной жизни, 1. 518

Эпиктет

Эпиктет родился в Гиераполисе, во Фригии, в 50/60 году н. э. Еще будучи рабом, он начал слушать лекции Музония, который пробудил его собственную мысль. Изгнанный из Рима Домицианом вместе с другими философами (около 92 года), он покинул Италию, осев в Никополе, где основал свою школу, имевшую огромный успех и множество слушателей. Дата смерти его неизвестна (возможно, 138 год). Следуя заветам Сократа, Эпиктет ничего не писал. По счастью, его лекции записал стоик Флавий Арриан. Так родились "Диатрибы" в восьми книгах, из которых четыре дошли до нас. Арриан даже скомпоновал из них учебник.

Эпиктет разделил все феномены на две части: 1) те, что в нашей власти (т. е. мнения, желания, импульсы), и 2) те, что не в нашей власти, не зависят от нашей активности (тело, родственники, собственность, репутация и пр.). Благо и зло произрастают исключительно в первом классе вещей, именно потому, что они в нашей власти, т. е. зависят от нашей воли.

В этом избранном направлении больше нет места компромиссам в духе "безразличных" вещей, как это было раньше: нельзя преследовать вещи-экспоненты двух классов вместе: либо одно, либо другое, ибо принятие одних влечет за собой утрату других. Все сложности и жизненные ошибки вытекают из непонимания этого фундаментального разделения. Тот, кто выбирает второй класс вещей, т. е. физические блага, тело и все, чего оно вожделеет, не просто впадает в иллюзии и противоречия, но теряет-таки всю свою свободу, становясь рабом всего того, что он выбрал, а также тех людей, которые владеют материальными благами и распределяют их. Те же, кто выбирает первый класс вещей, концентрируясь на том, что в нашей власти, создают жизнь по собственному проекту, достигая в этой свободе духовного единства с собой и душевного покоя.

Вместо абстрактного критерия истины Эпиктет предлагает понятие *prohairesis*, т. е. пред-выбор, пред-решение на уровне предельного основания, его человек делает раз и навсегда, что и определяет че-

ловека как моральное существо. Ясно, что этот "выбор основания" связан с выбором вещей первого класса: "Не плоть ты и не кожа, но выбор моральный: и если он прекрасен, блажен ты будешь вовеки".

Выбор основания, на современный взгляд, есть акт воли, но этика Сенеки не волюнтаристская, ибо *prohairesis* остается в рамках сократического дискурса.

Эпиктет не порывает с имманентистской концепцией Стои с ее земным измерением, однако вносит в нее сильные религиозные ферменты, которые в конце концов приведут к ее распаду.

Бог — интеллект, знание, разум, благо. Бог — Провидение, что не только контролирует общее состояние вещей, но и каждого из нас в отдельности. Подчиняться богу, Логосу, творить добро — значит подчиняться и исполнять волю бога, умножать его славу. Подчиниться божьей воле, исполнить ее — значит быть свободным.

Марк Аврелий

Марк Аврелий родился в 121 году н. э. Стал императором в 40 лет, умер в 180 году. Его "Мемуары", переведенные на греческий язык, представляют собой серию максим, сентенций и наблюдений, сделанных во время тяжких военных походов, без намерения публикации.

Первое, что впечатляет читателя "Мемуаров", — это настойчивая тема бренности всего вещного, текучести всего мирского, монотонности жизни, ее бессмысленности и никчемности. Это ощущение явственно контрастирует с духом греческой классики и начального эллинизма. Античный мир рушился, христианство начинало завоевывать души. Самая грандиозная духовная революция лишала вещи их древнего, казалось вечного, смысла. В этой ситуации переоценки ценностей у человека рождалось чувство ничтожности всего того, что его окружало.

Однако Марк Аврелий не усомнился в истине и глубине древнего стоицизма, показав, что все в жизни за оболочкой внешней никчемности имеет свой точный смысл. На онтологическом и космологическом уровнях он принимает тезис пантеизма Единое=Все, откуда все проистекает и куда все впадает, тем самым он спасает все отдельное от суетности и бессмысленности. То, что дает смысл жизни на уровне этическом и антропологическом, это моральный долг.



Император-стоик Марк Аврелий

Стоя, как мы знаем, различала в человеке тело и душу, подчеркивая превосходство последней. Тем не менее это различие не было радикальным, ведь душа оставалась материальной, горячим дыханием, пневмой, т. е. в онтологическом смысле телом. Марк Аврелий взламывает эту схему, усматривая три начала в человеке: 1) тело, т. е. плоть; 2) душу, т. е. пневму; 3) интеллект, или нус (*nous*). И если прежние стоики главным началом — *гегемоном* — полагали высшую часть души, то Марк Аврелий видит интеллект, "нус" вне самой души, в качестве самостоятельной реальности. Ясно, что эта третья инстанция, нус, являет собой наше подлинное "Я", надежное убежище от любой опасности, а также неиссякаемый источник все новых энергетических импульсов, необходимых для достойной человека жизни. Никто не может остановить этого "гегемона" — интеллекта, нашего Демона: его нельзя умиловить, нельзя уязвить, нельзя против его воли чего-то добиться.

Уже древняя Стоя акцентировала внимание на том, что органически связует всех людей, но римский неостоицизм впервые во весь голос дал этой самой человеческой связи имя любви. "И еще что велит рациональная душа, — говорит Марк Аврелий, — любить ближнего, это и истина, и смирение..."

Религиозное чувство Марк Аврелий не скрывает: "благодарить богов из самых сердечных глубин", "иметь всегда в мыслях бога", "взывать к богам", "жить с богами". Новые интонации слышим мы в таких словах: "Боги или не могут ничего, или же могут что-то. Если не могут, когда ты взываешь к ним с мольбами, — почему? Если могут что-то, то почему бы не попросить их избавить нас от страхов и бесконечных желаний, жалоб, домогательств или избегания чего-либо? Почему же, если они могут оказать помощь людям, они не делают этого? Возможно, ты скажешь: "Боги мне дали силу и умение сделать это самому". Так не лучше ли будет, если ты сам себе поможешь, свободно используя то, что во власти твоей, вместо того чтобы рабски пресмыкаться в трусливой опаске перед тем, что не от тебя зависит? И кто же тебе сказал, что боги так завистливы, что не захотят поспособствовать тому, кто верит в свою силу? Начни, попроси их об этом — и увидишь".

Нет сомнения, что Марк Аврелий — триумфатор стоицизма, его апогей, ибо это был император, всему миру известный, стоик-проповедник и подвижник. Вместе с тем он был последним стоиком, и

закат школы был очевиден. К III веку стоицизм как самостоятельное философское течение исчезает.

Марк Аврелий (тексты)

Лучший способ защититься — не уподобляться...

Либо мешанина, переплетение и рассеяние, либо единение, порядок и промысел. Положим, первое. Тогда я жажду пребывать в водовороте случайных сцеплений, о чем и мечтать, как не о том, когда я стану наконец землею. Что ж терять невозмутимость — придет ко мне рассеяние, что бы я ни делал. Ну а если второе, то стою крепко и смело вверяюсь всеправителю.

Если обстоятельства как будто вынуждают тебя быть в смятении, то уйди поскорее в себя, не отступая от лада более, чем ты вынужден, ибо скорее овладеешь созвучием, постоянно возвращаясь к нему...

Одно торопится стать, другое перестать, и в том, что становится, кое-что уже угасло. Течение и перемены постоянно молодят мир, так и беспредельный век вечно молод в несущемся времени. В этой реке можно ли сверх меры почитать что-то из мимобегущего, к чему и стать близко нельзя? Все равно как полюбить пролетающего мимо воробышка: глядь — а он уж и с глаз долой. Вот и сама наша жизнь такова — как испарение крови и вдыхание воздуха. Каково раз вдохнуть воздух и выдохнуть, как мы всегда делаем, так и приобретенную с рождения дыхательную способность разом вернуть туда, откуда ты ее почерпнул.

Дышать, как растения, вдыхать, как скоты и звери, выпитывать представления, быть в устремлениях, жить стадом, кормиться — все это сопоставимо с высвобождением кишечника. Что ж дорого? Чтоб трубили по свету? Нет. Ведь хвалы людей — словесные трубы. Значит, и славу оставим. Что ж остается дорогого? Мне думается — двигаться и покоиться согласно собственному строю, к чему и ведут упражнения и искусства. Всякое искусство добивается, чтобы нечто, в упражнениях устроенное, согласовалось с делом, ради которого оно устроено. Садовник, ухаживающий за лозой, объездчик коней и псарь заботятся об этом. О чем же пекутся воспитатели и учителя?..

А я делаю, что надлежит, прочее меня не трогает, ибо это либо бездушное, либо бессловесное, либо заблудшее и пути не разумеющее.

С существами неразумными, вещами и предметами обходишь уверенно и свободно, как имеющий разум с теми, кто разума лишен. С людьми обходишь, как если б разум нашел их, — общественно. Во всем призывай богов. Безразлично, сколько времени на это понадобится...

Смерть — роздых от чувственных впечатлений, от дергающих устремлений, от череды мыслей и служения плоти.

Постыдно, чтоб в той жизни, в которой тело тебе не отказывает, душа отказала бы раньше.

Гляди не оцезарись, не пропитайся порфирой, как это бывает. Береги себя простым, достойным, неиспорченным, строгим, прямым другом справедливости, благочестивым, доброжелательным, приветливым, крепким на стоящее дело. Вступай в борьбу, но оставайся достойным принятого учения. Чти богов, людей храни. Жизнь коротка, один плод земного существования — праведный склад души и дела на общую пользу...

Из тела я и души. Телу все безразлично, ибо оно различать не умеет, разуму же безразлично то, что не относится к разумной активности, все остальное от него зависит. Хотя из всего этого разум озабочен лишь настоящим, ибо будущие или прошлые его действия ему безразличны...

Чаще помышляй о взаимоувязанности всего мирского и об отношении одного к другому. Ведь одно другому сообразно благодаря напряженному движению, единомудыханию, природному единению...

Если положишь за благо или зло что-нибудь, что не в твоей воле, то будешь ввергнут в беду, станешь бранить богов, а людей ненавидеть за все, что не далось. Если же будем заниматься тем, что зависит от нас, то никакой причины не будет никого винить, ни на бога или человека восставать, как на врага.

Марк Аврелий, Размышления, VI, 16 — 41

Виноградная завязь, гроздь, изюмины — все превращения, и не в небытие, а в не-ныне-бытие.

Вольную волю никто не приневолит. Эпиктет говорил, что открыл искусство соглашаться и применительно к устремлениям сберечь осмотрительность, чтобы небезоговорочно, обще-

ственно и по достоинству. От желаний совсем воздерживаться, а к уклонению не прибегать ни в чем из того, что не от нас зависит.

Не за что другое боремся, как за то, сходить с ума или нет.

Сократ говорил: "Хотите иметь душу разумных или неразумных? — Разумных. — А каких разумных — здоровых или больных и негодных? — Здоровых. — Что же вы ее не ищете? — Уже имеем. — Так отчего же тогда у вас раздор и безразличие?"

Марк Аврелий, Размышления, XI, 35 — 39

Кому своевременность — единственное благо, кому все равно, больше или меньше совершить деяний по прямому разуму, кому безразлично, сколько времени созерцать мир, тому не страшна смерть.

Человек! Ты был гражданином великого града. Разве не безразлично тебе, что не пять актов отыграно, что ж тут страшного, если из города тебя высылают не деспот, не несправедный судья, а выросшая тебя природа? Словно комедианта отзывает с подмостков занявшийся им претор. — "Так я же не все пять частей сыграл, а только три". — Превосходно, значит, в твоей жизни всего три действия. Свершения определяет тот, кто прежде был причиной соединения, а теперь распада, и не в тебе причина как первого, так и второго. Так уходи же с кротостью, ведь и тот, кто тебя отзывает, кроток.

Марк Аврелий, Размышления, XII, 35 — 36

Возрождение пирронизма и неоскептицизма

Энезидем и переосмысление пирронизма

Эклектико-догматический уклон Академии, в особенности позиция Антиоха, вынудили некоторых мыслителей, все еще видевших смысл в разработках Аркесилая и Карнеада, отказаться от догматизма и радикально пересмотреть скептические предпосылки. С этой целью Энезидем открыл в Александрии новую школу скептиков, выбрав в качестве авторитета не академического мыслителя, но такого, который послужил бы моделью нового скептицизма. Им ока-

зался Пиррон из Элиды, а "Пирроновы рассуждения", написанные Энезидеом около 43 года до н. э., известны как манифест этого нового движения. Посвященное Луцию Тиберию, блестяще образованному римлянину, принадлежавшему к кругу академиков, это сочинение содержало в себе вызов.

"Философы Академии из разряда догматиков, — писал Энезидем, — допускают некоторые вещи без должного колебания; напротив, сторонники Пиррона делают профессию из сомнения, а потому свободны от любой догмы: никто из них не утверждал, что все непознаваемо, ни того, что все познаваемо, но лишь то, что вещи не суть более одно, чем другое, или, иначе, насколько они познаваемы, настолько же непознаваемы; что для одного познаваемо, для другого — нет... Так что пирронианцы не определяют ничего, не определяют даже того, что ничто нельзя определить; они говорят, не имея того, что можно было бы назвать объектом мышления".

Утверждение, что всякая вещь "не более то, чем это", влекло за собой отрицание принципа тождества и непротиворечия, принципа исключенного третьего, понятия субстанции и стабильности бытия; напротив, оно означало всеобщую неопределенность, как определяет это сам Энезидем, ведет к "беспорядку", смешению. Энезидем составляет так называемые "тропы", или то, что мы назвали бы таблицей высших категорий сомнения. Вот они:

1. Разные живые существа имеют различную организацию чувств, потому их ощущения не могут не контрастировать.
2. Даже если мы ограничимся только людьми, то заметим меж их телами и душами такие различия, которые не могут не означать разные ощущения, мысли, поведение.
3. Даже в отдельном индивидуе есть различные структуры, способствующие контрастным восприятиям.
4. И в одном человеке постоянно меняются душевные состояния и соответствующие им представления.
5. В зависимости от того, к какому народу принадлежит человек и какой тип воспитания он получил, мнения об одном и том же будут совершенно различными.
6. Ничто не существует в девственной чистоте, но всегда в смешении, и это влияет на наше представление.
7. Расстояния, отделяющие объекты от нас, также определяют наши представления.

8. Действия, производимые объектами на нас, зависят от частоты.

9. Все вещи, попадающие в сферу нашего внимания, всегда связаны с другими и никогда не бывают сами по себе.

10. Феномены, в зависимости от того, часто или редко они встречаются, меняют наши суждения о них.

Из всего этого следует необходимость *epoché*, остановки в суждении. Однако исходя из этой таблицы нельзя определить вклад самого Энезида в философию пирронизма, который систематично критиковал условия и основания науки.

Возможность науки предполагает, вообще говоря, три вещи: 1) существование истины; 2) существование причин, начал; 3) возможность метафеноменальной дедукции, т. е. способа понимания вещей посредством знаков, изучения эффектов невидимого, которые принято называть причинами. Энезидем пытался демонтировать все три опоры, особенно налегая на вторую, в чем обнаружил немало остроумия. Надо отметить, что Энезидем проник в этиологию греческой ментальности: он щепетильно искал такую причину, по которой больше нельзя было бы искать причин. Это блистательный пример подтверждения некоторых истин, достигаемый как раз в момент их отрицания.

С отказом от претензий в поисках причины феноменов он переходит к проблеме вывода или, на языке древних, к проблеме "знаков", которой Энезидем посвящает особое внимание. Речь идет об убеждении всей античной философии и науки в том, что являющееся нашему взору (феномен) есть своего рода просвет в область невидимого. Исходя из этого, возможны расхождения между тем, что явлено нашим чувствам, и тем, что от взора скрыто, посредством вывода из феномена метафеноменальной причины. Явление, таким образом, становится "знаком", намеком, приметой чего-то другого. Именно такой ход мысли Энезидем вознамерился оспорить, утверждая, что являющееся может восприниматься как намек на нечто иное лишь произвольно, а значит, такой переход всегда неочевиден и сомнителен. Ведь в тот момент, когда мы изготовились истолковать феномен как знак, мы уже оказались на метафеноменальном уровне, т. е. допустили онтологическую связь между эффектом и причиной и ее универсальную ценность.

Секст Эмпирик заметил, что Энезидем вносит в свою версию скептицизма элементы Гераклитовой теории, в той ее части, которая оста-

ется за вычетом онтологии логоса и гармонии контрастов и которая, начиная с Кратила, акцентировала лишь универсальный мобилизм и всеобщую нестабильность. Пиррон, как мы видели, напротив, впал в негативизм элеатского толка.

Энезидем не отказался также от попытки демонтировать доктрины морали. Он отрицал как неосмысленные понятия блага и зла (предпочтительного и непредпочтительного), т. е. решительно все догматические представления о добродетели, счастье, удовольствии, мудрости. Без экивоков он отказывает "телосу", т. е. понятию цели, в значимости. Единственно приемлемым состоянием он считает "невозмутимость" и связанную с ней *epoche*, остановку в суждении.

Скептицизм от Энезидаема до Секста Эмпирика

Об истории скептицизма после Энезидаема мы знаем не слишком много; знаем о Сексте Эмпирике, жившем двумя веками позже. До него был некий Агриппа (жил во второй половине I века н. э.), известный своей более радикальной "таблицей тропов", где он пытался показать не только относительность восприятия, но и рассуждений. Тот, кто пытается доказать нечто, фатально впадает в одну из трех ошибок: 1) либо он теряется в бесконечности; 2) либо впадает в порочный круг, когда для объяснения одного прибегают к тому, что само должно быть объяснено; 3) или же принимаются чисто гипотетические исходные посылки.

Менодот из Никомадии, живший, возможно, в первой половине II века н. э., прославился тем, что соединил скептицизм с эмпирической медициной. Возможно, именно он ввел различие между "знаками указывающими" и "знаками напоминающими" (как следствие, имеем признание законности последних), чего не было у Энезидаема. Говоря современным языком, "напоминающий знак" — это мнемотическая комбинация между двумя или более феноменами, достигнутая в опыте путем повторения, которая позволяет при наличии одного из них (например, дыма) выводить существование других (огонь, свет, тепло). Ясно, что наряду с негативным моментом пирроновского толка Менодот внедрил и позитивный, связанный с использованием эмпирического метода.

Секст Эмпирик (жил во второй половине II века н. э.) написал немало сочинений, среди которых "Три книги Пирроновых положений", "Против математиков" в 6 книгах, "Против ученых" в 5 книгах и еще около 12 книг. Феноменализм Секста формулируется уже

в отчетливо дуалистических терминах: феномен становится впечатлением, или аффектом субъекта, и как таковой он противопоставлен объекту как чему-то внешнему, это становится причиной чувственного аффекта самого субъекта. Мы можем утверждать, что если феноменализм Пиррона и Энезидама имел форму абсолютного и метафизического (вспомним, как Пиррон выразительно говорил о "божественной природе блага", в соответствии с природой которого человеку даруется жизнь вечная; Энезидем же приближался к Гераклитову видению реального), то феноменализм Секста Эмпирика имеет характер исключительно эмпирический и антиметафизический: феномен как чистый аффект субъекта не впускает в себя всю реальность, но оставляет вне себя "внешний объект", непознаваемый если не в принципе, то фактически как минимум.

Секст допускает возможность для скептика согласия с некоторыми вещами, т. е. если аффекты связаны с сенсорными представлениями. И это будет согласие и принятие чисто эмпирическое, а потому не догматическое. "Те, кто говорит, что скептики выхолащивают феномены, не слышали того, что мы не оспариваем. То, что ведет к принятию, в соответствии с аффектом, без участия воли, влечет к чувственному представлению".

Секст создает нечто вроде этики здравого смысла, элементарной и даже примитивной. "Мы не только не противоречим жизни, — говорит он, — но защищаем ее, соглашаясь с тем, что ею подтверждено, но возражая изобретениям догматиков, их измышлениям".

Жить в соответствии с опытом и общими привычками возможно, по Сексту, придерживаясь четырех регулярных правил: 1) следовать указаниям природы; 2) следовать импульсам наших аффектов, которые требуют, например, есть — при ощущении голода, пить — в состоянии жажды; 3) уважать законы и обычаи собственной страны как практически необходимые, принимать снисхождение как благо, а жестокость как зло; 4) не оставаться инертным, но упражняться в умениях.

Эмпирический скептицизм предписывает не апатию, но "метриопатию", т. е. модерацию, соразмерность аффектов. И скептик страдает от голода и хлада, но не судит о них как о зле по природе, а потому сдерживает возмущение по их поводу. То, что скептик должен быть абсолютно невозмутим, Секст уже берет в расчет, ибо опыт реабилитирован. Восстановленная в правах категория здравого смысла влечет за собой признание полезного. Цель, согласно с которой

культивируются искусства (четвертое предписание этики), указана ясно — жизненная польза.

Наконец, необходимо отметить, что достижение атараксии, невозмутимости Секст представляет как результат отказа от суждений по поводу истины. Вот как он иллюстрирует этот эффект: "Тот, кто сомневается, благо или зло та или иная вещь, тот ничего не преследует с жаром и нетерпением, потому он бесстрастен". Со скептиком случается то, что случилось, как рассказывают, с художником Апеллесом. Говорят, ему взбрело в голову написать коня взмыленным. Однако, не справившись с задачей, он в отчаянии швырнул в картину губку, окрашенную разными цветами, которая оставила за собой след, похожий на пену. Также и скептики, преследуя бесстрастность и невозмутимость, игнорируя разницу между данными чувств и данными разума, не умея остановить рациональный дискурс в его движении, потерпели неудачу, и эта неудача потянула за хвост бесстрастие, как тень их преследовала раздраженность.

Конец античного скептицизма

Скептицизм в лице Секста Эмпирика переходит из триумфальной фазы в декадентскую. По этому поводу сам Секст пишет: "Если верно понимать скептические выражения, необходимо отдавать себе отчет в том, что, если нечто, как мы говорим, отрицает само себя, то отрицает и то, о чем говорится; так, в медицине слабительное, изгоняя жидкости, гонит вместе с ними и себя как действующее средство".

В главной своей задаче, показывая невозможность доказательства, скептицизм разрушает сам себя. "Даже если это (показ невозможности доказательства), — подтверждает Секст, — компрометирует самое себя, из этого не следует обратное, что доказательство существует. Как часто нечто делает с собой то же, что с другими. Огонь, пожирая дерево, разрушает сам себя и затухает; слабительное вместе с гонимым из плоти гонит прочь себя, так и аргументация против доказательства сама за компанию выброшена за борт как любая другая аргументация".

В этом ярком образе мы видим главную историческую функцию античного скептицизма — катарсическую, или освобождающую. Это философское течение не разрушает философию вообще, но атакует определенную догматическую ментальность, которая была порожде-

на великими эллинистическими системами, в особенности стоицизмом, синхронно с которым скептицизм расцветал и умирал.

Возрождение кинизма

Жизненная энергия кинизма не иссякла и в эпоху империи, и новый импульс поддержал его развитие вплоть до IV века н. э. Говоря о кинизме, необходимо помнить о трех компонентах этого особого явления духовной жизни древнего мира: 1) "кинической жизни"; 2) "кинической доктрине"; 3) "литературной форме", кусачей манере выражаться. Что касается последнего момента, то лучшее из "диатриб" уже было создано в первые века эллинистической эпохи, в жанре, ставшем незаменимым.

Относительно второго момента кинической доктрины необходимо отметить, что вновь объявившиеся киники не могли претендовать на открытия, ибо уже Диоген достиг предела радикализма. Оставались две возможности: 1) воспроизвести кинизм на общей платформе с другими течениями, со стоицизмом в частности, вводя религиозные и даже мистические настроения новой эпохи; 2) переосмыслить радикализм первоначального кинизма, ограничив его эпатажную страсть к свободе. Первым путем пошли Деметрий и Дион Христом в I в. н. э., вторым — Эноман, Демонат, Перегрин Протей во II веке.

Зато идеал "кинической жизни" стал еще более привлекательным в эпоху империи. Образ Антисфена, основателя учения, мало-помалу уходил в тень, в фокусе были Диоген и Кратет. Это и понятно, ибо первый лишь отчасти практиковал кинизм как образ жизни, но парадигматически это сделали "в живую" Диоген и Кратет. Справедливости ради следует сказать, что наряду с искренними попытками возродить киническую практику было немало авантюристов, внесших такие искажения, которые не могли не скомпрометировать идею.

И Эпиктет, и Лукиан видели множество карикатурных переосмыслений и гнусных подделок под киников, в то время как подлинный идеал был доступен лишь немногим. Ситуация мало изменилась к IV веку, как это следует из писаний императора Юлиана. Он говорит, что киническое учение в подлинном своем духе есть универсальное и естественное, ибо не требует каких-то специальных

познаний, но основывается на двух началах: 1) познании самого себя; 2) презрении к суетным домыслам и следовании истине. Однако среди современников он не находит воплощения этих максим, напротив, сплошь встречается поношение философии, самомнение ряженых киников, невежество, хамство и неотесанность. "Дорога, наикратчайшая к добродетели" для них — это проклинать богов и лаять на людей.

Юлиан даже сравнивает киников своего времени с христианами, отвергавшими мир. Сравнение, в его понимании, как нельзя более оскорбительное (он называл христиан "галилейскими кощунниками"). Суть сравнения заключается в том, что правоверные киники (их даже называли "древними капуцинами"), как анахореты на Востоке и монахи на Западе, искали на разных дорогах идеал жизни вне мира, на иных основаниях, в ином измерении.

Возрождение аристотелизма

Издание "Corpus Aristotelicum" Андроником и новое открытие эзотерических сочинений

Мы уже упоминали о приключениях, постигших эзотерические сочинения Аристотеля. Нелей, назначенный Теофрастом наследником библиотеки перипатетиков, вывез их в Малую Азию, где никто ими не интересовался. Некоторые из них были скопированы (копии можно было найти в Афинах, Александрии и на Родосе), однако оставались невостребованными. Их извлек на свет Аппеликон; публикации, впрочем, содержали много ошибок и остались непонятными. Позже в Риме грамматик Тираннион начал их систематизацию, но не довел дело до конца. Долгое время в обращении были списки, сделанные неловкими копиистами, пока за дело не взялся Андроник Родосский, выпустивший систематическое издание эзотерических сочинений Аристотеля, снабдив их каталогами и комментарием. Андроник не удовлетворился внимательным изложением текстов, но позаботился о том, чтобы сгруппировать их по тематике, учитывая содержание и потому наиболее органическим образом. Соединив некоторые короткие трактаты с более обстоятельными, он, по-видимому, объединил все логические работы под общим названием "корпус".

И работа, проделанная Андроником, получила название "Корпус Аристотеликум", определив все последующие издания, включая современные, и являя собой целую эпоху.

Не будет преувеличением сказать, что без издания Андроника история западной философии, в коей аристотелизм играет особую роль, не была бы той, какова она есть.

Рождение и распространение комментария к эзотерическим сочинениям

В отличие от работ эзотерических, опубликованных Аристотелем, работы эзотерические, предназначенные только для использования внутри школы, были весьма сложны для понимания. Необходимо было предпослать этим текстам комментарий, объясняющий смысл каждой фразы, для чего Андроник и перипатетики I в. до н. э. (Бозет, Сенарк, Николай из Дамаска) разработали блок парафраз, монографий, разъяснений. В первые века христианской эры до начала III века комментарий был своего рода литературным жанром. Среди комментаторов исключительным авторитетом пользовался Александр Афродисийский.

Такое массовое появление все новых и новых комментариев свидетельствовало о концентрации внимания на эзотерических сочинениях Аристотеля, в то время как эзотерические явно утрачивали свое былое обаяние. Такой разительный переворот в оценках и интересе Е. Биньоне объясняет так: "В первые столетия эллинизма люди предпочитали простоту и прозрачную ясность. Этим канонам никак не отвечали работы Аристотеля для школы... Однако времена менялись, а с ними и вкусы, и настроения. Что для одной эпохи порок, для другой — достоинство. Прозрачная ясность эзотерического Аристотеля с веками обретала привкус вульгарности. Души охватывала страсть к таинственному, любовь к потаенному и сокровенному, что оживило интерес к эзотерическому Аристотелю, где за внешней суровостью проступили глубина и очарование. Понадобился опыт многих поколений, чтобы оценить красоту зрелости".

Александр Афродисийский и его ноэтика

О жизни Александра Афродисийского мы знаем совсем немного, например, что в Афинах у него была кафедра философии в 198 —

211 годах н. э. при Септимии Севере. До нас дошли его работы-комментарии к "Аналитикам", "Топике" и др. Александр известен своей интерпретацией интеллекта, и его идеи оказали заметное влияние на средневековую, а также ренессансную мысль.

Александр выделяет три вида человеческого интеллекта: 1) материальный, или физический, интеллект, т. е. чистую возможность, потенцию познания; 2) интеллект приобретенный, который, реализуя свою потенцию, совершенствует мыслительную свою оболочку, отделяя форму от материи; 3) действующий, или продуктивный, интеллект.

Итак, Александр отходит от Стагирита, понимавшего интеллект как то, что объединяет людей, — как первоначало, как Вечный Двигатель, как, наконец, мышление о мышлении.

Возникает вопрос, как действующий интеллект, т. е. Бог, совмещается с материальным интеллектом, становясь приобретенным, собственным. У Александра есть два ответа на этот вопрос.

1. Как высшее интеллигбельное начало продуктивный интеллект есть условие нашей абстрагирующей способности, поскольку он есть интеллигбельность всего прочего мира, которая дает форму всем вещам. Очевидно, что здесь Александр придает аристотелевскому тезису платоновский смысл.

2. Продуктивный интеллект обуславливает нашу абстрагирующую способность и как Высший Интеллект. И в этом состоит прямое действие продуктивного интеллекта на интеллект материальный, постулированное Александром как необходимый момент. Аристотелевский "интеллект, который приходит извне", по Александру, становится интеллигбельным отпечатком в момент, когда, размышляя, мы отделяем формы и познаем их как разумные и усматриваем в них деятельность творца.

Непосредственное участие и контакт нашего интеллекта с божественным не может не быть ни прямым, ни интуитивным. В выражениях почти медиоплатонических Александр говорит об "уподоблении нашего ума божественному".

Он видит нашу душу смертной, во всяком случае, смертен потенциальный интеллект. Однако "интеллект, что приходит издалека", бессмертен; подобной точки зрения мы не находим ни до, ни после него. Когда интуитивно мы схватываем божественное, наш ум, упо-

добляясь ему, становится в определенном смысле бессмертным. Здесь мы встречаем нечто вроде идеи личного бессмертия.

Ясно, что для удовлетворения новых мистических запросов была необходима серьезная трансформация аристотелизма, соединение его с платонизмом.

Медиоплатонизм

Возрождение платонизма в Александрии

В 86 году до н. э. Силла, завоеватель Афин, "протер руки над священными лесами Академии и приказал срубить деревья в этом самом зеленом уголке города, а также и в Лицее". Так произошло двойное опустошение этих святых некогда обителей духа — идейное и наглядное.

Однако вскоре платонизм возродился в Александрии в лице Евдора (вторая половина I в. до н. э.), затем, все расширяясь и набирая силу, он дал о себе знать в виде неоплатонического синтеза у Плотина. Для обозначения периода платонизма между Евдором и Плотиним был введен термин "медиоплатонизм".

Черты медиоплатонизма

1. Первой, наиболее общей, чертой его представителей была реконструкция так называемой "второй навигации" Платона со всеми существенными последствиями. Медиоплатонизм восстановил понятия сверхчувственного, нематериального, трансцендентного, разрушив мост, связывавший их с материализмом, доминировавшим достаточно долгое время.

2. Такая логика привела к новой постановке теории идей. Некоторые из медиоплатоников в процессе переосмысления учения пытались интегрировать позицию Платона с аристотелевской. Альбин и его кружок, к примеру, трактовали идеи в трансцендентном аспекте: как мысли Бога и как имманентные формы вещей. Это вело к параллельной трансформации структуры бестелесного мира, что стало прелюдией к неоплатонизму.

3. Текстом, в котором содержалась схема переосмысления, был "Тимей". В самом деле, в попытках свести идеи Платона в некую систему наибольшие сложности были связаны с этим диалогом.

4. Теория начал эзотерического Платона, т. е. теория Монады и Диады, была принята лишь частично, оставаясь фоном. Куда большее значение обрели пифагорейские элементы. Это и понятно, ведь иная трактовка "Тимея" и редукция идей к божественным мыслям уже не оставляли места для теории Монады.

5. Как для всех предыдущих философов, центральное положение у медиоплатоников занимала этика, но выстроенная на новом основании. "Следуй природе (физису)" — это общее послание эллинистических школ в имманентистско-материалистическом духе. Теперь звучит новый призыв: "Следуй Богу", "Подражай Богу". Открытие трансценденции логически вело к модификации эллинистической картины мира и поступков человека.

В первой половине I века н. э. заметна активность Трасилла, которому приписывают деление платоновских диалогов на тетралогии. Примерно в это же время жил и Онасандр. На рубеже I и II в. н. э. жил Плутарх из Херонеи, ученик египтянина Аммония, который создал в Афинах кружок платоников. Из II столетия до нас дошли имена: Гай, Альбин, Апулей, Теон, Нигрин, Никострат, Аттик, Гарпокразион, Цельс, ритор Максим. Платонизм становится учением экуменическим. Лишь немногие сочинения этих платоников дошли до нас — Плутарха, Теона, Альбина, Апулея и Максима Тирского. Известны "Дидакалик" Альбина и трактаты Плутарха.

Значение медиоплатонизма

Медиоплатонизм и его роль в формировании западной мысли редко предстают в истинном свете. Однако без него сложно понять и глубину христианской мысли, и патристику, и попытку философского обоснования веры.

Что же касается границ этого течения, то попытки его переосмысления остановились, что называется, на полдороге и остались смутными и незрелыми. Среди его представителей было немало талантливых людей, но не нашлось гения для подлинного творчества, именно поэтому можно говорить о медиоплатонизме как о переходном пункте между Платоном и Плотинем.

Неопифагоризм

Возрождение пифагореизма

Античная пифагорейская школа активно развивалась до начала IV века. Отчетливым симптомом кризиса школы был эпизод с продажей Филолаем, современником Сократа, части пифагорейских сочинений, до того остававшихся тайными, закрытыми для публики. Однако начиная с III в. до н. э. пифагореизм вновь дал о себе знать. Поначалу некие анонимы опубликовали серию работ под именами древних пифагорейцев. Трудно говорить о философской значимости этих работ, скорее это документ, факт культуры. Более интересны новые пифагорейцы, имеющие и собственное лицо и собственное имя.

Неопифагорейцы

Публий Нигидий Фигул был первым из известных нам. Он принадлежал римскому миру. Цицерон, его современник, приписывал ему ту заслугу, что он вновь опробовал образ жизни пифагорейской секты. Надо сказать, что, хотя ее обычаи и этические, религиозные, мистериософские черты римского мира плохо сочетались между собой, все же важен факт признания Нигидием школы и ее новых задач.

В начале христианской эры возникает кружок, основанный Квинтом Сестием и воспринятый затем его сыном. Кружок пользовался немалым успехом, однако вскоре распался. В учении элементы стоицизма сочетались в нем с тезисом о бестелесности души и доктриной метемпсихоза. Практика школы включала ежедневный "экзамен совести", предписанный "Златыми виршами", сочиненными, как говорят, Пифагором.

Доктрины неопифагорейцев

1. Неопифагорейцы параллельно с медиоплатониками пришли к новому открытию "бестелесного" и "нематериального", т. е. того, что было утрачено в эпоху эллинизма.

2. Бестелесное понималось пифагорейцами иначе, чем медиоплатониками, не с извлечениями из Аристотеля, но скорее на основе

теории Монады и Диады, а также на основе ненаписанных теорий Платона и домыслов Спевсиппа и Ксенократа.

Числа же представляли собой уже нечто метанумерическое, т. е. отсылали к чему-то более глубокому и сложному.

3. В первоначальной формулировке Монада и Диада представляли собой высшую пару противоположностей, где Монада занимала абсолютно привилегированное положение, из нее с помощью Диады выводилась вся реальность.

4. Доктрину идей дополняла теория чисел, которые понимались теологическим, более того, теософским образом. Возникают арифмология, арифмософия.

5. Что же касается концепции человека, то неопифагорейцы придерживаются тезиса бессмертия души, цель человека они видят в преодолении чувственного и единстве с Богом.

6. Неопифагорейская этика обретает ярко выраженные мистические черты. Философия — это откровение, идеальный философ — существо, близкое к демону, или к Богу, или же он — пророк, сверхчеловек из сонма богов.

Нумений из Апамен:

смещение неопифагореизма с медиоплатонизмом

Метафизической проблемой греков по преимуществу была проблема: что есть бытие? Именно в такой форме поднимает вопрос Нумений. Бытие не может быть материей, ибо она неопределенна, беспорядочна, иррациональна, непознаваема, в то время как бытие неизменно. Оно не может быть и телом, ибо ясно, что тела подлежат непрерывному изменению и нуждаются в чем-то, что их скрепляет. Высший принцип, гарантирующий стабильность и постоянство, не может быть ничем иным, как началом бестелесным, т. е. интеллигибельным. Чувственное, телесное — это становление.

Читая эти тезисы, мы не можем не ощущать себя внутри античной онтологии Парменида, реформированной теорией второй навигации Платона. Нумений также убежден, что учение Платона о бытии, которое неизменно, неуничтожимо и бестелесно, соотносится с посланием Моисея, с библейским "тем, кто есмь". Более того, Нумений идет дальше. Он утверждает, что Платон не кто иной, как "Моисей аттический", т. е. Моисей, говоривший по-гречески утонченно.

Какова структура бестелесного? Уже медиоплатоники II века обнаружили тенденцию в понимании нематериальной реальности как иерархическую в традиционном смысле. Нумений, еще до Плотина, довел эту тенденцию до максимума. Первый Бог имеет связь исключительно с чистыми сущностями, т. е. с идеями. Второй Бог уже занят образованием космоса. Нумений уточняет, что идея Блага, или Благо в себе, о котором Платон говорит в "Государстве" и от которого зависят все прочие идеи, совпадает с первым Богом. Демиург, о котором говорит Платон в "Тимее", конституирует мир, космос, это второй Бог, он благо, но он не само Благо. От него зависит не мир высших идей (они зависят от первого), но, скорее, генезис мира. Первый Бог совпадает с Высшим Интеллектом. Второй Бог абсолютно прост, стабилен и неподвижен. Аристотель говорил об "активности без движения". Именно это хотел сказать и Нумений.

Первый Бог продуцирует, ничего не меняя, от него зависят в конечном счете порядок, стабильность и спасение всех существ. Второй Бог двойствен; он созерцает интеллигибельное, но и действует на материю, создает космос и им управляет. Способность Демиурга управлять, судить, упорядочивать — от первого Бога, но импульс к действию происходит от желания второго.

Третий Бог — это, очевидно, то, что Нумений называет "душой мира" или, точнее, благой душой мира. Ведь он признает, что есть душа, несущая зло, которая плоть от плоти чувственного мира, материи.

Между Нумением и Плотиним мы находим много общего как в деталях, так и в основании. Нельзя не признать, что три Бога Нумения имеют характеристики трех платиновских ипостасей. Нумений предвосхищает теорию происхождения ипостасей, согласно которой, совсем как у Плотина, даруя, Бог не обедняет себя отданным даром. "Свет, зажженный от другого света, не гасит его, но напротив, озаренная его светом материя тем самым стала ближе к огню".

Нумений утверждает также, что созерцание второго Бога, взирающего на первого, дает ему возможность и силу в творении мира.

Замечательное предвидение платиновского мистического единства мы находим в этом фрагменте: "Необходимо, чтобы человек, сначала удалившись от чувственных вещей, вошел бы в сокровенное единение с Благом, один на один, там, где нет ни человека, ни любого

другого существа, ни тела, ни малого, ни большого, но где есть завораживающая сладость одиночества неопишущего; там и есть обитель Блага, его тенеты и его сияние, Благо само в покое и умиротворении, Он, Мир, Господь, благая воля, сама его сущность. И если кто-то, затянутый вещами чувственными, живя удовольствиями, воображает достичь Блага, то не ведает он ошибки своей".

"Corpus Hermeticum" и "Халдейские оракулы"

В первые века эпохи империи (II и III века н. э.) возникла литература философско-религиозного характера, которая относилась к египетскому богу Тоту, книжнику, посланнику богов, которого греки идентифицировали со своим богом Гермесом Трисмегистом ("трижды величайший"). Отсюда термин — "герметическая литература". Доктринальное основание этой литературы — метафизика медиоплатонизма и неопифагореизма с ее типической иерархией сверхчувственного. "Спасение", согласно этой теории, зависит от особого познания ("гносиса"), оно частично доступно человеку посредством собственных сил, частью исходит из морального выбора, но в конечном счете есть дар. Отцы Церкви (начиная с Тертуллиана и Латтанция) видели в Гермесе Трисмегисте что-то вроде "языческого пророка" Христа. Так думали и в Средние века, и в эпоху Возрождения. Однако сегодня многие из этих сочинений известны как "псевдоэпиграфы", составленные разными авторами под одной маской египетского бога.

"Халдейские оракулы" (до нас дошли лишь фрагменты) написаны гекзаметром, возможно, Юлианом Теургом во II в. н. э. Есть немало аналогий между этими текстами и герметическими. Автор утверждает, что получил эти оракулы (пророчества) от Богов. Мы находим в них немало метафизических посылок из медиоплатонизма, неопифагореизма, особенно что касается сочинений Нумения. Новизна заключается в понятии "триады", которая описывает всю реальность. "Триада содержит все вещи, ею все измерено". Здесь мы находим теорию "теургии" — искусства магии в религиозных культах. Теолог говорит о Боге, теург вызывает Богов и воздействует на них. Теургические практики очищают души и ведут к единению с божеством внелогическим образом.

Последние неоплатоники видели в "Халдейских оракулах" подлинно священную книгу и обращались с ней так, как христиане с Библией.

Глава одиннадцатая

ПЛОТИН И НЕОПЛАТОНИЗМ

Генезис и структура платиновской системы

Аммоний, учитель Плотина

Говоря о Нумении из Апамен, мы оказываемся на пороге неоплатонизма, лучшие достижения которого были получены в кузнице школы Аммония Саккас в Александрии на рубеже II и III в. н. э. От Порфирия мы знаем, что Аммоний воспитывался в христианской семье, но, занявшись философией, он вернулся к языческой религии. Его не коснулась шумная известность, своим веком он остался как бы незамеченным. Ведя жизнь затворника, он шел по пути напряженного философского поиска и духовного восхождения в обществе немногих учеников, с которыми его роднила глубокая привязанность. Его философскую мысль сложно реконструировать, ибо, к сожалению, он ничего не писал. Однако ее неординарная глубина явствует из следующих фактов. Плотин, прибыв в Александрию и прослушав всех знаменитостей, остался неудовлетворенным. Но затем, приведенный другом к Аммонию, он, прослушав одну только его лекцию, воскликнул: "Это тот, кого я искал!" И оставался с Аммонием целых 11 лет. От Порфирия известно, что и метод исследования, и большая часть содержания платиновской мысли почерпнуты из общения с Аммонием.

Из всего учения Аммония в записях учеников остались только "Эннеады" Плотина, поэтому сложно установить, что принадлежит учителю. История, однако, сохранила для нас весьма красноречивый эпизод. Однажды школу Плотина навестил его бывший товарищ по школе Аммония. Плотин не решался открыть лекцию, а когда тот стал настаивать, ответил: "Когда оратор должен говорить тем, кто уже знает, о чем пойдет речь, пропадает весь пыл". После короткой беседы он ушел. Без особого риска мы можем сказать, что отношения между Аммонием и Платином были подобны тем, что существовали между Сократом и Платоном. Среди учеников Аммо-

ния мы находим таких известных людей, как Ориген Язычник, Лонгин, а также Ориген Христианин.

Жизнь, сочинения и школа Плотина

Родился Плотин в 205 году в Никополе. Вошел в кружок Аммония 28 лет от роду. В 243 году он покинул Аммония и Александрию, приняв участие в походе на восток императора Гордиана. После убийства императора Плотин направляется в Рим, где в 244 году открывает свою школу. С 244 по 253 год он только читает лекции и ничего не пишет в знак верности договору с Оригеном не разглашать идеи учителя. Но вскоре оба отказались от соблюдения договора, и уже с 254 года Плотин начал писать трактаты, сначала в форме лекций. Порфирий, его ученик, собрал их вместе (54), разделив на шесть групп по девять в каждой. Числу "девять" придавался метафизический смысл, что отражено в названии "Эннеады" ("эннеа" по-гречески — девять). "Эннеады" вместе с платоновскими диалогами и аристотелевскими эзотерическими произведениями являются шедеврами античной философской классики.

Школа Плотина не напоминала ни одну из предыдущих. Платон, основывая Академию, видел будущих своих питомцев государственными деятелями. Аристотель готовил перипатетиков для научного поиска, как организаторов науки. Пиррон, Эпикур, Зенон были движимы желанием сообщить людям атараксию, покой души и стабильность духа. Школа Плотина преследовала совсем иные цели: подняться над земным измерением жизни, оставить мирскую суету, чтобы объединиться в божественном, научившись созерцать его и достигать в кульминационной точке "экстатического единства".

Плотин пользовался небывалым успехом. На его лекциях можно было увидеть политических деятелей. Император Галлиен и его жена Солонина настолько прониклись уважением к идеям философа, что решили поддержать его проект основания города философов — Платонополиса, — обитатели которого смогли бы реализовать свое единство с божественным по законам Платона. Из-за придворных интриг проект так и остался проектом. Плотин умер в 270 году в возрасте 66 лет. Болезнь вынудила его прекратить лекции и покинуть друзей. Последними его словами, сказанными врачу Евстохию, были: "Старайтесь воссоединиться с божественным, которое внутри вас, с божеством, которое есть универсум".

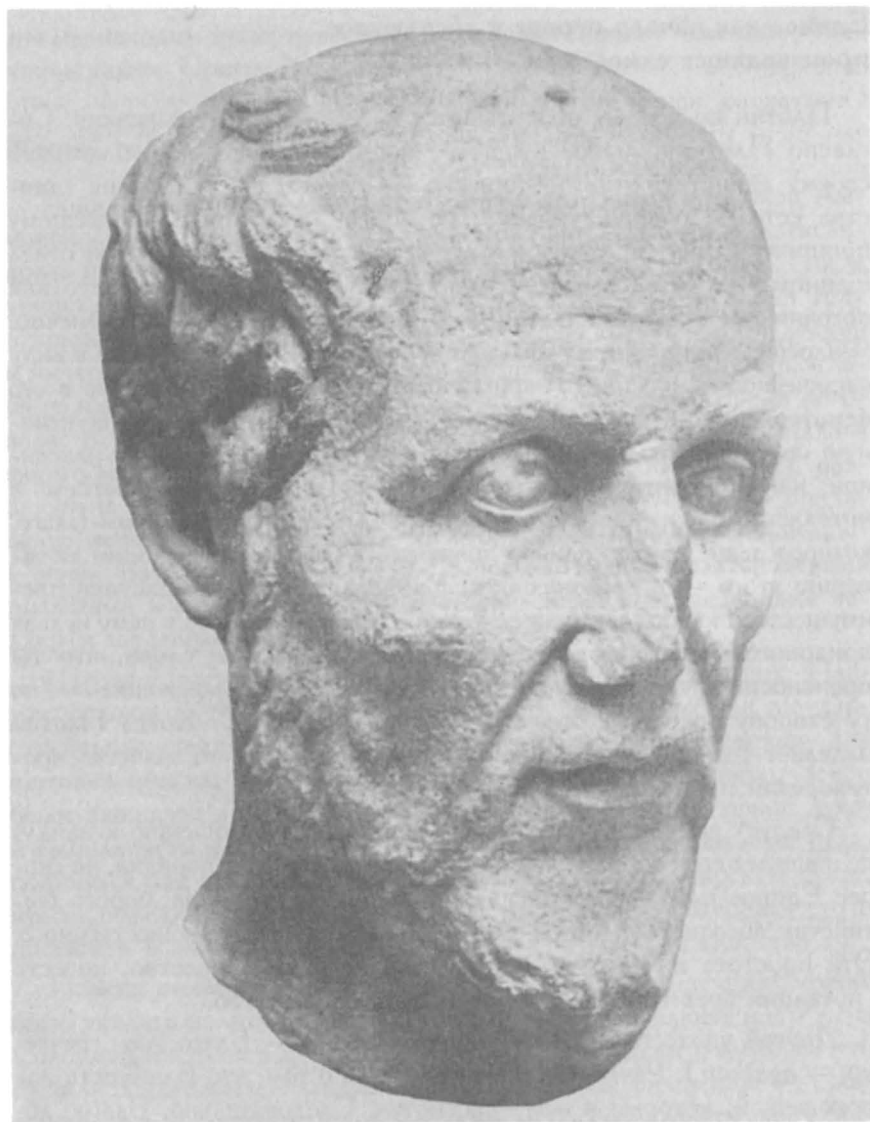
Единое как начало первое и абсолютное, производящее самое себя

Плотин по-новому обосновывает классическую метафизику. Согласно Плотину, любое существо остается собой лишь благодаря своему единству: отними единство — существа нет. Формы единства есть на разных уровнях, но все они подчиняются высшему принципу единства, которое именуется Единым. Уже Платон отвел Единому место на вершине идеального мира, но понимал его как пограничное и ограничивающее. У Плотина Единое — бесконечно. Философы-натуралисты говорили о бесконечном начале, имея в виду физическое измерение. Лишь Плотин открывает бесконечное в его нематериальном измерении как ничем не ограниченную продуктивную потенцию. Бытие, субстанция и интеллект понимались классикой как конечные, Плотин поднимает Единое над бытием и интеллектом. Уже у Платона есть представление о Едином-Благе, которое выше бытия, однако впервые у Плотина мы находим мотивацию этого — в бесконечности Единого. Его характеристики преимущественно апофатические, Единое невыразимо, ибо к нему нельзя приложить ничего из области конечного. "Любое слово, что ты произносишь, уже выражает нечто... единственное выражение — "по ту сторону всего" — отвечает истинному смыслу". Когда Плотин наделяет Единое позитивными характеристиками, то, избегая противоречий, он использует язык аналогий.

Следует заметить, что термин "Единое" по отношению к началу не означает его особенности, например математического порядка, но скорее Единое-в-себе имеет значение основания единства любого бытия, абсолютно простой смысл бытия сложного и множественного. Эта простота в качестве первоначала не есть убожество, но есть "потенция всех вещей", т. е. бесконечное богатство.

Другой употребляемый Платином термин — Благо (по-гречески — *agathon*). Речь идет о Благе в себе, о том, что Благо есть для всех вещей, которые в нем нуждаются. Следовательно, Благо "абсолютно трансцендентно", это Сверх-Благо. Теперь нам ясен смысл платиновского утверждения, что Единое не есть ни бытие, ни мысль, ни жизнь, но есть Сверх-бытие, Сверх-мышление, Сверх-жизнь.

Итак, абсолютное Единое — причина всего. Но почему есть Абсолют, спрашивает Плотин, почему он таков? Вопрос, который никто из греков не ставил (возможно, самого Плотина подтолкнула к нему антигностическая полемика), задает на деле предельные основа-



Плотин (мрамор, Остия Антика в окрестностях Рима)

ния метафизики. "Единое держит само себя" — ответ Плотина. "Это самопродуцирующая активность", "благо, которое само себя творит". Оно таково, каким хотело быть: "Его воля и его бытие совпадают, чем быть хотело, то и есть", поскольку оно выше всего того, что можно себе представить.

Единое — самопродуцирующая активность, творящая свобода, причина себя и то, что существует в себе и для себя, превосходящее себя самого. Как мы видим, *causa sui* и *autoclisis* новой философии присутствуют уже в платиновском понятии Абсолюта тематически и систематически.

Происхождение вещей из Единого

Почему и как из Единого происходят вещи? Если Единое во всем обязано самому себе, то почему оно не остается в себе?

Проблема эта редко бывает понята, ибо читатели "Эннеад" останавливаются на образах-иллюстрациях. Наиболее известный из них образ света. Все сущее изливается из Единого как светоносного источника иррадирующими кругами. "Существует то, что можно было бы назвать центром: вокруг него некая окружность, отражающая сияние, исходящее из центра; вокруг них (центра и окружности) другая окружность — свет от света!" Другой образ — огня, отдающего тепло; образ благоухающей субстанции; неиссякаемого источника — родника, из которого истекают реки; дерева жизни, корни которого питают все, и пр. Однако эти образы иллюстрируют, что Единое, продуцируя все, остается недвижимым, в том смысле, что, генерируя, оно ничего не теряет: то, что порождено, находится ниже генератора, который в порожденном уже не нуждается.

Однако теория Плотина значительно богаче приведенных образов дидактического назначения. "Но как же, — спрашивает Плотин, — рождается мир вещей, если Единое покоится?" Благодаря действующей силе, а она двойственна: а) одна закрыта в бытии; б) другая изливается из обособленного бытия каждой вещи; или, иначе: а) одна принадлежит бытию, благодаря чему всякое нечто активно; б) другая сила необходимым образом стоит за каждой вещью, не совпадая с ее отдельностью. Так, например, дело обстоит с огнем: с одной стороны, тепло возникает как происходящее из собственной сущности и входящее в нее, с другой — жар огня — это

сила, сохраняющаяся и действующая, она закрыта прирожденным образом в своем бытии.

Следовательно, есть: а) активность Единого, благодаря которой Единое есть и остается Единым, и б) активность, исходящая из Единого, благодаря которой из него проистекает все прочее. Активность второго типа проистекает из активности первого типа. Первая состоит в свободном творении себя Единого, вторая — порождающая "необходимость", можно было бы сказать, что это желающая необходимость. Понятно, что следует говорить не об "эманации", а о развитии, причем не о простой необходимости, а связанной с высшей активностью необыкновенной силы, т. е. абсолютной необходимостью. Бог, по Плотину, не творит свободно отличное от себя, но свободно создает самого себя в бесконечной потенции, продуцируя также отличное от себя.

Вторая ипостась: Нус, или Дух

Из первой высшей реальности, или ипостаси, происходит вторая, которую Плотин называет Нусом. Согласно Аристотелю, это высшее интеллектуальное начало, содержащее в себе весь платоновский мир идей, т. е. Интеллект, мыслящий тотальность интеллигибельного. Чтобы не обеднять термин "Нус", его можно передать словом "Дух", имея в виду единство высшего Мышления о высшем мышлением.

Дух рождается так: активность, исходящая из Единого, — это сила неоформленная (нечто вроде интеллигибельной материи), чтобы оформиться, она должна: 1) обернуться для "созерцания" своего первоначала, напитаться и наполниться им, а затем 2) эта сила должна вернуться к себе самой и исполниться собой. На первом этапе рождается субстанция-бытие, или содержание мышления, на втором — собственно мысль. Так рождается множественность (дуальность) мышления и мыслимого, а также множественность мыслимого. Дух, вглядываясь в себя, наполняется Единым, видя в себе тотальность вещей, а значит, тотальность Идей. Если Единое — "потенция всех вещей", то Дух становится всем, обнимая все идеальным образом. Платоновский мир идей — это, следовательно, Нус, Дух. Идеи — не только мышление Духа, но суть сами Дух и Мышление.

Плотиновский Дух становится Бытием по преимуществу, Мышлением по преимуществу, Жизнью по преимуществу. Интеллигибель-

ный космос — тот, в котором всякая идея высвечивает все, и наоборот, во всем как Едином отражается блик каждой идеи. Это мир чистой Красоты, где Красота — сущностная форма.

Третья ипостась: Душа

Подобно Единому, которое стало миром Форм и Мышления, а значит Духом, для того чтобы создать универсум и физический космос, необходимо было стать Душе.

Душа проистекает из Духа таким же образом, как Дух — из Единого. Она есть 1) активность Духа, которая делает его таковым; 2) активность, вытекающая из Духа. Аналогично отношениям Духа и Единого (Дух как потенциальная активность разворачивается к созерцанию самого себя), Душа обращается к Духу, обретая собственную ипостась, видя в Духе Единое и входя в контакт с самим Благом. Это сцепление Души с Единым-Благом образует одну из несущих конструкций системы Плотина, фундамент, поддерживающий не только творческую активность Души, но и возможность возвращения к Единому.

Специфическая природа Души заключается не в чистом мышлении (что составляет суть Духа), но в даровании жизни всему чувственному, в упорядочивании его, в поддержании и управлении им. "Пока Душа взирает на то, что было до нее, она мыслит; когда она взирает на саму себя, она хранит себя; по отношению же к тому, что после нее, душа несет порядок, поддерживая и направляя". Давая жизнь, Душа является, следовательно, началом движения, будучи сама чистым движением. Она есть "последняя богиня", т. е. последняя умопостигаемая реальность, но реальность, которая граничит с чувственным, будучи его причиной. Душа, занимая промежуточное положение, имеет "два лика", поскольку, порождая телесное, но оставаясь бестелесной реальностью, она обретает нечто дополнительное. Она может войти в контакт с любой частью телесного, не нанося ущерба единству своего бытия, а значит, может найти все-во-всем. В этом смысле можно сказать, что душа делима-и-неделима, едина-и-множественна. Душа, стало быть, это "единое-и-многое". Дух — "едино-многое", Первоначало же — только Единое, тела всегда — множественны.

Чтобы лучше это понять, нам следует вспомнить, что, по Плотину, множественность души имеет два измерения — горизонталь-

ное и вертикальное, ибо Душа иерархична: 1) есть "высшая Душа", Душа как чистая ипостась, остающаяся в тесном союзе с Духом; 2) есть "Душа всего", т. е. креативная сила, коей обязаны космос, физический универсум; 3) наконец, есть партикулярные души, что нисходят, одушевляя тела, звезды и живые существа. Ясно, что все души происходят от одной, находясь с ней в отношении "единое-и-многое", но также в отношении "раздельное-неотъемлемое" — или отличное, но не отпавшее.

Тесно связан с "Душой Всего" "физис", или природа, образуя пограничную с ней реальность. Согласно Плотину, "природа" — активность, продуцирующая чувственные формы лишь в той мере, в какой они попадают в сферу созерцания идеальных форм посредством Духа и его идей.

Происхождение физического космоса

С Душой серия ипостасей бестелесного мира завершается, и мы возвращаемся к чувственному миру. Почему реальность не завершается бестелесным? Какова судьба и ценность чувственного?

Новизна Плотина состоит как раз в его попытке дедуцировать материю без того допущения, что она от века противостоит первоначально. Чувственная материя проистекает из своего источника как последняя возможность, т. е. конечный этап процесса, где продуцирующая сила истощается до изнеможения. Так материя становится всеобщим ослаблением потенции Единого, того, благодаря чему оно едино; другими словами, она обделена Благом. В этом смысле материя — это, конечно, зло. Но это зло не есть негативная сила, обратная позитивной. Это просто-напросто лишенность позитивного, его дефицит. Материю называют небытием, "поскольку она отличается от бытия, таится под ним". Материя не рождена Высшей Душой, целиком поглощенной активным созерцанием, но, как уже было сказано, составляет ее кромку, оконечность Души универсума, где она уже ослабевает, где она еще способна созерцать себя, но не Дух. Это слабеющее созерцание качественно все то же, гомогенно высшей способности, но количественно иссякает, до исчезновения. Таким образом, материя произведена активностью созерцающей силы, ослабевающей настолько, что уже не обратиться к источнику, ее породившему, чтобы его созерцать. Поэтому материя нуждается в Душе, формирующей ее, связывающей ее с бытием.

Физический мир рождается, следовательно, так: 1) сначала Душа полагает материю, которая находится на периферии световой окружности, где наступают сумерки; 2) затем этой материи дается форма, которая освещает, насколько это возможно, материю, темень. Очевидно, эти две операции могут быть различены не хронологически, но логически. Первая акция Души состоит в ослаблении созерцания, вторая — в восстановлении его. Физический мир — это зеркало форм, которые, в свою очередь, оформляют Идеи, и потому весь мир — это форма, все — логос. Панлогизм и панформализм Платина тотальны, как красноречиво следует из цитаты: "Универсум скреплен от макушки до основания связями форм; более того, материя сама — в формах элементов, в одних формах — другие формы, в них — снова другие... поскольку сама материя — самая низкая форма, весь этот мир целиком есть форма, все универсальное есть форма, моделью его уже была форма".

Как же возникает темпоральность? Темпоральность рождается из активности, с которой Душа творит физический мир (нечто, отличное от интеллигибельного, но все же в модусе вечности). Душа, возвращенная желанием перенести виденное свыше, выходит из единства, расширяясь в протяженности в серии актов, которые следуют один за другим по порядку, "сначала" и "потом", что в сфере Духа всегда одновременно. Душа творит жизнь как темпоральность, во времени, копируя жизнь Духа, который существует в модусе вечности. Жизнь как темпоральность растворена в сменяющихся друг друга моментах, она обращена к моментам, которые воспоследуют, всегда обремененная моментами прошедшими.

Рождение и смерть в таком ракурсе становятся не чем иным, как подвижной игрой души, которая, как в зеркале, отражает свои формы; игрой, в которой ничто не исчезает насовсем, но все сохраняется, ибо "ничто не может быть вычеркнуто из бытия".

Физический космос совершенен, если судить о мире с оптической точки зрения. Ведь он — копия, имитирующая модель, но не сама модель. Но это такой образ, который краше оригинала. Космос, как и все ипостаси сверхчувственного мира — Нуса, — "существует для Него и взирает на Него снизу вверх". Спиритуализация космоса у Платина граничит с акосмизмом: материя — последняя форма, тело — форма, мир — подвижная игра форм, форма связана с Идеями Духа, а Дух — с Единым.

Источники, природа и судьба человека

Человек рождается не тогда, когда он появляется в физическом мире, но предсуществует в состоянии чистой души: "Прежде нашего рождения мы обитали свьше: мы были людьми, индивидуально определенными, и даже Богами, чистыми душами".

Так почему же души нисходят в тела?

Ответ на этот вопрос неоднозначен. С одной стороны, Плотин допускает сошествие души в тело как актуализацию потенциальности космоса, а значит, как онтологическую необходимость. В то же время он говорит, что "лучше" не опускаться, что это род греха, "дерзости", "безрассудства". Во всех некреационистских системах происхождение множественного из Единого и вселение души в тело всегда оставалось проблематичным. Чтобы прояснить проблему, Плотин выделяет два вида "вины".

1. Первая вина состоит в самом "падении" в той мере, в какой оно было роковым, произвольным, наказанием; это мучительный опыт телесного страдания за совершенную вину. С этим "падением" связана "воля к принадлежности", т. е. возвращение к индивидуальности души, когда душа соединяется с телом, — о чем и говорит Плотин.

2. Вторая вина души, принявшей тело, состоит в исключительной заботе об этом теле, со всеми вытекающими из этого последствиями: забвением себя самой, собственного происхождения, служения высшим целям.

Не первая, но именно вторая вина и составляет для души наибольшую беду, зло, связанное с забвением собственных источников.

Человек — это фундаментальным образом душа, и все виды активности жизни зависят от его души. Душа бесстрашна, "и только она способна действовать". И ощущение и восприятие, по Плотину, есть познавательные акты души. Чувствуя, наше тело страдает от воздействия другого тела; напротив, наша душа начинает действовать не только в смысле невозможности избежать телесного, но в том именно смысле, что она судит его "аффекты". Более того, по Плотину, чувственное впечатление, полученное от телесного воздействия, душа оценивает с точки зрения остатков и следов в душе интеллигибельных форм. Стало быть, любое восприятие для души — форма созерцания интеллигибельного в чувственном. Однако не это еще венчает платиновскую концепцию физического мира, согласно кото-

рой тела суть продукты логоса, т. е. рациональные формы универсальной души. В последнем приближении они суть "затемненные мысли", в то время как интеллигибельное в мыслях — это "просветленные ощущения". Плотин идет дальше. Чувствование возможно лишь постольку, поскольку низшая душа, которая чувствует, связана с душой высшей, которая воспринимает чистые идеи (платоновский анамнез). Чувствование низшей души схватывает чувственные формы как иррадирующие, отраженные светом, исходящим из первоисточника — Идеи высшей души.

Память, чувства, страсти, волнения — все это интерпретируется Платином как активность души.

Активность наиболее интенсивная состоит в свободе души и тесно связана с ее нематериальностью. Свобода есть страстное желание Блага. В то время как свобода Единого состоит в полагании себя как Абсолютного Блага, свобода Духа — в том, чтобы остаться в нерушимой связи с Благом, свобода же Души — во влечении к Благу, посредством Духа, через все уровни и ступени.

Судьба души в том, чтобы достичь божественного. Плотин принимает платоновскую эсхатологию, утверждая, впрочем, что уже на земле возможно отделение от телесного и воссоединение с Единым.

Философы эллинистической эпохи немало писали о том, что полное счастье достижимо в земном измерении. Это возможно и по Плотину, ибо в каждом из нас есть элемент божественного, трансцендентного, что воссоединит нас, даже если тело страждет. Ясно, что такое представление, несмотря на внешнее сходство, выставляет эллинистическую точку зрения в ее иллюзорной наготе, показывая невозможность достижения идеала посредством чистой имманентности, но лишь в прочном сцеплении с трансцендентным.

Возвращение к Абсолюту и экстаз

Путей возврата к Абсолюту несколько: а) путь добродетели; б) путь платоновской эротики; в) путь диалектики. Однако к этим традиционным путям Плотин добавляет четвертый — путь "опрощения", "воссоединения с Единым" и "экстаза" (мистического союза).

Действительно, ипостаси проистекают из Единого посредством своего рода дифференциации, онтологической "альтернативности", к которой добавлена еще и моральная альтернативность. Воссоеди-

нение с Единым осуществляется через преодоление этой инаковости. И это потому, что альтернативность, инаковость, не входит в ипостаси Единого: "Единое, будучи невосприимчивым к инакому, присутствует вечно; мы же близки к нему ровно настолько, насколько у нас этого нет". Освободиться от иных одежд, обнажиться, для человека означает вернуться к самому себе, в лоно своей души; затем освободиться от аффективной части, а значит, от слов и дискурсивного разума, чтобы погрузиться наконец в созерцание Единого. Фраза, суммирующая процесс тотального очищения души, захотевшей воссоединиться с Единым, афористична: "Сбрось с себя все". Однако освобождение от всего не означает в этом контексте аннулирования себя самого, напротив, это значит наполниться Богом, расшириться до всего, до Бесконечного. "Ты взрасти себя самого, выбросив все прочее, и тебе станет явным после такого отказа "Все"... и если нет рядом с тобой других вещей, значит, ты ушел от них прочь. Ты уходишь не от Него (Он всегда там) и уходишь не куда-нибудь, но, оставаясь, ты уже обратился..."

Объединение с Единым Плотин называет "экстазом". Это состояние нельзя описать как бессознательное, оно скорее гиперсознательное, не нечто иррациональное, но гиперрациональное. В экстазе душа, наполненная Единым, видит себя в райском блаженстве.

Вне всякого сомнения, теория экстаза быстро распространилась среди александрийских ученых, она задела и Филона. Необходимо иметь в виду, что если Филон понимал экстаз в библейском духе как "благодать", как безвозмездный дар Бога, то Плотин остается в плену категорической мысли: Бог ничего не дарует людям, но сами люди могут совершить восхождение к Нему и воссоединиться с ним, благодаря своей природной силе, способности и желанию.

Оригинальность платиновской мысли: творящее созерцание

Во всем процессе метафизического порождения ипостасей есть принципиальный момент, который совпадает с созерцанием. "Все стремится как к цели к некоему созерцанию — живые существа, наделенные разумом, природа — растения и земля, ею порожденные..." Мы видели, как Дух рождался, созерцая Единое, а Душа — созерцая Дух. Но как же "природа", "практика"? Она — "созерцание" и "нечто созерцаемое" одновременно, ибо она — рациональная форма. И поскольку созерцание — рациональная форма, оно тво-

рит. Творение здесь отчетливым образом показано как созерцание, причем пока оно остается чистым созерцанием.

Та же самая практика, даже на более низкой ступени, блуждая, пытается достичь созерцания. Духовная активность, ориентированная на видение и созерцание, трансформируется, по Плотину, в созидание. Чем более активность проявлена в действии, тем богаче и интенсивнее созерцание. Последняя фаза — метафизическое молчание.

В этом контексте возвращение к Единому посредством экстаза становится возвратом к Благу через созерцание. Экстаз — это опрощение в значении элиминации инаковости, отделения всего земного, созерцание, в коем прозревший субъект и зримый объект обосновывают друг друга. Как об этом говорится в заключении "Эннеад": "Такова жизнь Богов и людей блаженных за пределами земной жизни. Бегство одного к Единственному".

Развитие неоплатонизма и конец языческой античной философии

Общий взгляд на неоплатонические школы, их тенденции и представителей

Подведем итоги уже сказанному по поводу поздней античной языческой философии, и мы получим следующую панораму.

1. Первая Александрийская школа, основанная Аммонием Сакком, вероятно, около 200 года н. э. Ее представляли такие имена, как Геренний, Ориген Язычник и Плотин, а также известный литератор Лонгин (возможно, Ориген Христианин тоже был слушателем Аммония).

2. Школа, основанная Плотиним в Риме в 244 году, развивалась до второй половины III века. Прославили эту школу также Амелий и Порфирий (233 — 305), последний активно себя проявил и в Сицилии.

3. Сирийская школа, основанная Ямвлихом (240/250 — 325) около 300 года, развивалась до начала IV века. Ее представляли Теодор Азинский, Сопатр и Дексипп.

4. Школа Пергама, основанная Эдесием, учеником Ямвлиха, после его смерти. Представителями были Максим, Крисанций, Приск, Евсевий, Евнапий, император Юлиан Отступник и его приближенный Саллюстий. Распад школы совпал со смертью Юлиана в 363 году.

5. Афинская школа, основанная Плутархом на рубеже IV — V веков. Наиболее ярким представителем был Прокл, среди других — Домнин, Исидор, Дамасций, Симпликий и Присциан. Школа была закрыта эдиктом Юстиниана в 529 году.

6. Вторая Александрийская школа, которую представляли Ипатия, Синесий из Кирены, Гиерокл, Гермий, Аммоний, сын Гермия, Иоанн Филопон, Асклепий, Олимпиодор Младший, Элий, Давид и Стефан из Александрии. Эта школа возникла вместе с Афинской, но просуществовала до начала VII века.

Что касается ориентации этих школ, то можно сказать следующее:

1. Плотин со своей школой (как и Аммоний) представляют метафизико-спекулятивную тенденцию. В самом деле, здесь удерживается философский дискурс в его самостоятельности по отношению к "позитивной" религии, магически-теургическим практикам. Впрочем, это более справедливо по отношению к Плотину, чем к ученикам.

2. Школа Ямвлиха и Афинская представляют, напротив, некую комбинацию философского и мистико-религиозно-теургического подходов. Неоплатонизм становится основанием и апологетическим щитом политеистической религии.

3. Школа Пергама отчетливо акцентирует религиозно-теургический момент, отбрасывая философско-спекулятивный.

4. Вторая Александрийская школа тяготеет к опрощению неоплатонизма. Ее значимость определяется вкладом Аммония и его соратников, составивших комментарии к Аристотелю, частично дошедшие до нас.

Порфирий попытался обновить метафизику Плотина, поставив на вершину иерархии эннеаду, т. е. три ипостаси, каждая из которых — триада. Это дает повод усматривать влияние "Халдейских оракулов".

Ямвлих решил удвоить Единое на "Первое" и "Второе Единое". Более того, он делит ипостаси платиновского Духа на два уровня —

"интеллигибельного", состоящего из триад, и более высокого, "интеллектуального", также деленного на триады. Между этими двумя планами есть планы интеллигибельно-интеллектуального и триадичного. Ипостаси души представлены им в аспекте как метафизическом, так и в религиозном, в духе политеизма.

Прокл: последний самобытный голос языческой античности

Прокл родился в Константинополе в 410 году, а умер в 485-м. Из его богатого наследия немало дошло до нас. Укажем на комментарии к платоновским диалогам и особенно на "Платоническую теологию" и "Первоосновы теологии".

Мы не думаем, что необходимо здесь подробно излагать его сложную систему интеллигибельного мира со всеми триадичными делениями и подразделениями. Не в этом величие Прокла. Его отличает глубокое понимание законов, управляющих реальными процессами в том пункте, который составляет существенное достижение неоплатонизма.

Проклу удастся определить детальным образом естественный закон порождения всех вещей как процесс циркуляции в трех фазах: 1) *тоне*, т. е. самосохранение, самосбережение первоначала; 2) *проодос*, процесс исхождения начала из себя; 3) *epist-rophe*, возвращение, начала к самому себе. Мы уже видели индивидуацию этих моментов у Плотина, в системе которого они выполняют важную роль. Прокл тем не менее идет дальше Плотина, вынося этот триадичный закон на уровень рафинированно спекулятивный, выражающий особый ритм реальности как в ее тотальности, так и в отдельных моментах.

Единое производит другую реальность по причине "своего совершенства и переизбытка потенции". И таким образом каждое производящее существо, во-первых, остается тем, что оно есть (именно благодаря своему совершенству), продуцируя, оно недвижно, от него нельзя ничего отнять. Во-вторых, "процесс", выход из себя, не есть переход из одного в другое в том смысле, в каком продукт становится отдельной частью своего производителя. Это скорее мультипликация себя самого со стороны сверхмощного генератора. Более того, произведенное похоже на то, что его произвело, но сходство предстает несходству: последнее состоит в том, что продуцирующее начало сильнее произведенного. И в-третьих, как следствие, вещи произведе-

денные имеют сродство со своими причинами, кроме того, структурно тяготеют к ним, ищут контакта, а значит, "возврата" к ним. Ипостаси, следовательно, выявляются на пути сродства, но не разствования.

Триади́чный процесс мыслится подобно круговому, однако не в смысле последовательности моментов; между "внутренним равенством", "процессом" и "возвращением" нет хронологического деления на "сначала" и "потом", но есть различенное логическое, а значит, есть сосуществование моментов в том смысле, что любой процесс вечно пребывает, вечно порождает, вечно возвращается. Необходимо, кроме того, подчеркнуть, что по принципу сходства не только причина остается причиной, но также и продукт в определенном смысле остается внутри причины в момент порождения на том основании, что "проследовать" не означает "отделиться", т. е. стать чем-то совершенно другим.

Второй закон, тесно связанный с первым, — это так называемый "терцет". Уже давно ученые обратили на него внимание как на "ключ к философии Прокла", что, однако, не стало общим мнением. Лишь недавно этот "тернарий", или "терцет", снова выступил на первый план. Все уровни реальности, по Проклу, от бестелесного до телесного, образованы из двух существенных компонентов: 1) предельное, *peras*, и беспредельное, *apeiron*, или бесконечное, что относится как к форме, так и к материи. Всякое существо, как следствие, есть "смещение", синтез двух компонентов (тезис этот, очевидно, из "Филеба" Платона и его незаписанных доктрин).

Закон "терцета", согласно которому всякое существо — это предельное, беспредельное и смесь в разных пропорциях того и другого, имеет силу не только для высших ипостасей, но также для души, физических и математических объектов — словом, для всего без изъятия.

В этом контексте материя (чувственное) выступает как последняя бесконечность (или беспредельность), значит, "в определенном смысле она благодатна" (явно не так думал Плотин), поскольку это последнее изливание Единого в соответствии с унитарным законом реальности.

Трактат "Первоосновы теологии", посвященный иллюстрации этих принципов, остается наиболее живой из всех работ Прокла. Здесь философ, стряхнув с себя сомнения, доминировавшие в "Платоновской теологии", готов защищать языческий и метафизический пан-

теон, где собраны все Боги. Сконцентрированная только на метафизических вопросах, эта работа Прокла имела в средние века счастливую судьбу.

Конец древней языческой философии

Конец античной философии имеет свою официальную дату — 529 год н. э., — год, когда император Юстиниан отказал язычникам в праве занимать публичные здания, а значит, иметь школы и преподавать.

В Кодексе Юстиниана среди прочего читаем: "Мы воспрещаем преподавание доктрин тех, кто заражен сумасбродными идеями нечестивых язычников. Потому ни один из язычников не может наставлять заблудших, последовавших за ним, ибо он растлевает души своих учеников. Более того, никто из них не получит общественной поддержки, ибо ни божественное писание, ни государственные эдикты не дают язычникам права на получение лицензии такого рода. Если все-таки кто-то из них здесь (в Константинополе) или в провинции будет уличен в нарушении этого предписания и не вернется в лоно нашей Святой Церкви, то вместе с семьей, женой и детьми он будет подвергнут санкциям в виде лишения собственности, неподчинившиеся же будут отправлены в ссылку".

Этот документ немаловажен для понимания того обстоятельства, что 529 год — дата последней страницы эпохи, и подобно другим датам, закрывающим или открывающим эпоху, она сопровождается шумом хлопнувшей двери — какого-либо события или внешнего знака того, что в реальности уже совершилось. Языческая философия в силу внутренней исчерпанности была уже обречена.

Глава двенадцатая

АНТИЧНАЯ НАУКА В ЭПОХУ ИМПЕРИИ

Закат эллинистической науки

Мы видели, что магический период расцвета эллинистической науки был относительно кратким — около полутора веков.

145 год до н. э. — первый кризис Музея и Библиотеки. Птолемей Фискон оказался в удручающем контрасте с греческими интеллектуалами, и как верховный правитель, не сумев сломить сопротивление, он вынудил ученых покинуть Александрию. То был факт, знаменовавший раскол между египетским тронem и интеллектуалами. Некогда великий альянс вступил в фазу декаданса, что неизбежным образом угнетающе повлияло на деятельность Музея и Библиотеки.

В 47 году до н. э. обозначился второй этап кризиса. Во время египетской кампании Цезаря была подожжена Библиотека, которая к тому времени имела около 700 000 книг. И хотя многие из них были спасены, все же потери были тяжелейшими и невозполнимыми.

В 30 году до н. э. Октавиан завоевал Александрию, Египет стал римской провинцией. Понятно, что Александрия эпохи империи даже отдаленно несравнима с Александрией эллинистической эпохи. Новым центром становится Рим со своими интересами и своим духовным климатом. Римляне, будучи практиками, умели концентрироваться на конкретном, дающем результат немедленно. Им был чужд спекулятивно-теоретический дух, питавший великую греческую философию, а затем и великую эллинистическую науку.

Ясно, что новая эпоха была эпохой эпигонов, фигур второго плана, но не без заметных исключений в области астрономии — Птолемей в Александрии и медицины — Гален в Риме. Наследие этих двух великих людей образовало мост, соединивший античность с новым миром.

Птоломей и синтез античной астрономии

Жизнь и сочинения Птолемея

Птоломей из Птолемаиды (Верхний Египет) жил, возможно, в 100 — 170 годах н. э. Среди его многочисленных работ "Великое построение" (*Megiste syntaxis*) является суммой всех астрономических знаний античного мира, подобно "Элементарам" Евклида в математике. "Великое построение" (*Megiste syntaxis*) было названо арабскими математиками "Альмагест" от прилагательного "мегистос" ("величайший", т. е. наиболее значительный трактат по астрономии). Арабы внесли некоторую деформацию в транслитерацию слова, присоединив артикль "аль".

Из других его работ следует указать такие: "Гипотезы о планетах", "География", "Гармония", "Оптика", "Четверокнижие". Эта последняя служила дополнением к "Альмагесту", имела большой успех в средние века и эпоху Возрождения, ибо в ней удачно сочетались научный дискурс, данные о влиянии звезд и предсказания.

Система Птолемея

В "Альмагесте" Птоломей занят уточнением картины знания, полученной от Аристотеля. Науки делятся на поэтические, практические и теоретические. Последние включают в себя физику, математику и теологию (метафизику). Птоломей убежден в явном превосходстве теоретических наук, математики в первую очередь. Теология имеет объект, слишком удаленный и в своей высоте отделенный от всего чувственного. Физика обращена к вещам, поскольку они — субъекты движения. Отсюда его предпочтение математике. "Только математика, — полагает Птоломей, — если подойти к ней со строгостью, дает прочное и определенное знание тем, кто его добивается, поскольку доказательство, как арифметическое, так и геометрическое, получается путями неопровержимыми". Она открывает также дорогу и к теологии, давая возможность корректно приблизиться "к активности неподвижного", а также понять чувственное и подвижное, смещение и порядок движения.

Астрономия, по Птолемею, имеет свое точное этическое и воспитательное значение. "Для тех, кто способен понять благородство действий и характера, эта наука как никакая другая сообщит понимание

по принципу сходства, порядка, симметрии, отсутствия суетности; величественный ритм, что свойствен лишь божественному, усилит влюбленность в эту божественную красоту в том, кто, сделав ее привычкой, обретает красоту во внутреннем расположении души как свою природную суть". Войдя в теоретический план "Альмагеста", мы увидим следующую картину. Что касается мира и Земли, то: 1) мир (небо) сферичен и движется как сфера; 2) Земля также мыслится как сферообразная; 3) Земля расположена посередине мира, чтобы быть в центре; 4) что касается дистанции и величины, Земля покоится относительно сферы неподвижных звезд в положении точки; 5) Земля не выполняет никакого локального движения, т. е. она неподвижна.

Поскольку эти кардинальные тезисы геоцентрической системы продержались вплоть до коперниковской революции, необходимо снабдить их хотя бы кратко аргументами Птолемея.

1. То, что небо сферообразно, что оно вращается циклообразно, подтверждается практикой и опытом. От века люди единодушны в этом, наблюдая, как Солнце, Луна и другие звезды смещаются с востока на запад, описывая параллельные круги, с регулярностью и постоянством поднимаясь в одном месте и опускаясь в другом. Центр таких оборотов, в согласии с опытом, всегда один и тот же, он совпадает с Землей. Любое другое объяснение, другой тип движения не дает понимания наблюдаемых нами феноменов.

2. То, что Земля круглая, доказывается, к примеру, фактом, что Солнце, Луна, звезды не восходят и не заходят в одно и то же время для тех, кто находится в разных точках Земли, но сначала для обитателей восточных земель, потом для западных. Кроме того, мореплаватели, когда они направляются к горным хребтам или возвышенностям, откуда бы они ни шли, видят нарастающий подъем, как если бы море вздулось.

3. Если ошибочно говорить о Земле как центре Вселенной, многие феномены остаются необъяснимыми: "...если Земля не центр целого, наблюдаемый нами порядок смены дней и ночей нарушился бы. Более того, затмение Луны не могло бы наступить в позиции, диаметрально противоположной Солнцу, относительно всех прочих частей неба. Известно, что интерпозиция Земли между этими двумя светилами не диаметрально противоположна, но отделена на интервал ниже в полуокружность".

4. То, что Земля относительно сферы неподвижных звезд пространственно сравнима с точкой, доказывається, среди прочего, фактом, что с любого пункта Земли величины звезд и дистанции между ними наблюдатели фиксируют как равные.

5. Земля недвижна в центре, поскольку это точка, куда все тяжелые тела падают. Некоторые утверждают, что Земля вращается вокруг своей оси с запада на восток, за день описывая круг. Если бы это было так, то движение должно быть весьма стремительным, тогда все тела, что не имеют опоры на Земле, должны бы двигаться видимым образом в обратном направлении; кроме того, нельзя было бы видеть облака, идущие на восток, все бы металось и летело, исчезая из зоны видимости, а движение Земли обгоняло бы все со своей скоростью. А если допустить, что и воздух вместе с телами вращается, то в этом случае все казалось бы статичным, ничто ни переходило бы, ни возвращалось бы.

Небо состоит из эфира, оно по натуре сферично и неразруσιμο. Движение вращательное эфирной концентрической сферы, на которой фиксированы звезды, дополнено движением Солнца, Луны и пяти других планет на основе объяснений Гиппарха с дополнениями. Остается необходимым объяснить все "феномены", прибегая к униформным и кругообразным движениям, как соответствующим природе божественных объектов. Два новых типа кругового движения таковы: 1) эксцентрические орбиты (где центр не совпадает с Землей); 2) эпициклические орбиты (с двумя вращающимися орбитами). Эпициклы, соотнесенные с эксцентрическими орбитами относительно Земли, сосчитанные подходящим образом, давали геометрическое объяснение всем феноменам, видимым отклонениям планет. Птоломей, таким образом, усовершенствовал объяснительные схемы Гиппарха. Движения планет обусловлены "витальной силой", которой они наделены от природы. Это разрешило традиционную проблему "двигателей" (еще от Аристотеля).

Остроумие и талант, с которыми Птоломей делал расчеты, играя в эпициклы и эксцентрики, обеспечили ему беспрецедентный успех в области астрономии, авторитет его никто не оспаривал 14 веков!

Элегантность его манеры соединять геометрический рационализм с доктриной влияния звезд на жизнь человека доступным образом переводила в термины математического языка присущую греческому духу глубокую веру в судьбу, что правит всем.

Гален и синтез античной медицины

Жизнь и сочинения Галена

Гален родился в Пергаме около 129 года н. э., Здесь он начал свою учебу, а затем продолжил ее в Коринфе и Александрии. В 157 году вернулся в Пергам, где был какое-то время врачом гладиаторов. В 163 году Гален приехал в Рим, где пробыл около трех лет; а когда там началась эпидемия, то поспешил вернуться в Пергам. Затем в Смирне он слушал лекции медиоплатоника Альбина, от которого немало перенял.

В 168 году император Марк Аврелий пригласил Галена в Рим в качестве личного врача в его походах против германцев. Серия непредвиденных событий заставила императора вернуться в Рим, где Гален обосновался медиком при Коммодe, сыне императора. Как придворный врач (оставаясь им и после смерти Марка Аврелия), Гален посвящал все свое время исследованиям и составлению книг. Его слава была настолько грандиозна, что даже при его жизни то и дело появлялись фальсификации, подписанные его именем. Сам Гален рассказывал с нескрываемым удовольствием историю, коей был очевидцем, как однажды в лавке один образованный римлянин разоблачал книгопродавца; он кричал, что книга, которую тот хотел продать как галеновскую, написана таким скверным греческим, что она недостойна пера Галена. Умер Гален около 200 года.

Литературное наследие его безмерно, несколько тысяч страниц. Многие из них утрачены, но значительное их число сохранилось (около сотни названий). В каталог, отредактированный и названный самим Галеном "Мои книги", вошли: 1) сочинения терапевтические; 2) книги по теории прогнозирования; 3) комментарий к Гиппократу; 4) полемические работы против Эрасистрата; 5) книги, относящиеся к Асклепию; 6) работы, посвященные различным медицинским методам; 7) книги, используемые при доказательствах; 8) книги по философии морали; 9) книги по философии Платона; 10) книги, относящиеся к философии Аристотеля; 11) книги, касающиеся разногласий с философией стоиков; 12) работы по философии Эпикура; 13) книги об аргументах грамматических и риторических.

Среди наиболее значительных его работ назовем: "Анатомические процессы", "Полезность частей", "Естественные способности",

"Терапевтический метод", "Учебное руководство по медицине", "Комментарий к Гиппократу".

Новая фигура врача: настоящий врач должен быть истинным философом

Гален ставит целью восстановить античный образ врача, достойным примером которого, более того, живой парадигмой был Гиппократ. Медикам своего времени, отвернувшимся от Гиппократа, Гален предъявляет три тяжких обвинения: 1) невежество, 2) коррупция, 3) абсурдная разобщенность.

1. Невежество новых медиков он усматривает в том, что они: а) не утруждают себя методичным познанием природы человеческого тела; б) как следствие, не умеют отличать болезни по родам и видам; в) не располагают отчетливыми логическими понятиями, без чего не могут ставить верно диагнозы. Утратив все это, искусство врачевания превращается в ползучую эмпирическую практику.

2. Коррупция медиков состоит: а) в небрежении обязательствами; б) в ненасытной жажде денег; в) в лени и праздности духа. Пороки эти влекут за собой атрофию ума и воли врача. "Личность, которая хочет стать истинным врачом, — пишет Гален, — не только презирает богатство, но она в крайней степени приучена к перегрузкам, любит напряженный ритм работы. Нельзя и представить себе, что такой работяга может позволить себе напиваться, объедаться, предаваться усладам Венеры — короче говоря, служить своей нижней части тела. Все это потому, что истинный медик — друг умеренности, сколь и истины". Гении масштаба Фидия среди скульпторов, Апеллеса среди художников, Гиппократа среди врачей не появляются более по причине коррупции. Можно было бы, изучив все открытое Гиппократом, весь остаток жизни посвятить применению познанного, открыть недостающее. И эта была бы цель медицины. Но, добавляет он, "невозможно, считая богатство самой ценной из добродетелей, изучая и применяя искусство не на благо людей, но ради наживы, достичь ее цели".

3. Что касается разделения на секты, то необходимо помнить, что уже после Эрасистрата медицина пережила раскол, в результате чего выделились три позиции: а) так называемые "догматики", которые утверждали, что факторы болезнетворные и излечивающие целиком и полностью определяются разумом; б) так называемые "эмпирики", считавшие, что искусство врачевания опирается всегда и только на чистый опыт; в) так называемые "методисты" (таково их само-

определение и самоотделение от "догматиков"), напротив, полагавшие основой медицинского искусства некоторые очень простые понятия (схематично "выделение", "сокращение" и т. п.). Гален отвергает все три позиции, видя в их поверхностности большую опасность. Его метод соотносит момент логический с экспериментальным, полагая и тот и другой одинаково необходимыми.

Великая энциклопедическая конструкция Галена и ее компоненты

Заслуга Галена состоит в придании новой формы уже известному знанию. Его достижения можно суммировать следующим образом: а) анатомические исследования, полученные медиками александрийского Музея и обобщенные им; б) элементы зоологии и биологии, воспринятые от Аристотеля, приведенные и адаптированные в контексте строгого телеологизма; в) теория элементов, качеств и жидкостей системы Гиппократата; г) теория "врожденной теплоты" и "пневмы" (модифицированная идея Посидония); д) идеи "Тимея", прочитанные в медиоплатоническом ключе (воспринятые от Альбина), в качестве общей схемы и основы медицинской энциклопедии. К этому всему должна быть присоединена теологическая концепция самого Галена, специфически преломленная в платоническо-аристотелевской традиции.

Что касается анатомии, то очевидно, что Гален прошел солидную подготовку в процессе аутопсий и вивисекций (опыты над обезьянами и даже слонами), это отражает его трактат "Анатомические процессы", составленный по результатам собственноручно сделанных опытов.

Что касается теории элементов, качеств и жидкостей, то в трактате "О природе человека" он развивает и завершает ее теорией темпераментов, ставшей знаменитой. Из четырех элементов и четырех качеств — холодного, горячего, сухого и влажного, — должным образом соотношенных, происходит все прочее. "Темперамент" не есть простая смесь их, но такая, где присутствует взаимопроникновение решительно всех частей смеси. Специфическое качество любого тела проистекает из "удачного смягчения" противоположных качеств, это совпадает с тем, что классики называли "истинной мерой". "Хороший темперамент" человека есть результат "удачной темперации", соразмерности различных частей тела. "Жидкости", т. е. кровь, флегма, желчь желтая и желчь черная не суть первоначальные эле-

менты, но происходят от других элементов и их качеств. Они являются по преимуществу влажными, сухими, горячими или холодными, но не в абсолютном смысле, а скорее в смысле преобладания одной из характеристик.

Что же касается телеологической концепции Галена, то это абсолютизация принципа финализма, который представлен особым образом в "Федоне" Платона, а также аристотелевской максимой: "Природа не делает ничего понапрасну". Вот суждение из трактата "О полезности частей": "Первая причина всего выступает, как заметил Платон, в виде цели действия. Поэтому, если тебя спросили, зачем ты идешь на рынок, нельзя дать толковый ответ, пренебрегая этой причиной; смешон был бы тот, кто, вместо того чтобы объяснить, что хочет купить какую-то вещь или раба или встретить друга, разразился бы тирадой о том, что у него есть две ноги, могущие держать его на земле и передвигаться. Такой тип, вместо реальной причины, подсунил бы вам инструментальную, необходимое условие, но не причину". И еще одно суждение Галена, концентрирующее суть его мысли: "Мы показали достаточно ясно, что ни одна из частей, предназначенных для жизни, как ни одна, предназначенная для лучшей жизни, не могла быть создана иначе, лучше того, что она есть".

Финализм есть то, что исходит от Божественного Зодчего, "искусства Природы". Оно — во всем: в человеке, в животных, в букашках.

"Какое бы животное ты не захотел разъять, — пишет Гален, — тебя ошеломит искусность, равно как мудрость его Творца, и чем меньше оно, тем большим будет изумление, подобно тому, какое вызывают тончайшие резные изделия мастеров".

Трактат, о котором мы ведем речь, может быть сравним с грандиозным гимном Богу, с эподом. Известно, что такие стихи складывали мелические поэты, где за строфой и антистрофой следовал эпод, когда пред ликом алтаря все пели, воздавая хвалу Богам.

Осевые моменты медицинских теорий Галена

Галеновская доктрина "естественных способностей", которой посвящен целый трактат, предстает как завершение античных теорий.

Все вещи происходят из четырех качеств, взаимодействующих между собой, посредством их изначальной специфической способности. Любой организм рождается, развивается в соответствии со специфической активностью. Эта активность подчиняется строгому правилу

природы, и Гален называет ее "способностью". Способностей великое множество: кровеносная способность вен, переваривающая способность желудка, пульсирующая способность сердца и т. п. Гален изучил и систематизировал их все. Среди них две базовые: "втягивающая", т. е. та, благодаря которой нечто усваивается, делается своим, и "выталкивающая", т. е. та, что не принимает, оставляет нечто чужеродным. Эта доктрина Галена в контексте глобальной "симпатии" различных органов и различных частей между собой имела фундаментальное значение, ибо в соответствии с точным применением ее гарантировала успех в рамках теории финализма в целом.

Вторая его теория опирается на платоновское деление души: 1) на рациональную, 2) возбудимую (гневную), 3) воделеющую. Причем Гален вписывает это в новый антропологический, анатомический и физиологический контекст. Рациональная душа сидит в мозгу, возбудимая — в сердце (средоточие эмоций), воделеющая — в печени. Рациональная душа имеет своим проводником животную, или психическую, пневму (дыхание, воздух), которая циркулирует через нервную систему (что поддерживается вдыханием воздуха). Кроме того, есть пневма витальная, циркулирующая в сердце и в артериях; Гален с осторожностью принимает гипотезу "натуральной пневмы", которая, должно быть, содержится в печени и венах, где циркулирует кровь в процессе питания. Такое прочтение Платона, очевидно, означает материализацию души, ибо рациональная душа выступает функцией мозга, другие — сердца и печени. Будучи заключенными в рамки организма, они соотносятся посредством пневмы психической и витальной, наделены врожденным теплом и кровью.

Причины большого успеха Галена

Грандиозная систематизация знания в рамках медицины и ее дисциплин, ясная теоретическая схема, высокий религиозный и моральный смысл философского учения Галена обеспечили ему в эпохи средневековья и Возрождения неуязвимую славу.

Однако с Галеном случилась та же беда, что и с Аристотелем: его теория стала догмой и, повторяемая буквоедами, была извращена недоучками в самой ее сердцевине. Его ошибки усердно консервировались и передавались, становясь со временем серьезным препятствием прогрессу медицины. Необходимо, впрочем, отличать Галена от галенизма, как Аристотеля от аристотелизма. Как в эпоху Нового Времени необходимо было опровергать Аристотеля, чтобы

разрушить аристотелизм, также было необходимо оспаривать Галена, чтобы покончить с галенизмом.

Тем меньше оснований сегодня оспаривать исключительное историческое значение этого мыслителя.

Конец великих научных школ Александрии и закат науки античного мира

Некоторые из христиан увидели в научных институтах Александрии угрозу, ибо образ жизни, концептуально основанный на языческой религии, уживался с высоким уровнем культуры. Епископ Теофил в 391 году спровоцировал грабеж Библиотеки, следствием чего стали большие потери.

Но воистину смертельный удар нанесли ей магометане, которые, завоевав Александрию, полностью разрушили Библиотеку в 641 году, сочтя за ненужный хлам любую книгу, если она не была Кораном.

Никто не может оценить тяжелых последствий этих событий. Однако необходимо отметить следующее. Книги Александрийской Библиотеки представляли собой свитки, весьма громоздкие и неудобные в использовании. Посему в Пергаме к тому времени созрела "бумажная" революция. Экспорт папируса, являвшегося тогда наиболее ценным материалом для письма, из Египта был запрещен. Ученые Пергама (соперника Александрии), движимые нуждой, открыли материал (из кожи животных) еще более подходящий, который и был назван по месту происхождения "пергаментом". Его появление восходит еще ко второй половине I века н. э. Распространяясь в течение трех последующих веков, пергамент становится материалом более практичным и устойчивым, по сравнению со свитками. Пергаментные рукописи хранят с тех пор все то, что дошло до нас от античного мира.

Возвращаясь к Александрии, отметим необратимые перемены, означавшие кризис, утрату блистательных имен, открытий. Тем не менее Александрия оставалась еще долго важным философским центром. О школе Аммония (II и III вв. н. э.) и школе комментаторов-неоплатоников (IV — V вв.) уже шла речь. В Александрии также состоялась первая попытка слияния греческой философии с библейской Филона Александрийского в первой половине I века н. э. Но осо-

бенно славилась в Александрии Катехизисная школа, с конца II века осуществившая попытку объединения эллинистической философии и христианства. Здесь родилась Патристика, которая стала основой средневековой европейской мысли, о чем мы будем говорить пространно и со всей основательностью.

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ



Лекция в средневековом университете.
Сверху: фрагмент саркофага XIV в. (Сьена, Университет).
Снизу: барельеф скульптора Челлино XIV в., (Пистойя, Собор)

Часть седьмая

ДУХОВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ПОСЛАНИЯ

*Истинно, истинно говорю вам:
кто не родится заново, не сможет увидеть
Царства Божия.
Евангелие от Иоанна*



Моисей (фрагмент фрески Рафаэля "Диспут")

Глава тринадцатая

БИБЛИЯ И ЕЕ ПОСЛАНИЕ

Структура и значение Библии

Книги, составляющие Библию

Слово "Библия" происходит от греческого biblia, что означает "книги" (ед. число biblion), затем в латинском и современных языках закрепилась сокращенная транслитерация — "Библия". В действительности Библия — не одна книга, а собрание книг, каждая из которых имеет свое название и особую специфику. Все книги различны по объему, литературному стилю и композиции. Это "собрание собраний" книг, ибо некоторые из них, в свою очередь, содержат серию книг.

Книги Библии делятся на две группы: а) Ветхий Завет — составлен начиная с 1300-го и до 100 года до н. э.; впрочем, его первые книги имеют древнейшую устную традицию, б) книги Нового Завета восходят к I в. н. э. и посвящены новому посланию Христа.

Книги Ветхого Завета признаны Католической церковью каноническими, их надлежит принять верующему в качестве истины веры; всего 46 книг:

Этот канон был принят христианами в IV веке и санкционирован Трентским Собором. Протестанты принимают еврейский канон. Ев-

1. Бытие
2. Исход
3. Левит
4. Числа
5. Второзаконие
6. Иисус Новин
7. Судьи Израилевы
8. Руфь

Исторические книги, или
Пятикнижие Моисея, Тора,
или Законы

Эти четыре книги носят общее название "Книга Царств"

9. Самуил, кн. I
10. Самуил, кн. II
11. Царства, кн. I
12. Царства, кн. II

13. Паралипоменон (Хроники) кн. I
14. Паралипоменон

Эти две книги называют еще "Ездра" I и II

15. Ездра
16. Неемия

17. Товит
18. Юдифь
19. Есфирь
20. Маккавеи, кн. I
21. Маккавеи, кн. II

Дидактические, или поэтические книги

22. Иова
23. Псалтирь
24. Притчи Соломона
25. Екклесиаст
26. Песнь песней
27. Премудрость
28. Екклесиастик

Пророческие книги, или "Большие пророки"

29. Исаия
30. Иеремия
31. Плач Иеремии
32. Варух
33. Иезекииль
34. Даниил

Малые пророки" (по объему написанного)

35. Осия
36. Амос
37. Иоиль
38. Авдий
39. Ион
40. Михей
41. Наум
42. Аввакум
43. Софония
44. Аггей
45. Захария
46. Малахия

реи признают лишь 36 книг (с разделением на "Тору", "Пророки", "Книги"), исключая книги "Товит", "Юдифь", "Маккавейские", "Премудрость", "Екклесиастик", "Варух", т. е. книги, изначально известные или отредактированные на греческом языке. Сегодня, однако, установлено, что это ограничение восходит к фарисеям Палестины, которые полагали, что после "Ездры" нельзя уже говорить о божественной инспирации, но другие еврейские общины некоторые из этих книг включали в канон. Действительно, открытия, сделанные в 1947 году в Кумране, явили свету множество книг, принадлежащих еврейской общине эпохи Христа, в том числе "Товит" и "Екклесиастик".

Книги Нового Завета, признаваемые каноническими, могут быть разделены следующим образом:

Ученые наших дней достаточно уверены в том, что "Послание к Евреям" не было написано Павлом, хотя автор и был очень близок Павлу по духу.

Четыре Евангелия и Деяния апостолов

1. Евангелие от Матфея
2. Евангелие от Марка
3. Евангелие от Луки
4. Евангелие от Иоанна
5. Деяния святых апостолов

Корпус посланий святого
Павла (или ему приписываемых)

6. Послание к Римлянам
7. Первое Послание к Коринфянам
8. Второе Послание к Коринфянам
9. Послание к Галатам
10. Послание к Ефесянам
11. Послание к Филиппийцам
12. Послание к Колоссянам
13. Первое Послание к Фессалоникийцам
14. Второе Послание к Фессалоникийцам
15. Первое послание к Тимофею
16. Второе послание к Тимофею
17. Послание к Титу
18. Послание к Филимону
19. Послание к Евреям

Семь посланий апостолов
(или приписываемых апостолам)

20. Послание Иакова
21. Первое Послание Петра
22. Второе Послание Петра
23. Первое Послание Иоанна
24. Второе Послание Иоанна
25. Третье Послание Иоанна
26. Послание Иуды

Пророческое послание
Иоанна Богослова

27. Апокалипсис

Тексты Библии составлены на трех языках: древнееврейском (большая часть Ветхого Завета), небольшая часть на арамейском и греческом (некоторые тексты Ветхого и все — Нового Завета). Лишь Евангелие от Матфея, похоже, было составлено сначала на арамейском, а затем переведено на греческий.

Наиважнейшими из всех являются два базовых перевода — греческий перевод всего Ветхого Завета (септуагинта, т. е. "перевод семидесяти"), начатый в Александрии в царствование Птолемея - Филадельфа (285 — 246 гг. до н. э.), который оставался авторитетным в греческом культурном ареале как для евреев, так и для греков.

Начиная со II века н. э. Библия была переведена также и на латинский язык св. Иеронимом (между 390-м и 406 годами). Эта версия официально принята Католической церковью и известна под названием "Вульгата" (Vulgata как общепринятый латинский перевод).

Концепция "Завета"

Итак, две части Библии названы Ветхим и Новым Заветом. Так что же такое Завет? Этому термину соответствует греческое *diatheke*, т. е. договор, завет, который был предложен Богом Израилю. Инициатива этого союза односторонняя, т. е. полностью зависела от Бога, его чистой благой воли, воли Дарующего.

Вот некоторые из особо примечательных слов: в книге Бытие, 9, после потопа Бог сказал Нюю: "Вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас... Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли" (Быт., 9, 11). В книге Исход читаем еще более красноречивые строки о союзе Бога с Израилем на Синайской горе: "И пришел Моисей, и пересказал народу все слова Господни и все законы; и отвечал весь народ в один голос, и сказали: все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны. И написал Моисей все слова Господни и, встав рано поутру, поставил под горою жертвенник и двенадцать камней, по числу двенадцати колен Израилевых. И послал юношей из сынов Израилевых, и принесли они всесожжения, и заклали тельцов в мирную жертву Господу. Моисей, взяв половину крови, влил в чаши, а другую половиною окропил жертвенник. И взял книгу завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны. И взял Моисей крови, и окропил народ, говоря: вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих" (Исход, 24, 3-8).

Словами пророка Иереми (31, 31 — 34) обещан "новый завет": "Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: "познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прошу беззакония их и грехов их уже не вспомню более".

Автор "Послания к Евреям" (9, 11 — 22) так объясняет смысл нового завета: "Но Христос, Первосвященник будущих благ, пришед с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устройства, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление. Ибо если кровь тельцов и козлов, и пепел телицы, чрез окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному! И потому Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное. Ибо, где завещание, там необходимо, чтобы последовала смерть завещателя. Потому что завещание действительно после умерших; оно не имеет силы, когда завещатель жив. Почему и первый завет был утвержден не без крови. Ибо Моисей, произнеши все заповеди по закону пред всем народом, взял кровь тельцов и козлов с водою и шерстью червеною и иссопом, и окропил как самую книгу, так и весь народ, говоря: "это кровь завета, который заповедал вам Бог". Также окропил кровью и скинию и все сосуды Богослужебные. Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения".

В Евангелии от Матфея (26, 27) устами Христа говорится: "...И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов".

Боговдохновенность Библии

Бесчисленны в Библии указания на божественную инспирацию писания, и мы даже находим повеления Бога записать сказанное: "И сказал Господь Моисею: "Запиши сие в книгу памяти" (в "Исходе"). В Книге пророка Исаии читаем: "Теперь пойдя, начертай это на доске у них, и впиши это в книгу, чтобы осталось на будущее время, навсегда, на веки... высеки в бронзе" (30, 8). В Откровении святого Иоанна Богослова (Апокалипсис, 1, 9 — 11) читаем: "Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа, был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа. Я был в духе в день воскресный и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Алфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу, и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию".

В книге пророка Иеремии подчеркнута Божественность источника: "Ты будешь Моими устами". Во Втором послании Петра (1, 19 — 21): "И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших, зная прежде всего то, что никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым". В Святом Благовествовании от Луки (24, 27) утверждается, что Мессия, "начав от Моисея, из всех Пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании", что подтверждает и апостол Павел.

Наконец, прямые указания Бога мы находим в "Исходе" (24, 12): "И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их..." "Господь сказал тогда Моисею: вытети себе две скрижали каменные, подобные прежним, и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил".

Фундаментальные библейские идеи философского значения, поднимающиеся над греческим горизонтом

Революционный смысл библейского послания

Итак, Библия предстает перед нами как "слово Божие", и как таковое она объект веры. Всякий, кто полагает, что можно взять в скобки веру и прочесть Библию взглядом ученого, как это возможно по отношению к текстам Платона и Аристотеля, совершает противоестественную вивисекцию духа, разделяющую его с текстом. Библия решительно меняет свой смысл в зависимости от того, кто ее читает, — верующий или неверующий в то, что это "слово Божие". Как бы то ни было, все же, не будучи философией в греческом смысле этого термина, общее видение реальности и человека в контексте Библии содержит в себе целую серию фундаментальных идей, в первую очередь философского плана. Более того, некоторые из этих идей обладают такой силой, что их распространение как среди верующих, так и неверующих, необратимым образом изменило духовный облик западного мира. Можно сказать, что слово Христа, содержащееся в Новом Завете (которое венчает пророчества Ветхого Завета), перевернуло все понятия и проблемы, поставленные философией в прошлом, определив их постановку в будущем. Другими словами, библейское послание преобразовало позитивным образом как тех, кто его принял, так и тех, кто его отверг, прежде всего в диалектическом смысле, антитетично (в функции отрицаемого тезиса), но и в более общем смысле, обозначив духовный горизонт, не подлежащий упразднению. Примечательны слова Бенедетто Кроче: "Почему мы не можем не называться христианами", — смысл которых в том, что христианство, однажды появившись, стало ненарушимым горизонтом, тем, из чего нельзя выйти и оказаться вовне.

Таким образом, после диффузии библейского послания стали возможны три позиции: а) философский поиск различимости двух сфер — разума и веры; б) философствование вне веры и против веры; в) философствование в вере. Философствование, игнорирующее веру в том смысле, как если бы библейское послание никогда не заявляло о себе в истории, стало отныне невозможным.

Монотеизм

Греческая философия пришла к пониманию божественного единства как такого целого, что приемлет и впитывает в себя множество сущностей, сил и проявлений, различных ступеней и уровней иерархии. Понимания уникальности Бога мы не находим в дилемме: Бог един или множествен. Лишь в библейском послании есть понимание Бога как единого и уникального. Что человеку непросто понять суть такой идеи, что монотеизм далеко не спонтанная концепция, видно из текста: "Да не будет у тебя иного Бога, кроме Меня", а также из постоянных напоминаний об угрозе идолопоклонства (что всегда означает возврат к политеизму). С таким пониманием уникального Бога, бесконечного в потенции, радикально отличного от всего прочего, родилось и новое понимание трансцендентного, что исключило любую возможность подразумевать под "божественным" что бы то ни было другое. Платон и Аристотель называли "божественными" звезды, Платон называл космос "видимым Богом", а в "Законах" дал повод называть такую религию астральной. Библия подрывает любую форму политеизма и идолопоклонства, отказываясь от компромиссов с ними. "И когда обратишь глаза свои к небу и увидишь солнце, луну, звезды, и все, что ни есть на небе, не дай завлечь себя и не делай культа из этого". Трансцендентность уникального Бога абсолютна, тотально отлична от всего прочего. Такой Бог был решительно немислим в рамках греческой философии.

Креационизм

У нас уже была возможность оценить, насколько разными были решения проблемы "источников сущего" в греческой философии: от Парменида, который решал проблему, отрицая любую форму становления, до плюралистов, говоривших о "воссоединении" и "комбинациях" вечных элементов, от Платона с его идеей Демиурга и демиургической активности до аристотелевского Вечного Двигателя, от пантеистического монизма стоиков до "метафизической процессуальности" Плотина. Мы также видели и гнездившиеся в этих решениях апории.

Библия же, напротив, говорит о "творении", что называется, с порога. "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт., 1, 1). И создал через "слово". Бог сказал, явилось все. Как и все прочее. Бог непосредственным образом создал и человека: "И сказал Бог: со-

творим человека"... При этом Он творит из ничего: нет ничего предшествующего, ни платоновского Демиурга, ни других посредников. Из ничего.

Этим понятием "творения из ничего" решительно разрубается гордиев узел апорий, которые, начиная с Парменида, терзали греческую онтологию. Бог творит свободно, дает начало всему чистым актом воли, велением блага. Всему дается жизнь как бескорыстный дар. Следовательно, созидание позитивно, ибо обязано благой воле. И Демиург Платона в "Тимее", зодчий мира, лепил его по закону блага, но здесь мы наблюдаем более тесное сцепление между понятием творения и понятием блага.

Креационизм особым образом решает проблему античной философии: как и почему из Единого рождается многое, а из бесконечного — конечное. В определенном смысле как ключевые могут быть интерпретированы слова "Я есть Тот, кто Я есть", сказанные Богом Моисею. Бог есть по своей сути Бытие. Творение — это участие в бытии: Бог есть несотворенное Бытие, но все сотворенное, тварное не само бытие, но лишь обладающее им, получившее его через участие в бытии.

Антропоцентризм

Концептуальный антропоцентризм был доступен грекам лишь в определенных рамках. Мы находим его следы в "Воспоминаниях" Ксенофонта как эхо сократических идей. Затем у Зенона и Хрисиппа есть немало интересных разработок этой темы. Можно принять гипотезу Похленца о том, что библейские идеи в русле антропоцентризма принадлежат культурному семитскому ареалу (известно, что Зенон и Хрисипп были семитского происхождения). В любом случае греческая мысль определенно космоцентрична. Человек и космос никогда радикально не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом, ибо космос понимался как одушевленный, живой, подобный человеку. И как бы высоко ни ценились заслуги и величие людей, они всегда органично вписывались в горизонт космоцентричной картины мира. Реальностью, превышающей космос, человек никогда не был; "Есть много других вещей по природе более божественных (совершенных), чем человек, они пребывают среди видимого: например, звезды, из которых образован универсум" (Аристотель).

Не то в Библии: человек — не просто момент космоса, вещь среди вещей, в нем распознано существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя и, стало быть, человек — господин и повелитель всего, что создано для него. "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле" (Быт., 1, 26), "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни..." (Быт., 2, 7). В Псалме 8 читаем:

"Когда взираю я на небеса Твои, дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил: то что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских, все, переходящее морскими стезями".

И коль скоро создан человек по образу и подобию Божью, то и должен он из всех сил уподобляться ему: "...не оскверняйте душ ваших... Ибо Я Господь ваш; выведший вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом. Итак, будьте святы, потому что Я свят" (Левит, 11, 45). Ведь и греки говорили об уподоблении Богу, но всегда видели достижение этого через интеллект, путем познания. Библия указывает на волю как инструмент такой ассимиляции. Освятиться — значит исполнить волю Божью, хотеть того, чего хочет Бог. Именно такая способность свободно принять Божью волю как свою собственную и возносит человека выше небес, выше всего тварного мира.

Номотетический Бог и закон как Божественное повеление

Грек воспринимал мораль как закон физиса, самой природы; некий закон, что предписан и богу, и человеку, поскольку не им, богом, он установлен, но его, бога, обязывает. Понимание же Бога как того, кто дает моральный закон ("номотетический" Бог), совершенно чуждо греческим мыслителям.

Бог библейский, напротив, дает человеку закон в виде повеления. Сначала Он повелевал напрямую лишь Адаму и Еве: "И приказал Бог человеку: "плоды всех деревьев в саду ты можешь вкушать,

лишь от дерева познания добра и зла не должен ты вкушать плодов, ибо в день, когда вкусишь их, должен будешь погибель принять". Позже, как нам уже известно, Свои повеления Бог "записывал" Сам.

Добродетелью (высшее моральное благо) становится повиновение заповедям Господа, и это совпадает с идеалом святости. Ясно, что в рамках натуралистического видения грека эта добродетель — второго плана. Грехом, тягчайшим из зол, становится, по этой логике, неповиновение восставшего против Бога. "Укажи мне, о Господи, путь повелений твоих, и сохраню я их до самого конца. Да будет рука твоя в помощь мне, ибо я повеления твои избрал" (псалом 8). "Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал", — читаем мы в 50-м псалме.

Вся жизнь Христа, череда Его страданий и смерть, протекли под знаком преосуществления воли Отца, ниспосланной Ему. Так и в Новом Завете высшая цель жизни — любовь к Богу — означает исполнение воли Бога, следование Христу, который Сам есть актуализация и совершенствование этой воли. Античный интеллектуализм превращается в таком контексте в своего рода волюнтаризм. Теперь моральный закон — "желать Бога", хотеть того, что желает Он, — вот добродетель человека. Благая воля (чистое сердце) становится новым обретением человека.

Личностное Провидение

Сократ и Платон говорили о Боге-Провидении: первый на уровне интуитивном, второй имея в виду Демиурга, правящего миром. Однако Аристотель это понятие игнорировал, как это делало большинство греческих философов, исключая стоиков. Провидение греков, в любом случае, никак не обладало личностным началом. Кроме того, Провидение стоиков совпадало с фатумом, судьбой, которая есть не что иное, как рациональный аспект Необходимости, при помощи которой Логос управляет созданным им миром. Напротив, библейский Бог-провидец в высшей степени личностен. Он не только правит всем сотворенным вообще, но и каждым человеком: он властен над самыми кроткими, беспомощными, и над грешниками (напомним параболы "блудного сына" и "заблудшей овцы"). "...Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело — одежды? Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли

лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть. И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. Если же траву палевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverы! Итак, не заботьтесь и не говорите: "что нам есть?" или "что нам пить?" или "во что одеться?" Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы" (Мф., 6, 25 — 34).

С еще большей выразительностью об этом рассказывает Лука: "И сказал им: положим, что кто-то из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: "друг! дай мне займы три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему"; а тот изнутри скажет ему в ответ: "Не беспокой меня, двери уже закрыты, и дети мои со мною на постели; не могу встать и дать тебе". Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит. И Я скажу вам: просите и дано вам будет; ищите и найдете: стучите и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят" (Лук., 11, 5 — 10).

Но и в Ветхом Завете нескрывая присутствует неограниченная вера в Божественное Провидение, как это звучит, к примеру, в 90-м псалме: "И сказал: "Господь — упование мое"; Всевышнего избрал ты прибежищем твоим. Не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему. Ибо ангелам своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих. На руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею. На аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона. "За то, что он возлюбил Меня, избавлю его, защищу его, потому что познал он имя Мое. Воззовет ко Мне, и услышу его; с ним Я в скорби, избавлю его и прославлю его. Долготою дней насыщу его и здравием моим, и явлю ему спасение Мое".

Обещание безопасности и спасения, соотношенное с абсолютом, с точным предвидением будущего, переворачивало все построения эллинистической этики относительно гарантов ее безопасности, вдруг

показавших всю свою хрупкость; и эта новая сила завета совпала с чаяниями человека новой эпохи.

Первородный грех, его последствия и искупление

После всего сказанного ясно, в чем смысл "первородного греха". Он в неповиновении, точнее, в неподчинении изначальному повелению не трогать плодов с дерева познания добра и зла. Корень такого непослушания в высокомерии, самонадеянности человека, в нетерпимости к любого рода ограничениям, в нежелании нести груз ответственности, более того, в желании быть Богом. Предостережению Бога: "С дерева познания добра и зла не должно вам вкушать плодов, до тех пор не умрете" — было в ответ искушение дьявола: "Нет, не умрете! Напротив, Бог знает, что в день, когда их вкусите, откроются взоры ваши и станете вы, как Боги, знающими добро и зло". В ответ же на падение Адама и Евы, поддавшихся искушению, нарушивших божественный запрет, как наказание последовало изгнание из земного рая. И вошли они в мир зла, страданий и смерти, отдалившись от Бога. В лице Адама все человечество согрешило, с Адамом грех вошел в человеческую историю, потянув за собой шлейф последствий: "Делом одного лишь человека грех вошел в мир и через грех смерть; так смерть шествует через судьбы людские, ибо все грешат...".

Вследствие первородного греха человек не мог уже спастись самостоятельно, в одиночку. И даром ему было творение, которое уже Ветхим Заветом было открыто, — дар, которому человек многожды изменил. В Послании к Римлянам Павел пишет: "Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху, ибо умерший освобожден от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе... Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы

вам повиноваться ему в похотях его. И не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудие праведности. Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью" (Римл. 6, 3 — 14).

Появление Христа, Его искупительная жертва, преодолевающая грех, вошедший в мир с Адамом, и Его Воскресение — все это полностью меняет греческую картину мира и мышления. Правда, и греческие философы говорили об изначальном пороке, понимая его в духе орфических мистерий, связывая его со злом, от которого человек страдает, не ставя при этом вопрос о природе этого греха и вины (перечтем платоновского "Федра"). Кроме того, они были уверены в том, что:

а) цикл перерождений (метемпсихоз) приведет к стиранию вины с обычных людей;

б) философы же могли освободиться от последствий греха благодаря добродетели познания, т. е. автономным образом, усилиями вполне человеческими. В Новом Завете мы видим не только переосмысление первородного греха, суть которого — восстание против Бога, но и понимание невозможности искупления вины и спасения человека силой интеллекта, любой природной силой. Необходимо содействие Бога, создавшего человека, который через участие в страданиях Христа должен перейти в иное измерение, о коем греки почти не ведали, — в измерение веры.

Новое пространство веры и Духа

Греческая философия обесценила веру и верования (*pistis*) тем, что рассматривала их с познавательной точки зрения. Вера относилась к вещам чувственным, изменчивым, а потому была формой мнения (*doxa*). Правда, Платон попытался возродить ее ценность, переосмысливая веру как компонент мифа. Все же идеалом греческой философии оставалось познание, эпистема (*episteme*). Мыслители дружно указывали на познание как исключительную добродетель, реализующую саму сущность человека. Библейское послание призывает человека подняться и перешагнуть через этот горизонт, при новой расстановке акцентов старой проблемы по ту сторону науки есть вера.

Это не означает, что вера не имеет своей познавательной ценности: напротив, познавательная ценность есть, но она во всем отличается от той, которой обладает разум, интеллект. Следовательно, речь идет о познавательной ценности, значимой лишь для того, кто обладает верой, живет в ее пространстве. И как таковая, вера — это вызов интеллекту и разуму, "провокация" по отношению к ним.

О последствиях этой "дуэли" мы поговорим позже, а пока о ее смысле и значении. Его нам подсказывает апостол Павел в Первом послании к Коринфянам: "...слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, сила Божия. Ибо написано: "Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну". Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Эллины ищут мудрости. А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Эллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость. Ибо немудрое Божие премудрее человеков и немощное Божие сильнее человеков. Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы... никакая плоть не похвалялась пред Богом. От Него и вы во Христе Иисусе, который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтоб было, как написано: "хвальныйся, хвались Богом". И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или человеческой мудрости; ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого. И был я у вас в немощи, и в страхе, и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, Чтобы ваша вера утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией. Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую Бог предназначил прежде веков, к славе нашей; Которой никто из властей века сего не познал, ибо, если бы познали, то не распяли Господа славы. Но, как написано: Не видел того глаз, не слышало

ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам открыл это Бог Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо, кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, но Дух, пришедший от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому, что он почитает это безумием, и не может разуметь, что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит обо всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал дух Господень, чтобы мог судить Его? А мы имеем ум Христов" (1 посл. Коринф. 1, 19 — 31, 2, 1 — 16).

В результате на обломках всех традиционных схем рождается поистине новая антропология (достаточно широко предвосхищенная Ветхим Заветом). Человек предстает отныне не в двух измерениях, как прежде, — "тело" и "душа" (где вместе разум и интеллект), но в трех, — "тело", "душа" и "дух", где дух в точном смысле — это причастность к Божественному посредством веры, открытость человека Божественному слову, Божественной мудрости, которая наполняет его новой силой и дает в известном смысле новый онтологический статус. Грекам было открыто пространство разума как нуса, кроме духа как пневмы. Новое пространство — пространство веры — открылось христианам.

Греческий Эрос и христианская Агапэ (любовь как благодать)

Греческая мысль среди своих достижений числит восхитительную теорию Эроса Платона, о чем уже шла речь. Но Эрос — не Бог, это желание совершенствования, связующая тяга восхождения от чувственного к сверхчувственному, сила притяжения божественного. Греческий Эрос — это недостаточность-в-обладании, некое динамическое начало в структурной связи, в этом смысле сила завоевательная и возвышающая.

Совсем другой природы новое библейское понятие "агапэ". Прежде всего, любовь эта — не восхождение человека, но сошествие Бога к людям. Она не завоевание, но дар. Не что-то мотивированное той

или иной степенью ценности объекта, но, напротив, нечто спонтанное и дарованное, не требующее возврата.

Для грека естественным было полагать, что тот, кто любит, — это человек. Для христианина любит прежде всего Бог, а человек способен к новой любви лишь в результате радикальной внутренней революции, уподобляясь Богу в своих поступках.

Христианская любовь беспредельна, бесконечна. Бог любит людей и в самопожертвовании на кресте, равно любит и в их слабости: в самой диспропорции дарующего и принимающего этот дар заключена абсолютная бескорыстность.

В повелении любви заключена сущность христианских заповедей, уточнение этого мы находим в Евангелии от Марка, в ответе Христа на вопрос книжника, какова первая заповедь: "Первая из всех заповедей... Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею", а вторая: "...Возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповедей нет" (Мрк., 12, 30 — 31). "...Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих и гонящих вас. Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо, если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?... Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" (Мф., 5, 44 — 48).

Целостное чувство христианского агапэ прекрасно выражено в Первом послании Иоанна: "Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. Что мы пребываем в Нем, и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего" (I Иоан., 4, 7 — 13).

Экзальтированный гимн любви-агапэ слышим мы в Первом послании к Коринфянам апостола Павла: "Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею познание всякое и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имущество мое и на сожжение отдам тело мое, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине. Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал, а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше" (I Коринф., 13, 1 — 13).

По этому поводу Виламовиц сделал наблюдение, противопоставляя Павла Платону: "Один ничего не знал об Эресе, а другой ничего не знал об агапэ; посему один должен бы был научить другого и наоборот, однако они, будучи тем, чем были, не могли того сделать". Вся последующая христианская мысль и в самом деле была сцементирована этой целью. Христианская агапэ могла продолжать жить и без греческого Эроса, но Эрос без агапэ — уже нет.

Переоценка ценностей

Христианское послание означало, без сомнения, самую радикальную переоценку ценностей в истории человечества. Ницше говорил даже о тотальном мятеже против античных ценностей, программная формулировка которого содержится в Нагорной проповеди.

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас.

Мф., 5, 3 — 12

Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие.

Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь.

Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь.

Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого. Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их.

Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками отцы их.

Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку..."

Лук., 6, 20 — 29

Согласно этой новой шкале ценностей, необходимо вернуться к простоте и чистоте младенца, ибо тот, кто был первым по закону мира, будет последним по суду Божьему, и наоборот. "Кто больше в Царстве Небесном?" — спросили ученики Христа, читаем мы в Евангелии от Матфея. Иисус позвал к себе ребенка и сказал: "Правду вам говорю: если вы не переменитесь и не станете как дети, не войдете в Царство Небесное... И кто угадает в моем имени младенца, как этот, тот узнает меня".

Смирение становится, таким образом, фундаментальной добродетелью христианства, узким путем, которым можно войти в тесные

врата Царства Небесного. Решительно незнакомая и непонятная для греков добродетель — отречься от себя самого, принять крест дисгармонии мира на себя. "Кто хочет спасти жизнь свою, да потеряет ее, но кто потеряет жизнь свою, спасется". Идеалом эллинистического мудреца было понять всю суетность мира и внешних благ, однако вместе с этим и высшая определенность и уверенность в самом себе прокламировалась в идеале "автаркии", самоценности, самодостаточности, способности достичь цели в одиночку, индивидуальным усилием. Это был, безусловно, благородный идеал грека, человека, неколебимо верящего лишь в себя и в свои силы. И все же евангельское послание провозгласило его иллюзорным, категорически отвергло его. "Без меня, моей помощи, — сказал Христос, — вы не сможете ничего". Апостол Павел в своем Втором послании Коринфянам предельно выразителен: "Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его (бедствие) от меня, но Господь сказал мне: "довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи". И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова" (II Коринф., 8 — 9).

Бессмертие души у греков и воскресение из мертвых Христа

Понятием души мы обязаны грекам. Мы уже имели возможность проследить эволюцию их представлений от Сократа (душа как сущность человека) и Платона (рациональные доказательства бессмертия души) к Плотину (душа как одна из трех ипостасей). Ясно, что "психэ" — одна из теоретических фигур, которая лучше других характеризует греческую мысль и ее метафизический идеализм. Напомним, что даже стоики, открыто проповедуя материализм, отстаивали неуничтожимость души (пусть даже только до финального космического пожара). После Сократа греки без колебаний указывали на душу как подлинную сущность человека и не мыслили самих себя иначе как в терминах тела и души. Душа и ее бессмертная природа — ось всей платоновско-пифагорейской, а также аристотелевской традиции.

Библейское послание сместило проблему человека в иную плоскость. В священных текстах термин "душа" лишен греческих акцентов: христианство не отрицает, что и после смерти от человека остается нечто, выразительно живописуя сретение мертвых в "лоне Авраамовом". Тем не менее не на бессмертие души уповает христианин, но

на "воскресение из мертвых", что подразумевает возвращение к жизни и даже телесное.

Именно это последнее обстоятельство представляло самое серьезное препятствие для греческих философов, которые полагали абсурдным, что плоть, источник любой негативности и всяческого зла, должна воскреснуть.

Реакция стоиков и эпикурейцев на речи Павла в афинском ареопаге (высшем органе судебной и политической власти) была более чем красноречивой. Пока он вел речь о Боге, ему внимали, но едва он заговорил о воскресении из мертвых, его прервали. В Деяниях святых апостолов читаем, что, заслышав о воскресении из мертвых, одни начали глумиться, другие сказали: "По поводу этих доводов послушаем тебя в другой раз". Так Павлу пришлось покинуть собрание.

И Плотин в рамках обновленной метафизической перспективы платонизма выступил с открытой полемикой против такого верования: "Что касается души, то во плоти она не иначе как дремлющая душа; истинное пробуждение ее заключено в воскресении. И это обновление в отделении от плоти, но не во плоти, ибо возродиться во плоти равнозначно было бы упасть из одного сна в другой, перейти, так сказать, из одной постели в другую, но вознестись поистине означает нечто определенное: уйти не из одной только плоти, но ото всех тел, ибо все плотское радикально противно душе, и его противоположность проникает до самых корней бытия. Становление, текучесть, самоопустошение не дает телесному войти снова в бытие".

В свою очередь многие христиане воспринимают теорию, изложенную в платоновском "Федоне", не как отрицающую их собственную веру, но как, напротив, проясняющую. Тематика души и воскресения из мертвых станет одной из наиболее дискутируемых там, где возникнет философская рефлексия христианских идей.

Новый смысл истории и жизни человека

Греков мало беспокоил точный смысл истории, и их способ мышления был существенным образом неисторичным. Идея прогресса была им либо незнакома, либо мало занимала. Аристотель, впрочем, говорил о грядущих катастрофах, которые приведут постепенно человечество к примитивному состоянию, затем последуют новая эво-

люция, высокий уровень цивилизованности вплоть до уже раз достигнутого, затем вновь катастрофа, и так до бесконечности. Все повторится, как это было в прошлом. Ясно, что это отрицание прогресса.

В библейском послании понимание истории выражено не циклической траекторией, а прямолинейной. По истечении времен сбудутся события уже предрешенные и необратимые, разрешающие и освобождающие смысл истории. Конец времен есть также конец, исчерпанность всего сотворенного во времени: Страшный Суд — это наступление Царства Божия во всей его полноте. Такова история, идущая от сотворения к падению, от завета, временного альянса, к ожиданию Мессии, от явления Христа к последнему судному дню.

Следовательно, и человек, погруженный в так понимаемую историю, может лучше понять себя самого: откуда он пришел, где находится и куда его зовет история. Он знает, что царство Бога уже вошло со Христом в мир, что Он среди нас, хотя реализоваться полностью может лишь в конце времен.

Древние греки жили в пространстве полиса и для полиса, лишь в нем представляя себя. Уничтожение полиса сделало греческого философа индивидуалистом, отчаявшимся найти новый тип сообщества. Христианин же не принадлежит политическому обществу и никакому другому естественному окружению: он живет в Церкви, в горизонтальном и вертикальном измерении одновременно, ибо, живя в этом мире, он живет не для него; естественно себя проявляя, он имеет корни сверхприродные. Христианин в Церкви Христа живет в благодати Христа. Новый смысл жизни христианина выражен метафорой жизни как виноградной лозы, о чем рассказывает Христос Своим ученикам: "Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой виноградарь. Всякую у меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает, и всякую плодоносящую очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне и Я в вас. Как ветвь не может приносить сама собой, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь Лоза, а вы ветви. Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот многие плоды приносит, ибо без Меня вы не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как худая ветвь, и засохнет: такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете во Мне, и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам" (Иоан, 15, 1 — 7).

Греческая мысль и христианское послание

Необычайное богатство греческой мысли оказалось превзойденным в своих существенных моментах христианским посланием. Тем не менее было бы грубой ошибкой видеть в этих двух культурах одни антитезы. Если даже кто-то сегодня так полагает, то в любом случае это не позиция первых христиан, которые, минуя суровые времена ограничений, энергично разрабатывали, как мы увидим, новый синтез.

Если воспользоваться словами К. Моэллера, то можно сказать, что "основная ошибка греков состояла в том, что они искали в человеке то, что могли найти только в Боге. То было великое заблуждение, но заблуждение благородной души".

Другой ошибкой в основании было игнорирование с помощью армады диалектических доводов той реальности, которая не вписывалась в их совершенные построения: зло, страдание, смерть, грех — это ошибка в расчете, говорил Сократ; и труп живет, говорил Парменид; смерть — это ничто, вторил ему Эпикур; и в раскаленном железном быке мудрец счастлив, утверждала эллинистическая философия.

Однако греческая мерка человека была пересмотрена христианской мыслью, и оказалось, что "сердце человеческое глубже глубин античной мудрости" (Р. Гроссэ). Если Бог решил довериться людям, дав им завет, чтобы нести его по городам и весям: если, более того, Он создал человека, чтобы спасти его, значит, "греческая мера", как бы высока она ни была, оказалась недостаточной и подлежала пересмотру. Так в грандиозной попытке задать новую планку человеку, новое измерение и горизонт его жизни родился христианский гуманизм.

Часть восьмая

ПАТРИСТИКА

**Разработка библейского
послания и философствование
в вере**

*Никто не сможет пересечь море этого
века, если его не держит распятие.*

Святой Августин

Amā et fac quod vis.

Люби и тогда делай, что хочешь.

Святой Августин

Глава четырнадцатая

РАЗРАБОТКА БИБЛЕЙСКОГО ПОСЛАНИЯ В КУЛЬТУРНОМ АРЕАЛЕ ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Доктринальные и философские проблемы, связанные с Библией

Христос возвестил Свое послание, доверившись живому слову. По смерти его слово было записано. Записи появились начиная с середины I века н. э. С течением времени их становилось все больше, но лишь некоторые из них заслуживают доверия, имея необходимые гарантии. Так что первая задача — не столько собрать, сколько отобрать материалы, отделив документы аутентичные от неаутентичных, фальшивых. Первым таким собранием были, как представляется, Послания Павла различным христианским общинам, к которым постепенно прирастали другие документы. Впрочем, история формирования канона в знакомой нам композиции была многосложной и многотрудной трехвековой историей созревания критического сознания христиан, исключавшего из канона даже тексты, ставшие дорогими и привычными. В 367 году канон Нового Завета, как это следует из письма Афанасия, выступает как сложившийся. Однако и после этого появление так называемых священных текстов не иссякает. Корпус этих писаний стал называться апокрифами Нового Завета (по аналогии с апокрифами Ветхого Завета), т. е. сочинениями, не вошедшими в канон.

Что же касается Ветхого Завета, ясно, что христианин обязан его принимать. Категоричен в этом пункте Сам Христос: "Не верьте, что я пришел нарушить Закон и Пророков. Пока не пройдут небо и земля, ни на йоту не пройдет Закон, пока все не совершится. Кто, стало быть, нарушит хотя бы одну из этих заповедей, даже ничтожную, научая и других делать то же, будет почитаться ничтожнейшим в Царстве Небесном". Христос часто цитирует Ветхий Завет, придавая его максимам значение непререкаемой истинности и достоверности. Как же, в таком случае, совместить Ветхий Завет и Новый Завет и объяснить бросающуюся в глаза разницу между

ними? Гностики (о которых мы будем говорить позже) отвергали Ветхий Завет как создание иного Бога, чем Бог Нового Завета. Бог-судья казался им совсем непохожим на Бога любви. Особые сложности вызывал антропоморфный язык, что способствовало, в свою очередь, распространению аллегорических интерпретаций Ветхого Завета, начиная с Филона Александрийского. Различные уровни понимания библейских текстов создали пространство теологической, моральной и философской рефлексии. Кроме того, возникла настоятельная потребность защищаться от нападок противников (со стороны евреев, язычников, еретиков, гностиков), искажавших евангельское послание, отстаивать идентичность христианства на всех его уровнях. В этом затянувшемся на несколько веков процессе можно выделить три периода:

1) "апостольских отцов" I века, названных так потому, что они были связаны с духом учения апостолов, где нет еще философских проблем, есть лишь вопросы морали (Климент Римский, Игнатий из Антиохии, Поликарп из Смирны);

2) четырех отцов-апологетов, которые вели во II веке систематическую защиту христианства, причем часто среди противников оказывались философы. Тогда же началось использование философского инструментария для построения защиты;

3) наконец, период собственно Патристики с III века до начала средних веков, в которой философский элемент платоновского типа играл особо заметную роль. Стало быть, Отцами Церкви можно называть людей, внесших определенный вклад в доктринальное сооружение христианства, конструкции которого Церковь собирала и охраняла.

Очевидно, что основными интересами этих людей, в том числе и самых образованных из них, были религиозный и теологический. Философия выступала всегда интегралом веры.

Главными теологическими проблемами, связанными с важными философскими понятиями, были:

- 1) проблема Троичности;
- 2) проблема инкарнации;
- 3) отношения свободы и благодати;
- 4) отношения веры и разума.

1). Определенная формулировка догмы Троичности появляется лишь в 325 году на Никейском Соборе, где после долгих дискуссий

и полемик были объявлены опасными заблуждениями теории "адопционизма" (о том, что Христос был не рожденным Сыном, а скорее "усыновленным" чадом Бога Отца), что компрометировало Божественность Иисуса. Был отклонен также так называемый "модализм", состоявший в понимании лиц Троицы как модусов бытия и функций единственного Бога, а также серия позиций подобного рода.

2). Христологическая проблема веками вызревала в процессе преодоления различных подводных камней, постоянной опасности распада двух натур Христа (божественной и человеческой), потери их внутренней слиянности (как это случилось в несторианстве). Эфесский Собор в 431 году осудил несторианство, Халкедонский — в 451 году — монофизитство, установив формулу "двух начал в одном лице Иисуса", т. е. что Иисус — "истинный Бог" и "истинный человек" нераздельным образом.

3). О соотношении свободы и благодати мы поговорим в главе об Августине.

4). Проблема веры и разума, поднятая катехизисной школой Александрии, найдя свое первое разрешение уже у Августина, становится центральной схоластической проблемой и дает начало различным типам решений с множеством следствий, вызвав переосмысление важных метафизических и антропологических понятий таких как порождение, творение, эманация, процесс, субстанция, сосуществование, ипостась, личность, свободная воля и др.

Основой рационального опосредования и систематизации христианской философской доктрины можно считать пролог к святому Благовествованию от Иоанна (помимо Посланий Павла), где речь идет о Христе как Логосе: "В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его..."

В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца... Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез

Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил" (св.Благ.Иоан.1, 1-18).

В этом тексте, как на карте, присутствуют все существенные аспекты проблематики Логоса, начало которой было задано эллинистической мыслью.

Филон Александрийский

Предшественником Отцов Церкви можно считать Филона Александрийского. Иудей по происхождению он родился в Александрии между 15-м и 10 гг. до н. э., его акме пришлось на первую половину I века н. э. Среди многих его работ примечательна серия трактатов "Аллегорический комментарий к Пятикнижию", среди них наиболее интересны: "Сотворение мира", "Аллегии Законов", "Наследник Божественного", "Переселение Авраама", "Смена имен". Филон — и в этом его историческая заслуга — впервые попытался создать синтез греческой философии (среди источников, среди прочего, "Тимей" Платона) и библейской теологии. Филон воспользовался аллегорическим методом. Он утверждал, что Библия имеет а) не самый интересный и важный буквальный смысл и б) смещенный смысл, согласно которому библейские персонажи и события символизируют моральные, духовные и метафизические истины. Эти самые зашифрованные истины, обсуждаемые на разных уровнях, требуют особого состояния души для понимания (что не есть еще в подлинном смысле вдохновение). Аллегорическая интерпретация как метод прочтения Библии нашла поддержку среди Отцов Церкви и стала на долгие времена константой патристики.

В философию Филона вошли многие понятия, неведомые греческой мысли, начиная с понятия Творения, которому он впервые дал систематическую формулировку. Бог создал материю из ничего и лишь потом придал ей форму. Однако прежде физического мира Бог создал интеллигивельный космос в качестве идеальной модели, и этот интеллигивельный космос есть не что иное, как Логос, актуально формирующий мир. Так платоновские Идеи определенно стали мыслями Бога-Логоса.

Филон отличает Логос от Бога, делает его ипостасью, определяет даже как перворожденного Сына несотворенного Отца, "второго Бога". Иногда он даже говорит о нем как о действующей причине,

в других местах как об Архангеле, посреднике между Творцом и творением (поскольку это существо не есть несотворенное, каков Бог, но и не тварное, каково мирское), то как о посланнике Бога, хранителе мира и покоя. Логос Филона выражает, кроме прочего — и это важно — фундаментальные ценности библейской мудрости, Слова Божьего, творящего и созидającego. Наконец, Логос несет в себе этический смысл Слова, с помощью которого Бог направляет сущее к благу и спасает. Во всех этих значениях Логос представляет бестелесную реальность, сверхчувственную и трансцендентную. Тем не менее, коль скоро чувственный мир создан по образу интеллигибельного, т. е. в соответствии с Логосом и посредством его, то имманентный аспект состоит в воздействии бестелесного на телесный мир. В этом смысле Логос — нечто связующее, что собирает и единит мир, начало, упорядочивающее мир и его сохраняющее.

Поскольку Бог бесконечен, то бесчисленны также проявления его активности, которые Филон называет "Потенциями", упоминая, впрочем, только о двух основных, подчиняя им все прочие: творческая сила, коей Создатель творит мир, и потенция правящая, при помощи которой Он управляет созданным им миром. Эти два аспекта Божественного древняя еврейская традиция обозначала двумя именами — Елохима и Иеговы. Первый знаменовал силу добра, блага и созидания, второй — законодательную и карающую силу.

Отношения между Логосом и двумя высшими потенциями разрабатывались Филоном по-разному: в одних текстах Логос выступает источником рождения всех потенций, в других ему приписана функция объединения их.

В антропологии Филон частично следует Платону, выделяя в человеке тело и душу. Затем, мало-помалу, вызревает более рафинированная концепция, открывающая в человеке третье измерение, радикально меняющее природу и смысл первых двух. Согласно этому взгляду, где уже доминирует библейская составляющая, человек образован из тела, души-интеллекта и Духа, что исходит от Бога. В этой новой перспективе человеческий интеллект подвержен разрушениям в качестве земного, покуда Бог не вдохнет в него "потенцию подлинной жизни", т.е. Божественный Дух, или пневму.

Ясно, что душа человеческая (как и интеллект), сама по себе ничтожна, когда бы не вдохнул в нее Бог пневму, свой Дух. Момент, реализующий сцепление человека с Божественным, согласно Филону, уже не душа, как полагали греки, и не ее привилегирован-

ная часть, интеллект, а исходящий от Бога Дух. Так мы получаем три измерения человеческой жизни: 1) в физическом измерении — чисто животная жизнь тела; 2) в рациональном пространстве живет душа-интеллект; 3) в высшем божественном измерении душа восходит к Духу. Сама по себе душа смертна, но она может стать бессмертной в той мере, в какой Бог дарует ей свой Дух, насколько она себя в Духе взращивает и живет в нем. Так рушатся все доводы Платона, на которых он пытался основать бессмертие души. Душа сама по себе беспомощна, смертна, но может стать бессмертной в той мере, в какой она способна жить по Духу.

Именно это третье измерение — Божий Дух — интерпретирует теорию Творения как библейскую теорию вообще, что является этической новацией Филона. Мораль становится неотделимой от веры и религии, сливаясь даже в мистическом единении с Богом в некоем экстатическом видении. На этом пути, более того, Филон предвосхищает так называемые итинерарии — пути к Богу — которые у Отцов Церкви, начиная с Августина, становятся каноническими. От познания космоса мы должны перейти к познанию нас самих; существенно же то, что в момент трансцендирования, выхода за пределы самих себя, уже познав самих себя, мы приходим к осознанию, что то, чем мы обладаем — не наше — и возвращаем это Тому, кем мы одарены. В этот самый момент, в точном смысле слова, Бог с нами и в нас. Наивернейший момент для встречи тварного со своим Творцом именно в признании своего полного ничтожества. Необычайно высокая слава души в том, чтобы преодолеть тварность, свои пределы, связав себя только с нетварным, согласно священным предписаниям посвятить себя Ему. Потому-то тем, кто связывал себя с Ним и служит Ему непрерывно, взамен Он дарует себя.

Счастье по сути в том и состоит, чтобы быть целиком и полностью скорее в Боге, чем в самих себе.

Гносис

Термин "гносис" буквально означает "познание", но технически он стал обозначать особую форму мистического познания, которая была характерна для некоторых религиозно-философских течений позднего язычества, в особенности еретических сект, вдохновляв-

шихся идеями христианства. А. Фестуджер определил его так: "Гносис означал новую новый способ познания Бога, опирающегося более не на разум, а на своего рода непосредственное озарение. Гностическими могут считаться герметические доктрины (например, см. "Халдейские Оракулы"). Однако гностическая теория, которая нас сейчас интересует, будучи связана с христианством, содержала в себе различные эллинистические и восточные элементы, поэтому вызывали оживленную полемику и критику Отцов Церкви.

До последнего времени ученые, испытывая недостаток в исторических документах, были вынуждены довольствоваться при реконструкции христианского гносиса свидетельствами критиков. Однако в 1945 году в Наг-Хаммади (Верхний Египет) случайно найден сосуд с 53 рукописями гностиков на коптском языке, из которых 43 оказались совершенно неизвестными. Лишь в 1977 году был опубликован полный английский перевод, некоторые из текстов представлены на европейских языках в "Апокрифах Нового Завета". Еще не проделаны необходимые изыскания и анализ этих текстов не завершен, однако уже можно говорить о некоторых существенных чертах гносиса, не вдаваясь в различия между течениями.

Специфический объект гностического познания — Бог и все в конечном счете связанное со спасением человека. Основной текст посвящен разъяснениям по поводу вопросов: а) кем мы были и чем стали, б) где пребывали и куда заброшены, в) куда желаем идти и от чего хотим избавиться, г) что есть рождение и возможно ли возрождение.

В гностическом опыте печаль и тревога выступают фундаментальными состояниями. Гностика интересуют негативные аспекты сознания, радикальный внутренний его разрыв, пропасть между добром и злом, обозначена тем самым наша подлинная идентичность. Человек страдает от зла, то это означает его причастность к добру, значит, он происходит из другого мира и должен туда вернуться. В этом мире мы — в изгнании, наша родина — мир иной. В одном из гностических сочинений мы читаем: "Кто познал мир, тот нашел труп, и мир не достоин того, кто нашел этот труп". Гностик должен углубиться в познание самого себя и лишь через самопознание он может вернуться на родину. Наиважнейшую роль в этом возвращении играет Спаситель (Христос), один из божественных "эонов".

Гностики разделяли людей на три категории: "пневматических", в коих преобладает Дух (пневма); "психических" (с доминантой

психэ); и так называемых "гилических" (в них преобладает материя, гиле). Эти последние осуждены на смерть, первые определены к спасению, вторые же могут спастись, если воспоследуют указаниям первых, избранных, обладающих "гносисом".

Этот мир лежит во зле, он создан не Богом, а злонамеренным Демиургом. Сущность гностического взгляда отчетливо выразил Плотин "Они утверждают, что Демиург злонамерен, и им созданный космос порочен". Ясно, что ветхозаветный Бог как творец порочного мира противостоит евангельскому благовому Богу — Христу Спасителю. Телесное обличье Христа является чистой видимостью. (Эта идея, как быстро заметили другие христиане, обесценивала страдания, смерть и Воскресение Христа.) Аллегорическая интерпретация священных текстов была призвана поддержать их доктрину.

Особенно любопытной и усложненной выглядит гностическая теория там, где она выводит всю реальность из некоей первозаданной целостности. Так называемые "зоны" — вечные частицы — излучают свои подобия (Христос — последний Эон). Таково же происхождение и человека. Итак, мы видим вкрапления в гностическую мысль идей различного происхождения (мифологических, фантастических и других).

Гностическая теория выступает как тайна, открывая Христом лишь немногим ученикам, предстает аристократическим рафинированным учением, отличным от евангельского. Гностические евангелия можно воспринимать как документы тайного откровения.

Среди гностиков известны Карпократ, его сын Епифан, Василид и его сын Исидор, особенно много последователей имел Валентин.

Отцы Церкви не без оснований усматривали в них еретиков. Действительно, это была эпоха, когда исчезал один духовный мир и нарождался другой, а потому доминировало настроение тревоги, которому гностики (возможно, более адекватно, чем другие философские учения) придавали определенную интонацию, консонировавшую с духом своего времени. В одном из документов, найденных в Наг-Хаммади, читаем: "Неведение Отца вызывало тревогу и ужас. Тревога сгустилась, как туман, так что ничего не стало видно..." Сама материальность и телесность порождали опыт страдания, ужаса, утраты чувства выхода, пути к свету. Все же гностический опыт как попытка ответить на вызов своей эпохи оказался слишком хрупким, чтобы завоевать будущее.

Апологеты-греки и первая философская разработка христианства, проделанная катехизисной школой Александрии

Греческие апологеты II века: Аристид, Юстин, Тациан

Первая христианская апология, из числа дошедших до нас источников, открытых лишь в прошлом веке, принадлежит Марциану Аристиду (эпоха императора Антония Пия, около середины II века). Он утверждал, что лишь христиане располагают истинной философией, и лишь в чистоте жизни можно узреть свидетельства истинности познания Бога, в которого веруют.

Однако более значительной фигурой был Юстин Мученик, родившийся в Палестине, автор двух "Апологий" и одного "Диалога с Трифоном". Страстные поиски истины привели его от Платона к Христу. "Когда я был еще учеником Платона, — писал он, — внимал обвинениям против христиан, но, видя их неустранимость перед лицом смерти и тем, что большинство людей повергает в трепет, понял я, что безгрешны эти мученики". Его позиция по отношению к христианству проясняется в следующих словах из "Второй апологии": "Я христианин и, гордясь, признаю себя таковым. Теория Платона не совместима с христианской, и никогда более не цвести им вместе, как не совместима ни с какой другой, ни стоической, ни поэтической, ни прозаической. Каждая из них видела мир, в коем Божественный Глагол бросил свои семена, лишь согласно своей природе, а потому любая теория могла выразить лишь истину частичную, но с тех пор, как они вошли в противоречия между собой по глубинным основаниям, обнаружилось, что ни одна из них не обладает знанием безошибочным и неопровержимым. Все, что было возведено правдивым образом, принадлежит нам, христианам. Воистину, после Бога мы любим и славим лишь Логос, что родился от Бога, вечный и неизреченный, ибо Он стал человеком, чтобы излечить нас от недугов наших, приняв их все на себя. Писатели умели сквозь тьму разглядеть истину благодаря семенам Логоса, что внутри них, но одно дело семена и подобие, соразмерные их собственным свойствам, и совсем другое сам Логос, участие и подражание в Благодати, что от Него исходит".

Среди этих теорий интересен взгляд на отношение между Логосом-Сыном и Богом-Отцом, интерпретированное в духе стоического понятия "Логоса дароносного", что упоминался еще Филоном, прокатившись эхом через века: "Как первоначало, прежде всего прочего, Бог создал из себя самого некую рациональную потенцию, *logike*, и как Святого Духа называют то "славой Господа", то "Мудростью", то "Ангелом", "Богом", "Господом", так Логос (= Глагол, Слово)... принимает все имена, ибо исполняет волю Отца, родившись от воли Отца нашего. Таким образом, мы видим, как случаются с нами некоторые превращения: произнося некое слово (= логос, вербум), мы порожаем слово (логос), при этом не происходит разделения или умаления логоса (= слово, мысль), которые суть внутри нас. Мы видим, как от одной искры возгорается другая, при этом от первого огня не убывает, он остается все тем же, и новый огонь его не гасит, разгораясь сам".

"Платоник" Юстин, великолепно знавший "Федона" и платоновскую теорию души, понимает, что она должна быть структурно реформирована. Душа уже не может быть вечной и неразрушимой сама по себе. "Все, что ни есть вне Бога... по своей природе обречено на гибель. Лишь Бог никем не порожден и вечно пребывает, и лишь потому Он — Бог... Вот почему души рожденные смертны и наказуемы; когда бы не были подвержены порче, не грешили бы..." Неверно думать, что есть разные типы неразрушимой реальности, ибо не ясно, как возможно было бы их различение. Это то, чего Платон и Пифагор не понимали. "Душа живет, но не она есть жизнь сама, она участвует в жизни. Таким образом, участвующее отлично от того, в ком и в чем участвует. Душа участвует в жизни, ибо Бог желает того", чтобы душа жила. Человек не вечен, тело его не вечно соединено с душой; когда их гармония нарушена, душа покидает тело, и человека больше нет. "Душа должна перестать быть, дух жизни отделяется от нее: души больше нет, и она возвращается туда, откуда пришла". Так Юстин освобождает место для теории воскресения.

Обращению Юстина в христианство способствовал пример мучеников. Таким же образом засвидетельствовал свою веру и сам Юстин. За свои проповеди он был обезглавлен в 165 году по приказу римского префекта.

Среди апологетов II века известны Тациан, Афинагор из Афин, Теофил из Антиохии и некий Аноним, автор "Письма к Диогену", особенно интересного.

Тащиан был учеником Юстина и им же обращен. В своем "Рассуждении о греках" он выступает оппонентом греческой философии, но в отличие от учителя объявляет себя "варваром", который нашел истину и спасение в "варварских" сочинениях. Он подчеркивает, что, подобно всем вещам сотворенным, душа не вечна, но она воскресает во плоти. Здесь также речь идет о трехчастности (как у Павла и Филона) человеческого существа: 1) тело, 2) душа и 3) дух. То, что в нас "образ и подобие" Бога, это Дух, который выше души, и лишь он делает человека бессмертным.

Афинагор из Афин, автор "Моления о христианах", написанного во второй половине II века, выступает против так называемого "атеизма", пытаясь рационально обосновать понятие Троицы: "Божий Сын, т. е. ум (нус), есть первый отпрыск Отца, но не как порожденный им, ибо с самого начала Бог имел в самом себе Логос, будучи извечно связан с Логосом". Сын, Логос, происходя от Отца, бытует как "продуктивная Идея". Святой Дух, истекая от Бога... возвращается к нему, подобно лучу солнца. В его антропологии слышны отзвуки платонизма. Человек — это тело и душа. Тело смертно, душа же сотворена, как и тело, но она не смертна. Когда тело воскресает из мертвых, оно воссоединяется с душой, пребывавшей в состоянии полудремы, анабиоза, и они вновь образуют единство, которое и есть интегральный человек.

Теофил из Антиохии (вторая половина II века) в своем сочинении "К Автолику" блестяще ответил на просьбу Автолика показать ему Бога христиан: "Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога", что значило: скажи, каков ты есть, тогда я скажу, какого Бога ты можешь узреть. "Человек, — считает Теофил, — должен иметь душу чистую, как незапятнанное зеркало. Ежели ржа испортила зеркало, невозможно увидеть правильное отражение лица. Аналогично, если человек грешен, не видать ему Бога". Теофил углубил понимание Троицы (Tris) терминами Логоса имманентного, или внутритроположенного в Боре (Logos endiathetos), и Логоса произнесенного (Logos prophorikos), следуя здесь за Юстином. Душа сама по себе ни смертна, ни бессмертна. Бессмертие — это дар Бога тому, кто соблюдает его закон.

Наконец, к этому же периоду относится "Письмо Диогену" неизвестного автора, откуда мы узнаем, что "христиане... не отличаются от других людей ни своей территорией, ни языком, ни обычаями. Они не обитают в собственном городе, не пользуются необычным

языком, в их жизни нет ничего странного. Их теория не плод рассуждений и изысков любознательных, они не стремятся быть зашельщиками новых теорий, как другие. Но, обитая в своем отечестве, они словно чужаки; участвуя во всем, как сограждане, все переносят, как странники; любая чужая земля — им родина, и любая родина — им земля чужая... Обитают на земле, но они граждане Неба".

Катехизисная школа Александрии: Климент и Ориген

В Александрии около 180 г. Пантен, обратившись из стоика в христианина, основал Катехизисную школу, блистательными представителями которой стали Климент и Ориген.

Климент родился ок. 150 г. Был сначала учеником Пантена, затем помощником и, наконец, последователем. Вряд ли было бы преувеличением считать Климента Александрийского основателем спекулятивной теологии. Он был блистательным инициатором школы, которая защищала и углубляла веру с помощью философии. Он разработал аутентичный христианский гносис, поставив на службу вере истинные сокровища, созревшие в недрах различных философских систем. Сторонники еретического гносиса проповедовали невозможность примирения науки и веры, в которых усматривали несовместимые элементы. Климент же, напротив, неустанно искал проявления гармонии между ними. Лишь согласие *pistis* и *gnosis* — веры и знания — делает христианина сознательным. Начало и основание философии — вера. С другой стороны, для христианина, желающего углубления собственной веры, нет ничего важнее разума. Философия как союзница веры не делает веру более сильной, но делает бессильными атаки противников истины, а крепостной бастион веры неприступным. Вера остается для Климента в любом случае критерием истины, наука же по характеру своему вспомогательна. Понятие Логоса, образующего несущую конструкцию доктрины Климента, включает в себя три момента: 1) креативное начало мира; 2) начало любой формы мудрости, которое вдохновляло пророков и философов; 3) начало спасения (Логос воплощенный). Логос и в самом деле начало и конец, альфа и омега, то, из чего все происходит, и то, куда все возвращается. Логос — Учитель и Спаситель. В Логосе истинная мера, воссоединяющая античную мудрость и греческую добродетель с учением Христа. "Лишь для Логоса, бла-

годаря сродству с добродетелью, мы сотворены подобными Богу. Но трудись, не теряя мужества, тогда будешь таким, каким и не мог себя вообразить. И точно так же, как одно дело есть образование философов, другое — риторов, третье — борцов, так в свободном распоряжении согласной души встать на дорогу любви, которая ведет к благу. Физические действия, будучи окультуренными, становятся святыми и чистыми (странствование, привал, еда, сон, отдых и пр.). В конце концов, формирование Логоса противно крайностям, Он в обретении правильной меры всему. Логос называют еще и Спасителем, поскольку обнаруженное в человеке это рациональное снадобье при определенных обстоятельствах останавливает порок, исключает источник страстей, перерезает корни желаний, противных разуму (указанием на то, чего следует остерегаться), дает противоядие от всех болезней и путь к спасению. Это и есть самый благодатный дар Бога".

Но, возможно, более величественной представляется попытка синтеза разума, философии и христианской веры, предпринятая Оригеном. Греческие теории (в особенности Платона и стоиков) использованы им как концептуальные элементы рациональной интерпретации Священного Писания. Ориген родился около 185 года в Александрии. Его отец, христианин Леонид, был замучен, оставшись верным Христу. Имущество было конфисковано, и Ориген зарабатывал себе на жизнь преподаванием. В 203 году, еще молодым человеком, он возглавил Катехизисную школу, став живым примером своей теории и образцом добродетели. В 231 году, вынужденный из-за разногласий с епископом Деметрием покинуть Александрию, он с большим успехом продолжил свою деятельность в Кесарии, в Палестине. Преследование христиан Децимом не миновало и Оригена. Он был брошен в тюрьму и казнен в 253 году. Большая часть наследия Оригена утрачена. Из дошедших до нас — "Начала" (к сожалению, не в авторской редакции), "Против Цельса", "Комментарии к Иоанну".

В центре размышлений Оригена Бог и Троица. Бог мыслится под знаком бестелесности. Ошибаются те, кто понимает Его как огонь, дыхание или какую-то иную материальную стихию. "Бог... это реальность интеллектуальная и спиритуальная", "простая интеллектуальная природа". По своей природе Бог непознаваем, это реальность "непостижимая и неисповедимая". Что бы мы ни мыслили о Нем, должно помнить, что Он превосходит все. Ибо Его природа не подвластна уму человеческому, даже самому чистому и ясному". Эхо

неоплатоников доносится до нас в этих словах: Ориген слушал в Александрии лекции Аммония Саккас, школа которого была кузницей неоплатонизма. Ориген говорит о Боге как о "монаде и знаде", которая "выше понимания и бытия". Это положение восходит к Плотину. Он, не колеблясь, называет Бога "Разумом, источником любого разума, любой интеллектуальной субстанции", Бытием, которое дает бытие всему остальному, или, лучше сказать, "участвует во всем, что есть бытие", как Благо, или "абсолютная Благость", из которой любое благо истекает.

Едиnorodный Сын Бога — вторая личность Троицы, это "Мудрость Бога, субстанционально сущая". В этой "Мудрости и заключается добродетельность и форма всякого будущего создания, которые сотворены первоначально и которые случайным образом появились". Платоновские идеи, таким образом, выражены как премудрость Бога. "И если все создано в премудрости, предсоздано в форме Идеи, то, значит, всегда были существа, которые впоследствии должны были быть сотворенными, согласно их субстанции". В противовес гностикам, адапционистам и медалистам Ориген утверждает, что Сын Божий порожден "от века" Отцом, но не так, как все остальное: он порожден посредством эманации, спиритуальной активности, как, к примеру, из разума истекает воля, и эта эманация вечна и непрерывна, как сияние от светила, и не от Духа к Сыну приходит это извне, но таков сам Сын по своей природе". Сын той же природы (*homoousios*), что и Отец. Ориген тем не менее признает определенную субординацию, подчиненность Сына Отцу. Эта иерархичность концепции, понятно, результат влияния медиоплатонизма и неоплатонизма. В то время как Отец есть абсолютное единство, Сын, будучи Сам один, включает в себя множество активностей, а потому в Писании назван различными именами, в соответствии с той или иной активностью. Христос обладает двумя натурами: Он — истинный Бог и подлинный человек. Не внешним образом человек, а человек как таковой, с душой и телом: душа Христа играет роль посредника между божественным Логосом и человеческим телом.

Как никто другой Ориген пристально внимателен к индивидуализации Святого Духа, его освящающему действию. Неоплатоническое влияние ощутимо и здесь: "Бог Отец, который все обнимает, простирая могущество до каждого из существ, участвуя в его бытии, делает его тем, что оно есть; Сын, будучи ниже Отца, достигает лишь созданий рациональных; еще ниже Святой Дух, Он достигает только святых. Посему потенциал Отца превосходит по-

тенцию Сына. Он непосредственно направлен как на святых, так и на грешников, на разумных людей, бессловесных животных и на существа бездушные — вообще на всех. Напротив, действие Святого Духа не распространяется никак на бездушные существа или тех, кто, хотя и с душой, но бессловесен, и уж совсем никак на тех, кому дан разум, но они во власти зла, абсолютно глухи к добру". Ориген подчеркивает субординацию и иерархию, настаивает на идентичности природы, субстанции и сущности Отца и Сына. Более того, и это фундаментально, от неоплатонизма его отделяет понимание онтологической цезуры между Богом троичным и всем прочим при помощи понятия "творения из ничего", а в сочинении "О началах" он говорит о творении *ab aeterno*, от века, имея в виду лишь Идеи в Слове, но не всю реальность.

Теория творения Оригена достаточна сложна. Сначала Бог создал рациональные существа, свободные и равные между собой, по своему образу. Их конечная природа и свобода становятся источником различности, несовпадения в поведении: некоторые остаются в союзе с Богом, другие, греша, удаляются, охлаждаясь в любви к Богу, и в этом разница между ангелами, людьми и демонами, как оставшимися верными Богу, отдалившимися и покинувшими его. Тело и телесный мир родились как последствие греха. Бог одел удалившиеся души в тела, однако неверно думать, что тело негативно (как полагали платоники, особенно гностики): оно инструмент искупления и очищения. Душа, следовательно, предсуществует телу, хотя и не в платоновском смысле, ибо она сотворена из ничего. Различия же между людьми объясняются различиями условий жизни и поведения в предыдущей жизни (в большей или меньшей удаленности от Бога).

Типичное представление греков, воспринятое Оригеном, состоит в том, чтобы понимать мир как серию миров, созданных не одновременно, но последовательно один за другим. "Бог не начал творения с этого мира видимого, но, полагая, что, как по окончании этого мира будет другой, так и нашему миру предшествуют другие". Такой взгляд подразумевает, что все духовное в конце концов очистится от греха, однако для полного очищения необходимо в процессе постепенного и неуклонного искупления изыть любой язык, пережить множество инкарнаций в последующих мирах.

Итак, по Оригену, финал должен быть в точности таким же, как начало, все должно вернуться на круги своя, как это задумано Богом.

И, наконец, знаменитая теория апокатастасиса Оригена, т. е. возвращения всех существ к первоначальному состоянию. "Предположим, что Божьей властью и властью Христа все тварное призвется к своему финалу после того, как будет выиграна последняя битва с недругами... Наблюдая такой конец, где все противное подчинится Христу вплоть до последнего врага и Христос утвердит царство Бога Отца, в нем узрим мы начало всего. Действительно, конец всегда схож с началом: ведь один конец у всего и лишь одно у всего начало, подобно тому, как есть один конец множеству вещей, так из одного начала происходят многие вещи, которые вновь во благодати Божией подчинятся Христу и соединятся в Святом Духе, придут к одному концу, который похож на начало". А если все это так, то "наша телесная субстанция приведет к тому, что любая вещь должна интегрироваться, чтобы быть одним со всеми, и Бог будет всем во всем. Но все это не наступит в один момент, но медленно и постепенно, чрез бесконечные века, ибо исправление и очищение наступят не сразу и не во всех, но индивидуально. Одни станут первыми, другие последуют за ними, третьи останутся далеко позади. И так, бесчисленными путями, проследуют все, включая недругов, чтобы соединиться с Богом, и последний враг — смерть, но и она сгинет, и не будет более врагов".

Необходимо заметить, что на этом пути определяется судьба разумных существ, выбирают они путь прогресса либо регресса, а значит, переход от демона к человеку или ангелу, либо обратный ход, прежде чем все вернется на круги своя, к изначальному состоянию.

Христос воплотился в этом мире один только раз, и его инкарнации суждено оставаться уникальным невоспроизводимым событием.

Ориген возводит в высшую степень свободную волю людей на всех уровнях их существования. На финальной стадии восторжествует свободный судья всякого и всех созданий в триумфе любви, исполняя его волю, все присоединятся к нему уже без угрозы нового падения.

По Оригену, Писание можно читать на трех уровнях: 1) буквальном, 2) моральном и 3) духовном, что наиболее важно, но и более сложно.

Ориген замечателен во всех трех. И сами его ошибки проистекают от духовного переизбытка, а не от суетного желания быть ори-

гинальным. Ориген был "апологетом" христианства в точном смысле этого слова. "Мысль Оригена, который всегда желал быть человеком Церкви, выступает в сущностной гармонии с фундаментальными посылками христианской веры: по логике субординационизма, он ясно видит различие между Божьим миром и тварным миром, решительно утверждает творение мира из ничего, центральную роль Логоса в творении и восстановлении, в конце концов, всего тварного и искупленного" (М. Симонетти). Ориген был умом наиболее философским и эрудитом из эрудитов античной церкви.

Золотой век патристики (IV — первая половина V века)

Наиболее значительные персонажи золотого века патристики и Никейский Символ веры

В 313 году произошел решительный поворот: Константин принял Миланский эдикт, которым была санкционирована свобода христианского вероисповедания и культа. Были наконец прекращены преследования, и христианская мысль становится легальной и преобладающей. На протяжении IV и первой половины V века христианская догматика приняла достаточно определенные формы, отшлифованные в жарких дебатах. Это было закреплено на Соборах, ставших вехами в истории Церкви: Никейский (325), Эфесский (431) и Халкедонский (451).

Среди теологов этого периода особенно яркими были: Евсевий Кесарийский (260 — 340), известна его работа "История церкви" (324) оригеновской направленности (отчетливые симпатии к Платону выражены в его "Евангельском определении", где Платон сближается с Моисеем); Арий (256 — 336), родом из Ливии, который утверждал, что Сын Божий был сотворен из ничего, как все прочее, спровоцировав тем самым тринитарные дискуссии на Никейском Соборе; Афанасий (295 — 373), предложивший тезис "консубстанциональности", односущности Отца и Сына, став сильным оппонентом Ария и триумфатором Никейского Собора; Василий - Нисский, Григорий Нисский и Григорий Назианзин, о которых речь

впереди. Их блистательными именами отмечена философская культура этой эпохи. Немесий из Эмесы был автором трактата "О природе человека". Упомянем также Синесия из Кирены (370 — 413), который основал последнюю платоновскую школу в Александрии, став позже епископом Птолемаиды.

Значение Никейского Собора (325) состоит в принятии так называемого Символа веры, обязательного для всех, сознающих себя христианами (кредо). "Веруем во единого Бога Вседержителя (пантократора = *pantokrator* = *omnipotens*) Творца (*poietes* = *factor*) всего видимого и невидимого. И во единого Господа, Иисуса Христа, едиnorodного Сына Божьего, рожденного (*genethis* = *natus*) Отцом Своим, от сущности Отца (*ousia* = *substantia*). Бога от Бога, Света истинного от Света истинного, рожденного (*ghenetos* = *genitus*), несотворенного (*poietheis* = *factus*), единосущного (*homoousios* = *consubstantialis*) Отцу Своему, волей Которого все сотворено (*egheneto* = *facta sunt*), что есть на небе и что есть на земле; ради нашего спасения Он сошел и воплотился посредством Святого Духа... а на третий день Он воскрес и вознесся на небо и придет вновь, чтобы судить живых и мертвых... Верую в Дух Святой"

Позже святым Августином будет предпринята новая попытка углубить понятие Личности в контексте тринитарной персональности (*hypostaseis, personae*).

Отцы Каппадокии и Григорий Нисский

Среди теологов этого времени особенно интересен Григорий Нисский (335 — 394), который вместе с братом Василием (331 —

* "Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век. Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Им же вся была. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшаго в третий день по Писанием. И возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца. И паки грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же Царствию не будет конца.

И в Духа Святаго, Господа Животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном споклоняема и славима, глаголавшего пророки".

(Русско-православная версия)

379) и Григорием Назианзином (330 — 390) стал достойным приемником греческого наследия. Вернер Джегер охарактеризовал это так: "Ориген и Климент вышли на высокий уровень рефлексии, однако теперь требовалось куда больше. Ориген, без сомнения, придал христианской религии дух греческой философской традиции, но то, к чему стремились Отцы Каппадокии, это была некая тотальная христианская цивилизация. Задавшись такой целью, они внесли существенный вклад в создание новой широкой культуры, что очевидно вытекает из любого фрагмента их сочинений. Они противостояли греческой мысли, стимулируемой государственной мощью (вспомним императора Юстиниана), но тем не менее не скрывали своего восхищения перед наследием греков. Между греческой религией и греческой культурой можно найти демаркационную линию. Очевидно, есть жизненная связь между христианством и эллинизмом в новой форме и на другом уровне, найденная уже Оригеном. Не будет большим преувеличением говорить о некоей разновидности христианского неоклассицизма. В каппадокийских трудах христианство выступило законным правопреемником греческой традиции, достойной неугасаемой жизни. Не только потому, что она преодолела сама себя, играя важную роль в процессе цивилизации мира, но и спасала, давая новую жизнь культурному наследию, особенно риторическим школам этого времени, становившимся слишком искусственными на фоне классической традиции. Мы немало говорили о возрождении греческой и римской классики как на западе, так и на востоке. Однако не следует недооценивать тот факт, что в IV веке в эпоху великих Отцов Церкви произошло подлинное возрождение греко-римской литературы, которая дошла до наших дней, персонализированная в магических именах этой эпохи. Разницу между греческим духом и римским характеризует тот факт, что латинский запад имел своего Августина, тогда как греческий восток формировал свою культуру через Каппадокийских отцов.

Джегер, подготовивший новое критическое издание сочинений Григория Нисского, показывает иное прочтение Каппадокийских философов и теологов. Как бы то ни было, но феномен разрастания пространства разума внутри веры без того, чтобы редуцировать разум к светскому его измерению, становится для нас фактом. "Воспользуемся же Священным Писанием в качестве правила и закона для любой теории", — заявляет Григорий Нисский. Светская культура "стерильна, ибо не приводит часть к целому... Ведь не все эти теории во всем пусты и бессодержательны, но почему-то часто пре-

рываются выкидышем прежде, чем попадут в световую зону Божественного познания". Греческая философия, вне всякого сомнения, плодотворна, но лишь тогда, когда она искусно очищена: "Моральная философия и философия природы способствуют подлинной духовной жизни до тех пор, пока нам удастся отделять их теоретические посылки от уродливых искажений мирского плана".

"Большое катехизисное рассуждение", наиболее яркое сочинение Григория Нисского, осуществляет первый органический синтез христианских догм, системно рационализированных с возможной полнотой. Оно оставалось образцом для подражания на многие столетия.

Три момента среди многих нам представляются наиболее интересными с философской точки зрения. В духе Платона Григорий Нисский отделяет интеллигибельный мир от чувственного и телесного. Однако уже в неоплатоническом духе чувственный мир лишается своей материальности, ибо выступает как продукт качественно бестелесных сил, как это разъясняется в "De officio hominis" ("О создании человека"): "подобно тому, как нет тела, не снабженного цветом, формой, сопротивлением, протяженностью, весом и прочими качествами, каждое из оных не есть тело, но пребывает в бытии, отличном от телесного, в соответствии с особым характером... И если познание этих качеств умопостигаемо, и если Божественность — сама по себе интеллигибельная субстанция, то невероятно, чтобы внутри бестелесной природы могли существовать эти интеллигибельные начала телесного происхождения; умопостигаемая природа, вызывая к жизни духовные силы, соединяясь с ними, ведет к рождению материальной природы".

Нельзя не выделить другую идею Григория Нисского, согласно которой недостаточно полагать, что человек — это микрокосм. Человек — это значительно больше. В "Создании человека" он пишет: "Языческие философы искали суть человека в чем-то низменном и недостойном его. Пытаясь возвысить момент человеческий, они говорили даже, что человек — это микрокосм, образованный из тех же элементов, что и все прочее, вознося хвалу его природе, забывая при этом, что уподобляют его насекомому или мыши: ведь и они — из тех же четырех элементов... Откуда же быть человеку велику, коли подобен он космосу? Иной ли он, чем это небо, что вращается, чем земля, чем все, что движется вместе с землей? В чем же, по мнению Церкви, величие человека? Не в космоподобии, но в том, чтобы быть образом Творца нашей природы". Душа и

тело человека сотворены одновременно, но душа переживет тело, а с воскресением восстанавливает единство. Григорий воспринимает идею Оригена об апокатастасисе, т. е. о восстановлении всего в первоначальном виде: даже злодеи, через муки наказания пройдя очищение, вернуться к истокам (спасутся все).

Наконец, у Григория мы находим христианскую версию неоплатоновской идеи восхождения к Богу через удаление от всего того, что разделяет: "Божественность — это чистота, удаление от страстей и избавление от всякого зла: ежели все это есть в вас, Бог доподлинно с вами. Ежели ваши мысли свободны от зла, удалены от страстей, мирских нечистот, вы блаженны, ибо видите ясно, ведь, если вы сами чисты, то чувствуете то, что не видимо тем, кто не очистился; и однажды, сняв пелену с очей ваших душ, темень телесную, узрите, наконец, блаженное сияние". Теофил из Антиохии говорил: "Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога". Григорий Нисский углубил эту мысль: "Мера того, насколько вы способны познать Бога, в вас самих".

Последние могоикане греческой патристики: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин

Дионисий Ареопагит и апофатическая теология

Между V и VI веками жил автор, которого называют Дионисием Ареопагитом. Неизвестный автор хотел быть принятым за современника апостолов, тем Дионисием, которого обратил в веру святой Павел своей проповедью в Ареопаге. Под этим именем до нас дошел корпус сочинений ("О небесной иерархии", "О церковной иерархии", "Об именах Божиих", "О мистической теологии" и "Письма"). Эти работы имели невероятный успех на протяжении всего средневековья, как на западе, так и на востоке. И даже Данте в описании рая был под воздействием дионисийской иерархии реальности. Среди многочисленных переводов "Ареопагитик" сирийский (VI века), арабский, армянский (VIII века). На славянский язык в XIV веке их перевел инок Исая. Известны ссылки на них Ивана Грозного. В большинстве монастырских библиотек хранились и переписыва-

лись сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита. Не одну мистически настроенную голову вскружил этот неизвестный виртуоз богословской мысли. Вот пример из одного поэтически взволнованного гимна Богу: "О преосуществленная, пребожественная Троица, христианского богомудрия наставница! Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания Священнотайного Писания, где совершенные, неизменные и подлинные таинства Богословия открываются в пресветлом Мраке тайноводственного безмолвия, в котором при полнейшем отсутствии света, при совершенном отсутствии ощущений и видимости наш невосприимчивый к духовному просвещению разум озаряется ярчайшим светом, исполняясь пречистым сиянием".

Дионисий переосмысливает неоплатонизм в христианских терминах, часто в формулировках Прокла. Однако что волнующим образом отличает этот Корпус сочинений, так это формулировка "апофатической" теологии (буквально "негативной"). Бога можно означить многими именами, выведенными из чувственных вещей и затем понятыми иносказательным образом, в переносном смысле, поскольку Он — причина всего. С меньшей неадекватностью можно выразить Бога с помощью имен, полученных из сферы умопостигаемой реальности, как, например, "красивое" и "красота", "любовь" и "возлюбленное", "благо" и "доброта" и т. п. Однако лучше всего обозначить Бога, отрицая, отделяя от Него любые атрибуты, поскольку Он превосходит все и вся. Он "сверхсущий", а значит, именно молчание и таинственная завеса лучше выражают эту сверхсущую реальность, чем слово и свет разума. В "Мистической теологии" мы читаем: "Благую Причину всего можно выразить словами многими и немногими, но также и полным и абсолютным отсутствием слов. В самом деле, чтобы ее выразить, нет ни слов, ни понимания, ибо она свыше положена над всеми, а если и является, то тем, кто превозмог все нечистое и чистое, превзойдя в подъеме и сакральные вершины, оставя позади все божественные светила и звуки призывные, все словеса и рассуждения, проникнув через все туманные завесы туда, где, как гласит Писание, царствует Тот, Кто выше всего". Он неосязаем и невидим. Познать Его — значит познать то, что выше понимания, что вне всякой активности познания, т. е. буквально не познавая ничего. Тогда мысль становится все более немногословной, "дабы по достижении конца пути обрести полнейшую бессловесность". Все сущее, по Дионисию, открывается в мировом ладе и строе, слагаясь в гармонию, которая раскрывается в самой иерар-



Дионисий Ареопагит (фрагмент фрески Рафаэля "Диспут")

хичности мира. Все устроено по божественному уставу. Существование каждой вещи определяется ее чином так, что низшие чины черпают у высших силы для восхождения от мира дольнего к горнему, старшие помышляют о младших в устремлении к своему пределу, к ничто. Ничто Ареопагита не бессодержательно, а максимально

наполнено божественными смыслами, где невозможно уже никакое положительное суждение.

Максим Исповедник и последняя христологическая баталия

Максим Исповедник (579/80 — 662) — последний самобытный голос греческой патристики. Среди его работ: "Недоуменное", переведенная на латинский Иоанном Скотом Эриугеной (где обсуждаются сложные пассажи из Дионисия и Григория Нисского), "Вопросы к Фалассию о св. Писании", "Главы о любви", "Мысли о постижении Бога и Христа", "Аскетическая книга", "Истолкование Отца нашего", "Спор с Пирром", "Мистагогия", "Теологические записи" и пр.

Эти произведения значимы и в философском смысле, и в мистико-аскетическом. Максим Исповедник соотносит природу с только мыслимым и ипостаси как конкретное и реальное. Ипостась означает у него не столько индивидуальность, сколько образ и реальную самобытность. Первый человек, по его мнению, был призван соединить в себе тварное бытие, рай со всей землей, превратив всю землю в рай. История мира для него есть история церкви как мистической основы мира. Его теологическое кредо могло бы быть, при известных условиях, опровержением лютеровского *ante Litteram*: "Кое-кто скажет равнодушно: у меня есть вера, и этого достаточно для спасения". Иаков же возражает: "...и демоны веруют и трепещут". "Вера без дел мертва, как и дела без веры", — заключает Максим.

Возможно, его наибольшим достижением была схватка с монофизитами и монофелитами на Халкедонском Соборе, его борьба с идеей, что Христос наделен одной энергией (монофизиты) и одной волей (монофелиты) божественной природы, что было одной из форм крипто-монофизитства. Максим противостоял такому толкованию со всей твердостью и упорством, настаивая, что у Христа две природы и две воли: божественная и человеческая. Как государственному изменнику ему отрезали язык, отсекли правую руку и сослали в страну лазов (на Кавказ) в 659 году, где через три года он умер. Еще через восемнадцать лет на VI Константинопольском Соборе его тезис о "Христе как истинном человеке и истинном Боге" был утвержден официально. Потому и зовут его Исповедником, т. е. "Свидетелем" подлинной веры в Христа, называя "неколебимым, ибо его устами глаголет Истина".

Иоанн Дамаскии

Иоанном Дамаскиным (673/76 — 777) заканчивается эпоха греческой патристики. Его жития были составлены относительно поздно, поэтому сведения, содержащиеся в них, не бесспорны. Родился Иоанн в Дамаске и носил наследственное прозвище Мансур (что означает "победительный"). Его отец Сергей (а потом и сын) был министром дамасского халифа. Иоанна воспитывал пленный монах-калэбриец.

Традиция приписывает Иоанну, помимо богословских трудов "Священные параллели", "Руководство", "О правильном размышлении", "О Святой Троице", "Об образе Божьем в человеке", "О природе человека", "Три слова против порицающих иконы", составление октоиха (системы музыкального восьмигласия), 64 канона гимнов и церковных песнопений, за что заслужил он славу "злато-струнного".

Иоанн не был оригинальным спекулятивным умом, но был великим систематизатором. Его работа "Источник познания" разделена на философскую часть, историю ересей и теолого-доктринальную в духе Аристотеля. Третья часть, переведенная на латинский язык Бургундием из Пизы около середины XII века под названием "Точное изложение православной веры", стала образцом схоластических систематизаций. Дамаскин был особенно популярен на Востоке. Его сочинения против иконоборцев во многом определили характер и стиль православной полемической литературы. Уже в начале X века сочинения Дамаскина переводятся на славянский язык и становятся известными на Руси. Среди его многочисленных переводчиков — Андрей Курбский. Во многом благодаря Дамаскину философия стала пониматься как богоугодное почтенное занятие, предмет которого — познание сущего как сущего, божеского и человеческого, видимого и невидимого. Философия, по Иоанну, есть искусство искусств и наука наук, "через нее бывают изобретаемы всяческие искусства и всяческая наука; это любовь к мудрости, но истинная премудрость — Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия".

Ему принадлежит развернутая апология христианского культа на основе подробной теории образа. Образы бывают естественные, знаковые, дидактические и символические. Но и человек — образ Бога. С помощью образов можно изобразить весь универсум, тела и фигуры и бестелесных демонов, духов, ангелов. Вслед за Василием Великим он высоко оценивал живописные образы, полагая, что

"цвет живописи влечет меня к созерцанию и, как луг, услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию".

Иоанн Дамаскин, в противоположность Отцам Греческой Церкви, бравшим за основу Платона и платонизм, исходил из Аристотеля. На Востоке он пользовался авторитетом, сопоставимым со славою святого Фомы на Западе.

*Дионисий Ареопагит (тексты)**

Бог как тождество света и мрака

Божественный мрак — это недосыгаемый свет, в котором, как сказано в Писании, обитает Бог. Свет тот незрим по причине чрезмерной ясности и недосыгаем по причине избытка сверхсущностного светолития. В этот мрак вступает каждый, кто сподобится познать и видеть Бога именно через не-видение и непознавание, но воистину возвышается над видением и познаванием, зная, что Бог — во всем чувственном и во всем умопостигаемом, возглашая вместе с псалмопевцем: "Дивно знание Твое для меня, укреплено оно, и не могу я подняться к нем.

Письма V, 1074 A

В "Символическом богословии" по мере нисхождения от горнего мира к дольнему речь моя становилась все более многословной; теперь же, по мере восхождения от дольнего мира к запредельным вершинам, я буду немногословным, дабы по достижении конца пути обрести полнейшую бессловесность, всецело растворившись в Божественном безмолвии.

Но почему же, спросишь ты, положительные суждения о Божественном начинаем мы с самого высшего утверждения, тогда как отрицательные — с самых низших? Так вот, утверждая что-либо о Том, Кто превосходит любое утверждение, в своих суждениях о Нем нам следует исходить из того, что наиболее присуще Ему по природе, а в отрицательных суждениях о Том, Кто превосходит любое отрицание, следует начинать с отрицания того, что наиболее отличается от Него по природе.

* В цитированных фрагментах из сочинений Отцов Церкви использованы также переводы С. С. Аверинцева по изданию: "Patrologiae cursus completus seriae graeca", I Migne, t. 3. (Антология мировой философии в 4-х томах", т. I, ч. 2, М., Мысль, 1969)

Бог как причина всего сущего за пределами всему сущему; не будучи ни бессущностным, ни безжизненным, ни бессловесным, ни безрассудным, Он все же не есть нечто телесное, ибо форма, образ, качество, количество и объем у Него отсутствуют. У Него нет ни чувственного, ни зрительного восприятия, ибо Он не только ничего не воспринимает, но и не есть что-либо из чувственно воспринимаемого...

Бог — не душа и не ум, а поскольку сознание, мысль, воображение и представление у Него отсутствуют, то Он и не разум, и не мышление, потому ни уразуметь, ни определить Его невозможно. Число, мера, малое и великое, равенство и неравенство, подобие и неподобие, покой и движение, могущество и бессилие, бытие, время, сущность — все это чуждо Ему.

Объять мыслью Его невозможно. Он не знание, не истина, не единство, не божество, не благодать, не дух, не сыновство, не отцовство... По отношению к Нему невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о Нем по аналогии с Им созданным, то мы ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной Причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание.

Превосходство Того, Кто выше всего сущего, беспредельно... полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое.

Мистическое богословие. Киев, 1991

Об именах божьих Глава I

§5. Если в самом деле Божественное превосходит всякое слово и всякое познание, пребывает превыше всякого ума и естества, все же существующее обнимает и схватывает, соединяет и превосхищает, само же ничем не объемлется, не поддается ни чувственному восприятию, ни воображению, ни размышлению, ни наименованию, ни слову, ни осязанию, ни познанию, то каким образом мы можем вести испытующую речь о божественных именах, когда мы доказали неизреченность и сверхсущность божества?..

Итак, для возлюбивших Истину превыше всякой истины невозволительно прославлять сверхсущностнейшее богочадие, ко-

торое превышает благодати и бытия, ни как логос, ни как разум, или жизнь, или бытие, но скорее как превосходящее и исключаящее всякое условие, движение, жизнь, воображение, мнение, именование, речь, рассуждение, мышление, сущность, состояние, основание, единение, границу, безграничность или вообще что-либо существующее.

Поскольку же Он, по самому своему бытию, как сущность благодати, является причиной всего существующего, то из всех последствий этой причины Его следует прославлять как богоначалное основание добра. Ведь в самом деле Он является средоточием всего; все от Него зависит, все Им предваряется и Им заключается.

§6. И вот, поняв это, богословы восхваляют Его как безымянного и в то же время как носителя всякого имени...

И они даже утверждают, что пребывает оно (сверхсущее) в умах, душах, телах, на небе и на земле, пребывает во вселенной, вокруг и над ней, что оно — сверхсущность, солнце, звезда, огонь, вода, роса, ветер, облако, цельная скала, камень. Оно есть все существующее и ничего из существующего.

Глава II. О соединяющем и различающем богословии и божественном единстве и различии

§2. Мы утверждаем, что богословие иногда пользуется понятиями обобщающими, иногда же различающими, и незаконно было бы ни обобщающее разделять, ни разделяющее сливать.

§3. Итак, обобщающими, принадлежащими целому божеству будут сверхблаго, сверхбожество, сверхсущность, сверхжизнь, сверхмудрость, которые через превосходство выражают отрицание, а также те имена, которые выражают причину, — благо, красота, сущее, жизнерождение, мудрость...

§7. Ибо все Божественное поскольку оно нам раскрывается мы познаем единственно по причастию; постигнуть же то, каким оно является в самом начале и основании, превосходит возможности всякого существа, разума и познания. Например, если мы называем сокровенное сверхсущностным Богом, или жизнью, или сущностью, или светом, или логосом, то мы постигаем своим умом не что иное, как из Него к нам исходящие силы, обоживающие, осуществляющие, животворящие и умудряющие. К самому же сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой

умственной деятельности, ибо никто не созерцает его самого как обожение жизни или сущность, которые едва похожи на от всего отличающуюся и все превосходящую причину.

Глава IV. О благе, свете, красоте, зресе, экстазе, ревности и о том, что зло не бытийно, не происходит из бытия и не в существующем

§1. Итак, как бы там ни было, теперь приступим к рассмотрению имени благого, которым богословы отвлеченно именуют пребожественное божество, называя богоначальное бытие благом, чтобы, как мне кажется, отделяя его от всего существующего, выразить, что благо, будучи благом по существу, самим своим существованием распространяет благодать на все существующее. Ибо как наше солнце не рассуждает и не выбирает, но в силу самого своего существования освещает все, что в меру самого своего существования освещает все, что в меру своих сил способно приобщиться к его свету, так и благо, которое превосходит солнце, подобно тому, как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, проливает свет на все существующее в меру его восприимчивости. Им же питаются все умопостигаемые и разумные сущности, силы и энергии; благодаря ему существует и обладает неисчерпаемой и неизменной жизнью все, что свободно от всякого тления и смерти, материальности и становления, превратности и текучести, от непостоянства разнообразных изменений. И в качестве бесплотных и духовных они умом постигаются; сами же, как умы, они сверхъестественно постигают, ибо благодаря просвещению они познают смысл (логосы) всего существующего. С другой стороны, они передают сродным духам свое знание. Они пребывают в благодати и в ней находят свое утверждение, связь, питание и защиту своих благ.

§2. Сами души со всеми присущими им благами существуют в силу преблагой благодати...

Также и растения черпают из благого свое жизненное начало, которое их питает и приводит в движение. И даже неодушевленные и безжизненные естества существуют благодаря благому и через него получают в удел соответственный способ существования...

§4. Благое является причиной также и небесных начал и пределов, той сущности, которая не терпит ни приращения, ни ка-

кого-либо умаления, и беззвучных, если можно так выразиться, движений величественнейших небесных путей и созвездий, их красоты, света и расположения переменных многочисленных движений некоторых звезд....

Все превосходящая Божественнейшая благодать простирается от самых высоких и значительных сущностей вплоть до самых до последних, оставаясь все-таки превыше их всех; ни высшие не достигают ее совершенства, ни низшие не выпадают из ее предела: она проливает свет на все могущее быть освещенным, зиждет, оживляет, сохраняет, совершенствует, является мерой всего сущего, его постоянством, числом, порядком, объемом, причиной и целью...

Более того, она содействует зарождению чувственных тел, двигает их жизни, питает, растит, совершенствует, очищает и обновляет их... И подобно тому как благодать обращает к себе все и, будучи единоначалием и единотворящим Божеством, собирает воедино то, что разрознено таким образом, что все к Нему как к началу, связи и цели устремляется; подобно тому как... к Нему все обращается как к своему пределу и его все вождедеет: разумные и словесные существа — путем познания, чувственные же — путем ощущений, тогда как существа, лишённые чувств, путем естественных движений жизненных порывов и, наконец, безжизненные вещи — через простую пригодность к участию в существовании, так же именно и свет, будучи проявленным образом благого, сводит и обращает к себе все существующее, зрящее, им движимое, освещаемое и согреваемое — словом, все, что объято его сиянием.

§7. Это благо прославляется... и как прекрасное и красота, как любовь и возлюбленное, и другими божественными именами, которые подобают украшающему и благодатному великолепию...

Это прекрасное и благое является единственной причиной всех многочисленных красот и благ. Из него все сущее воспринимает и свое действительное бытие, и единение, и различия, и тождества, и сочетания противоположностей, и несместимость соединений, и предвидение превосходств, и взаимозависимость равноначальных, и попечения о подчиненных, и самозащиту всех, и нерушимые единства и основания.

Прекрасное и благое — взаимообъединение всех во всем соответственно возможностям каждого: их согласованностью и неслиянной

дружбой; гармонией всего и неразрывной связью сущего; непрерывной сменой поколений; всяким постоянством и подвижностью умов; душ и тел, будучи превыше всякого постоянства и подвижности, утверждает всякое существо в соответственном ему смысле (логосе) и придает свойственное ему движение.

Глава VII. О мудрости, разуме, смысле, истине и вере

§2. Божественный ум в себе содержит всепревосходное ведение в силу того, что, будучи в себе самым основанием всего мира, он предвосхищает и знание всего сущего...

Итак, Божественная мудрость, ведая саму себя, знает все: вещественное — духовно, частичное — нераздельно, множественное — единообразно; в этом единстве всего все знает и производит. Ибо если Бог в качестве единственной причины уделяет бытие всякой твари, то в качестве той же самой единственной причины Он знает все, что из Него получило свое существование и в Нем Самом предсуществовало. Для того чтобы познавать существа, Он не отправляется от них, но, наоборот, им уделяет и познание самих себя, и познание иных существ.

Итак, Бог не обладает особым познанием самого себя, отличным от того, каким охватывает сообща все существующее, ибо всепричина, зная саму себя, едва ли не будет знать того, что из нее как из причины проистекает. Следовательно, Бог знает мир не посредством познания существ, но в силу ведения самого себя.

§3. Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением. С одной стороны, Ему свойственно мышление, разум, знание, осязание, чувствование, мнение, воображение, именование и все тому подобное; с другой же стороны, Бог не постигается, не именуется, не сказуется и не является чем-либо из того, что существует, и не познается ни в чем, что обладает существованием. Он, будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо. Поэтому мы правильно говорим о Боге, когда прославляем Его, отправляясь от всего сущего и по аналогии со всем тем, причиной чего Он является.

Однако же наиболее Божественное познание Бога мы обретаем, познавая Его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и оттуда,

с того света, осиявается неизведанной бездной премудрости. Эта же премудрость, как было сказано, должна открыться из всего существующего, сама же, согласно Писанию, созидая все и вечно устроая Вселенную, является причиной нерушимого всеобщего приспособления и порядка, ибо она постоянно связывает конец предыдущего с началом последующего и таким образом украшает весь мир одним единодушием и согласием.

Глава IX. О великом, малом, тождественном, ином, подобном, неподобном, покое, движении, равенстве

§1. Коль скоро всепричине приписывается и величина и малость, тождество и инаковость, подобие и несходство, покой и движение, то рассмотрим, насколько это возможно, изображения Божественных имен.

§2. Великим Бог именуется в Его собственном величии...

Это величие беспредельно, бесколичественно и неисчетно: Его превосходство выражается в безусловном и преизбыточном излиянии необъятного великолепия.

§3. "Малым" же или "тонким" Он называется потому, что ускользает от всякого веса и измерения и беспрепятственно все проникает. В самом деле, малость является основным началом всего, ибо никогда не встретишь чего-либо, чему не было бы присуще понятие малости. Малость приписывается Богу в том смысле, что Он во всем и через все беспрепятственно распространяется...

Эта малость не количественна и не качественна: она неограниченна, беспредельна, неопределенна, всеобъемлюща, сама же необъемлема.

§4. Тождество же свехсущностно является вечным, непреходящим, самопробывающим в том же самом состоянии, всем одинаково присущим. Оно само по себе и в самом себе утверждено и безукоризненно пребывает в совершеннейших границах свехсущностной тождественности: неизменно, нешатко, неуклонно, неизменяемо, несмешанно, невестественно, особенно просто, непринужденно, неприраженно и неумаленно.

§5. Инаковость же присуща Богу потому, что Он над всем промышляет и, все спасая, всем во всем становится.

§6. Если же кто называет Бога как тождественного подобным, так как он совершенно, всецело, постоянно и нераздельно себе самоподобен, то нам не следует считать непочтительным Божественное имя подобного.

Однако богословы утверждают, что Бог как таковой, будучи превыше всего, несхож ни с чем, хотя его подобие и нужно тем, кто обращается к Нему и кто в меру сил подражает Тому, Кто превыше всякого определения и разумения, а сила Божественного подобия такова, что обращает всякую тварь к ее причине.

§9. Но, прославляя неподвижного Бога в качестве начала движения, мы обязаны совместить это с богоподобными словами. Прямолинейность [его движения] должна пониматься как непоколебимость и неуклонность исхождения энергий, из которых все рождается; спиралеобразность же — как постоянное исхождение и производительное состояние, и, наконец, кругообразность означает тождество средних и крайних, соединение обнимающих и объемлемых элементов, равно как и обращение к нему тех, кто от него отпал.

Глава XIII. О совершенном и едином

§1. Теперь же остается... перейти к наиболее значимому из имен. Ибо богословие приписывает всепричине одновременно вообще все свойства, славя ее как единое...

Она распространяется одновременно на все и за пределы всего посредством неисчерпаемых даров и беспредельных энергий. Кроме того, ее называют совершенной и потому, что она, будучи всегда совершенной, не терпит ни приращения, ни умаления, так как всем в себе самой преобладает, хотя и преизливается в едином, неустанном, тождественном, преизобильном и неоскудеваемом источении, посредством которого совершенствуется все то, что совершенно, и исполняет его своим собственным совершенством.

§2. Единое же означает, что Бог предобладает всем под одним видом в одном единстве и является причиной всего, не покидая своего уединения, ибо нет такого существа, которое не было бы причастно единству...

И никакая множественность не существует без какого-либо участия в единстве... Без единства не было бы множества, но без

множества единство осталось бы, т. к. единица предваряет всякое числовое развитие. И если предположить, что все соединилось со всем, то эта всеобщность составила бы полное единство.

§1. Любое священное гимнословие богословов ясно и дословно раскрывает Божественные наименования путем благодного исхождения богочалия в бытие. Мы видим, как едва ли не во всех книгах Священного Писания богочалие священно воспевается то в качестве монады и единого — по причине простоты и единства сверхъестественной нераздельности, то как Троица, в трех ипостасях раскрывающая Себя как пресущественность, благодаря Ей все рождаемое на небесах и на земле получает бытие и наименование. Все воплощается то как причина сущего, то как премудрость и красота, поскольку все сущее сохраняет собственную природу в неизменной и боговдохновенной гармонии священного благолепия, то как человеколюбие, поскольку оно приобщилось к нам одной из своих ипостасей, возвышая собой человеческое естество. Мы наглядно доказываем, что значение любого, даже незначительного Божественного имени, нами раскрываемого, должно быть связано со всей полнотой Божественного...

§3. Из обобщающих наименований Богу принадлежат в целом прежде всего те, которые через превосходство выражают отрицание — сверхблаго, сверхбожественность, сверхсущность, сверхжизнь, сверхмудрость и т. п., затем из ряда причинности — благо, красота, сущее, происхождение, премудрость, все, что имеет причиной благолепные дары богочалия. Разделяющие же пресущественные имена — это прежде всего Отец, Сын и Дух Святой...

Благо, распространяющее свою благодть на все сущее, всеми святыми воспевается как прекрасное, как сама Красота, как предмет любви и как сама Любовь. Следует только различать во всем сущем причастность и причастное, ибо мы называем красотой причастие созидающей причине прекрасного во всем.

§7. Таким образом, Единое, Благое и Прекрасное являются единственной причиной всего разнообразия прекрасного и благого. Все сущее обретает в нем присущие ему качества: единение и разделение, тождество и различие, подобие и отличие, единство противоположного и неслиянность соединенного. Отсюда

промысление высших о низших, взаимосвязь одиночных и обращение к высшим самых низших, сохранение, ненарушимое единство и утверждение всего сущего.

Экстатическое познание бога

Только отстранив от себя самого и от всего сущего, т. е. освободившись ото всего, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественных Сумерек. Ведь истинное познание, созерцание и сверхъестественное славословие Сверхсущего — это именно неведение и невидение, достигаемое постепенным отстранением от всего сущего. Мы же можем приблизиться, насколько это возможно, к познанию Божественного лишь посредством соответствующих символов, а если от них мы вновь устремимся к простой и объединяющей истине умопостигаемых видений, то только прекратив деятельность нашего сознания и нашего мышления в целом, мы достигнем согласно уставу иерархии пресущественного сияния, в котором совершенно неизреченным образом предсуществуют все основания любых знаний, и которое ни уразуметь, ни изречь, ни вообще созерцать каким-либо образом невозможно, потому как запредельное всему сущему бытие его совершенно непознаваемо...

Что есть зло

§19. Зло не исходит от блага, а если исходит, то оно не есть зло. Ибо как огню не свойственно охлаждать, так и благу — творить неблаго. И если все существующее — из блага (ибо благу естественно производить и сохранять, злу же — губить и разрушать), то ничто из сущего не происходит от зла и само не будет злом, если только оно само по себе не было таковым.

Иоанн Дамаскин (тексты)

Шесть определений философии

Философия есть познание сущего как сущего, т. е. природы сущего. И еще: философия есть познание божественного и человеческого, видимого и невидимого. Философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной. О жизни можно говорить в двух смыслах: во-первых, это естественная жизнь, которой мы живем. Во-вторых, воля, которая привязывает нас

к настоящей жизни. Такова же и смерть. Она естественна, когда душа отделяется от тела. Во-вторых смерть произвольна, когда мы проникаемся презрением к настоящей жизни и устремляемся к будущей.

Философия также есть уподобление Богу. Мы уподобляемся Ему через мудрость, которая есть истинное знание блага, и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому по заслугам. Через праведность, которая превышает меру справедливости, через доброту, когда мы благодетельствуем нашим обидчикам. Философия — это искусство искусств и наука наук, ибо в ней начало всякого искусства... Далее, философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог. А потому любовь к Богу есть истинная философия.

Разделяется же философия на умозрительную и практическую. Умозрительная в свою очередь делится на богословие, физиологию и математику; практическая же — на этику, домостроительство и политику.

Умозрительная часть упорядочивает знания. К богословию принадлежит уразумение бестелесного и неведущего, прежде всего Бога, затем ангелов и душ. Физиология есть познание существ телесных, непосредственно данных — животных, растений, камней и прочего. Математика есть познание вещей, которые сами по себе бестелесны, однако присутствуют в телах, числах, звуковых сочетаниях, фигурах и в движении светил... Все это занимает среднее положение между телесным и бестелесным...

Практическая же часть философии толкует о добродетелях, она упорядочивает нравы и учит, как распорядиться собственной жизнью. Если она предлагает законы одному человеку, ее называют этикой. Если целой семье — домостроительством, если городам и землям — политикой.

Диалектика, 3, рр 94, 534В — 535В

О сущем, субстанции и акциденции

Сущее есть общее имя всего, что есть, и оно подразделяется на субстанцию и акциденцию. Субстанция есть более важное начало, ибо имеет свое существование в себе самой, а не в другом. Акциденция же есть то, что не способно существовать в себе самом, а созерцается в субстанции. Субстанция есть под-ле-

жащее, как бы материя вещей... Так, медь и воск — субстанция, а фигура, форма и цвет — акциденция. Тело есть субстанция, цвет его — акциденция, ибо не тело находится в цвете, а цвет — в теле; не душа в знании, а знание — в душе... Говорят не "тело цвета", а "цвет тела", не "душа знания", а "знание души", не "воск формы", а "форма воска". Притом же цвет, знание и форма изменяются, а тело, душа и воск пребывают теми же самими, ибо субстанция не меняется...

Потому определение субстанции таково: субстанция есть вещь самосуцая и не нуждающаяся для своего бытия в другом. Акциденция же есть то, что не может существовать в самом себе, а имеет свое бытие в другом. Бог и все творения суть субстанции; впрочем, субстанция Бога сверхсубстанциальна. Но есть и субстанциальные качества.

Диалектика, 4, pg 94, 535C — 537B

Все сущее либо сотворено, либо не сотворено. Если сотворено, то безусловно подвержено переменам; ибо, коль скоро оно через перемену получило бытие, оно конечно остается подвластным переменам и либо гибнет, либо под чужим произволом становится иным. Если же не сотворено, то по необходимости также безусловно неизменно. Ведь у вещей с противоположным бытием образы бытия и свойства также противоположны. Но разве кто станет возражать, если мы скажем, что не только чувственно воспринимаемое сущее, но и ангелы изменяются, по-разному движутся. В самом деле, ангелы, души и демоны изменяются по воле своей, преуспевая в добре и удаляясь от добра, напрягаясь или ослабляясь, а прочие вещи изменяются через рождение и распад, увеличение или уменьшение, изменение свойств или перемещение. Итак, все подверженное изменениям сотворено. Все сотворенное, безусловным образом, сотворено кем-то. Творцу же необходимо быть несотворенным; ибо если он сотворен, то безусловно кем-то и т. д., пока не дойдем до чего-то несотворенного. Но если Творец не сотворен, то Он, очевидно, неизменен.

К кому же может относиться сказанное, как не к Богу?

"Точное изложение православной веры", I, 3, pg 94, 796

Бог как бесконечное бытие

Бог объемлет в себе все бытие как некая безбрежная и беспредельная пучина сущности.

"Точное изложение православной веры", I, 9, рг 94, 836В

Одно лишь Божество неопишимо, ибо оно безначально, бесконечно и всеобъемлюще, само же не объемлется никаким постижением, ибо оно одно непостижимо и беспредельно, никому неведомо и созерцаемо самим собой.

"Точное изложение православной веры", I, 13, рг 94, 853В

Бог привел все из несущего в бытие: небеса, землю, огонь и воду — из небывшего прежде вещества; затем из созданного — животных, растения и всякое семя, ибо повелением Творца эти последние были созданы из земли, воды, воздуха и огня.

"Точное изложение православной веры", II, 5, рг 94, 880А

Философская антропология

Сотворил Бог человека... как бы некий второй мир; малый — в великом.

"Точное изложение православной веры", II, 12, рг 94, 921А

Человек есть малый мир, ведь он наделен душой, как и телом, представляет собой середину между умом и материей. Он связывает собой зримое и незримое, чувственное и умопостижаемое творение.

"О двух волях во Христе", 15, рг 95, 144В

Душа есть сущность живая, неразложимая, бестелесная, незримая для телесных очей, бессмертная, наделенная разумом и умом, фигуры не имеющая. Она пользуется телом как орудием. Телу же сообщает жизнь, возрастание, чувства и способность рождения, обладая умом не как чем-то отличным от себя, а как чистой своей частью.

"Точное изложение православной веры", II, 12, рг 94, 924В

Душой и плотью правит ум, ум же есть чистой частью души...

"Точное изложение православной веры", III, 6, рг 94, 1005В

Тело и душа созданы вместе, а не последовательно друг за другом, как полагал Ориген...

"Точное изложение православной веры", II, 12, рг 94, 921А

Михаил Пселл (тексты)

О материи. Материя есть нечто нематериальное, ибо она скрыта от чувственного восприятия и доступна лишь мысли. Она есть последняя ступень в иерархии бытия, не имеет ни формы, ни вида, ни фигуры; это несущностная сущность и бессубстанциональная субстанция. Ведь если отнять у тел их качества, отношения, состояния, модусы, движения, изменения и прочее, то останется материя

pg 122, 725

Благо ли материя? Платон в "Тимее" объявляет материю матерью и кормилицей при рождении благих вещей, соучастницей творческого акта; но в речах элейца он рисует материю первопричиной мирового неустройства. В то же время в "Филебе" он утверждает, что материя происходит от Бога, содержит в себе Бога, а потому она — благо. Однако Прокл полагает, что материя не есть ни добро, ни зло. Поскольку это низшая ступень в иерархии бытия, далеко отстоящая от благого первоначала, она не есть благо, однако в качестве причины творческого акта ее приходится признать благом; в итоге он, полагая материю между добром и злом, именует ее необходимостью

pg 122, 732 — 733

Григорий Палама (тексты)

А Исаяя говорит: "Расторгни всякие узы неправды, порви путы насильственных сделок и всякую неправую запись изгладь... Тогда взойдет заря для тебя и принесет тебе исцеления, и пойдет пред тобой правда твоя, и осенит тебя Божественная слава"...

Итак, братья, отвергнем дела тьмы и станем творить дела света, чтобы не только ходить благообразно, как в тот день, но и стать сынами дня. Идемте, поднимемся на гору, где Христос просиял, чтобы увидеть, что там было. Нет, со временем само Божественное слово возведет нас туда, когда мы станем достойны этого дня. А теперь, молю вас, напрягите и устремите око вашего разума к свету евангельской проповеди, чтобы преобразиться вам сразу "обновлением ума вашего" и привлечши свыше на себя Божественное сияние стать подобными подобию славы Господа, чье лицо сегодня просияло на горе, как солнце. Что значит, как солнце? Было время, когда этот солнечный свет не

был заключен в шаре, как в сосуде. Ведь свет перворожден, а шар создан в четвертый день творения тем, кто произвел все. Он соединил с шаром свет и тем образовал светило, дарующее день и днем сияющее. Точно так же и Божественный свет существовал прежде, чем он, словно в сосуде, находился в теле Христовом. Свет этот предвечный, а тот прибавок, который от нас воспринял Сын Божий, был произведен позже, ради нас; восприяв в себя полноту Божества, он явился светилом боготворящим и богосветлым. Лицо Христа просияло, как солнце, а одежда Его стала бела, как снег. Марк говорит: "светлая и очень белая, как снег, как на земле не может выбелить и белильщик". Итак, и тело Христово, которому поклонялись, и одежду его освещал один и тот же свет, но неодинаково: лицо стало сияющим, как солнце, а одежда — светлой от соприкосновения с телом. Этим он показал, каким будет одеяние славы, в которое оденутся те, кто в будущем веке будут пребывать рядом с Богом, какова та одежда безгрешности, лишившись которой за свое преступление Адам увидел свою наготу и устыдился...

Гомилия 35. Цит. по: Памятники византийской литературы IX — XIV веков

Глава пятнадцатая

ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА И
СВЯТОЙ АВГУСТИН

Латинская патристика до Августина

Минуций Феликс и первое сочинение
христианско-латинской апологетики

Отцы Церкви до Августина не придавали, вообще говоря, слишком большого внимания философии, а если и обращались к ней, то не затем, чтобы продуцировать новые идеи. Первые апологеты были по своей профессии риторамии-юристами. У других отцов превалировали интересы, в узком смысле слова, теологические и пасторские, или же филологические интересы эрудитов. Тем сильнее на этом фоне более чем скромных достижений предшественников прозвучал могучий голос святого Августина.

Первым апологетическим сочинением в пользу христиан был, возможно, диалог "Октавий" Минуция Феликса, римского адвоката, написанный в конце II века. Цицероновская утонченность и внешняя сдержанность заставили многих говорить о его приверженности языческой культуре. В действительности нападки на античных мыслителей были, как правило, бестолковыми. "Надо хорошо помнить, — писал Минуций Феликс, — что греческие философы утверждали то же, во что верим и мы, не потому, что мы следуем их пути, но потому, что они были ведомы тем же сиянием пророческих откровений, этот божественный отблеск составил фрагмент истины их мечтаний". Но затем, указав на пифагорейскую и платоновскую идею миграции душ, вплоть до вселения в тела животных, он без обиняков называет Сократа с его признанием о ничегонезнании "афинским паяцем", "демоном-лжецом", а всех академиков — Аркесилая, Карнеада и Пиррона — называет "учителями коррупции, имевшими наглость укорять в тех пороках, в которых сами увязли"... "Мы же не восхваляем добродетель, но практикуем ее, а потому гордимся, что достигли того, что они мучительно искали, но не могли найти".

Тертуллиан и полемика против философии

Еще более активную атаку на философию повел Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан, родившийся около середины II века в Карфагене. Среди его работ выделяются "Защита от язычников", "Свидетельство души", "Против Иудеев", "Опровержение еретиков", "Против Марциона", "Против валентинианцев", трактат "О душе", "Плоть Христова", "Воскресение плоти".

Тертуллиан противопоставляет христиан философам: нет никакого сходства "между поклонником Греции и кандидатом на небо, суетным искателем земной славы и тем, кто делает веру делом жизни, между торговцем словами и вершителем дел, между тем, кто стоит на вершине скалы, и тем, кто разрушает, тем, кто охраняет, и тем, кто расстраивает, между вором и хранителем истины". Христианин принимает проповедь под Портиком Соломона, где учат "искать Господа с простотой сердечной". Тертуллиан отвергает любую попытку "загрязнения" христианства стоицизмом, платонизмом или диалектикой: вера делает бессмысленной любую доктрину. Философы, по его мнению, патриархи еретиков. Вера в Христа и человеческая мудрость несовместимы, взаимоисключающи. В "Плоти Христовой" он пишет: "Сын Божий был распят, нет во мне стыда, ибо это постыдно. Божий Сын мертв: это правдоподобно, ибо нелепо. И был он погребен и восстал из гроба: это определено, ибо невероятно". Так родилась формула, выражающая идею Тертуллиана: "*Credo quia absurdum*" — "Верую, потому что абсурдно".

Чтобы прийти к Богу, достаточно быть простодушным: философская культура не помогает, а мешает. "Я не взываю к душе, в школе возвращенной и в библиотеках напитанной, в Академии и греческом Портике, все это издержки культуры. К ответу взываю тебя, душа простая и грубая, не подвергшаяся еще манипуляциям культурного изыска... Я нуждаюсь в твоём невежестве, ибо нельзя верить в культуру и только культуру".

Несмотря на этот антифилософский приступ, Тертуллиан в сфере онтологии в определенном смысле остается стоиком. Для него бытие — это "тело": "Что бестелесно, того нет", в чем мы угадываем тезис Сенеки. Бог — это тело, даже если как тело *sui generis* (своего рода); тело — это и душа. В работе "О душе" мы находим в точном смысле антитезис спиритуализму "Федона".

К Тертуллиану восходит первый лексикон латино-христианской теологии, обличавшей множество ошибок гностической ереси.

Христианские писатели III — IV веков: Киприан, Новациан, Арнобий и Лактанций

Церковь Св. Киприана в Африке в начале III века обладала огромным авторитетом. Новациан углубил теологические поиски Тертуллиана.

В начале IV века Арнобием была написана работа "Против язычников", окрашенная глубоким пессимизмом относительно участи человека. Здесь царит мысль о единственной возможности спасения во Христе. Впрочем, трудно говорить о его близком знакомстве со Священным Писанием, немало и языческого в его работах.

Лактанций, ученик Арнобия, преподавал поначалу риторику в Карфагене, затем в Никомедии, до старости (317) оставался наставником Криспа, сына императора Константина I. В своей работе "Божественные установления" он назвал христианство "единственно моральным сообществом людей".

Святой Августин и апогей патристики

Жизнь, духовная эволюция и сочинения Августина

Августин Аврелий родился в 354 году в Тагасте (Нумидия, Африка). Его отец Патриций был мелким собственником, связанным с язычеством (крещен лишь в конце жизни). Напротив, его мать Моника была истинной христианкой. Закончив школу в Тагасте, благодаря финансовой помощи друга отца, он едет в Карфаген, чтобы совершенствоваться в риторике (370/371). Его культурное формирование образование происходило всецело на основе латинского языка, греческий он знал поверхностно. Долгое время Цицерон оставался для него образцом.

Риторы в эпоху Августина уже потеряли былую славу, превратившись в обычных учителей. Августин преподавал сначала в Тагасте (374), затем в Карфагене (375—383), однако студенческие волнения заставили его бежать в Рим в 384 году. В тот же год он едет в Милан, где становится профессором риторики. Здесь он встречает поддержку манихеев, сторонником которых на некоторое

время становится. Однако в 386 году он принимает христианство. Это стоило ему места профессора, он подает в отставку и возвращается в деревню (в Брианце), где остается в обществе друзей, матери, брата, сына Адеодата.

В 387 году Августин принимает крещение от епископа Амвросия и возвращается в Африку. По пути, в Остии, умирает его мать Моника.

Вернувшись в Тагаст, он распродает наследство и основывает религиозное братство, быстро прославившееся святостью образа жизни. В 391 году в Гиппоне епископом Валерием Августин был назначен священником. Там он открыл монастырь.

В 395 году после смерти Валерия, приобщенного вскоре к лику святых, Августин становится епископом. В маленьком городке Гиппоне он вступает в непрестанные схватки с еретиками и схизматиками, тогда же пишет свои известные сочинения. Умер он в 430 году, когда вандалы осаждали город.

Его духовную эволюцию мы можем проследить по этапам:

I. Самобытностью своей личности Августин в первую очередь, без сомнения, обязан своей матери Монике, которая заложила основу и предпосылки его обращения в христианство. Моника была женщиной более чем скромной по образованию, однако веру имела необыкновенной силы, открывая истину, неведомую самоуверенным ученым. Таким образом, истина Христова, увиденная сквозь призму непобедимой веры матери, стала для сына отправным пунктом эволюции, хотя этот путь не сразу привел его к христианству.

II. Второй фундаментальной встречей, обратившей Августина к философии, было знакомство с "Гортензием" Цицерона, когда он учился в Карфагене. Здесь он нашел типично эллинистическую философию как форму мудрости и искусства жизни, счастья. "Правду сказать, — пишет Августин в своей "Исповеди", — эта книга изменила мои настроения и сделала даже другими мои молитвы... мои обеты и мои желания. Внезапно мне показалась тщетной любая человеческая надежда, и меня объяла страстная жажда бессмертной мудрости". Августин обращается к Библии, но не понимает ее. Стиль, которым она написана, столь непохожий на рафинированный цicerоновский и казавшийся антропоморфным языком беседы с Богом, завел его в непреодолимый тупик.

III. В 19 лет (373) Августин оказался в сетях манихейства, которое, как ему казалось, будучи теорией спасения на рациональном уровне, находило место и для Христа. Манихейство, основанное в III веке персом Мани, включало: 1) рационалистический подход; 2) резкую форму материализма; 3) радикальный дуализм добра и зла, понимаемых не просто как моральные, но и онтологические и космические начала. "Манихеи, — писал Августин в работе "О ересь", — утверждают существование двух начал, во всем различных и противоположных, но в то же время вечных и взаимосвязанных, неразделимых... эти две субстанции — в вечной борьбе и смешении". Благо отделяется от зла в процессе длительного очищения в самых фантастических формах. Очищение добра от зла среди людей происходит стараниями "избранных", которые вместе с послушниками образуют церковь. "Избранные" очищаются от зла не только посредством чистой жизни, безбрачия и отказа от семьи, но и воздерживаясь от материальных забот, занятые лишь совершенствованием. "Послушники", которые ведут жизнь менее совершенную, заботятся об "избранных", чтобы они ни в чем не нуждались. Для манихеев Христос воплотился лишь внешним образом, такой же внешней и лишь видимой была Его смерть и воскресение. Моисей не был вдохновлен Богом, напротив, это теневое начало, именно поэтому Ветхий Завет надлежит отвергнуть. Обещание Святого Духа, полученное от Христа, должно быть реализовано, согласно Мани. Сам грех, полагали манихеи, исходит не от свободной воли, а скорее от универсального злого начала, которое проникает в нас. Из плоти и духа следуют две субстанции, две души и два разума, один благой, другой порочный, порождая борьбу между ними: плоть желает одного, дух — противоположного. Ясно, что "рационализм" этой ереси в том, что необходимость веры элиминируется, объясняя всю реальность только разумом. У Мани как у восточного мыслителя преобладают фантазийные образы.

IV. Уже в 383/384 годах Августин отходит от манихейства, попытавшись найти себя в философии академического скептицизма. Однако он не находил в ней имени Христа. Сильнейшие конфликты между разумом и верой, добром и злом, казалось ему, подтверждали позицию дуализма.

V. Встреча с епископом Амвросием в Милане решила все: Библия стала доступной пониманию. Новое прочтение неоплатоников открыло Августину нематериальную реальность и нереальность зла.



Святой Августин (фрагмент фрески Рафаэля "Диспут")

Послание святого Павла открыло наконец смысл веры, благодати и суть Христа-избавителя.

Сначала Августин слушал Амвросия, как один ритор слушает другого ратора. Наконец он приходит к пониманию, что Ветхий Завет не может быть отвергнут — это безосновательно и неверно.

Плотин и Порфирий, которых Августин читал в переводе М. Викторина, ему подсказали выход из метафизических затруднений. Понятие бестелесного и доказательства того, что зло — это не субстанция, а лишь отсутствие добра. В сочинениях платоников много общего с Писанием, однако Августин не встретил у них тезиса о том, что Сын Божий умер во искупление грехов человеческих. Но этого Августин и не мог найти ни у Плотина, ни у Порфирия: ведь Бог держит в тайне от мудрецов слово Свое, чтобы открыть его кротким и смиренным. Это истина, которая требует полного внутреннего переворота, не разума, но веры. Крест, распятие — вот путь духовного преобразования. Этот тезис Августин воспринял от Павла: "Эти истины необычайно поразили меня, когда читал я страницы "младшего" из Твоих апостолов".

VI. Последняя фаза жизни Августина отмечена баталиями с еретиками. Вплоть до 404 года продолжалась борьба с манихеями. Затем Августин ниспровергал донатистов, которые настаивали на том, чтобы не принимать вновь в свои общины тех, кто под давлением гонителей отрекся от веры или поклонился идолам, а также, как следствие, считали неправомерным отправление таинства служителями Церкви, так или иначе запятнавшими себя такими действиями. На совещании епископов в Карфагене в 411 году Августину удалось доказать, что ошибочно связывать, как это делали донатисты, действительность христианских терминов с чистотой служителей Бога; результат зависит единственно от Божьей благодати. Это была победа Августина.

Начиная с 412 года объекты его полемики — Пелагий и пелагианство. Достаточно ли для спасения человека его благой воли и поступков? Августин с помощью избранных мест из христианского Откровения показал сущностную необходимость Божьей благодати. Этот последний тезис победил на Карфагенском соборе в 417 году, после чего папа Зосим осудил пелагианство. Ядро пелагианства, как видим, консонировало с убеждениями греков, уповавших на автаркию моральной жизни, ее автономию. Победивший тезис Августина не только опрокидывал это упование, более того, поддержка Церкви в этом вопросе означала конец языческой этики и всей эллинистической философии. Это значило, что началось средневековье.

Литературное наследие Августина огромно. Упомянем лишь основные его произведения:

1. Преимущественно философские сочинения: "Против академиков", "О блаженной жизни", "О порядке", "О величине души" (388, Рим), "Об учителе" и "О музыке" (388 — 391), "Монологи", "Бесмертие души" (Милан).

2. Шедевр философско-догматической теологии "О Троице" (399 — 419).

3. Апологетическое сочинение "О граде Божьем" (413 — 427).

4. Экзегетические работы: "О христианском учении" (396—426), "Комментарии к "Исходу"" (401 — 414), "Комментарии к Евангелию от Иоанна" (414 — 417), "Комментарии к псалмам".

5. Работы против манихеев: "Об обычаях католической церкви и об обычаях манихеев" (389), "О свободной воле" (395), "Об истинной религии" (390), "Об "Исходе" (против манихеев)" (398) и др.

6. Работы против донатистов: "Против послания Пармениана" (400), "О крещении" (против донатистов) (401), "Против Гауденция, епископа донатистов" (420).

7. Антипелагианские работы: "О духе и букве" (412), "О деяниях Пелагия" (417), "Христова благодать и первородный грех" (418).

8. Безусловный шедевр с литературной точки зрения — "Исповедь" (397). "Отречения" (426 — 427) содержат в себе переоценку Августином некоторых тезисов, защищаемых им ранее.

Один из крупных исследователей патристики Б. Альтанер так оценил Августина: "Выдающийся епископ, он соединил в себе созидательную энергию Тертуллиана и широту духа Оригена с религиозным чувством Киприана, диалектическую пронизательность Аристотеля с полетом идеалистической спекулятивной мысли Платона, практический здравый смысл латинян с духовной пластичностью греков. Он был самым крупным философом эпохи патристики и самым влиятельным теологом Церкви вообще... Что Ориген сделал для теологической науки III и IV веков, то Августин еще более действенным образом продолжал делать на протяжении веков, вплоть до современной эпохи. Его влияние выходило за рамки философии, догматики, теологии, мистики, распространяясь на социальную жизнь, церковную политику, право: одним словом, это был великий зодчий западной средневековой культуры".

Философствование в вере

Плотин изменил образ мыслей Августина, переведя их в новую категориальную плоскость, которой уже были чужды материалистические схемы; так, универсум и человек предстали перед ним в другом свете. Обращение в веру изменило в Августине все: образ жизни, строй мысли, ему открылись новые горизонты. Вера становится субстанцией жизни и мышления, которое, в свою очередь, стимулируемое и подтверждаемое верой, завоевывает все новые вершины. Рождается христианская философия, философствование в вере, широко подготовленное греческими отцами Церкви, зрелый плод которой мы находим в трудах Августина.

К. Ясперс в работе "Великие философы" отметил: "Обращение есть предпосылка августиновой мысли. Лишь в этом преображении вера обретает определенность не как пришедшая через доктрину, но как Божий дар. Кто не испытал на себе это преобразование, всегда найдет нечто постороннее во всем строе мысли, на вере основанной. Что оно означает? Это не то пробуждение, которое мог спровоцировать Цицерон, не то блаженное преобразование в духовном мире, которое дает чтение Плотина, но уникальное и чрезвычайное происшествие, по сути своей отличное от всего: осознание непосредственного прикосновения Самого Бога, в результате которого человек преобразуется даже в телесности своей, в бытии своем, в целях своих.... Вместе с образом мышления меняется и образ бытования... Такое обращение не философская перемена-ломка, которую затем необходимо день за днем осознавать... это внезапный прорыв, биографически датируемый, в жизнь, которая вдруг обретает новый фундамент... В этом движении философской мысли, от той, что автономна, до той, что синкретична с верой, мы, кажется, видим те же черты философствования. Тем не менее всякая деталь преломляется. Отныне античные идеи сами по себе бессильны, они становятся лишь инструментом мышления. В результате обращения оценка философии стала невозвратно иной. Для молодого Августина рациональное мышление обладало высшей ценностью. Диалектика — дисциплина дисциплин, она учит правильному употреблению логики и способам учить. Она показывает и выделяет сущее, делает явным то, что я хочу, она знает знаемое. Диалектика одна способна сделать умного мудрецом, и вдруг она получает негативную оценку. Внутренний свет, оказывается, много выше... Августин признается, что его восхищение философией в прошлом было преувеличенным.

Блаженство не в ней, а в страстном влечении к Богу, однако блаженство это принадлежит лишь будущему, есть одна только дорога к нему, и этот путь — Христос. Ценность философии (как простой диалектики) снижена. Библейско-теологическое мышление становится существенным".

Имеем ли мы здесь форму фидеизма? Нет. От фидеизма как формы иррационализма Августин далек. Вера не подменяет и не заменяет разумного понимания, никогда его не элиминирует. Напротив, как уже замечено, вера стимулирует и подвигает понимание. Вера — это способ согласного понимания — *cogitare cum assensione* ("мыслить с одобрением"), именно поэтому без мысли нет и не может быть веры. И наоборот, разумное понимание никогда не элиминирует веры, но цементирует ее посредством максимального прояснения. Итак, вера и разум взаимодополнительны. "Верю, потому что абсурдно", *credo quia absurdum* — этот ход решительно чужд духовному строю Августина. Рождается, таким образом, позиция, которая позже откристаллизуется формулами: *credo ut intelligam* и *intelligo ut credam* — "верю, чтобы понимать", "понимаю, чтобы верить". Исток этих формул мы находим в книге Исаии 7, 9 в греческой версии 70 переводчиков: "Не имея веры, не можете понять", что у Августина звучит так: "Понимание — вознаграждение веры" — вера награждает разум. В его работе "Истинная религия" читаем: "В видах гармонии сотворенного... в нашем подспорье есть всегда и снадобья для души, благодаря безошибочной доброте Божественного Провидения... Это лекарство действует двояко: власть и разум. Власть требует веры и толкает человека к необходимости понимания. Разум ведет человека к разумному поведению. С другой стороны, даже и власть может быть лишена своего рационального основания и держаться лишь теми, кому дана вера; мотивы же почтительного отношения к власти более чем очевидны, если она умеет уважать неотъемлемые истины разума". И в его "Троице" со ссылкой на Исайю можно прочесть: "Вера ищет, разум находит. Поэтому пророк и говорит: "Если не поверите, то и не поймете". С другой стороны, разум ищет того, что уже понял, нашел. Ибо Бог, глядя на отпрысков человека, как поется в Псалме, зрит среди них тех, кто с пониманием ищет Бога. Значит, человек должен быть разумным, чтобы хотеть искать Бога". И достаточно молодым человеком Августин писал в трактате "Против академиков": "Всем известно, что мы влекомы к познанию под давлением двух вещей — авторитета и разума. Я отдаю себе отчет в том, что не должен

отдаляться от авторитета Христа, ибо не найду ничего, более весомого. Что же касается того, что может быть получено философским мышлением, верю, что у платоников есть немало того, что не исключает священного слова... так без промедления принимаю основания истинного не только через веру, но и с пониманием".

Что же касается Платона, то и он, по мнению Августина, видел природу последних истин: "...Говоря о них, нельзя не выбрать одно из двух: или принять от других, какова эта истина, или же открыть ее самому, или же, что уже невозможно, посредством человеческих рассуждений, принять что-то лучшее, менее уязвимое для критики: это последнее равносильно намерению пересечь с риском для жизни море на плоту". К этому он пророчески добавляет: "Нельзя проделать такое путешествие более надежным образом и с меньшим риском, чем с Божественным откровением, доверимся же ему". Нет более непотопляемого корабля. И этот корабль — "lignum crucis" — распятие. Христос знал, что мы "превозможем через Него". "Никто, — уверен Августин, — не сможет пересечь море века иначе как на распятии".

Открытие личности и метафизика душевных глубин

"Как же люди отправляются в путь, чтобы восхититься горными вершинами, грозными морскими волнами, океанскими просторами, блужданиями звезд, но при этом оставляют в небрежении самих себя?" Эти слова Августина, с петрарковской интонацией, в "Исповеди" играют программную роль. По-настоящему проблема всех проблем — это не космос, а человек. Не мир загадка, но мы сами. "Что же за тайна — человек! Ведь Ты, Господи, и число волос на его голове знаешь, так что ни один из них не упадет без ведома Твоего. И все же куда проще сосчитать волосинки, чем страсти и душевные колебания".

Впрочем, проблема человека интересует Августина не как абстрактная, с точки зрения его сущности вообще. Это проблема конкретного Я, человека как невоспроизводимого индивида, как личности в ее отдельности и особенности. "Я сам, — говорит Августин, — стал для меня самого осязаемой проблемой, большим вопросом, "magna quaestio", "я не осознаю всего, что я есть"". Так, Августин как личность становится протагонистом собственной философии: наблюдателем и наблюдаемым.

Сравнение с философом наиболее близким и дорогим ему по духу наглядно обнажает для нас всю новизну и свежесть такого подхода. Плотин также настаивал на необходимости обратиться во внутренний мир нашей души, где только и следует искать истину. Но говоря о душе и ее глубинах, он оставался на уровне абстракций, вернее, ригористически лишал ее тонкого покрова индивидуальности, игнорируя конкретный план личностного. Плотин в своих работах не только никогда не касался себя самого, но не говорил об этом и с друзьями. "Плотин, — рассказывает Порфирий, — был одним из тех, кто стыдился, что должен жить в теле. Будучи в таком расположении духа, он неохотно рассказывал о себе, о рождении, своих родителях, родине. С негодованием он отвечал Амелию на просьбу поторопиться с портретом: "Не достаточно, стало быть, нацарапать это жалкое подобие, которым природа пожелала меня наградить, но вы помимо того желаете, чтобы я согласился увековечить эту маску кажимого, видеть которую было бы сущим наказанием".

Напротив, Августин постоянно говорит о себе в своей "Исповеди", не утаивая ничего, рассказывает не только о родителях, родине, людях, ему дорогих, но обнажает душу свою во всех ее тончайших изгибах, велениях и интимных переживаниях. Более того, именно в таких натяжениях и случающихся разрывах, влекущих к противостоянию воле Божьей, Августин обнаруживает подлинное "я", личностное в человеке, в непроговариваемом смысле. "...Когда я стал высвобождаться из-под безусловного подчинения Господу моему, как если бы я обрел свою часть и участь, то понял, что то был Я, который хотел. Я, который не хотел: то был Я, который хотел этого безраздельно, и отвергал это также безраздельно. И стал я тогда бороться с самим собой, раздирая самого себя..."

Как видим, от интеллектуализма греков, у которых понятие воли занимало более чем скромное место, нас отделяет заметная дистанция. Проблема "Я", полагает Похленц, рождается у Августина в процессе внутренней борьбы: первый толчок — в драме внутреннего мира, который вдруг дал трещину, что заставило его долго страдать, — это неустранимая внутренняя противоречивость его воли, желаний, которую ему удалось превозмочь лишь в результате полного отречения от собственной воли в пользу воли Бога, посредством мучительных усилий удалось сделать своей.

Ясно, что мы находимся перед лицом абсолютно нового явления: греческая философия не ведала противоречивости религиозного чувства такого накала, для нее воля — совсем не та сила, которая

автономным образом определяет жизнь, но функция, тесно связанная с интеллектом, указывающим воле цель движения. "Я" как таковое, как унитарное основание, дано сознанию непосредственно, но никак не в качестве объекта рефлексии.

Следовательно, религиозная проблематика возникает в процессе осознания противоречия, несовпадения человеческой воли с Божественной, что в конце концов ведет к открытию "Я" как личности.

Правду сказать, Августин еще принимает некоторые греческие формулы, определяющие человека: например, сократово-платоновскую формулу: "Человек — это душа, которая нуждается в теле". Впрочем, понятия души и тела у него обретают новый смысл, проходя через призму концепции творения, воскресения и воплощения Христа. Отсюда понятие "тела" куда более весомо, чем "пустая оболочка", которой стыдился Плотин.

Особая новизна заключена во взгляде Августина на человека внутреннего как образ и подобие Бога и Троицы, в коей три Лица при их сущностном единстве. Эта специфическая тематика радикально изменила концепцию "Я", где личность реализуется в той мере, в которой отражены три лика Троицы и их Единство. Таким образом, Августин находит целую серию триад в человеческой природе, о чем красноречиво пишет в "Граде Божьем": "...Поскольку мы не равны с Богом, более того, бесконечно от Него удалены, посему Его стараниями... мы узнаем в самих себе образ Бога, т. е. святую Троицу; образ, к которому следует всегда приближаться, совершенствуясь. В самом деле, мы существуем, умеем существовать, любим наше бытие и наше познание. В этом во всем нет ни тени фальши. Это не то, что есть вне и помимо нас, то, о чем мы осведомлены в видах телесных нужд, что приходит с видимыми красками, слышимыми звуками, вдыхаемыми запахами, нечто твердое и влажное, от которого мы отделяем образы умственные, что толкает нас желать всего этого. Безо всякой фантазии очевидно: "Я" есть определенность бытия, то, что способно себя знать и любить. Перед лицом такой истины меня не задевают аргументы академиков: "А если ты обманываешься?" Если обманываешь себя, то ты уж точно есть... Поэтому, следовательно, я существую хотя бы с того момента, когда сам себя надуваю. Откуда известно, что я в состоянии заблуждаться о своем бытии, когда не установлено, что я есть?.. Так, если я знаю, что я есть, то я и способен к познанию себя самого. А когда я люблю эти две вещи (бытие и самопознание), что открывают меня познающего, то очевиден и третий элемент, не менее значимый, — любовь.

В этой любви к самому себе нет обмана, ибо в том, что я люблю, я не могу себя обманывать, и даже если бы обнаружилось, что то, что я люблю, фальшиво, то было бы верно, что я люблю вещи лживые и недостойные, но не то ложь, что я люблю".

Таким образом, в душе отражается Бог. "Душа" и "Бог" суть столпы августинианской христианской философии. Не в испытаниях природы и мира, но углубляясь в душу мы находим Бога. Тайнопись души — знаки Бога. "Познай себя самого" — этот совет Сократа, по Августину, стал означать познание себя как образа и подобия Бога. В таком смысле наше мышление — это воспоминание о Боге, познание, которое к нам приходит, это разум Бога, а любовь, которая рождается и приходит от одного и от другого, это любовь Бога. Есть, стало быть, в человеке нечто более глубокое, чем он сам, и этот остаток в мышлении, "abditum mentis" (сокровенное разума), есть не что иное, как неистекаемая тайна Бога Самого; ведь и Его, Бога, жизнь, и наша в последней своей глубине невыразимы; неизрекаема жизнь внутри себя, неартикулируема мысль Бога, как и любовь в том, что она есть сама по себе" (Э. Жильсон).

Истина и прозрение

В тематическом блоке "душа — Бог" в качестве соединительного узла выступает понятие "истина", скрепляющее серию других фундаментальных понятий. "...Не ищи ничего вне себя... вернись к самому себе; истина в глубине души человеческой, а если обнаружишь изменчивость природы своей, не страшись перешагнуть через самого себя. Впрочем, превозмогая себя, преодолей и суетные искушения рассудка... Куда же приводит рассуждение по правилам, как не к истине? Истина не есть то, к чему можно прийти шаг за шагом, как строит свои рассуждения рассудок, она заведомая граница, цель, остановка, когда все умствования завершены. По прибытии в эту точку различаем лишь заключительный аккорд, поражающий своим совершенством. Так соответствуй ему! Убедись, что есть уже не ты, но сама истина: она не ищет себя, скорее, это ты, разлученный с ней, преследуешь ее, хорошо понимая, что лоно ее не в чувственном пространстве, но в душе пламенеющей. Так дотянись же до нее так, чтобы человек внутренний соединился с желанной гостьей, и жар любви вознесет их на вершину счастья и духовного прозрения..."

Как же человек достигает истины? Августин не скупится на аргументы, оснащая свой ответ. Скепсис, сомнение разрушает само

себя, тогда же, когда оно тщится отвергнуть истину в ее определенности, напротив, истина вновь утверждается. "Si fallor, sum" ("Если я ошибаюсь, я существую"). По крайней мере, чтобы сомневаться, я должен существовать как предпосылка акта сомнения, мысли. Этим аргументом Августин предвосхищает картезианское "cogito, ergo sum", хотя их цели очевидным образом не совпадают.

Познавательный процесс Августин интерпретирует так.

1. Ощущение, как учил Плотин, не есть аффект, воздействие, претерпеваемое душой. Чувственные объекты действуют на чувства, результат этого воздействия не ускользает от внимания души, которая, в свою очередь, тоже действует, но по обратной схеме, не извне, но изнутри себя самой, формируя представление об объекте, что и есть восприятие.

2. Впрочем, восприятие не первая ступенька познания. Душа в отношении ко всему телесному обладает автономией и спонтанной активностью, поскольку вместе с разумом она оценивает и судит на основе тех критериев, в коих присутствует некий "плюс", относительно телесных объектов. Последние, как известно, текучи, изменчивы и несовершенны, между тем критерии оценки, которыми душа обладает, неизменны и совершенны. Это особенно убедительно, когда мы оцениваем чувственные объекты в свете математических, геометрических, эстетических концепций или же когда судим о поступках в функции этических параметров. То же относится к понятиям единства и пропорции, когда мы применяем их к объектам и эстетически оцениваем. В работе "Истинная религия" Августин разъясняет это так: "...Благодаря симметрии, творение искусства выступает как целостное и прекрасное. Эта симметрия требует, чтобы части отвечали целому таким образом, чтобы как в своей пропорциональной разности, так и в равенстве, они (части) стремились к единству. Однако никому еще не удалось обнаружить абсолютное равенство или неравенство в наблюдаемых объектах как таковых; никто, с каким бы усердием ни искал он, не смог бы прийти к заключению, что то или иное тело обладает само по себе чистым и аутентичным началом единства. Любое тело претерпевает изменения, соотносящие его с другими телами по-разному, результатом чего может быть удачное расположение частей, каждая из которых занимает лишь свое место, как тело занимает свое место в пространстве. Стало быть, изначальный критерий равенства и пропорции, аутентичный и фундаментальный принцип единства следует искать вне телесного: он может быть схвачен и удержан лишь умом. Никакую симметрию

или пропорцию нельзя уловить в самих телах, как нельзя продемонстрировать, чем одно более совершенно, чем другое, пока разумное понимание не войдет в телесное со своим предсуществующим канон совершенства несотворенного. Все то, что в чувственном мире нам является как наделенное красотой, все, что называется прекрасным как в природе, так и в искусстве, все это феномен, привнесенный и вписанный в пространство и время, как вписаны тела и их движения. Напротив, равенство и единство, насколько они присутствуют, суть всегда ментальные интуиции, они же нормируют и образуют осмысленность суждений о красоте, когда разум посредством чувств признает наличие в телах того, чего нет ни в пространственном измерении, ни в капризной переменчивости времен".

3. Теперь встает проблема: откуда же душа обретает эти критерии познания, чтобы судить о вещах, если их нет в самих вещах? Возможно, она продуцирует их сама? Определенно нет, ибо хотя она и выше физических объектов, но сама выступает как изменчивая: критерии же неизменны и необходимы: "В то время как оценочный критерий... неизменен, ум человеческий, хотя, допустим, способный оперировать таким критерием, все же подвержен мутациям и ошибкам. Потому и необходимо заключить, что по ту сторону нашего ума есть некий Закон, который называется истиной, и нет сомнений, что эта неподверженная изменениям природа, превышающая душу человеческую, существует... Человеческий интеллект, следовательно, находит истину в виде объекта, выше себя. С ее помощью он судит, и сам оценивается ею. Истина — мера всех вещей, и тот же интеллект измерен и оценен Истиной".

4. Эта истина, данная чистому интеллекту, образованная из Идей, есть высшая умопостигаемая бестелесная реальность, о которой говорил Платон. Августину хорошо известно, что термин "Идея" в техническом смысле был введен Платоном, и он убежден в том, что "ценность Идей такова, что никто не может считать себя философом, не имея о них понятия". Идеи суть фундаментальные формы, постоянные основания и неизменные вещей, это модель, с которой формируется все, что рождается и умирает.

Все же Августин реформирует Платона в двух моментах:

1) он понимает Идеи как мысли Бога (как это по-разному уже высказывали Филон, медиоплатоники и Плотин); 2) он отвергает теорию реминисценции, вернее, переосмысливает ее. О первом моменте речь впереди. Что же касается теории "воспоминания", то ее

Августин трансформирует в теорию "иллюминации", или "прозрения", "озарения", "просветления", что было естественным в контексте философии творения. Отказавшись также и от идеи предсуществования души, возможность чего решительно исключается креационизмом, Августин пишет в "Троице": "...Следует помнить, что природа умопостигающей души образована таким образом, что, объединенная со всем интеллигибельным, в соответствии с естественным порядком, установленным Творцом, она постигает все это в свете бестелесном, подобно тому, как телесное око воспринимает все окружающее в свете телесном, способное видеть в этом свете и к этому предназначенное".

В "Монологах" мы читаем: "Телесные качества не могут быть видимы, если они не освещены источником света. Стало быть, следует отдавать себе отчет в том, что понятия, относящиеся к наукам, которые мы склонны считать абсолютно истинными, на деле скрыты от понимания, если они не освещены, так сказать, собственным солнцем. Поэтому так же могут быть обнаружены, благодаря такому солнцу, три вещи: то, что существует, что отражает, сверкая, и то, что освещает; так и в Боге Невыразимом, которого ты желаешь познать, есть три начала: то, что существует, то что постигаемо, и то, что делает постижимым все сущее".

Интерпретаторы немало помучились с этой теорией прозрения, ибо в процессе объяснения воспроизводились элементы более поздних теорий познания, чуждых Августину. В действительности у Августина на основе креационизма объединяется концепция Платона, выраженная в "Государстве", с похожим освещением тех же вещей в Священном Писании. Бог, который есть чистое Бытие, через творение участвует в бытии других вещей. Аналогичным образом Истина, присутствуя в умах, делает их способными к познанию. Бог как Бытие творит, как Истина Он все освещает, как любовь Он все притягивает и умиротворяет.

И последнее. Августин настаивает на том, что познание Идей доступно лишь для *mens* (разума), т. е. наиболее возвышенной части души. Более того, увидеть их способна далеко не всякая душа, "но лишь та, что чиста и свята, т. е. имеет око чистое, святое и покойное, коим только и можно увидеть Идеи, так, как если бы было меж Идеями и ею сродство". Как видим, речь идет о древней теме "очищения" и "уподобления" Божественному как условию доступа к истинному. То, что разрабатывали платоники, у Августина к тому же несет нагрузку евангельских ценностей — благой воли и

чистоты сердца. Чистая ясность души — условие прозрения Истины, наслаждения и упокоения в ней.

Бог

Когда человек приближается, наконец, к Истине, достигает ли он Бога? Или Бог еще выше, по ту сторону Истины? У Августина мы находим понимание истины во многих смыслах. В наиболее сильном смысле он говорит об Истине высшей, что сливается с Богом и вторым ликом Троицы: "Высшая Истина не ниже Отца, будучи одной природы с Ним, не одни только люди, но и Отец судит по истине: все, о чем Он судит, судит для Истины... Бог — это Истина".

Как следствие доказательство существования определенности и Истины совпадает с доказательством существования Бога. Схема аргументации схожа с вышеприведенной: сначала Августин идет от внешности вещей к внутреннему миру человеческой души, а затем от Истины, присутствующей в душе, к принципу любой истины, т. е. Богу.

У Августина есть три типа доказательств бытия Бога.

1. Уже греки, находя черты совершенства в мире, отталкиваясь от них, приходили к идее его Создателя, Зодчего. "Даже если опустить свидетельства пророков, — читаем мы в "Граде Божьем", — сам мир с его порядком в разнообразии и изменчивости, с красотой его видимых объектов бессловесно убеждает нас в том, что он создан, и создан Богом невыразимым и невидимым, великим и прекрасным".

2. Второе доказательство известно под названием "consensus gentium" ("согласие человечества"), также неизвестно для античных мыслителей. "Власть правого Бога такова, что не может быть скрыта полностью от разумных существ, начавших однажды использовать свой разум. Если исключить часть людей, природа которых целиком извращена, весь род человеческий признает Бога Творцом мира".

3. Третье доказательство исходит из различения ступеней блага, от коих мы приходим к высшему Благу, т. е. к Богу. В "Троице" мы читаем: "К чему тебе любить благо, ведь так благостна земля с горами высокими, холмами плавными, благо сулит дом, полный тепла и света, где покои гармонично и пропорционально устроены; прекрасны тела

животных, дышащие жизнью; прекрасен лик человеческий своей гармонией, когда он освещен мягкой улыбкой и красками жизни; прекрасна душа друга, готовая разделить все чаяния, сама верность дружбы; прекрасен человек справедливый и праведно обретенные богатства, которые помогают противостоять напастям; благостны небо с солнцем, луна и звезды; кротки Ангелы своим святым смирением; прекрасно слово, что наставляет благородным образом, убеждает и впечатляет того, кто ему внимает; прекрасна поэма своим гармоническим ритмом и строками мастера. Что же еще преследовать и достигать?.. Это хорошо, и то прекрасно. Так зачеркни и то, и другое и созерцай Благо само по себе, если сможешь; вот тогда и узришь Бога, Того, Кто не приемлет своей благодати от другого блага, но есть Благо всех благ. И вправду, среди прекрасных вещей, о которых я вспомнил... мы не смогли бы разобраться, что одно лучше другого, когда бы в своих справедливых суждениях не опирались мы на представление о чистом благе самом по себе... Вот почему мы должны любить Бога: не то или другое благо, но Благо само по себе".

Это последнее доказательство граничит с парадигмой "любви к Богу". Важно, что Августин не доказывает реальность Бога, как это делал Аристотель, т. е. с намерениями чисто интеллектуальными, с целью объяснить космос. Напротив, он использует эти приемы, дабы наполнить Богом пустоты своей души, остановить треволнения сердца, наконец, научиться быть счастливым. Истинное счастье возможно лишь в иной жизни и невозможно в этой — ход мысли, противоположный платиновскому. Впрочем, и на этой земле мы можем обрести бледный образ счастья. Показательно поэтому использование Августином в его "Исповеди" лексики "Энеид", особенно когда он описывает момент экстаза в созерцании Бога (когда он был вместе с матерью в Остии на берегу моря). Это его переживание начисто лишено физического компонента, оно описано по-платиновски, но с большим накалом и наполнено новым смыслом: "Так что же люблю я, Тебя любя? Не красоту телесную, не изящество мимолетного, не внезапную вспышку сияния этого света, что восхитила глаз, не сладостные мелодии чьих-то песен, не чарующий аромат цветов... не ликование телесного объятия. Не это люблю я, любя моего Бога. И все же... когда люблю моего Бога, я люблю свет, голос, запахи, вкусную пищу, объятия человека внутреннего, что во мне, там, где сияет в душевной глубине свет негасимый, что не рассеивается в пространстве, где звучит, не затихая, голос, ко-

торый время не похитит; где вдыхаем аромат, и ветер его не уносит, и время всепожирающее его не умалит; где заключен я в сладостные объятия, и сытость их не разомкнет. Вот то, что люблю я, любя Бога моего".

Бытие, Истина, Благо (и Любовь) — это сущностные атрибуты Бога. Чтобы понять лучше первый из них, по Августину, следует хорошенько осмыслить слова Бога, что посредством ангелов и Моисея были сказаны сынам Израилевым: "Я есмь тот, кто Я есмь". Бог — это "summa essentia", т. е. высшее, а потому неизменное бытие, от Него получает бытие все, сотворенное из ничего. Некоторым из своих творений Он дал природу более совершенную, другим менее совершенную, так что они образуют некую "лестницу". Подобно тому, как о знании есть наука, так в бытии есть "сущность". Термин, который не употребляли латинские авторы, но который и по сию пору, и впредь, пока не иссякнет наш язык, совпадает с тем, что греки называли "ousia". Это греческое слово "бытие" в значении "сущность" Августин уточняет в "Троице": "Бога называют "субстанцией" в несобственном смысле слова, чтобы дать понять через расхожее понятие, что это — "сущность" в собственном смысле, ибо лишь Бог может называться Сущностью. Как бы то ни было, сущность или субстанция, оба термина имеют абсолютный и безусловный смысл".

Августин не сомневается в том, что любое определение Бога и Его природы недоступно для человека, ибо куда проще знать, что Он не есть, чем то, что Он есть: "Когда речь идет о Боге, мысль правильнее слова и реальность Бога подлиннее мышления".

Те же вышеупомянутые атрибуты Бога должны пониматься не как собственность некоего субъекта, но как совпадающие с самой его сущностью: "Бог наделен неким множеством атрибутов: Великий, Благой, Всеведущий, Всеблагой, Истинный и прочими, Его достойными. Однако Его величие то же самое, что Его мудрость (ибо Он велик не объемом, но силою); Его доброта — те же премудрость и величие, а Его праведность совпадает с другими атрибутами. Быть Всеблагим для Бога — это не иначе как быть великим, премудрым, праведным, т. е. просто-напросто "быть". Еще лучше описать Бога позитивными атрибутами, отрицая негатив категориальной конечности, которая неизбежно их сопровождает: "Постигаем Бога... Благим без качеств, Великим без количеств, Творцом без нужды, заказа и зависимости (от того, что создано), в первую очередь, без соотношения; Содержащим все без внешнего, Вездесу-

щим без определенного места, Вечноприсным без времени, Творцом изменчивых вещей без изменений в Себе, нестрадательным". Бог — это все позитивное в сотворенном, но без границ, свойственных тварному, что, собственно, суммировано в формуле: "Я есмь тот, кто Я есмь".

Троица

Но Бог, по Августину, еще и Троица, чему он посвящает специальную работу, истинный шедевр.

1. "Говоря о невыразимом, мы все же можем выразить частично то, что нельзя объяснить иначе, с помощью греческого выражения: "одна сущность, три субстанции", латиняне же говорили: "одна сущность, или субстанция, три личности", ибо, по-латински, сущность и субстанция синонимичны". Это равенство сущности и субстанции не позволяет уже полагать, что Бог — это по преимуществу Отец, в привилегированном смысле слова (как думали некоторые греки), необходимо принимать Бога в абсолютном смысле слова: и Отец, и Сын, и Духс "неразделимы в бытии" и в деяниях своих. "Сама Троица — один единый и истинный Бог". В Ее трех лицах нет ни иерархии, ни функциональных различий, но только абсолютное равенство.

2. Различение лиц Троицы Августин проводит на основе их соотношения. В "О граде Божьем" мы читаем: "Дух Святой отличен, но не отделен, ибо он равным образом прост и всеблаг вечно и неизменно. В этой Троице един Бог, и неотъемлема от Бога его простота. Мы не говорим о Троице лишь номинально, вне реального существования лиц; Она есть то, что Она имеет исключительно в отношениях одного лица к другому. Ясно, что Отец имеет Сына, и Он не есть Сын, Сын имеет Отца, и Он не есть Отец". Другой фрагмент из этой работы содержит ключ не только к августиновой мысли, но и к западной теологии в целом: "В Боге нет ничего случайного... и все-таки не все, что Ему предписывается, предписывается в соответствии с субстанцией. В тварном и меняющемся мире то, что не субстанционально, предписывается не иначе как в смысле случайного... В Боге же все указывает на субстанциональность, ибо нет ничего изменчивого, и все же иногда говорится об Отце в отношении... к Сыну и о Сыне в отношении к Отцу, и это отношение не случайно, ибо один всегда Отец, другой — Сын. Всегда, но не в том смысле, что Отец не перестает быть Отцом с момента рож-

дения Сына, или потому, что с того момента Сын не перестает оставаться Сыном, но в том смысле, что Сын рожден от века, и такого момента, с коего он начал бы быть Сыном, не существует. Ибо, ежели бы такой момент начала был, то однажды Он перестал бы быть Им, Сыном, и тогда мы бы имели случайную, несущественную деноминацию. Если, напротив, Отец назывался бы Отцом в отношении к Самому Себе, а не в отношении к Сыну, и если бы Сын звался Сыном в отношении к себе, а не в отношении к Отцу, тогда первый был бы назван Отцом, а второй Сыном в субстанциональном смысле. Но, поскольку Отца не назовут Отцом, если у него нет Сына, а Сына не зовут Сыном, если нет Отца, то это не те определения, что относятся к субстанции. Ни одно, ни другое не указывает на самих себя, но одно отсылает к другому, поэтому это суть детерминации отношения, но не случайного порядка, ибо Тот, Кто зовется Отцом, и Тот, Кто зовется Сыном, вечны и непреходящи. Вот почему совсем не одно и то же быть Отцом и быть Сыном, вместе с тем, субстанция нераздельна, как и неслиянна, ибо наименования их принадлежат не субстанциональному порядку, но порядку отношений; отношение же не случайно, ибо сохраняется неизменным".

3. Третья фундаментальная черта тринитарной проблематики Августина заключена в триадичных аналогах, которые он находит в мире сотворенного, от слабых намеков в вещах и внешнем человеке до истинных образов Троицы в человеческой душе. Все сотворенные вещи, как телесные, так и бестелесные, представляют единство, форму и порядок. От творений мы восходим к Творцу, Который есть Бог Единый в Трех Лицах, с полным основанием видя эти три характера отпечатанными на всем сотворенном: "...Эти Три Лица в своем высшем истоке... кажутся бесконечными. Однако ниже, в телесном мире, одна вещь не равна трем вместе, а две вещи больше одной, и тем не менее в Троице Высшей одно так же велико, как три вместе, а два никак не больше одного. Более того, они бесконечны в самих себе, так как каждое из них есть в других и все вместе — в каждом, каждое во всем, все во всех, а вместе есть одно целое".

Аналогичным образом, и ум человеческий — это образ Троицы, ибо и он един-и-троичен, и как таковой он познает себя и любит себя: "Разум, познание и любовь — эти три вещи есть одно, когда они совершенны, тогда они и равны".

В том и состоит главная новация Августина: постижение человека и познание Бога триединого взаимно иллюминируют, они зеркальны. Так реализуется философский проект Августина: познавать Бога и собственную душу, Бога — через душу, душу — через Бога.

Творение, Идеи как мысли Бога и "разумные семена"

То, с чем изрядно помучились древние греки, была проблема происхождения Многого из Единого. Почему и как из Единого (как изначальной реальности) произошли многие вещи? Почему и как из Бытия, которого не могло не быть, родилось становление, подразумевающее переход из бытия в небытие и наоборот? Как оказалось, ключ к проблеме в понятии творения. Наиболее близко к нему подошли платоники, хотя дистанция все же чувствительна. В "Тимее" Платон ввел Демиурга, активность которого, хотя и рационального плана, свободна и мотивирована лишь благом, но она ограничена как сверху, так и снизу. Выше Демиурга мир Идеи, которые превосходят творца, служа ему моделью, снизу, так называемая "choга", "хора", т. е. бесформенная материя, вечная, как Идеи и как сам Демиург. Творение Демиурга, следовательно, нечто вроде "фабрикации", не сотворение мира в точном смысле слова, ибо допускает нечто, предсуществовавшее независимо и до того, как мир был сконструирован. Плотин, напротив, попытался дедуцировать Идеи и ту же материю из Единого, как мы уже видели. Но он был зажат в тисках собственного акосмизма, поэтому его категории могли быть использованы, в реформированном виде, для интерпретации диалектики троичности, но не в рамках креационизма.

Креационистское решение проблемы Августином с поразительной ясностью выступает в свете истины разума и веры одновременно.

Мир сотворен "из ничего", "ex nihilo", т. е. не из Божественной субстанции, не из чего-то предсуществующего. В самом деле, поясняет Августин, одна реальность может появиться из другой тремя способами: 1) путем генерации, порождения, подобно тому как сын порожден отцом, образуя нечто идентичное, схожее с источником; 2) путем "фабрикации", когда нечто производится из внешнего материала; 3) наконец, путем творения из ничего, т. е. ни из собственного существа, субстанции, ни из внешнего.

Человек способен "генерировать" (рожать детей), умеет создавать некие артефакты, но он не знает творения, ибо он — существо

конечное. Бог из собственного существа породил Сына, Который, как таковой, идентичен Отцу, однако космос Он сотворил из ничего. Таким образом, между "генерацией" и "креацией" огромная разница, ибо во втором случае творцом вызвано к бытию "то, чего абсолютно не было". Такая акция есть безмерный "Божий дар", не требующий ничего взамен, обязанный лишь свободному ведению и благодати Бога, бесконечно Всемогущего.

"Мы не называем творцами, — пишет Августин в "Граде Божьем", — возделывающих сады, но и землю-мать, всех кормящую, не назовем творящей... Лишь Бог — Создатель всех творений, по-разному себя воплотивший в них. Только Бог, скрытая сила, все проникающая своим присутствием, дает бытие всему, что так или иначе есть, ибо, не будь Его, не было бы ни того, ни другого, и даже не могло бы быть. Ибо, если мы говорим, что Рим и Александрия поднялись благодаря не каменщикам и архитекторам, сообщившим внешнюю форму этим городам, но Ромулу и Александру. Их воле, согласию и указам горожане обязаны своей жизнью, тем более необходимо признать, что сотворение мира дело только Бога, ибо ничего нельзя сделать только из материи, которая создана Им, или только артефактов, созданных людьми. Не будь этой творческой способности создавать все сущее, отними ее, и все перестало бы быть, как и не могло бы начаться быть. Впрочем, я говорю "сначала" в вечности, но не во времени".

Это последнее замечание проясняет нам второй существенный момент. Бог, создавая этот мир из ничего, создал вместе с ним и время. Ведь время структурно связано с движением, но движение возникает одновременно с миром, а не до него.

Этот тезис почти буквально предугадан Платоном в "Тимее", Августин его лишь развивает и обосновывает. Итак, "раньше мира" нельзя понимать в темпоральном смысле, ибо времени до сотворения мира не было: была, вернее сказать, есть лишь вечность в виде бесконечного атемпорального настоящего (без членения на "сначала" и "потом").

Идеи играют в процессе творения существенную роль, однако они по ту сторону разума Демиурга (в отличие от Платона), становясь "мыслями Бога" (как это у Филона), а также "глаголом Божиим". Теория Идеи, по Августину, фундаментальна: "Кто может, будучи образован в духе подлинно религиозном, не быть открытым Идеям, даже отрицать их? Отрицать их — значит утверждать, что

вещи созданы иррациональным образом. Но абсурдно было бы думать, что человек был создан согласно той же Идее, что и лошадь. Всякая вещь сотворена по собственному основанию, или Идее. И где же существуют эти Идеи как не в разуме Творца? В самом деле, было бы кощунственно полагать, что Бог, создавая Свои творения, сверял бы их с какой-либо моделью вовне... все они в Божественном Разуме, где нет ничего, что бы не было вечным и непреходящим... эти Идеи — подлинная реальность... благодаря которой существует все сущее, каким бы ни было его бытие".

Эта позиция Августина дополнительно артикулирована еще и с помощью теории "разумных семян", восходящей к стоикам, разработанной в ключе доктрины Плотина. Мир был сотворен одновременно, однако тотальность всех возможных вещей не сразу была актуализирована, но в сотворенное были вложены "семена", или "зерна", всех возможностей, которые затем, с течением времени, развивались различным образом при различных обстоятельствах. Итак, Бог одновременно с материей создал виртуальный набор всех возможностей, заложив в основу каждой из ее актуализаций зерно разума. Вся последующая эволюция мира во времени есть не что иное, как реализация в той или иной мере этих "разумных семян". В "Комментарии к Исходу" Августин разъясняет: "Все вещи скрывают в себе таинственные зерна различных элементов мира. Одно дело — зерна вегетативные и зародыши животных, видимые нашему глазу, и другое дело — зерна скрытые, посредством которых по велению Творца в воде появились первые рыбы, первые птицы, а на земле — первые ростки и побеги, первые животные согласно видам". "Одно дело, следовательно, Творить, создавать и править сотворенным из центра высшего начала всех причин — дело исключительно одного лишь Бога-Творца, — и другое дело — вторжение извне, средствами и силами, назначенными нести свет в тот или иной момент, тем или иным способом в то, что уже создано. Нет сомнения, все видимое изначально и фундаментально организовано некоей сетью элементов, но необходим благоприятный момент, который делает это явным. Подобно тому как женщина беременна своим чадом, так мир в целом беременен зародышами всего сущего, что рождается; без этой высшей Сущности... ничто не рождается и ничто не умирает, ничто не начинается и ничто не кончается". Как видим, теория эволюции Августина с онтологической точки зрения есть прямая антитеза дарвинистскому эволюционизму.

Человек сотворен как "рациональное животное", как завершение чувственного мира. Его душа — образ Троичного Бога. Она бессмертна. Доказательства бессмертия души частично воспроизводят платоновские, другие же Августин углубляет и дополняет. Так, он исходит из самосознания простоты и духовности, из чего следует неразрушимость души. В другом месте он выводит бессмертие души из присутствия в ней вечной истины: "Если бы душа была смертной, то с ней умерла бы и Истина".

Остается неясным, как Августин решает проблему соотношения индивидуальных душ: то ли Бог непосредственно создал каждую из душ, то ли все вместе были вызваны к жизни в Адаме, а от него — через родителей — реализованы все прочие поколения. Невероятно, но симпатии его были ближе ко второму решению, по крайней мере на спиритуалистическом уровне, что, по его мнению, лучше объясняет механизм передачи первородного греха. Впрочем, нельзя исключить и первый вариант решения проблемы.

Структура темпоральности и вечность

"Что делал Бог перед тем, как создать небо и землю?" — вот вопрос, который подтолкнул Августина к анализу категории времени. Результаты не перестают нас восхищать.

До сотворения неба и земли времени не существовало, а потому говорить "сначала" уместно лишь в условном смысле. Время — творение Бога, именно поэтому вопрос, сформулированный выше, лишен смысла, ведь он примеряет к Богу категорию, которая имеет силу только по отношению к сотворенному, отсюда структурная ошибка. "Ты предшествуешь любому прошлому, — пишет Августин в "Исповеди", — ибо в вечности своей Ты всегда в настоящем, превосходя любое будущее, ибо будущее, однажды пришед, становится прошлым: в то время как Ты всегда один и тот же, годы Твои не имеют конца... Годы Твои — один лишь день, а день Твой — это не день "сегодня", но такое "сегодня", что не разменивается на "завтра" и не растворяется во "вчера". Твое "сегодня" — вечность. Короче, "время" и "вечность" суть два несоизмеримых понятия; сколько ошибок делают люди, когда, говоря о Боге, неправомерно приписывают временное вечному... но ведь последнее во всем отлично от первого".

Так что же такое время? Время включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Однако прошлое — то, чего уже нет, а будущее — то, чего еще нет. Настоящее же, "будь оно всегда, не утекая в прошлое, уже не было бы временем, но вечностью". Бытие в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии, своего рода ловушка для небытия. Августин обнаруживает, что время существует лишь в духовном мире человека, который склонен разделить время на прошедшее, настоящее и будущее: в собственном смысле надо бы вести речь о трех временах: настоящее прошлого, настоящее настоящего, настоящее будущего. Настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — это интуиция, настоящее будущего — это ожидание. Время, стало быть, хотя и связано с движением, не совпадает с движением и движущимся, но, скорее, оно принадлежит душе, поскольку структурно связано с памятью, интуицией и ожиданием: "Как расходуется будущее, которого еще нет, или прошлое, которого уже нет, если не через душу, какова и есть причина факта, что эти три состояния существуют? Ведь именно душа надеется, имеет намерения, вспоминает; то, что она ждала, посредством ее намерений и действий становится материалом воспоминаний... Никто не может отрицать, что настоящее лишено протяженности, ведь его бег — лишь мгновение. Не так уж длительно и ожидание, ведь то, что должно быть настоящим, ускоряет и приближает пока отсутствующее. Не так длительно и будущее, которого нет, как его ожидание. Прошлое еще менее реально и совсем не так продолжительно, как воспоминание о нем".

Такое решение проблемы времени было предвосхищено уже Аристотелем. Августин рассматривал все вытекающие из него следствия, акцентируя внимание на духовном аспекте.

Зло и его онтологический статус

С проблемой творения тесно связана проблема зла. Толкование ее Августином сохранило свою ценность и для нас сегодняшних.

Если все, что исходит от Бога, благо, тогда откуда же зло? Августин, как известно, переболел манихейским дуализмом; ключ к решению проблемы он видит у Плотина. Зло не есть сущее, не есть бытие, но лишенность бытия, его отсутствие (дефект).

Однако Августин углубляет проблему, выделяя три уровня зла: 1) метафизико-онтологический, 2) моральный, 3) физический.

1. С метафизической точки зрения зла нет в космосе, но по отношению к Богу есть различные ступени бытия, в зависимости от конечности вещей и от различного уровня такой ограниченности. Но даже то, что для поверхностного взгляда представляется как "дефект", кажется злом, в целостной универсальной оптике исчезает, сглаживаясь, в великой гармонии всеобщего. Объявляя нечто живое порочным, или злом, мы судим о нем с точки зрения своей выгоды или пользы, что уже ошибочно. С точки зрения целого любая тварь, даже самая незначительная, имеет свой резон, свой смысл бытия, а значит, нечто позитивное.

2. Моральное зло — это грех. Грех зависит от воли порочной. А откуда исходит порочная воля? Ответ достаточно остроумен: дурная воля не имеет своей "действующей причины", а скорее имеет "дефективную причину". Воля по природе своей тяготеет и должна тяготеть к высшему Благу. Но поскольку существует множество конечных благ, то для волящей души всегда есть возможность нарушить порядок небесной иерархии, предпочесть высшему благо низшее, Богу — его создание. Таким образом, зло проистекает из факта, что не единственное благо есть, но многие. В ошибочном выборе между ними и заключается зло. Кроме того, моральное зло еще и в "измене Богу", в обращении ко вторичному, к творению, "*conversio ad creaturam*". В "Граде Божьем" Августин поясняет: "Источник порочной воли... не действующий, но дефективный, это не продуктивная сила, но отсутствие либо нехватка продуктивности. И в самом деле, удаление от того, что сияет на вершине бытия, чтобы прислониться к тому, что на порядок или более ниже, означает порчу воли". "Дурная воля не просто в индивидууме и не в том, что он желает так, а не иначе; порок скорее в том, что он желает иначе. Вот почему праведная кара настигает не дефекты естества, но дефекты воли. Воля становится дефектной, порочной не потому, что она обращена к порочным вещам, но оттого, что обращение к ним происходит болезненным образом, т. е. вопреки естественному состоянию вещей, вопреки Тому, Кто есть Высшее Бытие, в пользу того, что ниже... Благо во мне — Твое действие, Твой дар; зло во мне — грех мой". Грех, беда непоправимая — в небрежении, попрании блага безмерного, измене, предательстве, нарушении вселенской гармонии, Творцом ниспосланной.

3. Зло физическое, т. е. болезни, страдания, душевные муки и смерть, имеет свой точный смысл: оно есть следствие первородного греха, т. е. зла морального: "Порча тела, что отягощает душу —

не причина, но кара за первый грех: не тело порочное делает душу греховной, но порочная, увязшая в грехе душа делает тело тяжелым и порочным". В процессе спасения, впрочем, все обретает свою позитивную направленность.

Воля, свобода, благодать

Мы уже говорили о том, какую роль понятие воли играет в теории Августина. Можно даже утверждать, что именно с него берет начало философская рефлексия воли, переворачивающая греческую антропологию, преодолевающая моральный интеллектуализм, его предпосылки и выводы. Беспокойная внутренняя жизнь самого Августина и его духовное формирование в лоне латинской культуры подвигли его к такому толкованию Библии, которое можно было бы назвать волюнтаристским (от "волюнтас" — воля). Кроме того, Августин — первый писатель, сумевший в точных терминах описать конфликты воли: "То был я, который хотел, я, который не хотел; то был именно я, который желал одержимо этого, отвергая безоглядно другое. Посему боролся я с самим собой, раздирая себя самого".

Свобода — свойство воли, а не разума, как это понимали греки. Так находит свое разрешение парадокс Сократа о возможности понимать благо и все же творить зло. Разум принимает, но воля отвергает благо, поскольку она, хотя и принадлежит человеческому духу, имеет свою автономию, образуя инаковость разума. Разум познает, но выбирает воля: ее выбор может быть иррациональным, т. е. не имеющим разумного обоснования, не согласующимся с пониманием. Именно так объясняется сама возможность "измены Богу" и "обращения к тварному, вторичному".

Первородный грех — это грех высокомерия, уклонение воли, впадающей в рабство, потеря вертикали. "Первые люди подверглись внутренней порче прежде, чем начали бунтовать в открытую. Ибо нельзя же поддаться на дурные деяния, ежели прежде не подтолкнет к ним порочная воля. А что может быть изначальнее, чем порок высокомерия?.. А что есть надменность, как не извращенное возделение несправедливого превосходства? Желание дурного величия рождается в душе, потерявшей свой исток, всегда ее питавший; она верит при этом в то, что может, — и становится началом самой себя. Это самоначалие, единоначалие вступает в силу, когда мы заняты лишь тем, чтобы утешить и ублажить самих себя.

Первый человек возлюбил самого себя, когда он отпал от неизменного Блага, нарушив долг, ибо он должен был бы предпочесть Благо самому себе. Это отлучение, несмотря ни на что, было желанным, чтобы дать воле шанс остаться верной в своей любви к Всевышнему Благу, в той вертикали, где достаточно света, чтобы быть освещенной, чтобы ясно видеть, чтобы возгораться пламенем той любви, что не отпускает и не допускает отдаления туда, где любят лишь самих себя..." Свободная воля тогда лишь подлинно свободна, когда не допускает зла. Такой запрет был изначальным образом дан человеку. Однако первородный грех сделал волю уязвимой, нуждающейся в Божественной благодати. С этих пор человек перестал быть "автаркичным" в моральной жизни: ему теперь нужна помощь, помощь Бога. "Пока человек, — заключает Августин, — пытается жить, опираясь лишь на свои силы, без Божественной благодати, его освобождающей, он добыча греха; все же у человека всегда есть сила верить в своего Спасителя и в свободном волеии достичь благодати".

"Два условия... необходимы для создания блага, — пишет Жильсон об Августине, — Божий дар, благодать — и свободная воля; без свободной воли не было бы и проблемы; без благодати свободная воля (после грехопадения) не пожелала бы блага, а если б и пожелала, то не смогла бы исполнить его. Благодать, следовательно, не подчиняет себе волю насильно, но призвана ее облагородить, уберечь от порока, во власти которого она оказалась. Эта власть использовать благоволение, призвать волю к благу и есть в точном смысле свобода. Возможность злодейства неотделима от свободной воли, однако возможность недеяния, воздержания от зла — истинная печать свободы; найти силы утвердиться в благодати, остановив зло, не дать ему распространения есть высшая степень свободы. Человек, в коем наиболее полно доминирует благодать Христа, следовательно, самый свободный человек: "Libertas vera est Christo servire" ("Истинная свобода есть служение Христу").

"Град земной" и "град Божий"

Зло — это любовь к себе, надменная спесь, благо — любовь к Богу, т. е. желание и любовь к благу истинному. Это равно справедливо как в отношении к индивиду, так и к человеку как существу общественному. Люди, которые живут в Боге, вместе образуют "град небесный". "Две разновидности любви, — пишет Августин, —

порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает земной град; любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения, рождает град небесный. Первая возносит самоё себя, вторая — Бога. Первая ищет людскую славу, вторая устремлена к высшей славе Бога".

Оба града имеют своих посланников на Небе: ангелов восставших и тех, кто сохранил верность Богу. На земле они разнятся как потомки Каина и Авеля, так что эти два библейских персонажа выступают символами двух сообществ. На этой земле гражданин первого царства выглядит повелителем и господином мира, гражданин небесного града — пилигримом, странником. Впрочем, первый правдою самую определен к вечному проклятию, второй — к спасению во веки вечные.

История предстает перед нами в свете, решительно незнакомом для греков. Она имеет начало творения и конец сотворенного мира с пограничным моментом в виде воскрешения и Страшного Суда. Три существенных события размечают бег исторического времени: первородный грех со всеми вытекающими последствиями, ожидание прихода Спасителя, воплощение и страдания Сына Божьего с образованием его дома — Церкви.

Августин настаивает в конце "Града Божьего" на догме воскрешения. Плоть возродится вновь. Хотя и преобразованная, интегрированная, но плотью она все же останется: "Плоть станет духовною, подчинится духу, но будет плотью, не духом; подобно тому как дух был подчинен плоти, но все же остался духом, а не плотью".

История завершится днем Господа, который станет восьмым днем, освященным пришествием Христа, будет вечным отдохновением не только духа, но и тела. Тогда отдохнем и увидим, увидим и возлюбим, возлюбим и вознесем хвалу. Вот что будет в конце без конца. Так какого же конца нам желать, как не пришествия царства, что не имеет конца?

Суть человека — это любовь

Начиная с Сократа бытовал в философии взгляд, согласно которому добродетелен тот, кто знает, что такое благо и добродетель по науке. Взгляд Августина иной: достоин звания человека тот, кто любит, более того, тот, кто умеет любить лишь то, что достойно любви.

Когда любовь человеческая направлена к Богу, когда человек любит других, ближних и дальних, а также вещи как образы Бога, такая любовь — *charitas*; когда любовь направлена к себе, к мирскому как только мирскому, тогда это — *cupiditas*. Любить Бога, судить себя Его судом — в этом любовь праведная.

Августин также отработывает точный критерий любви путем разведения двух понятий — *uti* (пользоваться) и *frui* (наслаждаться). Конечные блага используются как средства, утилизируются. Они не могут по своей природе стать объектами наслаждения, как если бы они были бесконечными целями.

Так добродетель человека с греческого модуса познания Августин переводит в модус любви. *Ordo amoris* — порядок любви — к себе, другим людям, вещам с точки зрения их онтологического достоинства, того, чем назначено быть каждому из них.

Осиянное особым светом познание истины Августин передает в терминах любви: "Кому знакома истина, тот знает Свет, а кому знаком Свет, тот познает вечность. Любовь есть то, что тебе открыто".

Философствование в вере означает, что в акте бескорыстного дара-любви рождается нечто новое и действием такого же дара-любви приходит искупление. Так возникла новая интерпретация истории человека сначала как индивида, затем как гражданина и, наконец, в перспективе любви.

Эмблемой августиновой мысли могла бы стать латинская фраза: "*Pondus meum, amor meus*" ("Мой вес — моя любовь"). Состав человека определяем весом его любви, цена личности — даром любить. Его земная и сверхземная любовь определена все тем же — любовью дарованной и дарующей. Теперь нам ясен рефрен Августина: "*Ama, et fac quod vis*" ("Люби, и тогда делай что хочешь").

Августин (тексты)

Третья навигация

Распятие Христово — плот, который поможет пересечь море жизни

Был один человек, посланный Богом, имя его — Иоанн. Сказанное выше, братья дорогие, сказано о невыразимости Божественной природы Христа, да и сказано почти необъяснимым образом. В

самом деле, как понять: "В начале было Слово, и Слово было Бог"?

Дабы тебе прояснился смысл термина "Слово", чтобы не смешать его с будничным, Иоанн добавляет: "Слово было Бог"...

В начале было Слово. "Есть" — всегда то же, тем же образом, нельзя изменить "есть" на что-то иное. Это имя Он дает своему слуге Моисею: "Я есть Тот, Кто есть"; "Тот, Который есть, послал Меня".

Разве можно в это поверить, глядя на весь переменчивый мир, видя, что не только тела качественно меняются, рождаются, растут, увядают и умирают, но и сами души разделяются и обособляются под влиянием различных желаний? Мы видим, что люди обретают мудрость, когда приближаются к ее теплу и свету, а когда отдаляются от света под влиянием порока, то теряют и саму мудрость.

Следовательно, если очевидно, что все меняется, как же понять с этого момента, что есть нечто, что есть и не переходит, как же вещи в этом мире есть и не есть? Кто сможет мобилизовать свои умственные силы, чтобы понять то, что всегда есть, тот, возможно, сможет и уловить это нечто? Это словно увидеть издалека свою родину, несмотря на огромное море, отделяющее нас от нее. Мы видим, куда надобно идти, но нет средства переплыть море.

Так и мы хотим добиться собственной стабильности, ищем, где же то, что есть, почему оно таково и всегда будет таким. Мы стоим посреди моря нашего века, которое нам предстоит пересечь, одни видят, куда нужно плыть, другим это не ведомо. Однако в момент, когда мы решим пуститься в путь, появится и плот.

Так что же Он сделал? Он приготовил деревянный плот, на котором можно пересечь море. Ведь и в самом деле, никто не сможет пересечь море этого столетия иначе как при помощи Распятия Христова.

Этот крест может быть слишком узким. У иных больные глаза. Кому-то никак не удастся разглядеть, куда же следует плыть. Но нельзя подниматься с креста, ведь крест его приведет...

Ради этого, братья мои, хочу, чтобы эта истина вошла в ваши сердца: если хотите жизни чистой и христианской, прильните

ко Христу, согласно сути Его, дабы уподобиться Ему и Его существу. Он пришел к нам согласно вечной Своей сути, чтобы принести нам то, чего мы не имели, ибо для этого Он пришел — чтобы предложить немощным средство передвижения, на коем они пересекут море тяжкого века и прибудут в Отчий дом, где уже не понадобится корабль, ибо не будет другого моря для преодоления. Следовательно, лучше не пытаться интеллектуально осмыслить Его, чтобы подняться с Распятия, иначе интеллект, скорее всего, ополчится на крестные муки. Несомненно было бы лучше, если возможно, следовать, куда нужно следовать, и быть привязанным к Тому, Кто доведет до назначенной цели. Это умели делать великие умы, жившие в горах, где праведный свет все освещает наилучшим образом. Они могли сделать это, и они видели, каков Он.

Так, видя все в самом свете, Иоанн восклицал: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог". Они видели это и, чтобы доплыть издалека, не пытались отделиться от креста и не проклинали Христа.

Однако и совсем маленькие, кто не был в состоянии понять это, тоже не пытались встать с Распятия, уйти от страданий и страстей Христовых. И они шли туда, не зная куда, на том же плоту, с теми, кто знал и видел.

Высокомерие философов и смирение распятия

Сказать по правде, были философы, которые исследовали Творца через творение, так, апостол сказал достаточно ясно: "Невидимые Божественные совершенства можно понять разумным образом, начиная с творения мира, через все Им созданное, Его вечную силу и Божественность". Не говорят: "Поэтому, не познавая Бога", а говорят: "Узнав Бога", все же они Его не восхваляют, а мечутся среди разных доводов, потому одна темень в их сердце.

Как это темень?

Провозглашая себя всеведущими, они на самом деле заблуждались. Они видели, куда следует плыть, но были совершенно неблагодарны к Тому, Кто открыл им все то, что они видели. Самонадеянные, они утратили видение, присвоили все себе, обратились к идолам, подделкам, демоническим культам. Так началось поклонение творению и презрение к Творцу.

Однако все это началось с коррупции, а те, что были смиренными и кроткими, и стали мудрыми. Те, кто познал Бога, они видели то, о чем говорил Иоанн, о вещах, созданных через Божественное Слово. В философских книгах говорится, что Бог имел первородного Сына, от Него и стали все вещи.

Они увидели то, что есть, но видели все это издалека, а главное, не хотели усвоить смирение Господне, т. е. тот плот, на котором они могли достичь родины, увиденной издалека.

Так Распятие Христово было ими поругано.

Ты должен переплыть море, и при этом клянешь крест!

О суетудрие, полное высокомерия!

Ты насмехаешься над распятым Христом, но это был именно Он, кого ты видел издалека. В начале было Слово, и Слово было у Бога.

Так почему же Его распяли?

Потому что тебе был необходим плот Его смирения.

В самом деле, ты надулся от самообожания, поэтому оказался далеко от своего отечества, штормовыми волнами тебя унесло, а путь оказался прерванным, так остался один способ прибыть на родину — деревянный плот в виде креста.

Неблагодарный, ты клянешь Того, Кто пришел к тебе на помощь, чтобы помочь вернуться.

Он сам сделался дорогой посреди моря. Именно поэтому Он шел по морской глади, чтобы показать, что по морю можно пройти.

Но ты, который не может, как Он, гулять по волнам, дай же Ему помочь тебе, верь в Распятие, прими Его и тогда вернешься.

Ради тебя распяли Его, чтобы научить тебя смирению, и если бы Он не пришел для всех, кто не был в состоянии узреть Бога, то и не пришел бы как Бог.

Действительно, Бог не Тот, Кто есть, пришел или ушел, а Бог вездесущ, и Его нет ни в одном месте. Так в каком же образе пришел Он?

Он пришел в образе человека

Герменевтический круг разума и веры

Вера как временное средство для спасения

По той причине и душа, подвластная Божьему провидению и не-сказанной доброте, прекрасна своей постепенностью и порядком. Она делится на авторитет и разум. Авторитет требует веры и готовит человека к разумению. Разум ведет к интеллигентности и познанию.

Если разум не покидает совсем авторитет, когда решает, кому же верить, все же высшая власть принадлежит уже известной и очевидной истине. Известно, что мы снизошли до преходящего и ради любви к нему оказались отрезанными от вечного. Так в порядке вспоможения появилось временное лекарство, которое зовет к спасению не тех, кто знает, а тех, кто верит.

Августин, Об истинной религии, 24, 45

Вера ищет, а разум находит

Пророк сказал: "Если не поверите, не поймете". Но сказано также: чтобы увидеть и понять Бога, надобен разум.

Воздадим благодарность Господу, если мы что-то поняли. Но если кто-то понял мало, пусть обратится к тому, от кого он может узнать больше. Нам дано высаживать и поливать, подобно садовникам, только Бог может вырастить. Моя теория не есть моя, она принадлежит Тому, Кто меня послал. Тот, кто жалуется, что не понял, послушай-ка моего совета. Когда Господь открыл свою глубокую и важную правду, он понимал, что не все ее поймут. Поэтому следом дает совет: Хочешь понять? Поверь.

Кто не уверует — не поймет

Устами пророка Он сказал: "Если не поверите, не поймете". "Это имеет в виду Господь, когда говорит: Если кто-то захочет исполнить Его волю, то узнает, что это учение Господне, даже если я говорю от себя". Что значит исполнить Божию волю? Если не понял — веруй! Разумение есть плод веры. Не следует стремиться понять, чтобы поверить, а верь, чтобы понять, ибо, если не поверите, то и не поймете.

Августин, Комментарий к Евангелию от Иоанна, 29, 6

**Верить — значит довериться тому, что не видишь,
а истина — увидеть то, во что уверовал**

Иисус начал говорить иудеям, веровавшим в Него: "Если вы останетесь в моем слове..." Словами "если останетесь" говорил, что начало веры есть основа. Ты любил основание, теперь созерцай вершину, снизу подьемли взгляд наверх. Вера предполагает некое понижение, в плане же бессмертия и вечности нет никакого понижения. Все величественно, подьем, полная уверенность, вечная стабильность, бесстрашие перед концом и недругами. Велико то, что начинается с веры, даже если ее принижают. Так неопытные плотники недооценивают значение фундамента. Выроет яму, набросает в беспорядке камни, не обмерит, не отполирует — словом, не для любования. Ведь и в корнях растения также нет ничего приятного. Но всем вкусным и приятным в дереве мы обязаны именно корням. Смотришь на корни — не нравится, смотришь на дерево — не налюбишься. Тебе кажутся пустяжными чувства верующего, но ведь у тебя нет весов, чтобы взвесить их. Послушай, куда ведет вера, и тогда научишься оценивать ее. В других обстоятельствах Господь сказал: "Если сохраните веру как горчичное зернышко". Что может быть смиреннее и вместе с тем могущественнее? Есть ли что-то более плодоносное, чем, несмотря на это, все пренебрегают? Если останетесь в моем слове, которому верите, куда вас поведет вера? Будете моими настоящими учениками. Так что ж за польза будет? Познаете истину.

Что же обещано верующим, братья мои? И познаете истину. Но как? Разве не ведали они ее, когда говорил Господь? Они не должны были поверить, чтобы понять, напротив, уверовать — чтобы понять. Так уверуем и мы, не будем ждать познаний, чтобы поверить. То, что мы надеемся узнать, нельзя увидеть очами, услышать ушами — это должно быть в сердце человеческого. Так что же такое вера, если не верить в невидимое? Вера — это верить в то, что незримо: истина — это узреть то, во что уверовал.

Августин, Комментарий к Евангелию от Иоанна, 40, 8—9

Вера способствует познанию и любви к Богу, однако не в том смысле, что до того мы Его не знали и не любили. Она помогает узнать Его в особом сиянии и обрести любовь нерушимую.

Августин, Троица, VIII, 9,13

Против монахов

1. Наибольшее благо, превыше которого нет ничего, есть Бог, и потому оно есть благо неизменное, поистине вечное и бессмертное. Все прочие блага суть лишь от Него сущие, но не из Него пришедшие. Ведь то, что из Него, тождественно Ему, а то, что Им было создано, Ему не тождественно. И потому, коль скоро один только Он неизменен, то все, что Он сотворил, изменчиво, так как сотворено Им из ничего. Ибо таково Его всемогущество, что возможно Ему по силам сотворить даже из ничего, из того, чего нет вообще, блага великие и малые, земные и небесные, духовные и телесные. Поскольку Он воистину праведен, то с тем, что из Себя породил, не уравнил Он в достоинстве то, что из ничтожества сотворил. Посему, стало быть, любые блага, будь то великие или малые, в любом порядке вещей, могут иметь свое бытие лишь от Бога. И всякая природа есть благо постольку, поскольку она природа. Никакая природа не может обладать бытием иначе как от всевышнего и истинного Бога. Ибо все, пусть не высшие, но близкие к высшему блага и, с другой стороны, все самые низшие, далекие от высшего блага, могут иметь бытие лишь от самого высшего блага. Итак, всякий дух вместе с тем еще и изменчив, всякое же тело вместе с тем еще и от Бога, ибо такова всякая тварная природа. Ведь любая природа есть либо дух, либо тело. Дух, не подверженный изменению, есть Бог; дух, подверженный изменению, есть природа тварная, однако он лучше тела; тело же не есть дух, если только духом в ином смысле слова не называют дуновение ветра, ибо оно незримо для нас, но все же его немалая сила для нас ощутима.

2. Что же до тех, кто, будучи не способен уразуметь, что всякая природа, то есть всякий дух и всякая плоть, есть прирожденное благо, смущается порочностью духа и непрочностью плоти, пытается вывести из сего некую иную природу, от которой дух злобен, а плоть — брэнна, и которой Бог не творил, то мы рассудили, что смысл наших слов можно довести до их разумения так. Ведь признают они, что всякое благо может иметь бытие только от всевышнего и истинного Бога, сие же и само по себе истинно, и ко исправлению их, буде пожелают они обратиться, довлеет.

3. Мы же, католические христиане, почитаем Бога, от Которого суть все блага, великие или малые, от Которого всякий большой и малый образ, от Которого всякий порядок, большой или малый. Чем более нечто соразмерно, сообразованно, упорядоченно, то тем больше это благо, а чем менее соразмеренно, сообразованно, упорядоченно, тем меньше это благо. Итак, эти три — мера, образ и порядок — чтобы не упоминать о бесчисленных прочих, которые оказываются причастными этим трем, они суть родовые и всеобщие блага в вещах, сотворенных от Бога, как в духе, так и во плоти. Бог же возвышается надо всею тварною мерою, всяким образом и порядком, и возвышается не пространственным отстоянием, но неизреченным и одному лишь Ему присущим могуществом, от Него же всякая мера, всякий образ и всякий порядок. Там, где эти три велики, есть блага великие; там, где малы, суть блага малые; там, где их вовсе нет, вовсе нет и блага. Или иначе: там, где эти три велики, есть природы великие; где малы, там природы малые; а там, где их нет, там вовсе природы нет. Итак, всякая природа — благая.
4. Поэтому когда спрашивают, откуда зло, прежде всего надлежит выяснить, что такое зло. Ибо оно есть не что иное, как повреждение либо меры, либо образа, либо порядка природного. Злою, стало быть, называется та природа, которая была повреждена: ведь природа неповрежденная есть, вместе с тем, и благая природа. Но даже и поврежденная, она благая, поскольку она природа, но она злая, поскольку повреждена.
5. Однако может оказаться, что некая природа, по своей природной мере и образу занимающая более высокое место в общем порядке, даже и поврежденная будет превосходнее иной, неповрежденной, однако занимающей более низкое место в общем порядке: так у людей и поврежденное золото, качественная природа которого доступна зрению, ценится выше, чем неповрежденное серебро, а поврежденное серебро — выше, чем неповрежденный свинец. Так, между духовными природами, наделенными большей силой, разумная душа, хотя бы и поврежденная через злую волю, лучше неразумной, хоть и поврежденной. И вообще любой поврежденный дух лучше, чем любая неповрежденная плоть. Ибо лучше та природа, которая, будучи превосходнее плоти, доставляет последней жизнь, нежели та, которая жизнь только получает. Ведь, сколь бы ни был поврежден дух,

сотворенный для жизни, он может доставлять жизнь плоти, и через то он, поврежденный, лучше той, хотя и неповрежденной.

6. Однако если бы порча отнимала от вещей, могущих быть поврежденными, всякую меру, образ и порядок, то не осталось бы вовсе никакой природы. И потому всякая природа, которая не может быть повреждена, есть наивысшее благо; таков Бог. Всякая же природа, которая может быть повреждена, даже и она есть благо: ведь порча может нанести ей ущерб лишь через удаление и умаление того, что есть благо.

Бог, природа, человек

Боже, Который не восхотел, чтобы истину знал кто-либо, кроме чистых. Боже, отец истины, отец мудрости, отец истины и высшей жизни, отец блаженства, отец добра и красоты, отец умственного света, отец пробуждения и просвещения нашего, отец залога, побуждающего нас возвратиться к Тебе.

Тебя призываю, Бог-истина, в Котором, от Которого и чрез Которого истинно все, что истинно. Бог-мудрость, в Котором, от Которого и чрез Которого мудрствует все, что мудрствует... Бог — умный свет, в Котором, от Которого и чрез Которого разумно сияет все, что сияет разумом.

Августин, Монологи I, 1

И человек, эта малейшая часть создания Твоего... столь мало-важное звено в творении Твоем, дерзает воспевать Тебе хвалу. Но Ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы он находил блаженство в прославлении Тебя; ибо Ты создал нас для Себя, и душа наша доколе томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в Тебе.

Августин, Исповедь I, 1

Да! Меня не было бы, Боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы Ты не был во мне, или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в Тебе, из Которого все, в Котором все.

Августин, Исповедь, 1, 2

Господи Боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприняло сострадательное милосердие Твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но Ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону

природы, Тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот Твоих, которыми Ты благодетельствовал все твари по мере их потребностей.

Августин, Исповедь, I, 6

Так как главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем Богу, Царю Небесному, господствующему над всею Вселенною и правящему ею как делом рук Своих, служа Ему с благоговением и все повеления Его исполняя беспрекословно? И как между властями и начальствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитают низшим, так и Бог превыше всех и все должно покоряться Ему.

Августин, Исповедь, III, 8

Время и вечность

И кто может поставить себя хотя на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющею светлостью этой неизменяющейся вечности (*semper stantis aeternitatis*) и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства (*cum temporibus nunquam stantibus*), коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью? Продолжительность времени не иначе составляется, как из преемственной последовательности различных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождение, а все сосредоточивается в настоящем как бы налицо, тогда как никакое время в целом его составе нельзя назвать настоящим. Все прошедшее наше складывается из будущего, и все будущее наше зависит от прошедшего; все же прошедшее и все будущее творится из настоящего, всегда сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего, что мы называем вечностью. И кто в состоянии уразуметь и истолковать, как вечность (*aeternitas*), неизменно пребывающая в настоящем (*stans*), для которой нет ни будущего, ни прошедшего (*nes futura, nes praeterita*), творит между тем времена и будущие, и прошедшие? Неужели мое перо или мой язык в силах слабым словом разрешить эту великую задачу?

Августин, Исповедь, XI, 11

Что обыкновеннее бывает у нас предметом разговора, как не время? И мы, конечно, понимаем, когда говорим о нем или слышим от других. Что же такое, еще раз повторяю, что такое время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но, как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик. Между тем вполне сознаю, что если бы ничего не приходило, то не было бы прошедшего, и если бы ничего не проходило, то не было бы будущего, и если бы ничего не было действительно существующего, то не было бы и настоящего времени. Но в чем состоит сущность первых двух времен, т. е. прошедшего и будущего, когда и прошедшего уже нет, и будущего еще нет? Что же касается до настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило из будущего в прошедшее, тогда оно не было бы временем, а вечностью. А если настоящее остается действительным временем при том только условии, что через него переходит будущее в прошедшее, то как мы можем приписать ему действительную сущность, основывая ее на том, чего нет? Разве в том только отношении, что оно постоянно стремится к небытию, каждое мгновение переставая существовать.

Августин, Исповедь, XI, 14

Можно измерять время только текущее (*cum praeterit*), а прошедшее, равно как и будущее, которых нет в действительности, не могут подлежать нашему наблюдению и измерению.

Августин, Исповедь, XI, 16

Говоря все это о времени, я ничего не утверждаю, а только доискиваюсь истины и пытаюсь узнать ее. Руководи же мною, Отец мой, Господи мой и Боже мой, и будь путеводною звездою рабу Твоему... Не скажут ли мне, что и эти времена, прошедшее и будущее, так же существуют; только одно из них (будущее), переходя в настоящее, приходит непостижимо для нас откуда-то (*ex aliquo procedit occulto*), а другое (прошедшее), переходя из настоящего в свое прошедшее, отходит непостижимо для нас куда-то (*in aliquid recedit occultum*), подобно морским приливам и отливам? И в самом деле, как могли, например, пророки, которые предсказывали будущее, видеть это будущее, если бы оно не существовало? Ибо того, что не существует, и видеть нельзя... Итак, надобно полагать, что и прошедшее, и будущее время также существуют, хотя непостижимым для нас образом.

Августин, Исповедь, XI, 17

Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует и что неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь (т. е. не в предметной действительности). Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание (*memoria*); для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание (*intuitus*), а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда (*expectatio*). Говоря таким образом, я не затрудняюсь в понимании тройственности времени, оно становится тогда для меня ясным, и я признаю его тройственность.

Августин, Исповедь, XI, 20

Разум и авторитет

Самое врачевание души, совершаемое Божественным промыслом и неизреченным милосердием, по своей постепенности и раздельности в высшей степени прекрасно. Оно распадается на авторитет и разум. Авторитет требует веры и подготавливает человека к разуму. Разум в свою очередь приводит его к пониманию и знанию. Хотя и разум не оставляет совершенно авторитета, как скоро заходит речь о том, чему должно верить, само собою понятно, что познанная и уясненная истина служит высшим авторитетом.

Августин, Об истинной религии XXIV

Старайся дознать, что такое высшее согласие: вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивую — стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума...

А если ты не понимаешь, что я говорю, и сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание по крайней мере на то, не сомневаешься ли ты в самом этом сомнении своем, и если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно; в этом случае тебе навстречу идет свет, конечно не солнца, а свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир (Иоан. 1,9). Этот свет

невозможно видеть телесными глазами; нельзя видеть его даже и теми очами, которыми измышляются вторгающиеся в душу при помощи телесных глаз призраки... 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. Итак, тот не должен сомневаться относительно истины, кто, почему бы то ни было, мог сомневаться. В ком видим мы такое [сомнение], там действует свет, не ограничивающийся пространством и временем и свободный от всякого призрака этих условий.

Августин, Об истинной религии XXX IX

Этика

Это она, [философия], учит, и учит справедливо, не почитать решительно ничего, а презирать все, что только ни зрится очами смертных, чего только ни касается какое-либо чувство. Это она обещает показать с ясностью Бога истиннейшего и таинственнейшего, и вот как бы обрисовывает уже его в светлом тумане.

Августин, Против академиков I, 1

Мудрость... по моему мнению, есть не одно знание, но и тщательное исследование вещей человеческих и Божественных, относящихся к жизни блаженной. Если захочешь разделить это определение на части, то часть первая, которая говорит о знании, относится к Богу, а та, которая довольствуется исследованием, — к человеку.

Августин, Против академиков I, 8

Разум. Пока живем мы в этом теле, мы решительно должны избегать этого чувственного и всячески остерегаться, чтобы липкостью его не склеились наши крылья, которым нужно быть вполне свободными и совершенными, чтобы мы могли воспарить к оному свету из этой тьмы, ибо свет тот не удостоит и показаться заключенным в эту клетку, если они не будут такими, чтобы могли, разбив и разломив ее, улететь в свои воздушные области. Поэтому, как скоро ты станешь таким, что ничто земное не будет доставлять тебе решительно никакого удоволь-

ствия, поверь мне, в ту же самую минуту, в тот же самый момент ты увидишь что желаешь.

Августин, *Монологи I, 14*

Разум. Нужно ли после этого снова трактовать о науке рассуждения? Покоятся ли фигуры геометрические на истине, или в них самих заключается истина, никто не усомнится, что они содержатся в нашей душе, т. е. в нашем уме; а отсюда необходимо следует, что и истина существует в нашей душе... Следовательно, душа бессмертна. Поверь же, наконец, своим выводам, поверь истине: она провозглашает, что обитает в тебе, что бессмертна она и что никакая смерть тела не может вытащить из-под ней ее седалища. Отвернись от своей тени, возвратись в себя самого; для тебя нет другой погибели, кроме забвения, что ты погибнуть не можешь.

Августин, *Монологи II, 19*

Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку. Ибо и дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял во истине; так что стал говорить ложь от своих, а не от Божьих — стал не только лживым, но и отцом лжи (Иоан. VIII, 44). Он первый солгал. От него начался грех; от него же началась и ложь.

Августин, *О граде Божием XIV, 3*

Общество и история

Для того чтобы род человеческий не только соединить взаимно сходством природы, но и связать в согласное единство мира в известном смысле узами кровного родства, Богу угодно было произвести людей от одного человека. Сказали также, что этот род не умирал бы и в отдельных личностях, если бы того не заслужили своим неповиновением первые два человека, из которых один создан из ничего, а другая из первого. Они совершили такое великое преступление, что вследствие его изменилась в худшую сторону самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти. Царство же смерти до такой степени возобладало над людьми, что увлекло бы всех как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать Божия не спасла от смерти некоторых. Отсюда вышло, что, хотя такое множество и

таких многочисленных народов, живущих по лицу земному каждый по особым уставам и обычаям, и различается между собою многочисленным разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода по плоти; другой — из желающих жить также по духу. Когда каждый из них достигает своего желания, каждый в мире своего рода и живет.

Августин, О граде Божиим XIV, 1

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, а небесный — любовью к себе, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава — Бог, свидетель совести. Тот в своей славе возносит главу свою, а этот говорит своему Богу: слава моя, и возносяй главу мою (Пс. III, 4). Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуюсь. Тот в своих великих людях любит собственную силу, а этот говорит своему Богу: возлюблю Тя, Господи, крепосте моя (Пс. XVII, 2).

Августин, О граде Божиим XIV, 28

Думаю... что мы уже достаточно сделали для решения великих и весьма трудных вопросов о начале мира, души и самого человеческого рода. Последний мы разделили на два разряда: один — тех людей, которые живут по человеку, другой — тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию с дьяволом.

Августин, О граде Божиим XV.1

Мы находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предызображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, ос-

вобождающая природу от греха; почему те называются сосуда-ми гнева Божия, а эти — сосудами милосердия Римл. IX, 22, 23.

Августин, О граде Божиим XV, 2

Управляют те, которые заботятся, как муж — женою, родители — детьми, господа — рабами. Повинуются же те, о которых заботятся, как жены — мужьям, дети — родителям, рабы — господам.

Августин, О граде Божиим XIX, 14

Это предписывает естественный порядок, так создал человека Бог. Да обладает, говорит он, рыбами морскими, и птицами небесными, и всеми гадами, пресмыкающимися по земле (Быт. 1, 26). Он хотел, чтобы разумное по образу его творение господствовало только над неразумным: не человек над человеком, а человек над животным. Оттого первые праведники явились больше пастырями животных, чем царями человеческими: Бог и этим внушал, чего требует порядок природы, к чему вынуждают грехи. Дается понять, что состояние рабства по праву назначено грешнику. В Писаниях ведь мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим именем грех сына (Быт. IX, 25). Не природа, таким образом, а грех заслужил это имя. Название же рабов (*servi*) на языке латинском имеет, по-видимому, такое происхождение: когда победители тех, кого по праву войны могли убить, оставляли в живых, последние делались рабами, получая название от сохранения (*servi a servando*). И в этом даже случае небеспричастен грех. Ведь и в то время, когда ведется справедливая война, ради греха подвергает себя опасности противная сторона, и всякая победа, хотя бы склонилась она и на сторону дурных, по суду Божественному уничтожает побежденных, или исправляя, или наказывая грехи... Итак, грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего; и это бывает не иначе как по суду Божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих... Лучше быть рабом у человека, чем у похоти; ибо самая похоть господствования, чтобы о других не говорить, со страшною жестокостью опустошает души смертных своим господствованием. В порядке же мира, по которому одни люди подчинены другим, как уничтожение приносит пользу служащим, так гордость вре-

дит господствующим. Но по природе, с которою Бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху. Впрочем, и присужденное в наказание рабство определяется в силу того же закона, который повелевает сохранять порядок естественный и запрещает его нарушать, потому что, не будь проступка против этого закона, нечего было бы наказывать принуждением к рабству. Почему апостол увещевает и рабов подчиняться господам и служить им от души с готовностью (Ефес. VI, 6, 7), т. е. чтобы, если не могут получить от господ своих свободы, они сами сделали некоторым образом служение свое свободным, служа не из притворного страха, а по искреннему расположению, пока пройдет неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая, и будет Бог всяческая во всех.

Августин, О граде Божиим XIX, 15

Итак, этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в правах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что, хотя у разных народов и различно, направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога.

Августин, О граде Божиим XIX, 17

Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам Божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому — ряд людей, преданных единому Богу, но от Адама до Иоанна Крестителя проводивших жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется Ветхим Заветом, так сказать, обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового Завета, обещающего Царство Небесное. Между тем временная жизнь последнего народа начинается со времени пришествия Господа в уничижении и [продолжается] до самого дня суда, когда Он явится во славе своей. После этого дня, с уничтоже-

нием ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь; ибо все мы восстанем, но не все изменимся (I Коринф. XV, 51). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от начала до конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. — Что же касается подразделения [того и другого народа] на возрасты, то их найдут те, которые вникают [в историю]: такие люди не устрашатся пред судьбою ни плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник — ради праведника, чтобы чрез сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего*.

Августин, Об истинной религии XXVII

*В приведенных цитатах частично использованы переводы С. С.Аверинцева

Часть девятая

ГЕНЕЗИС, РАЗВИТИЕ И РАСПАД СХОЛАСТИКИ Разум и вера в Средневековье

*Aperi igitur oculos, aures spirituales admove,
labia tua solve et cor tuum appone. ut in
omnibus creaturis Deum tuum videas, audias,
laudes, diligas et colas, magnifices et honores.
Bonaventura. Itinerarium*

*Открой же глаза, приклони духовные
уши, отверзи уста твои и сердце твое
обрати, чтобы во всяком творении
увидеть, услышать, восхвалить,
возлюбить, поклониться, прославить и
почтить Бога.
Бонавентура. Путеводитель души к Богу*

Глава шестнадцатая

ОТ ПАТРИСТИКИ — К СХОЛАСТИКЕ

Сочинения Северина Боэция

Боэций: последний из римлян и первый из схоластов

В "Готской войне" византийский историк Прокопий Кесарийский рассказывает: "Симмах и Боэций, его зять, оба люди античной культуры, среди наиболее авторитетных римских сенаторов были отмечены особым благородством. Результаты философских исследований они искусно применяли для нахождения справедливых решений... как в отношении сограждан, так и инородцев; посему снискали не только признание достойных, но и зависть ничтожеств, всегда готовых к измене. Теодорих, поверив клеветникам, осудил сенаторов к смертной казни за участие в подготовке мятежа, конфисковав их имущество". На деле процесс Боэция был не просто мезью личного характера, но кульминацией политического противостояния, знаком радикального изменения методов правления Теодориха.

Северин Боэций родился в Риме около 480 года. Еще юношей он женился на дочери Симмаха; консулом стал в 510 году. В 522 — 523 годах он исполнял обязанности начальника канцелярии при дворе Теодориха. Зимой 524 года он был осужден и затем казнен за действия "в ущерб императорской власти".

Мартин Грабман назвал Боэция "последним из римлян и первым из схоластов". И в самом деле, Боэций сознавал свою миссию в том, чтобы открыть греческую культуру латинянам. Благодаря ему осуществилась передача традиционного наследия средневековой культуре, была обеспечена преемственность интеллектуальной жизни.

В одном из писем Симмаху Боэций пишет о необходимости удерживать в поле зрения все науки, приготавливающие к философии: арифметику, музыку, геометрию, астрономию. Он сам намеревался перевести на латинский язык все сочинения Аристотеля с комментариями по логике, морали и физике, а также сочинения Платона с



Аллегорические образы
Философии и Боэция в темнице

Комментируя Порфирия, он столкнулся с тремя вопросами: 1) Универсалии, т. е. роды и виды — животное, человек — существуют или нет? 2) Насколько они телесны? 3) Если они бестелесны, то едины ли с чувственным? И хотя Порфирий поставил эти вопросы, ответов на них не дал. Это сделал Боэций в фарватере, проложенном Александром Афродисийским; его решение позднее было названо умеренным реализмом. Бестелесные универсалии существуют, но в реальности нет человека вообще, зато существуют отдельные индивиды. Если абстрагироваться от них как от отдельных существ, выделяя характерные черты вида или рода, то можно получить универсалии.

тем, чтобы показать согласие и гармонию между двумя гениями. Но по причине преждевременной смерти Боэцию не удалось завершить свой проект. Тем не менее он подготовил новый перевод и комментарий к "Исагоге" Порфирия, переводы Аристотеля: "Категорий", "Об истолковании" с двумя комментариями, один в двух, другой — в шести книгах, "Аналитику", "Топику". Эти тексты вплоть до XIII века были едва ли не единственным источником изучения Аристотеля.

Боэций и логический квадрат оппозиций

Проблема универсалий вошла в схоластику именно через Боэция.

О логическом квадрате писал еще Апулей, латинский поэт, автор "Золотого осла". В третьей книге "Об учении Платона" Боэций пишет о соотношении четырех классических пропозиций и их разделении по количеству: в модусе субъекта — на универсальные, особенные, единичные и неопределенные. Некая пропозиция (предложение, утверждение) универсальна, когда предикат приписывается (или отрицается) всем единицам, поименованным в субъекте, например: "Каждый человек (или никто из людей) — философ". "Иван — философ", "Луций не философ" — примеры единичной пропозиции. "Некоторые из людей — философы" — пример партикулярной пропозиции. Неопределенной пропозицией будет та, где не уточняется, к какому множеству индивидов относится субъект, например: "Поезд едет". Итак, Боэций вновь обращается к Апулею и его логическому квадрату, дополнив который, он способствовал введению его в обиход средневековой эпохи. Он говорит о пропозициях контрарных, контрадикторных, субконтрарных и подчиненных, используя термины, ставшие потом классическими, — субъект, предикат, возможно. Логический квадрат выглядит таким образом:



Четыре пропозиции выглядели так:

A — всеобщая утвердительная пропозиция, E — всеобщая отрицательная, I — утвердительная особенная, O — отрицательная особенная.

Это были своего рода мнемотехнические упражнения (тренинг памяти) в рамках логической дидактики. Классический квадрат оппозиций представлял собой комбинацию четырех упомянутых букв, наподобие имен: E, O — неЕго, т. е. отрицаю; A, I — от Adfirmo,

т. е. утверждаю. Это значит, что из A и E одна из пропозиций истинна, другая — ложна, обе не могут быть истинными, но могут быть обе ложными. A , O и E , I не могут быть вместе ни истинными, ни ложными, либо одна комбинация истинна, либо — другая.

- 1) Если A истинно: E и O ложны, I истинно.
- 2) Если E истинно: A и I ложны, O истинно.
- 3) Если I истинно: E ложно, A и O неопределенны.
- 4) Если O истинно: A ложно, E и I неопределенны.
- 5) Если A ложно: O верно, E и I неопределенны.
- 6) Если E ложно: I верно, A и O неопределенны.
- 7) Если I ложно: A ложно, E и O истинны.
- 8) Если O ложно: A истинно, I истинно, E ложно.

Некоторые непосредственные выводы мы получаем путем конверсии, обверсии, контрапозиции. Конверсия получается путем перестановки терминов субъекта и предиката некоего предложения. Такова конверсия к E и I ; O и A не имеют конверсии. Например, "Все собаки суть животные" имеет конверсию: "Некоторые животные — собаки". Обверсия имеет место, если термин-субъект и количественный момент пропозиции остаются неизменными, но происходит замена качественная, когда термин-предикат замещается своим дополнением (некий класс — это собрание объектов, объединенных общей дефинитивной характеристикой. Класс-заместитель — собрание объектов, которые не принадлежат к первоначальному классу). Так, класс "человек" — это класс всех единиц, которые одновременно и животные, и разумные; класс-заместитель — "не человек", где все единицы не имеют свойства быть разумными животными — книги, дороги и пр. Обверсия имеет место во всех четырех пропозициях. Контрапозиция имеет место в категорической пропозиции, где термин-субъект замещен дополнением своего термина-предиката, и наоборот. Она значима для A и O , но не для I . E имеет только акциденцию.

Утешение философией: Бог — это само счастье

Речь пойдет об "Утешении философией", самой знаменитой работе Бозэция. Стихами и прозой она написана в тюрьме и замечательна своим влиянием на духовный климат средневековья. Все

старинные каталоги свидетельствуют о присутствии "Утешения" в крупных и провинциальных библиотеках. Особенно широкое распространение книга получила в XII и XIII веках.

В "Божественной комедии" Данте (в X песне "Рая") мы находим такую оценку трудов Боэция:

*Узрев все благо, радуется там
Безгрешный дух (Боэций), который лживость мира
Являет внявшему его словам.
Плоть, из которой он был изгнан, сирю
Лежит в Чельдоро; сам же он из мук
И заточенья принят в царство мира.
За ним пылают, продолжая круг,
Исидор, Беда и Рикард с ним рядом,
Нечеловек в превысшей из наук.*

Замкнутый в тюремной камере, Боэций близок к отчаянию, вдруг появляется восхитительная женщина, взором пронзающая все вокруг. Боэций, уставший от созерцания физиономий беспутных женщин ("они не только не могли избавить от недугов, но своим ядом лишь их усиливали"), тут же признал в чудном видении "кормилицу", в доме которой пребывал с отрочества: то была Философия. "Могла ли я, — говорит она Боэцию, — тебя покинуть, питомец мой, не разделить с тобой это тяжкое бремя, которое ты вынужден нести ради сострадания к невинным..." Философия напоминает Боэцию о несправедливостях, жертвами которых стали Анаксагор, Сократ, Зенон, Сенека и многие другие, значит, нет причины возмущаться, что все мы брошены в пучину жизненных бед на волю стихии с момента, когда нашим уделом стала скорбь по предавшим душу свою. Боэций отвечает своей даме, что он пытался лишь защищать право человека от мародеров и злопыхателей, и все же фортуна отвернулась от него, несправедливо обвиненного и осужденного. "Светлая и ясная справедливость спряталась в тенетах безмолвия и не спешит с законным воздаянием, карающим лицемеров".

Философия отводит тревогу Боэция, дает понять, что судьба в его руках, что править миром доверено не случаю, а Божественному разуму, а потому нет оснований для страха. Затем, во второй книге "Утешения" премудрая дама учит смирению перед лицом превратностей судьбы. И чем ласковее судьба, тем опаснее, тем яснее, что в действительности все наоборот, ибо судьба прячет от удачников то, что является подлинным счастьем. От идей, типичных для здра-

вого смысла, философия переходит к более эффективному курсу терапии зла. Так в чем же благо? Его нет ни в почестях, ни в славе, ни в богатстве, ни в наслаждениях, ни в силе власти. В самом деле, ты хотел бы скопить много денег? Но тогда ты должен отнять их у тех, кто их имеет. Ты бы хотел быть при многих солидных должностях? Тогда тебе придется пойти на унижения пред теми, кто тебе все это может дать, затем ты будешь жаждать взлететь выше тех, кто при почестях, а пока клянчишь чего-то, ты уже обещен. Вождеешь власти? Значит, ты подвержен изменам подчиненных тебе и разрушительным последствиям опасностей. Стремись к славе? Тогда среди терний и преград не уберечь тебе спокойствия. Тебя прельщает жизнь среди услад чревоугодных? Но кто же не отвернется от тебя с отвращением, ведь нет ничего более унижительного, чем быть рабом своей плоти, слабой и уязвимой! Значит, нечего и думать искать счастья среди земного. Но есть же блаженство, ибо блага несовершенные хороши, поскольку они участвуют в совершенном. Значит, следует признать, что "Бог — это само счастье, как высшее счастье — это Бог".

Проблема зла и вопрос свободы

Теперь мы перед лицом типично неоплатонической проблемы, которую Бозций обсуждает в третьей книге "Утешения". Если мир управляем Богом, то почему существует зло? Почему порочные люди уходят от наказания? Ответ Философии прост: "Вспыхнешь алчной завистью к мародерам и стяжателям чужого богатства — заметишь, как уподобишься волку лютому. Настроишь язык свой на желчный манер, нападая на всех без разбору и пощады, — встанешь рядом с цепной собакой. Вероломный мошенник сыт бывает лишь своими надувательствами и удавшимися грабежами: у него все ужимки старой лисы. Поддайся необузданной ярости до потери самообладания: скажут про тебя — свирепый лев. Покажешь страх перед чем-то безобидным: тебя будут считать пугливым оленем... бесконечная нерешительность — признак ослиного существования. Меняешь вечно свои пристрастия — в своем непостоянстве ничем не отличишься от стрекоз. Лезешь сам и толкаешь других в помойку похотей — уже никто не отличит тебя от грязной свиньи". Попрана честь: человек, утратив облик человека, превратился в бестию. И все же, говорит Бозций, все перевернуто: порядочные люди — под прессом наказаний, назначенных преступникам, зато порочные души

добиваются признания, достойного лишь добродетели. Где же смысл такого смещения ценностей? Но Философия не согласна: нет ничего удивительного, если понять, наконец, принцип, регулирующий любую активность. Этот принцип — не случай, но Провидение, т. е. тот же Божественный разум, покоящийся на вершине бытия, он управляет всем. Изменчивым миром вещей, напротив, управляет Фатум, посредством которого Провидение удерживает всякое существо на своем месте. Люди не понимают этого порядка, поэтому им все представляется вывернутым и извращенным. Все сориентировано к благу, ничто не сотворено ко злу, и даже злодеи в действительности ищут блага, хотя и ошибочным образом, потеряв ориентиры, где верх, где низ. А если кто и в состоянии отличить добрых от недобрых, то надобно для этого проникнуть в глубь души, в ее интимное строение. А если все так, если Провидение управляет миром, то где же свобода человека? Ответ мы находим в пятой книге "Утешения": Божественное познание схватывает суть всех событий одновременно — и тех, что были, и тех, что будут. "Если бы ты захотел оценить точный смысл Провидения, коим владеет оно относительно всех вещей, то необходимо понять, что речь не идет о предзнании, о спроектированном будущем, но о знании настоящего, которое никогда не пройдет. Потому и именуется оно не предвидением, но провидением... Отчего же ты видишь необходимое как освещенное Божественным светом? Может, и вправду твой взгляд делает необходимым все, что ты видишь присутствующим?" Итак, в Боге события будущего присутствуют, и они даны так, как они случаются, поэтому те из них, которые зависят от свободной воли, присутствуют как возможность.

Бозэий о вере и разуме

"Утешение" представляется поначалу сугубо мирским произведением, вне христианских акцентов, без отсылок к тайнам христианства. Возможно, это проистекает из-за резкого водораздела, установленного Бозэием между научными аспектами и теологией. Однако христианский мотив прослушивается достаточно ясно и глубоко. Ведь поэзия не пользуется историческим методом. Уже Аристотель учил видеть и понимать все существенные различия между дисциплинами. Вместе с тем из всей философской традиции Бозэий выбирает лишь понятия, способные выразить силовые линии духовного опыта и христианской этики.

Подобно святому Фоме, Боэций подчиняется законам литературного жанра, и его вдохновение напрямую связано с источниками, к которым оно восходит. Его христианская философия сохраняет свою автономию и аутентичное содержание.

В 1875 году Альфред Хольдер нашел фрагмент 522 года, приписываемый Кассиодору, в котором, среди прочего, упоминается Боэций как автор трактата о Троице, сочинений по вопросам догматики и произведения против Нестория. Версия о Боэции как о нехристианском философе должна быть скорректирована.

"Институции" Кассиодора

Аврелий Кассиодор был министром Теодориха и его преемников. Родился он между 480-м и 490 годами в Калабрии. Друг Боэция, он оказался более осторожным и удачливым. В 540 году Кассиодор удалился в им же основанный монастырь в калабрийском Вивариуме. Здесь он собрал значительную библиотеку и написал два сочинения — "О душе" и "Институции" (Наставления в Божественных и светских науках), сыгравшие немалую роль в истории схоластики. Для Теодориха написал "Историю готов". В монастыре он и скончался в 570 году.

Трактат "О душе" исполнен в русле идей Клавдиана Мамерта и Августина о бессмертии души. Первая книга Наставлений, или "Институций" посвящена введению в теологию и богословам, вторая — светским материям. Кассиодор говорит о тривиуме наук-искусств (грамматика, диалектика, риторика) и квадриуме наук-искусств (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). Собственно, все основные идеи можно найти еще в V в. у Марциана Капеллы в его работе "О бракосочетании Меркурия и Филологии". Значение Кассиодора в определении формы христианской культуры, максимально обогащенной светскими науками. Он высоко ценил труд переводчиков, приобщил к нему многих монахов. Благодаря этому до нас дошли тексты древних авторов, обреченные на гибель. Прививая классическую культуру средневековой школе прочтения и понимания священного писания, приспособлявая ее к нуждам Церкви, Кассиодор стремился к гармонии разума и веры.

"Этимологии" Исидора Севильского

В VII веке зарождается и начинает расширять свое влияние ислам. В 635 году ислам завоевывает Сирию, регион богатой греческой культуры, где хорошо знали Аристотеля. В 642 году был завоеван Египет, через несколько лет арабы пришли в Триполи. Италия VII века находилась во власти лангобардов, Испания была царством вестготов. В короткое время папа Григорий своими христианскими проповедями достигает Британии, посылая туда монаха Августина, в скором будущем архиепископа Кентерберийского. В Англии, Шотландии основываются монастыри как центры культуры. Новая цивилизация концентрировалась вокруг бенедиктинских аббатств, во всем зависевших от Рима. Примечательной фигурой англосаксонского монашества был некий Беда (названный "преподобным", он жил с 673-го по 735 год), автор исторических и филологических работ. Его "De regum natura" ("О природе вещей"), очень известная в свое время работа, написана по образцу энциклопедии Исидора Севильского. Учеником Беды был Эгберт, первый архиепископ Йоркский. Он основал кафедральную школу, где позже учился и сформировался как мыслитель Алкуин.

Исидор Севильский (570 — 636 гг.) жил веком раньше Беды в Испании, где была относительная стабильность. Его наиболее известная работа — "Этимологии" — сочинение из 20 книг, из коих первые три — о семи свободных искусствах, остальные семнадцать — посвящены медицине, истории, теологии, механике, географии, военному искусству и пр. Идея Исидора состояла в том, что через этимологию можно прийти к изначальным смыслам вещей. В результате появилось несметное множество идей, извлеченных из забвения. Так классический мир вошел в новую связь со средневековым через Исидора. Эта оценка остается в силе, если даже признать, что Максим Исповедник, Боэций и Кассиодор обладали более глубоким пониманием классики.

Глава семнадцатая

ПЕРВЫЕ ТЕОРЕТИЗАЦИИ "РАЦИО" В МОДУСЕ ВЕРЫ

Школы, университеты, схоластика

Школы и схоластика

Термин "схоластика" подразумевает не столько доктринальный блок идей, сколько философию и теологию, преподаваемые в средневековых школах, особенно с периода их реорганизации Карлом Великим. Закрытие в начале VI века последних языческих школ Юстинианом было не только политической акцией, но и симптомом заката языческой культуры. Открытие новых школ церковных форм обучения означало мучительное рождение из недр язычества новой культуры.

Вплоть до XIII века, когда начинается формирование университетов, школы были монастырскими (при аббатствах), епископальными (при кафедральных соборах) и придворными (палациум). Школы при монастырях и аббатствах были в период варварских нашествий чем-то вроде убежищ и хранилищ памятников классической культуры, мест изготовления списков; епископальные школы были местом преимущественно начального обучения. Однако наибольшее оживление в культурную жизнь вносила придворная школа. Директором одной из таких школ был Алкуин Йоркский (730 — 804), советник короля по вопросам культуры и образования. Организовано трехступенчатое обучение: 1) чтение, письмо, элементарные понятия простонародной латыни, общее представление о Библии и литургических текстах; 2) изучение семи свободных искусств (сначала трио грамматики, риторики и диалектики, затем квартет арифметики, геометрии, астрономии, музыки); 3) углубленное изучение Священного Писания. Дух своих новаций Алкуин сформулировал смело: "Так возрастут на земле франков новые Афины, еще более блистательные, чем в древности, ибо наши Афины оплодотворены Христовым учением, а потому превзойдут в мудрости Академию".

Способен ли он был реализовать свою программу вполне или нет, но его заслуга написания и подготовки учебников по каждому из семи свободных искусств вне всяких сомнений.

Лишь Скот Эриугена восстановил диалектику и философию во втором поколении в своих правах через включение свободных искусств в контекст теологии. Из форм эрудиции они превратились в инструмент исследования, постижения и разработки христианских истин в целом. В этом смысле допустим термин "первая схоластика", очерчивающий период от Скота Эриугены до Ансельма, от философов Шартрской и Сен-Викторской школы до Абеляра.

Университет

Начиная с XIII века школа выступает уже как университет. *Universitas* — типичный продукт средневековья. Если моделью школ были античные аналоги, которым средневековые школы подражали и в чем-то их обновляли, то университет не имел своего прототипа. Такого рода корпоративных формаций и свободных ассоциаций учеников и наставников с их привилегиями, установленными программами, дипломами, званиями, не ведала античность ни на Западе, ни на Востоке.

Сам термин "университет" первоначально не указывал на центр обучения, а скорее на корпоративную ассоциацию, или, говоря современным языком, это был некий синдикат, охраняющий интересы определенной категории лиц. Болонья и Париж — две модели организации, на которые более или менее ориентировались другие университеты. Болонья — *universitas scholarum*, т. е. студенческая корпорация, получившая от Фридриха I Барбароссы особые привилегии. В Париже преобладал *universitas magistrorum et scholarum* — объединенная корпорация преподавателей и студентов. Особым превосходством в XII веке отмечена кафедральная школа Нотр-Дам, собиравшая под свою сень студентов со всех концов Европы и ставшая вскоре объектом внимания римской курии. Автономизация шла под прямой опекой короля, епископа и его канцлера. Достоин упоминания то, что стремление к свободе преподавания в противовес давлению местных властей нашло ощутимую поддержку в виде папской протекции. Клерикальный характер университета состоял прежде всего в принятии эkkлезиастического авторитета; права папы закреплялись в запретах, к примеру, на чтение некоторых текстов, которые делали невозможным примирение разногласий.

Университет и его смягчающие эффекты

Два эффекта сопровождали деятельность университетов. Первый — это рождение некоего сословия ученых, священников и мирских людей, коим Церковь доверяла миссию преподавания истин откровения. Историческое значение этого феномена состоит в том, что и по сегодняшний день официальная доктрина церкви должна и может быть доверена лишь церковным иерархам. Магистрам официально разрешалось обсуждать вопросы веры. Святой Фома, Альберт Великий и Бонавентура будут названы позже "докторами Церкви". Наряду с традиционными двумя властями — церковной и светской — явилась третья — власть интеллектуалов, воздействие которых на социальную жизнь со временем становилось все ощутимее.

Второй эффект связан с открытием парижского университета, куда стекались преподаватели и студенты всех сословий. Университетское сообщество с самого начала не знало кастовых различий, скорее оно образовало новую касту гетерогенных социальных элементов. И если в последующие эпохи университет обретает аристократические черты, средневековый университет изначально был "народным" ("popularis"), в том смысле, что дети крестьян и ремесленников через систему привилегий (в виде низких цен за обучение и бесплатное жилье) становились студентами, взяв на себя ношу суровейших обязательств, неизбежных на этом тернистом пути. Голиарды и клирики составляли как бы мир в себе. "Благородство" их не определялось более сословным происхождением, но зависело от наработанного культурного багажа. Появился новый смысл понятий "благородство" ("nobilitas") и "утонченность" ("gentilitas") в значении аристократизма ума и поведения, тонкости психики и рафинированности вкуса. Справедливо выскажется по этому поводу Бокаччо: "Образован не тот, кто после долгого обучения в Париже готов продать свои знания по мелочам, как это многие и делают, но тот, кто умеет дознаваться до причин всего в самых истоках".

Таким образом, если средневековая культура плодоносила в институциональных формах — "scholae", "universitas", "scholastica", — то под схоластикой следует понимать некое доктринальное тело, которое поначалу разрабатывается неорганично, затем все более систематично в студийных центрах, где мы находим подчас людей творчески одаренных, наделенных критическим умом, логической дисциплиной и острой проницательностью.

Разум и вера

Этот бином указывает на фундаментальную программу исследований, характерную для схоластики, которая, стартуя от некритического употребления разума и авторитаризма христианской доктрины, предпринимает первые попытки рационального постижения Откровения посредством систематических конструкций, помогающих прочитать и аргументированно объяснить христианские истины. Прочно связанная с еkkлезиастическими институтами, средневековая культура несла в себе христианство потому, что была ориентирована на истину Откровения (и как созревшая внутри ее истин, и даже как противопоставлявшая себя христианству). Временами, погружаясь в свою логико-грамматическую структуру, она искала и находила все новые логические инструменты для лучшего понимания библейских текстов и учений Отцов Церкви, философия существует здесь преимущественно в модусе веры, она функциональна по отношению к теологии, догматической систематике.

Рациональная "автономия" дает себя знать в проблемном круте обращения неверующих, где необходима аргументация. Мало верить, нужно понимать веру. И понимать не только священные тексты и возможные импликации для жизни индивида и общества, но уметь доказывать средствами разума и только разума истины, которые ведут к вере, или, по крайней мере, логичность этих истин, непротиворечивость их по отношению к фундаментальным принципам разума. Речь идет о своеобразном тренинге разума, который связан с разработкой и освоением особо рафинированного пространства веры, обиталища верующих. Использование рациональных принципов, платоновских, затем аристотелевских, призвано доказать, что христианские истины не являются деформациями мысли и не противоречат устоям человеческого разума, напротив, именно в них разум находит свою полную реализацию. Влияние платонизма и неоплатонизма через Августина, влияние аристотелизма, сначала через Авиценну и Аверроэса, а затем непосредственное освоение сочинений Стагирита в этом контексте показывает нам, что философская классическая мысль воспринималась драгоценным магическим кристаллом, волшебный свет которого делает возможным проникновение в глубины христианства.

Факультет искусств и факультет теологии

Чтобы лучше понять диалог между разумом и верой, уместно вспомнить, что средневековый университет делился на факультет свободных искусств с шестигодичным обучением и факультет теологии, где учились не менее восьми лет. Первый был сам по себе пропедевтикой, приуготовлением ко второму. Основой подготовки были грамматика, логика, математика, физика и этика. "Магистр искусств" — профессор, опиравшийся только на разум, не заботился непосредственно о теологии. В монастырских, кафедральных и придворных школах ограничивались почти исключительно изучением логики (или диалектики) как введением в теологию; здесь, на факультетах искусств, осваивалась научно-философская продукция преимущественно арабского происхождения. Они становились цитаделями новых идей, либо интерпретировали старые, аристотелевские, например.

Факультет теологии, напротив, имел целью точное изучение Библии путем ее толкования и систематической экспозиции христианской доктрины, итогом чего были так называемые "суммы", "*summae*". Необходимо помнить, что магистрами теологии становились лишь те, которые прошли уже обучение на факультете искусств, и не могли быть несведущими в вопросах, живо обсуждавшихся во всех прочих дисциплинах.

Эти различия, часто противоположные ориентации двух типов факультетов, возможно, помогают нам увидеть линии напряжения между разумом и верой, чему всегда сопутствовали объединенные усилия к примирению, а также климат, в котором вызревали конфликты и диалоги. Методами преподавания были лекции (*lectio*) и семинары (*disputatio*) — формы постоянного взаимообмена идеями между магистрами и студентами. Семинар (диспутацио) состоял в дискуссии, где любая тема предлагалась студентами в форме вопроса (*quaestio*) для обсуждения, ответы предлагались сначала студентами, затем — преподавателем. Это типичная форма дидактического процесса, цель которого состояла во вхождении в суть взаимоотношений разума и веры через аргументы, что в динамике давало контуры проблемы, ходов мысли.

"Град Божий" Августина

Чтобы лучше понять климат, на фоне которого разворачивался поединок разума и веры, необходимо отметить, что дух эпохи средневековья отмечен контрастностью двух миров. Августином они поименованы как "град небесный" живущих в вере, странствующих в этом мире в поисках правды, и "град земной", где царствуют силы смерти и кощунственного лицемерия. Августиновский пессимизм находил свое оправдание в факте очевидного дряхления Римской империи, которая символизировала собой триумф земных и плотских ценностей. Ее экспансия на византийскую Грецию, земли франков, лангобардов, германцев шла рука об руку с истощением и распылением новаторской энергии. Некогда объединяющая миссия вырождалась в бесплодную унификацию.

Впрочем, Священная Римская империя с момента своего рождения не была целиком земным царством, она была призвана стать материальным телом града небесного. По замыслу, лишь одному городу, Риму, Бог придал черты земные и одновременно небесные, смешав святое с мирским, заботы о преходящем и мимолетном с эсхатологическими ожиданиями. За изначальным дуализмом по пятам следовал своего рода монизм, обозначая неразлучность сил имперских и небесных. Это было время преобладания августинианских идей в толковании истории. Подчас с модификациями далеко не поверхностными, они подсказывали людям, что рука провидения безошибочно ведет их, опекаемых церковью, к "граду небесному".

Тринитарная концепция истории Джоаккино да Фьоре

Кроме августинианской концепции истории немалым авторитетом пользовалась теория калабрийского аббата Джоаккино да Фьоре (1130 — 1202). Известно, что вслед за распадом политического единства, узаконенного Карлом Великим, восторжествовал феодальный режим, при котором центральная власть призвана была защищать народы и их территории от новых варварских нашествий. В такой ситуации церковные институты подверглись глубоким изменениям, заменив собой власть скорее светскую, чем религиозную. Мы видим своего рода "обмирщение" клерикального образа. Этот декаданс не замедлил вызвать противоположную реакцию в виде реформаторского движения, первые признаки которого видны уже в X веке, в протесте клюнианского монашества (бenedиктинского

ордена). Доктринальное выражение этому движению дал Григорий VII. Смысл так называемой "григорианской реформы" состоял в переходе от традиционной идеи "бегства от мира" к идее "христианского завоевания мира". Это было начало эпохи крестоносцев.

Реформа Церкви, сконцентрировавшая в руках понтификата всю власть, религиозную и светскую, спровоцировала обмирщенную церковь на участие в политических распрях, отрезав ее от собственно религиозных проблем. Двенадцатый век был, пожалуй, самым кровавым и буйным: ожесточенная борьба коммун с империей; распря папства с Фридрихом Барбароссой, где следствием конфликтов были выборы трех антипап: Виктора IV, Паскуаля III и Каллиста II в противовес Александру III, падение Иерусалима в 1187 году, означавшее крах средневековой мечты и начало крестовых походов; жестокие репрессии Генриха VI против церковных и светских феодалов, оставшихся верными норманнской традиции. К этому следует добавить аморализм, захлестнувший Церковь, против которого выступил святой Бернард со словом негодования и предостережения.

В этом контексте понятно появление Джоаккино с его реформаторской эсхатологической миссией, призывом к моральному и религиозному обновлению в связи с ожиданием неизбежного "третьего возраста" — эпохи Духа. Возраст Отца и возраст Сына уступают возрасту Духа, что грядет для освобождения людей, увязших в противоречиях. Эта концепция истории уже не христоцентрична. Тринитарная концепция уповала на проявление Божественного в исторической реальности, выражая достаточно распространенное желание обновления, радикального освобождения от гнета властных институтов и давления земных проблем.

Родился термин "джоаккинизм", означающий сложное движение, порыв к утраченной духовности с религиозно-политической рефлексией на фоне идей мистико-реформаторских и пророческо-эсхатологических, с присутствием сильного фермента новых утопий, жажды обновления и новой духовности.

Хронология

Принята периодизация схоластики на четыре фазы: первая — от VI до IX века, скорее подготовительная, отмечена культурным затемнением, но с элементами возрождения и предвосхищения рас-

цвета. Восстановление империи стараниями Каролингов повлекло за собой организацию школ и оживление культуры. Этот период рельефно представляет Иоанн Скот Эриугена. Второй период — от IX до XII века — с его нестабильностью и оживлениями — это период монастырской реформы, политического обновления церкви, эпоха крестовых походов, зачинающейся цивилизации общества, которую представляют среди прочих Ансельм д'Аоста, школы Шартрская и Сен-Викторская и Абеляр. Третья фаза — "золотой век схоластики" XIII века — отмечена такими именами, как Фома Аквинский, Бонавентура и И. Дунс Скот. Четвертая заключительная фаза знаменует собой размежевание разума и веры, что интерпретировано Вильямом Оккамом в XIV веке.

Иоанн Скот Эриугена

Первая теоретизация "рацио" в функции веры

Необходимо подчеркнуть, что триада свободных искусств (грамматика, риторика и диалектика) превращается из объектов эрудиции в инструменты проникновения в христианские истины. Логические дискуссии, в особенности по проблеме универсалий, с самого начала не были автономно философскими, но возникли в контексте несопадающих интерпретаций текстов Писания и Отцов Церкви. Так, первый диспут о природе универсалий — не в известных пассажах Порфирия и Боэция, но между Бертрамом Корбийским и монахом из Бювэ в IX веке относительно текста Августина и его колебаний между монопсихизмом и полипсихизмом. Преобладающим интересом здесь был не вопрос логики, но библейские проблемы, для интерпретации которых необходимы были инструменты логики. Августин, бесспорный водитель теологов IX — XII веков, полагал, что рациональная рефлексия, развивающая себя на основе данных веры, путем взаимного проникновения, божественно освящена. И если среди латинских Отцов Церкви Августин выражал это наиболее авторитетно, то среди греческих Отцов, помимо прочих, Дионисий Ареопагит, получивший свое имя как обращенный святым Павлом в Ареопаге Афинском, был особо почитаем за истолкование неоплатонизма в христианском ключе. Мир представал в интерпретации

Дионисия как тайна троичности под знаком символов, которыми помечен, словно бликами, процесс анагогии (обращения) сотворенных существ к Богу.

В продолжение этой традиции яркими именами украшены страницы истории патристики: IX век — Иоанн Скот Эриугена, XI век — Ансельм д'Аоста, XII век — Шартрская и Сен-Викторская школы, наконец, Пьер Абеляр — все они, мыслители первого плана, дают нам различные преломления светового потока разума в модусе веры в его первой попытке теоретизации.

Личность и сочинения Скота Эриугены

Если Алкуин был крупным духовным зодчим культурного подъема эпохи каролингов (франкской королевской династии), то наиболее престижной фигурой в плане грандиозного философско-теологического синтеза был, несомненно, Эриугена, гигант и сфинкс, поражающий наше воображение своей значительностью и вместе с тем структурной непроясненностью наиболее оригинальных своих сочинений.

Скот Эриугена родился в Ирландии в 810 году и, будучи по происхождению из знатных шотландцев, в 847 году был призван ко двору Карла Лысого для руководства придворной школой. Оцененный при дворе Франции, молодой учитель был приглашен епископом Реймса и Лиона на диспут для опровержения тезиса о двойном предназначении Готескалька, согласно которому одним судьбой неизбежно предназначен ад, другим — спасение в рай. В 851 году он пишет "О предназначении", где рассматривает возможность преодоления рокового знака, указывая на невечный, преходящий характер inferнального начала.

Скот Эриугена и Псевдо-Дионисий

Из греческих авторов наибольшее влияние оказал на Эриугену некий Дионисий (возможно, он был судьей в Ареопаге, где состоялась встреча с апостолом Павлом). Когда выяснилось, что сочинения были скомпонованы много позже автором неоплатонической формации, то появилась приставка "Псевдо".

В центре размышлений Дионисия Ареопагита — Бог, познание которого начинается позитивным образом, а заканчивается негатив-

ным. Сначала ему приписывается все лучшее и простое тварного мира, затем последовательно отрицается. Путь отрицания не есть, впрочем, обнаружение лишенностей, но, скорее, трансценденции, именно поэтому такая теология получила название сверхутвердительной. Ведь Бог — по ту сторону любого понятия, выше человеческого познания. Он — сверхбытие, сверхсущность, сверхдоброта, сверхжизнь, сверхдух. Пантеистическое единство мира, как и идея эманации, чуждо Эриугене. Личностный Бог, как Творец, отличен от сотворенного. Нет ничего фатального: возвращаясь к Богу, человек свободен в своих действиях. Эриугена акцентирует постепенность процесса, в коем универсум самоопределяется от минимального к максимальному. Это иерархия небесного и земного, с которыми необходимо соотносить жизнь индивидуальную и социальную. Этим синтезом навеяны мысли Гуго Сен-Викторского, Альберта Великого, Бонавентуры и Фомы Аквинского. Движение мысли от единого к множественному, а от него к единому можно понять лишь на фоне так называемой теофании Псевдо-Дионисия (катафатическая, или позитивная, и апофатическая, или негативная, теология). Своему ученику Эриугена так объясняет доктринальное зерно теологии: утверждение и отрицание лишь поначалу кажутся чем-то взаимоисключающим, но когда они относятся к Божественному, со всех точек зрения предстают в общей гармонии. Если катафатически утверждается, что Божественная субстанция "истинна", то ясно, что речь идет лишь о метафоре тварного существа о своем Творце. Выраженная такими именами-метафорами Божественная субстанция выступит затем в своей наготе. Если же апофатически говорится, что "это не истинно", то лишь в смысле невыразимости и непостижимости. Поэтому апофатика снимает с божественного то, во что его наряжает катафатика.

"О разделении природы"

Эта основная работа Эриугены в пяти книгах в форме диалога вводит четыре деления: а) природа, которая не сотворена, но творит; б) природа сотворенная и творящая; в) природа сотворенная, но не творящая; г) природа не сотворенная и не творящая.

а). Природа несотворенная и творящая — это Бог. Поскольку он совершенен, он непостижим при помощи конечных и ограничивающих предикатов. Его первое обнаружение лишь условно можно назвать творением. Поскольку это Логос и Сын Божий, то это не

порождение в пространстве и во времени, так как он совечен и единосущ с Отцом Своим.

б). Природа сотворенная и творящая — это Логос, или всеведение Бога, в коем содержатся архетипы всех вещей. В свете Божественной предначертанности всякая тварь вечна. "Все, что в Нем, остается всегда — это вечная жизнь". Все, размещенное в пространстве и во времени, меняющееся и падающее, по отношению к моделям менее совершенно и истинно. Модели и архетипы множественны и различны лишь для нас, но не для Бога. Тот, кто делает эти модели действующими причинами, выводя из них все индивидуальное, — Святой Дух. Речь идет о некоей субстанции, из которой формируются вещи, одновременно естественные и сверхъестественные.

в). Природа сотворенная, но не творящая. Это мир, созданный в пространстве и во времени, но другого мира уже не создающий. Мир, каким его хотел Бог, — его проявление, или теофания. Чувственный и множественный его аспект есть выражение первородного греха, последний же его смысл — человек, призванный стать подобным Богу. Сущность человека — его душа, ее инструмент — тело. "Тело — наше, но мы — не тело".

г). Природа несотворенная и нетворящая — Бог, последний предел в возвратном движении. Призвание человека с момента своего возникновения — уподобиться Сыну Божьему, Который воплотился, чтобы развернуть универсум и указать дорогу назад. Поэтому факт инкарнации естествен и сверхъестествен одновременно. Путь назад имеет свои фазы: сначала распад тела на четыре элемента, затем воскрешение его во славе; распад телесного человека на дух и изначальные архетипы, наконец, когда человеческая натура окажется вблизи Бога, как воздух вокруг источника света, все пребудет в Боге и Бог во всем. При этом угрозы утраты индивидуальности нет: как железо не аннигилирует, будучи раскаленным в горне, так всякая тварь сохраняет свою уникальность в более высокой форме. "Бог, сам по себе непознаваемый, частично раскрывает себя в своих созданиях, и создание — чудо невыразимое — обращение в Бога".

Социополитические отражения

Теперь мы перед лицом первой системы знания. Род синтеза, проделанного Эриугеной, особенно впечатляет на фоне фрагментарной культуры IX века. Тема иерархии власти и социальной органи-

зации заметно консолидировала феодальный менталитет. Земной порядок вещей ориентировался на небесный, а политическое обустройство оказывалось между тем и другим. Унификация светской и религиозной власти опиралась на идею глобального сообщества, где явным было доминирование духовного элемента (церкви) над земным и, следовательно, имперским.

Разум в функции веры

Никакая власть, полагает Эриугена, не может отказать разуму в том, что ему предписано. Истинная власть никогда не станет перечить истинному разуму, как и последний не пойдет против законной власти, ведь оба они исходят из одного и того же источника: премудрости Всевышнего. Установив такое четкое соответствие, Эриугена ревальвирует логико-философское исследование, хотя и в теологическом контексте. Он преодолевает понимание логики как просто языковой техники, придавая ей реалистическую трактовку универсалий, отчетливо теологическую. Диалектика для него — двухфазовая структура реальности — восходящей и нисходящей: от единого ко многому и от многого к единому. Более того, диалектика, по Эриугене, это Божественное искусство. Поэтому люди не изобретают диалектику, но открывают ее для себя, как инструмент познания реальности и восхождения к Богу. Любое разведение философии и религии для Эриугены неосмысленно. "Истинная философия не что иное, как религия, а подлинная религия — это правдивая философия". Поэтому никто да не окажется на небесах, не пойдя через философию: "*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*" — "Никто не восходит на небо иначе, чем через философию".

Ансельм д'Аоста

Жизнь и сочинения

Рубеж IX и X веков был отмечен неустойчивым характером политических и экономических структур, фрагментарностью жизни и даже культурной стагнацией. Однако к IX веку стало заметно некоторое оживление, увеличилось население Европы. Религиозный

энтузиазм, дух предпринимательской инициативы мало-помалу охватывает все уголки империи. Назревает радикальная реформа церковных институтов, идет борьба за чрезвычайные полномочия внутри церковного клира, борьба за империю, крестовые походы. Эти события знаменуют середину XI века.

Сына одной из знатных бенедиктинских фамилий выбрала судьба, чтобы придать ясные очертания и новое звучание вере в рамках рационально оснащенной теологии. Ансельм д'Аоста родился в 1033 году. Он оставил отчий дом после трагической смерти матери. Странствуя по всей Франции и ее монастырям, он останавливается, наконец, в Нормандии в бенедиктинском монастыре. Это были самые плодотворные годы его жизни. В 1076 — 1077 годах он пишет свои знаменитые работы "Монолог" ("Monologion") и "Коллоквиум" ("Proslogion"), "De grammatico" ("О грамматике"). "De veritate" ("Об истине"), "De libertate arbitrii" ("О свободе воли"), "De casu diaboli" ("Падение дьявола"), "Liber de fide Trinitatis" ("О Троице"), "De Incarnatione Verbi" ("О воплощении Слова").

Доказательства бытия Бога

Идея Бога доминирует в духовном мире Ансельма, поддерживает и объединяет все его исследования. Первым делом он уточняет: говорить о существовании Бога совсем не то же самое, что говорить об его природе. Это различие мы находим в "Монологе", где Ансельм формулирует доказательства апостериорные, т. е. идет речь о Боге с точки зрения следствий, из которых выводится причина. Априорное, или онтологическое, доказательство существования Бога мы находим в его работе "Прослогион".

1. Апостериорных доказательств четыре. Первое исходит из посылки, что всякое существо стремится к благу. Благ множество, но лишь одним может быть Благо, дающее начало всем прочим благам, и это Благо абсолютное. Второй аргумент отсылает к идее величины, но не в пространственном смысле; речь идет о величине по вертикали, где, разумеется, есть вершина, относительно которой все нижестоящее оценивается по степени участия в высшем. Третий аргумент трактует бытие как целое. "Все сущее бытийствует благодаря чему-то, либо благодаря ничто. Но ведь ничто состоит из ничего и в этом смысле его просто нет. Либо мы принимаем существование бытия, благодаря которому все сущее таково, каково оно есть, либо нет ничего. Принимая первое, мы принимаем абсо-

лютное высшее бытие". Четвертое доказательство исходит из ступенной совершенства, и ясно, что абсолютно совершенное замыкает собой иерархическую лестницу стремящихся к совершенству существ.

Понимая тяжесть этих логических конструкций (воистину попытка для нетерпеливого ума), наш богослов ищет другую тропу, достаточно освещенную, чтобы видеть конец пути. И это доказательство Бога априори. Ансельм был теологом, для которого ответственность и долг защиты истины и живого чувства веры были важнее, чем мысль ради самой мысли. Поэтому поиск простого, убедительного и самодостаточного аргумента привел его к так называемому онтологическому доказательству существования Бога.

2. Априорное доказательство мы находим в работе "Прослогион". Исходный тезис таков: "Бог есть нечто, превосходящее по величине (величию) все мыслимое".

Всякий, кто говорит "Бога нет" (атеист или упрямый глупец из Псалма), знает, что речь идет о наивеличайшем из всего мыслимого существе. Значит, если атеист говорит и думает о Боге, то нельзя не признать, что Бог существует в его интеллекте по крайней мере в момент мысли. Отрицая, он хочет сказать, что Бога нет вне его интеллекта, то есть в реальности. Вот здесь и ловушка. Если принимается определение Бога как превосходящего все мыслимое и отрицается его бытие вне ума, то это значит, что в реальности есть нечто большее, чем Бог. Очевиден тупик мысли. Иначе говоря, либо Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, тогда невозможно полагать его существующим в уме и несуществующим в реальности. Либо мы допускаем как мыслимое нечто большее, чем Бог, тогда отрицающий не понимает предмета своего отрицания и утверждения. Ансельм был убежден в необходимости закрепить и усилить эмоциональное восприятие Бога. Чтобы быть цементирующей социальной силой, вера должна была стать ядром логической структуры, а чувства христианина — срастись с рассудительностью.

Априорный аргумент называют как онтологическим (ибо из анализа идеи Бога мы получаем неизбежность Его существования), так и симультанным, в том смысле, что думать о Боге и принимать Его существующим — это одномоментные операции.

Рассуждения Ансельма не могли не вызвать как возражений, так и восхищения. Первым оппонентом стал его ученик монах Гаунилон из монастыря Мармутье (граф де Монтиньи), который усомнился, что из термина "Бог" можно получить что-то сверх чисто вербаль-

ного смысла. Для знания об объективной реальности мало только идеи. В противном случае, вообрази мы себе остров сокровищ и блажества, как тотчас предстал бы он пред нами, сверкая всеми чувственными красками. Однако Ансельм не замедлил с ответом, найдя опровержение неуместным и потому неприемлемым. Речь шла, отвечал Ансельм, о реальности существа сверх всего мыслимого. Остров может быть каким угодно гигантским, но всегда по отношению к другим островам. Нет острова как абсолютной реальности. Но таков лишь Бог. Возражение монаха — сапог не по ноге.

Святой Фома в своей "Сумме против язычников" позже напомнит об этом споре, согласившись с Гаунилоном в том, что переход от того, что содержится в имени Бога, к реально существующему, т. е. априорное доказательство Бога, малоубедителен. Лишь апостериорные аргументы (от эффектов к причине), по его мнению, доказательны. Несмотря на это, Бонавентура и Скот впоследствии согласятся именно с Ансельмом. В Новое время, пусть с модификациями, Декарт и Лейбниц вновь сформулируют его априорный аргумент. "Бытие необходимое, — скажет Лейбниц, — если оно возможно, существует; но оно возможно, а потому есть".

Напротив, Кант решительно отвергнет этот довод, мотивируя тем, что мыслимое существование радикально отлично от реального существования. Но и Канту не удалось похоронить онтологический аргумент; он и сегодня остается предметом забот со стороны теологов, философов, лингвистов, среди которых Э. Маскаль, К. Барт, Э. Аллен и другие. Будучи внутри веры, отмечает Барт, Ансельм не ищет доказательств ее, но стремится понять. То, что его интересует, это "интеллектус фидеи", то есть своего рода понимающая вера, где интеллект не сам по себе, он — позитивный посредник "фидес", веры. "Тот, больше и выше которого нельзя себе помыслить" — не дефинитивная формула, скорее это одно из имен Бога в ряду других имен. Секрет жизненности онтологического аргумента, подчеркивает Э. Аллен, в самом религиозном чувстве обожания, преклонения, когда душа, переполненная наводнившими ее восторгами, ищет как-то себя излить.

С логической точки зрения аргумент Ансельма был подвергнут критике такими эпистемологами, как Г. Райл, С.-Д. Брод, Б. Рассел и А. Айер. Последний убежден, что априорное доказательство существования Бога невозможно по той причине, что все априорные суждения тавтологичны, а утверждение о существовании Бога не тавтология. Не кто-нибудь, а Бертран Рассел признал: "Ясно, что

к аргументу с таким историческим шлейфом следует относиться со всем уважением, имеет он доказательную силу или нет. Никто до Ансельма не выразил его в такой обнаженной логической форме. Стремясь к чистоте, он, возможно, не досчитал похвал, но даже это нужно поставить ему в заслугу".

Норман Мальколм в 1960 году, уже испытав инструментарий так называемого второго Витгенштейна, в своей работе "Онтологические аргументы Ансельма" пришел к выводу, что фундаментальные проблемы философии не проблемы фактические, но семантические. "То, что действительно удалось доказать Ансельму, так это то, что понятие возможного существования или возможного несуществования не могут быть применимы к Богу. Существование Бога либо логически возможно, либо логически невозможно. Единственно приемлемое опровержение Ансельма, относящееся к его утверждению о необходимости существования Бога, вытекающей из понятия о Нем как о существе, превышающем все мыслимое, — это показ Его самопротиворечивости, либо неосмысленности".

Итак, мы пришли к идее Бога, которая в логическом смысле слова не является абсурдной (ведь даже атеист признает это), значит, Он есть.

Бог и человек

На этом биноме "Бог и человек" основывается Ансельм в своих рассуждениях. Сначала слово как физический знак, который вне нас, отделяется от того, которое в нас, от внутренне выраженной интеллектуальной интуиции по поводу реальности. В ней Ансельм видит источник истины и лжи. Ментальное слово, или понятие, верно в той степени, в какой сходно с отражаемой вещью, поэтому человеческое познание определено размеренностью вещей. Иначе дело обстоит со словом Божественным, которое, будучи моделью вещей, определяет их. Отсюда вытекает суть человеческого познания как прямоты и правды, способности прямо говорить об обстоянии вещей, как оно есть.

Прямота как справедливость предписывается не только интеллекту, но и воле: в первом случае это истина, во втором — благо и непреклонность. Интересно, что сама свобода, по Ансельму, это не иначе как способность реализовать благо, неуклонно следуя истине. Свобода не в том, чтобы грешить или не грешить, ведь тогда ангелы

и сам Бог не были бы свободными. Свобода как выверенное действие по прямой отождествляется с желанием добра, с благой волей. Мы свободны лишь в цели сохранить прямизну воли ради любви к самой справедливости. Перед нами классический греческий идеал правды, преследование которой возможно лишь по любви к ней самой, но не ради чего-то иного. Это наивысшее благо, без которого нельзя достичь других целей. Правда воли и неуклонность интеллекта обосновывают, идя навстречу друг другу, хотя ясно, что потеря верного курса всегда маячит как угроза рабства воли, потрафляющей порокам. Но и в этом случае инстинкт правды не исчезает, и посредством благодати освободившаяся от греха душа обретает утраченный было путь.

Но как же согласуются человеческая свобода и божественное всеведение, предопределенность и свободная воля, благодать и личные заслуги? Где место ответственности человека в его свободе в контексте всеведения и всемогущества Бога? Эти вопросы задает себе Ансельм в работе "О согласии", отвечая на них так: "Если какое-то событие случается без необходимости, то Бог, который предзнает любое событие будущего, знает и это. Значит, необходимо, чтобы что-то случилось без необходимости". Такое объяснение (не без академического привкуса) помогает Ансельму сделать переход к мысли о двух планах Божественного предначертания — в вечности, где ничто не преходит, и во времени, где не только возможно случайное, но и свободно ответственное поведение человека. Его не может пресечь даже Всевышний без того, чтобы не аннулировать цель, ради которой был создан человек, и его превосходство над всем тварным. Все вышесказанное не значит, что человек самодостаточен и может достичь цели без помощи Бога. Главным остается Божественный Дар. Но верность этому дару и непредание его зависит от нас, от укрепляющей силы, удерживающей от падения. Отсюда необходимость согласия, встречного, а не попятного движения души. Благодать и наша свобода находятся не в оспаривающем друг друга контрасте, но в доверительном согласии.

Разум вокруг веры

В зачине "Прослогиона" Ансельм взывает к Богу: "Я не ищущу, Господи, быть посвященным в Твои тайны, ибо мой ум несоразмерен с Твоим, но хочу я понять ничтожную толику Твоей правды, которую сердце мое любит и в которую верит. Я ищущу понять Тебя

не затем, чтобы верить, но верю, чтобы смочь Тебя понять". Поистине это программа Ансельма: пролить свет разума на то, что уже есть в вере. Это было требование времени: явленное в Откровении не может покоиться только на авторитете Священного Писания, но может и должно воссиять светом разума. Отсюда доказательства существования Бога, попытка понять, почему Слово Божье воплотилось, почему Бог един в трех лицах и как вписывается свобода в Божественное предопределение. Безграничная вера Ансельма в разум человека не покидала его в неустанных поисках ответов на эти вопросы.

В этом контексте понятны его два синтезирующие утверждения: *fides quaerens intellectum* и *credo ut intelligam*: "Вера взывает к пониманию" и "Верю, чтобы понимать". Истина веры не есть продукт рациональных изысков, она остается исходным пунктом и завершением, столпом рациональной конструкции. Разум артикулирует истину веры, вместе они образуют прекрасный ансамбль, основу точную и незыблемую, где есть соответствие между языком, мыслью и реальностью, вещами и именами. Понятия отвечают реальности, и сам посыл первых ко второй — движение вполне объективное. Перед нами реалистическая доктрина универсалий: понятиям блага, мудрости, бытия, природы соответствует онтологическая реальность; познавательная активность разума оправдана своим участием в воплощении архетипических универсальных идей в реальность.

Ясно, что реализм этой платонической ветви философии имеет теологический акцент, ибо рациональный поиск в своем логическом движении идет от веры, выявляя ее содержание и высвечивая внутренние связи. Монах Гаунилон, поставив под сомнение реалистическую теорию понятия, вынудил своего учителя прийти к пониманию предельности веры как основания. Он обратил свои доводы к идущим по пути веры, смирившись с тем, что им не внемлет библейский глупец.

Ансельм д'Аоста (тексты)

О том, что Бог поистине есть

Итак, Господи, Ты, что даруешь вере разумение! Даруй мне, насколько признаешь полезным для меня, уразуметь, что Ты еси, как мы веруем; и что Ты еси то именно, во что мы веруем. Веруем же мы, что Ты — нечто, более чего нельзя ничего помыслить.

Или, может быть, сущности такой нет, коль скоро сказал безумец в сердце своем: "нет Бога" ? Но даже и сам этот безумец понимает, что я говорю, когда слышит: "нечто, более чего нельзя помыслить"; и то, что он не понимает, что оно есть. Ибо одно дело, если вещь есть в разуме, а другое — если разум мыслит ее как ту, которая есть. Так, когда живописец замышляет то, что ему предстоит делать, он имеет в своем разуме нечто; однако он не мыслит того, что он еще не делал, как то, что он есть. Итак, даже означенный безумец принужден признать, что хотя бы в разуме есть нечто, более чего нельзя ничего помыслить; ведь слыша эти слова, он их понимает, а то, что понимают, есть в разуме. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, то можно допустить, что оно имеет бытие и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле.

О том, что небытие Бога помыслить невозможно. То, небытие чего можно помыслить, не есть Бог

Вышесказанное справедливо в такой степени, что небытие этой сущности невозможно и помыслить. Ибо мыслимо нечто, о чем нельзя даже помыслить, что его нет, и это больше, чем если о чем-либо можно помыслить, что его нет. Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, можно помыслить 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. Итак, воистину есть то, более чего нельзя ничего помыслить, и притом так, что его небытия и помыслить невозможно. И это ты, Господи, Боже наш! Итак, столь воистину обладаешь Ты бытием, Господи, Боже мой, что небытия Твоего нельзя помыслить. Так и должно быть: ведь если бы некий ум возмог помыслить нечто совершеннее Тебя, творение вознеслось бы превыше Творца и судило Его, что весьма противно рассудку. Притом все иное, кроме Тебя одного, можно помыслить как несуществующее; итак, лишь Ты один облада-

ешь бытием в истиннейшем смысле и постольку в наибольшей степени, коль скоро любая иная вещь пребывает не столь истинно, а значит, имеет в себе меньше бытия.

Так почему же сказал безумец в сердце своем: "нет Бога", если для каждого разумного духа так самопонятно, что Ты сравнительно со всем в наибольшей степени обладаешь бытием? Почему, если не потому, что он — глупец и безумец?

О том, как получилось, что безумец сказал в сердце своем нечто, чего нельзя и помыслить

В самом деле, каким же образом безумец сказал в сердце своем то, чего нельзя и помыслить? Или каким образом он не мог понимать того, что сказал в сердце своем? Ведь сказать в сердцах и помыслить есть одно и то же. Здесь противоречие: он действительно помыслил, коль скоро сказал в сердцах; и он не сказал в сердце своем, коль скоро не помыслил. Но сказать в сердце своем и помыслить можно разными способами. Одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее ее речение; другое дело — уразумевая самую вещь как таковую. Первым способом можно помыслить, что Бога нет, но вторым никак невозможно. Тот, кто понимает, что такое огонь и вода, не может сказать: "огонь есть вода", держа в мысли сами вещи, хотя может это сделать, держа в мысли речения. Равным образом тот, кто разумеет, что такое Бог, не может мыслить, что Бога нет, хотя бы он и говорил в сердцах эти слова, прибегая к внешнему изъявлению или обходясь без него. Ведь Бог есть то, более чего нельзя ничего помыслить. Кто это хорошо разумеет, тот во всяком случае разумеет, что по свойствам Его бытия небытия Бога нельзя и помыслить. Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя, ибо чему я прежде веровал, получив от Тебя веру, то ныне разумею, получив от Тебя озарение. И теперь если бы даже я не пожелал веровать, что Ты еси, я не смог бы не разуместь, что это так.

О свете неприступном, в котором обитает Бог

Воистину, Господи, свет этот неприступен, в котором Ты обитаешь; воистину, нет ничего, что могло бы проникнуть в него и рассмотреть Тебя в нем. Воистину, его я не вижу, ибо слишком ярок он для меня; и все же все, что я вижу, я вижу в нем, как слабое око видит все им видимое в свете солнца, хотя взирать на само солнце и не может. Не в силах ум мой приступить к нему, слишком блистающему, не в силах уловить его, не вы-

носит око души моей продолжительного всматривания в него; оно слепит блистанием, одолевает пространностью, подавляет безмерностью, пристыжает полнотою. О свете высочайший и непреступный! О полная, о блаженная Истина! Как далеко Ты от меня, который так близок к Тебе! Как отрешена Ты от моего взгляда, между тем как я так подставлен Твоему! Без сомнения, Ты всецело здесь, я же не вижу Тебя. В Тебе "движусь и есмь" (Деяния апостолов, 17, 28), и к Тебе не могу приступить. Ты во мне и вокруг меня, а я Тебя не ощущаю (1 Тимоф., 6, 16).

Размышление о достоинстве и бедственности состояния человеческого

Пробудись, душа моя, пробудись; напряги дух твой, подвигни чувство, извергни леность губительного твоего забвения, приложи усердие о спасении твоём! .. "Сотворим, — говорит Господь, — человека по образу и подобию нашему" (Быт., 1, 26). Если такое речение Создателя не понудит тебя пробудиться, если столь неизреченное благоволение, с которым тебе воздана почесть, не подвигнет тебя возгореться любовью к Нему, то что сказать мне? Назвать ли тебя спящей? Или, может статься, мертвой?

Внимай же с тщанием, что значит быть сотворенной по образу и подобию Божию. В этом тебе дан сладостный залог благочестивого размышления, дабы упражнять на нем свои мысли. Познай, что одно есть подобие, другое — образ. Например, неким подобием человека может быть конь или бык, между тем как образ человека не дан никому, кроме человека. Есть человек, есть и конь — вот некое подобие и общность меж ними. Образ же человеческий никто не воспроизведет, разве что другой человек той же породы. Поэтому образ выше, нежели подобие. Мы можем быть подобными Богу, если, усматривая, сколь Он добр, постараемся быть добрыми; если познавая, сколь Он справедлив, усилимся быть справедливыми; если созерцая, как Он милосерд, приложим все силы наши к делам милосердия. Но как обстоит дело с образом Его?

Поразмысли. Бог вечно помнит о Себе, понимает Себя, любит Себя. Следовательно, и ты будешь причастен Его образу, если по мере скудных сил твоих станешь неустанно памятовать о Боге, разумеешь Бога, любишь Бога; ибо в таком случае ты будешь силиться делать то же, что делает Бог... Но к чему

*называю я тебя сотворенной по образу Божию, если, по свидетельству апостола, ты еси сам образ Божий? "Муж, — глаголет апостол, — не должен покрывать главу, ибо он есть образ и слава Божия."**

1 Коринф., 11, 7

Шартрская школа

Традиции и новации

Говоря о Шартрской школе, мы имеем в виду культурный центр XII века с единым доктринальным ядром. Ее слава восходит к епископу Фульберту, умершему в 1028 году. Уже в XII веке своими именами украсили школу братья Бернар и Тьерри Шартрские, Гильом из Конша, которые посвятили себя изучению классической античной культуры, в особенности Платона. Это был род гуманизма четырехэлементного типа (грамматика, риторика, математика и астрономия), откуда черпались все возможные стимулы отразмышлеть христианские истины. Из этой школы вышел Жильбер Порретанский (умер в 1154 году), которого Э. Жильсон назвал самым могучим спекулятивным умом XII века. Если Абеляр был непревзойденным логиком, то Жильбер как метафизик превзошел славу Абеяра. Аристотелевское понятие формы он возродил в своем анализе еще до того, как в Европу проникли идеи Авиценны.

В отличие от своего учителя Бернара Жильбер выступает с метафизикой конкретного, сориентированной на гарантии онтологической автономии конкретного.

Шартрская школа интересна своими оригинальными разработками, например в работе Марциана Капеллы "О свадьбе Меркурия и Филологии". Известны также его сочинения по проблемам арифметики, геометрии и астрономии.

Известен образ Бернара, самого яркого платоника своего времени, его размышления об "античных гигантах" и "новых карликаx".

*Цит. по: Памятники средневековой латинской литературы X — XII веков. М.: Наука, 1972, с. 246 — 253

Титаны, ясное дело; мускулисты и развиты, мы же, карлики, сидим у них на плечах и потому видим дальше (при условии, что не просимся вниз). Наш долг поэтому изучать их наследие, развивая его импульсы. Он не устает подчеркивать исключительность античного мира, понимание которого служит залогом исторического прогресса познания.

Три искусства в религиозной перспективе

Култ трех граций в их практическом применении в рамках схоластики мы находим в "Металогиконе" Иоанна Солсберийского, где он вспоминает о лекциях Бернара, объяснявшего грамматические фигуры и риторические орнаменты в их связи с другими областями знания, веры и морали.

Говоря о грамматике схоластов, необходимо заметить, что имя в соответствии с духом платонизма выражало саму природу обозначаемого объекта. Более того, есть совершенная аналогия между универсумом вещей и универсумом имен, ведь и те и другие происходят от мира идей. Значит, различные грамматические формулировки связаны с мерцанием смыслов, различной степенью участия поименованных вещей в процессе совершенствования. Например, в переходе от абстрактного существительного "чистота" к глаголу "отбеливать", а затем к прилагательному "белый" Бернар видит участие идеи вплоть до ее исчезновения. Спускаясь к чувственному, идея обедняется, пачкается, темнеет. Как видим, это опыт перечтения Платона в грамматической перспективе. Гильом из Конша был убежден, к слову сказать, что грамматическая невежественность и лингвистическая неинформированность ведут к философской неграмотности.

Платоновский "Тимей"

М. Дэви как-то заметил, что "говорить о Шартрской школе — это продолжить разговор о Платоне". Наиболее читаемым в школе сочинением Платона был диалог "Тимей", в котором немало суждений о душе философа, особенно близких христианству и важных для понимания, в частности, библейского рассказа о сотворении мира в книге "Бытие". Это была первая попытка связать физику с теологией с помощью квадривиума наук. Ее предпринял брат Бернара

Тьерри Шартрский (умер около 1154 года). Его работа о семи свободных искусствах была одновременно комментарием к Библии.

Основываясь на библейской книге "Бытие" и платоновском "Тимее", Тьерри вводит два начала вещей — Бога как начало единства и материю как начало множественности. В духе Платона он трактует материю не как совечную (подобно Богу), но, скорее, пифагорейски, как исходящую из единого и возвращающуюся к единству. Здесь очевидна христианизация неоплатонизма.

Утверждение "Исхода" о том, что "Бог создал небо и землю", Тьерри трактует как создание Богом четырех материальных элементов, из которых два — огонь и воздух — посланы на небо, а вниз — вода и земля.

Подобным же образом отстраивается механико-математическая космология, принципы которой распространяются на биологический мир. Доктрина, согласно которой материя образована из элементарных частиц, и теория потока, объяснявшая силовое движение тел (она будет позже воспринята оккамистами), говорят о научной зрелости Шартрской школы. Важность этого эпизода в истории средневековой науки подчеркивается необычайной утонченностью мысли (равновесие в этих тонких переходах часто теряла наука позднесхоластическая), а также более чем суровой организацией всего знания на основе и под эгидой философии и теологии. Фантазийное обаяние "Тимея" еще ощущалось как что-то новое, а рациональная постижимость космоса не вызывала никакой догматической озабоченности, во всяком случае, болезненно преувеличенной. Зато никогда не исчезала с горизонта научных поисков вполне оправданная бдительность. Натурализм Шартрской школы был на службе библейской концепции в целях уяснения ее тезисов. К примеру, в тезисе о Божественной Троице, единой в трех лицах, материя выступала как сотворенная Отцом из ничего; Сын Божий, или Божественная Мудрость, — формальная причина; а Святой Дух, платоновская Мировая Душа, — целевая причина.

Таким же вниманием к естественным наукам, не подчиненным, но согласованным с теологическим проектом, отмечены работы Гильома из Конша (умер около 1154 года). На возражения о том, что он приписывает космосу автономность настолько, что Богу в нем уже нечего делать, теолог отвечал: "Напротив, мы возвышаем силу Божью, ибо именно Богу мы приписываем власть созидания настолько мощную, что создала тела, включая человеческое тело, своей есте-

ственной силой. Так неужели мы противоречим Священному Писанию, когда объясняем, как было создано то, о чем оно говорит как о созданном? Некоторые, игнорируя естественные силы, хотят помешать нам в наших исследованиях, заменив нас на других своих сотоварищей по невежеству... Однако мы заявляем, что во всем и всегда достойно искать *рацио*", т. е. разумное основание.

В заключение уместно заметить, что Шартрскую школу характеризует обостренное внимание к натуральной философии, в ее контексте мы находим максимальное понимание восхитительного творения Троицы.

Сен-Викторская школа

"Дидаскаликон" Гуго Сен-Викторского и науки

Основанная Гильомом де Шампо школа при аббатстве Сен-Виктора каноников-августинианцев из Парижа стала в начале XII века оживленным центром религиозных мистических исканий. Если Шартрская школа педалировала научно-культурные аспекты философии, то Сен-Викторская школа концентрировалась на молитве, божественном созерцании, относительно которого все прочее функционально. Мистицизм и культура программным образом едины — таково кредо Гуго Сен-Викторского, блистательного представителя своей школы (он родился в Саксонии в 1096-м, умер в 1141 году).

"De sacramentis Christianae fidei" ("О таинствах христианской веры"), "Egitime in philosophiam" ("Краткий экскурс в философию"), "Комментарии к "Небесной иерархии" псевдо-Дионисия" и "Didascalicon" в семи книгах — вот основные его работы.

Последнее сочинение замечательно своей полнотой и систематичностью. По своей структуре и методической стройности "Дидаскаликон" стал моделью последующих так называемых "Сумм", т. е. суммирующих и упорядочивающих научное знание работ. Его фундамент образован из текстов Откровения и писаний Отцов Церкви, среди которых Августин, Дионисий, Иероним, Григорий Великий, Кассиан. Не забыты и античные авторы. В своей экзегезе (толковании библейских текстов) Гуго стремится избегать субъективизма, будь то поверхностный аллегоризм либо буквализм, что еще хуже.

Вслед за святым Павлом он повторяет: "Буква убивает, дух животворит". Необходима история, т. е. пресловутая "буква", хоть сама по себе и не велика важность, все же нельзя ею пренебрегать. Это как буквы алфавита: хочешь быть литератором, изволь изучить природу каждой. Священные тексты не выдерживают буквальных интерпретаций; буква убивает. "Я говорю это, — пишет Гуго в "Дидаскаликоне", — не затем, чтобы подрезать крылья всякому взявшемуся за это в свое удовольствие, но только предостерегаю того, кто следует лишь буквальному смыслу: нельзя, не ошибившись, продвинуться на этом пути".

Несколько особняком стоит его сперва непонятный интерес к "механическим" искусствам. Речь идет о ткацких ремеслах, оружейных промыслах, технике навигации, земледелия, охоты, консервации продуктов питания и даже о театральном искусстве. Однако вскоре нам становится ясным его пристальный взгляд, лоящий очертания новой жизни, сельской и городской. Мы вдруг оказываемся перед лицом новой науки, занятой рефлексированием становящейся буржуазной экономики. Теоретизирующий ум теолога ни на минуту не теряется перед необъятной панорамой, рождающей иной философский дискурс. Высокая его оценка механики — заметим, как искусства — мотивирована убеждением в ее соответствии актуальной ситуации. Как этика подсказывает нам беспроегрешные поступки, как физика оснащает нас эффективными инструментами познания мира, так в повседневных наших нуждах ничто так не полезно, как механические искусства.

"Дидаскаликон" и философия

Ведущая идея этого энциклопедического труда базируется на идее мира как знака невидимой реальности. "Два образа даны человеку, способному двигаться к истинам неосязаемым: образ природы и образ благодати. Первый — аспект мира, в котором мы живем, второй — воплощенное Слово. Но ни тот, ни другой не доводят до последнего постижения, почему этот величественный спектакль природы должен иметь своего драматурга, не могут озарить незримым светом очи созерцающего. Мир не исчерпывает собой постижимой истины". Делая явными границы философского познания, Гуго акцентирует незаместимость и фундаментальность самоконституирующей активности разума, готового к восхождению к последней вершине. "Весь этот мир, — вторит святому Павлу Гуго, — нечто вроде книги,

написанной перстом Божиим". Безмерность сотворенного — знак Его всемогущества, красота универсума удостоверяет Его мудрость, конечная цель мира говорит о Его бесконечной благости.

Психологические наблюдения Гуго Сент-Викторского навеяны августианинским пониманием сути человеческого "я" и души. Человек, согласно Гуго, есть создание, которое знает, и знает со всей определенностью, в которой нет ни грана сомнения, себя и свое бытие, свое тело, к которому его бытие не сводимо.

Все это означает, что человек — это чистый дух, и этот дух не от века, но был сотворен. Человек связывает собой чувственный мир и Бога, принадлежа телом к первому, а духом ко второму. Душа не просто "я", но единое духовное и бессмертное начало, образующее сущность человеческой личности. Это "я" имеет три ока: *oculus carnis*, *oculus rationis*, *oculus contemplativus* (око телесное, око умственное, око созерцательное). При помощи первого оно видит чувственный мир, в результате чего мы имеем, по мнению Гуго, ощущения и образы, это мост, перекинутый от тела к духу. С помощью второго глаза душа, обнаруживая в себе Божественное присутствие, понимает мир, создает науку ("сциенцию"). Наконец, при помощи третьего глаза она возносится к Богу и созерцает чистую Красоту. Трехглазому познанию соответствует тройственная структура объекта, отсюда три сферы и три ступени постижения: 1) *cogitatio* — поверхностный и приблизительный взгляд на вещи, события; 2) *meditatio* — в определенном смысле освобожденная рефлексия; 3) *contemplatio* — интуиция глубокая и понимающая, а также предельно интенсивная мысль.

"Дидаскаликон" и мистика

И светские науки (культивированные согласно собственным методам), и сакральная наука подчинены теологии, а значит, мистике. Уместно здесь подчеркнуть иерархичную структуру реальности; нижняя часть ступеней лестницы одолевается разумом, верхняя — верой. Есть вещи существенным образом рациональные, а значит, постижимые разумом и только разумом: в математических формулах, логических принципах и диалектике. Есть второй ряд вещей и соответствующих им вероятностей истин, каковыми являются исторические законы; здесь разум сотрудничает с верой, наконец, есть вещи сверхрациональные, то есть превосходящие по своей размерности разум, это специфический и уникальный объект веры. В со-

гласованных действиях разума и веры очевидно превосходство последней как завершения всех человеческих усилий, в которых участвует и Божественная мощь. На этом последнем взлете раскрывается внутренний человек как образ Троицы в мистерии молитвы и созерцания. Хорошо, по мнению Гуго, что Бог представляется как таинственный, и если обнаруживает себя только частично, то лишь затем, чтобы не иссохло сердце человеческое, не отчаялось в своих поисках.

Шотландец Рихард (умер в 1173 году) углубил представление о мистической жизни, став преемником Гуго и приором Сен-Викторской школы. По мнению этого мистического неоплатоника, если вера говорит, что есть один лишь Бог, вечный и несотворенный, что Бог един в трех лицах; если разум ищет и не находит разумных оснований веры в мире меняющегося и преходящего, то здесь приходит на помощь мистика, которая, отталкиваясь от "когитацио", находит искомое в "контемплацио", в созерцании. Приготовленная аскезой, окрепшая в добродетели, душа растворяется в Боге. Продвигаясь по ступеням созерцания, она расширяется, преодолевая сама себя, чтобы преобразиться в Боге.

Мистериозный момент школы Сен-Виктора проникал во все научные, философские и теологические изыскания, символизируя собой кульминацию интеллектуальной и моральной жизни.

Пьер Абеляр

Жизнь и сочинения

Абеляр — наиболее представительная фигура XII века, как Ансельм д'Аоста — монблан XI века. К его работам мы неизбежно приходим, когда ищем исторический исток техники, метода, с помощью которого крупные университетские школы XII века получили наиболее полный теологический синтез. Его жизнь была наполнена страданиями, а сочинения изобиловали критическими ферментами, новыми методологическими указателями. "Неведомым склоном средневековья — средневековья нехоженных троп, спорщиком и новатором" назвал Абеляра А. Крокко. В замкнутых и неподвижных культурных структурах, ригористических традиционных схемах

он попытался пробить брешь, чтобы дать развитие и новую жизнь исследованиям гуманистического толка.

"История моих бедствий" Абеляра — автобиография с историческим профилем, необычайно человеческая, живая, захватывающая. Он родился в Ле-Пале, близ Нанта, в 1079 году. Сын военного, он перенял от отца любовь к литературе, учился у Росцелина, Гильома де Шампо в Париже и Ансельма в Лане. Но наш кроткий ученик часто оставался неудовлетворенным прослушанными лекциями, особенно о природе универсалий и их диалектического применения. Его называли назойливым учеником, а Ансельм из Лана позже сказал о нем, что "блестящий доцент обладал острым языком, впрочем, бедными понятиями и пустыми мыслями. Он походил на огонь: воспламенившись, он наполнял комнату дымом, но не освещал ее. Нельзя не признать, что, будучи в его тени, мы не находили себе покоя. Но когда начиналось обсуждение его лекций, многие из наиболее сильных его учеников шумно возмущались". После неоднократных попыток открыть свою школу ему все же удалось это сделать на холме Святой Женевьевы в Париже. Это был настоящий триумф, школа быстро наполнилась студентами-почитателями. В 1114 — 1118 годах он возглавил кафедру школы Нотр-Дам, из которой вскоре родился свободный Французский университет, мощный центр светской и духовной культуры, под крышу которого начали стекаться одаренные молодые умы со всей Европы.

К этому же периоду относится драматическая история его любви к молодой Элоизе, в печальном финале которой она приняла постриг, и он стал монахом. На Соборе в Суассоне в 1121 году его тезисы по поводу тайны Святой Троицы были осуждены, а на Соборе в Сансе в 1140 году отвергнуты и другие положения относительно логики и роли разума в исследовании христианских истин. Направляясь с апелляцией к папе с надеждой на более взвешенную оценку его мнений, он, усталый и изможденный, делает остановку в Ключии, где встречает радушный прием преподобного Пьера. Здесь, в момент сосредоточенной молитвы, его настигает смерть. Это случилось в 1142 году. На могиле Абеляра в Параклете преподобный Пьер произнес эпитафию: "Французский Сократ, величайший Платон Запада, современный Аристотель, великий спорщик и диалектик всех времен, властитель умов, гений многогранный, тонкий и пронизательный; все превозмогал он силой разума и искусным словом — таким был Абеляр".

Когда, спустя двадцать лет, умерла Элоиза, во исполнение ее последней воли она была похоронена в одной могиле с тем, с кем ее разлучила судьба.

Каталог книг беспокойного философа делится на три сектора: логика, теология, этика. 1. "Литературные глоссы" (комментарии к Боэцию, Порфирию и др.), "Диалектические интродукции", "Диалектика" и пр. 2. "Христианская теология", "Введение в теологию". Надо отметить, что именно Абельяр впервые употребляет термин "теология" в значении "синтез христианской доктрины". До него, включая и Августина, термин означал языческую или философскую рефлексию Божественного. Методологическая работа "Да и нет" включает в себя сентенции Отцов Церкви и Священного Писания по 158 теологическим проблемам. 3. "Познай самого себя", "Диалог между философом, иудеем и христианином" и др. Кроме того, автобиография, его переписка с Элоизой и "Поэзия" не оставляют сомнений в том, что Абельяр — великий писатель своего века.

"Сомнение" и "правила исследования"

Стимул, пробуждающий научный поиск, исследование, ведущее к истине, по мнению Абельяра, — сомнение. Эта формула подчеркивает проблемный характер мысли как философской, так и теологической. Впрочем, сомнение лишь исходный пункт исследования — его не следует абсолютизировать. Речь идет о пути, о методичном сомнении, постоянном критическом контроле, проверке текста, неважно какого — философа, святого Отца или Священного Писания. Но как одолеть сомнение, выйти из противоречий и приблизиться к истине?

Первое правило — подвергнуть текст анализу, выяснив смысл терминов во всех их историко-лингвистических оттенках. "Понимание текста, — пишет Абельяр в работе "Да и Нет", — может быть затруднено непривычным употреблением терминов, а также их вариативностью и полисемией. Анализ должен установить причины этой вариативности в связи с обстоятельствами возникновения текста, а также мотивами, побудившими автора высказать именно данный текст, являющийся его "языковой собственностью".

Второе правило — четкое установление аутентичности текста как относительно автора, так и случайных подстановок и интерполяций.

Третье правило — проверка сомнительных текстов путем сличения с подлинными текстами в рамках целого корпуса сочинений автора. Важно при этом не смешивать привнесенные мнения с личной точкой зрения автора и, что нельзя забывать, недопустимо интерпретировать как решение то, что автор ставит лишь как проблему, гипотезу.

Ясно, что это общие критико-экзегетические нормы научного исследования, хотя Абеляр убежден, что не всегда их правильное применение гарантирует понимание смысла священных текстов. Никогда не отказываясь от критического угла зрения, мы должны помнить и признавать границы нашего ума в теологическом дискурсе, оставляя место для авторитета традиции, безусловность которой ненарушима.

Диалектика и ее функции

Абеляр склонен отличать диалектику от софистики, дегенеративной формы дискурса, ибо она претендует на объяснение всего сущего убогими доводами и в своем словоблудии дискредитирует диалектику, освященную авторитетом церкви. Диалектика, в его понимании, скорее логика, выстроенная в классическом духе, — незаменимый инструмент в ситуации диспута. Она помогает отделить истинное от ложного, ибо в формально-логическом смысле устанавливает базовые правила научного дискурса. Мы не сможем, говорит Абеляр, отразить атаки еретиков и неверующих, если не научимся ниспровергать их возражения, разоблачая софизмы и обеспечивая триумф истины над ложными доктринами непобедимыми доводами.

Диалектика подвергает анализу термины языка, находя их значения и функции соответствия обозначаемым вещам, способ их вхождения в структуру дискурса. Диалектика, таким образом, выступает как "scientia sermocinalis", философия языка, устанавливающая отношение *vox et res*, имен к вещам и наоборот. Это необходимо, чтобы воспрепятствовать болтовне о несуществующем или о том, что мало знакомо, не до, а после приличествующей делу проверки. Контроль за семантической связью терминов с реальностью, обозначаемыми объектами — первая из задач диалектики. Проблема универсалий, по Абеляру, — пробный камень ее.

Вникнуть и грамотно решить проблему "res et vox" (вещь и имя) важно для сохранения равновесия между ошибочными позициями преувеличенного реализма и номинализма, фрагментаризма. Радикал, без меры верящий в объективность универсалий, летит вниз, ибо утрачивает реальность отдельного и единичного. Тот же, кто не видит леса за деревьями, доверяя лишь единичному, впадает в эмпиризм, грех которого в убогой описательности. Абельяр преодолевает такой радикальный дуализм, утверждая реализм критический. Это значит, что универсалии суть понятия ментального дискурса, выраженного в устной форме, который восходит к абстрактной природе нашего ума и рождает своего рода "интеллектум" вещей, т. е. сами вещи обретают функцию обозначать "общий статус" множественности субъектов. Именно поэтому универсалии не пустые вербальные формулы, но ценные логико-лингвистические категории, образующие мост между миром мысли и миром бытия. В горизонте логических правил и умеренного реализма естественной видится задача диалектики как науки о бдительном надзоре над всяким пишущим или читающим, надзоре, который предупреждает об опасностях как слева, так и справа (своего рода регулировщик движения по узкому мостовому проезду). Диалектика должна показывать возможности продуктивного синтеза, сохраняющего доктринальную аутентичность, т. е. верность основной теории.

"Рацио" и его роль в теологии

Абельяр поднимает роль диалектики, ибо доверие к ее логическим правилам конкретизирует возможности рацио (разума), его эффективную спекулятивную потенцию, если он умеет воздерживаться от крайностей и легкомысленных обвинений. Культивируя диалектику, Абельяр культивирует рацио. Рацио предстает как своего рода критическое осмысление тезисов, утверждений и их принятие не силой авторитета, выдвигающего их, а исключительно на основе внутреннего содержания сознания и его аргументов в их самоподдержке. Диалектический, или критический, разум — разум вопрошающий, находящийся в непрерывном поиске. Распространение и применение разума во всех сферах практики не означало для Абельяра умаления авторитета Писания, хотя современники нередко воспринимали это как десакрализацию христианских истин. Он полагал, что между разумом человеческим и Божественным Логосом есть место для критического рацио. Элоиза, разделявшая позицию своего возлюб-

ленного, писала, что без этого радио Библия — все равно что зеркало перед слепым. Не для профанации, но для лучшего понимания христианских истин оттачивал острие радио Абеляр. Цель разума стать подобным Божественному Логосу. Сознывая свои границы, разум способен понять некоторые христианские истины, кажущиеся абсурдными. Не разум поглощает веру, напротив, вера включает в себя разум. Философский дискурс не подменяет собой теологического, но делает его приемлемым, способствует усвоению. Абеляр разделяет два понятия — понимать и принимать. Первое достигается при помощи радио и веры, второе — Божественный дар. Он нисходит на тех, чье сердце открыто Благодати и ее тайнам. Разум необходим, поскольку механическое повторение сакральных формул — это не вера, а нетребовательность и некритичность, которые унижают верующего. Благодать, "donum Dei", необходима для сращения сознания с высшими истинами в качестве гарантии неотпадения его от Бога.

Ясно, что радио доступен более широкий горизонт, нежели фидес (вере), но противопоставление их, по Абеляру, невозможно, напротив, необходима континуальность. Он сам, наш придворный учитель, был символом преемственности между античной мудростью (в которой платонизм был чем-то вроде пред-откровения) и христианством.

Фундаментальные принципы этики

Нравственной жизни Абеляр посвящает трактат "Познай самого себя", где не скрывает своих сократических симпатий. Эта самая философская (и одновременно логическая) его работа с очевидностью показывает, что центр действий и намерений человека — его сознание. Нельзя, по его мнению, называть грехом саму волю или самое желание, грех, скорее, рождается из согласия сознания с волей или желанием. Инстинктивный план человеческой жизни должен быть отделен от сознательного и рационального. Склонности, импульсы, естественные желания возникают спонтанно, они суть "данности" для разума. Инициатива субъекта, его намерения и проекты — лишь они в собственном смысле моральны. "Негрешно желать женщину, но грешно подыгрывать инстинктам; сексуальное желание не грех, но достойно осуждения согласие, данное вожделеанию", — говорит Абеляр.

Акцент на интенциональном моменте как определяющем факторе моральной жизни имеет тройной прицел. Первую мишень можно определить как интериоризацию моральной жизни, воспитание умения концентрироваться на внутренних состояниях души, дающих исток добру и злу. Здесь он выступил против так называемой легалистической этики, достаточно распространенной в XII веке, кодифицированной в "Книге наказаний". Это пресловутая казуистика, где расписаны все прегрешения и что за каждое из них полагается. Такая типология проступков, внешне описательная, по мнению Абеяра, дезориентирует человека, лишая его духовной инициативы. Ценность интенциональной теории Абеяра состоит именно в указании на опасность редукции морального плана поступков к внешней их форме, где внутреннее пространство сужается до исчезновения.

Второй целью Абеяра было показать, что наше тело не заражено в своей основе пороками (похотью, алчностью и т. п.), присутствие в нас зла не неизбежно, а потому нет никаких оснований презирать земную жизнь. Телесные структуры, человеческие страсти и склонности не несут сами в себе греха, между грехом и волей нет фатального сцепления. Пьер Абеяр ставит под сомнение антропологическую теорию дуализма, пессимистически оценивавшую способности человека. Он возвращает человеку всю ответственность за его инициативы и действия.

Третий момент мы обнаруживаем в контрасте абеяровского подхода с общераспространенным: как тогда, так и сегодня очевиден вред чисто осудительных оценок поведения, поиск козлов отпущения при полном отсутствии понимания намерений и целей поступков. Многие люди, говорил Абеяр, склонны судить по тому, что лежит на поверхности, не затрудняя себя лишними вопросами, что за этим скрывается, не видя за действием побуждения. Один лишь Бог, знающий не столько действия, сколько дух-двигатель поступков, по правде оценивает наши намерения и вину нашу, наказывая судом праведным и безошибочным.

Поскольку абсолютный имманентный закон моральности, по Абеяру, конституируется индивидуальным сознанием, его этику иногда называют субъективистской. В действительности это не совсем так. Интериоризация моральной жизни у него не самоцель, но всегда дана в развертке объективного морального плана, то есть она дана на фоне уже нам известного "lex divina" (Божественного закона). Если актуально моральность поступка определена изнутри, то правило и мера его адекватности — божественным источником.

"Intelligo ut credam"

Если мысль Ансельма в эпилоге звучала бы как "верю, чтобы понимать", то для Абеляра было точнее — "понимаю, чтобы верить". Логика, или диалектика, — наука автономная, а значит, рациональна и философия. Однако конец философского пути — это Бог. Рацио не слуга теологии, ибо развивается самостоятельно, отрабатывая свои инструменты и цели. Но в конечном счете творения разума служат лучшему пониманию истин веры. Для обоих философов именно Божественное Откровение сообщает разуму содержательность. Однако Абеляр в отличие от многих своих современников не думал, что разум способен дать исчерпывающие дефиниции. Все рассуждения философов, теологов, Отцов Церкви суть их мнения более или менее авторитетные, но никогда не окончательные. Отсюда бесконечные конфликты с авторитетами Церкви. Что важно, так это то, чтобы экзегетические споры углубляли понимание проблем, но не блокировали их.

"Грамматические" штудии и "диалектика"

В IX — XII веках культивировались так называемые "грамматические" штудии. Войти в мир лингвистических знаков было целью Шартрской школы, для которой проблема vox et res, соотношения имен и вещей, была одной из центральных. Поэтому с полным основанием Иоанн Солсберийский, ученик Бернара Шартрского, заявлял, что "грамматика — это колыбель любой философии". Медленный переход от auctoritas (авторитета) к ratio (разуму), проходивший не без участия грамматологов, сопровождался шумной реакцией протеста традиционалистов, для которых слово Библии или Отцов Церкви было неприкосновенным в своей святости, безусловной нормой жизни, а не инструментом профанных грамматических манипуляций. Святой Петр Дамиани (1007 — 1072) говорил, что тот, кто начал эти штудии, был дьяволом.

"Сентенции" Петра Ломбардского

XII век стал веком теологических систематизаций, поиском определенного единства экспозиции христианских истин в рамках католической доктрины. Ответом на требование эпохи согласовать между собой различные интерпретации библейских текстов стали так назы-

ваемые "суммы", или "Сентенции". Они вошли в обиход наподобие энциклопедий, ведь доступ к рукописям был затруднен по понятным причинам.

Среди этих "сумм" "Сентенции" Петра Ломбардского имели фундаментальное значение для средневековой философской культуры, став предметом множества комментариев. Петр Ломбардский родился близ Новары. Начав обучение в Болонье, он продолжил его в Париже, в школе Сен-Виктора. В 1140 году он начал преподавать в кафедральной школе, в 1159 году мы находим его уже епископом Парижским, впрочем, через год, в 1160 году, он умер. Кроме "Комментария к Посланию святого Павла" и "Комментария к псалмам", он написал в 1150 — 1152 годах свои знаменитые книги "Сентенций".

Первая книга излагает тему Бога, единого в трех лицах. Вторая — о Боге-творце, благодати и первородном грехе. Третья посвящена инкарнации, теме воплощения, добродетелям и заповедям. Четвертая — о тайнах, смерти и страшном суде. Речь идет, как видим, о компендиуме христианской доктрины, составленном на основе Священного Писания и святоотеческих преданий. Среди церковных авторитетов: Августин, Иларий, Амвросий, Иероним, Григорий Великий, Кассиодор, Исидор, Беда и Боэций. Часто цитируется "О православной вере" Иоанна Дамаскина, работа, переведенная на латинский язык в 1151 году Бургундием Пизанским. В работах Петра мы находим идеи Сен-Викторской школы и Абеляра. Как и Гуго, Петр убежден, что ничего лучшего, чем этот мир, Бог и не мог создать (иначе думал Абеляр). Не следует думать о Петре как об оригинальном мыслителе, но его компиляции впитали в себя решительно все предшествующие течения. Кроме того, его комментарии отличаются превосходное чувство равновесия. Он признает все права разума, но никогда не доходит до того, чтобы подчинить ему веру. Возможно, это чувство меры и стало причиной невероятного успеха его "Сентенций".

По мнению Петра Ломбардского, от сотворенного мы неизбежно должны прийти к Богу. В чертах самих вещей мы видим отражение святой Троицы — в их формах, единстве, упорядоченности. Свобода нашей души принадлежит как разуму, так и воле. Воля свободна, ибо может выбирать между одним и другим. Разум также свободен, он судит, выступает в роли арбитра, ибо воля не всегда рассудительна в выборе между добром и злом. Это именно выбор,

поскольку нет понуждения по отношению к разуму и воле, которые видят и оценивают самостоятельно. Именно поэтому наказание за греховное деяние и сам грех — это настоящее зло для человека. И поэтому человек, выбирающий благо, нуждается по неизбежности в Божественной благодати, которая всегда беспричинна и бескорыстна, ибо она вне человеческой логики. Возможно, это дало повод Вальтеру Сен-Викторскому назвать Петра "опасным диалектиком", несмотря на его чувство меры. Впрочем, в 1215 году Папский Собор признал позицию Петра соответствующей духу христианства.

Иоанн Солсберийский: границы разума и авторитет веры

Характерной для второй половины XII века фигурой был Иоанн Солсберийский. Он родился в Англии около 1110 года, но учился в школе Сен-Виктора в Париже. Он считал себя учеником Абеяра: "Коленопреклоненный, я перенял у него начальные сведения, касающиеся логического искусства, и жадно впитывал в себя все, что исходило из его уст", — вспоминал он. Спустя несколько лет, проведенных при папском дворе, он вернулся на родину, где стал секретарем архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета, которому он и посвятил свои "Металогикон" и "Поликратикус". Борьба между Бекетом и Генрихом II закончилась, как часто случалось, закланием епископа. Иоанну пришлось вернуться во Францию, где в сане шартрского епископа он через четыре года умер, в 1180 году.

Читатель Цицерона, знаток аристотелевской логики и топики, он был страстным защитником гуманистического образования. С такой же страстью Иоанн критиковал полузнаек, полунежд, разносчиков псевдокультуры, пускающих по ветру увядшие листья слов, бесплодные, как сами авторы. "Полезность словесного искусства прямо пропорциональна степени продвинутой познания", — говорил Иоанн. Задача логики не в том, чтобы пустословить о дефинициях и универсалиях, но в том, чтобы вооружить каждую отрасль знания логическим инструментарием.

Не будучи скептиком, Иоанн высоко оценивал так называемый критерий вероятности знания, о котором немало говорил Цицерон. Пробабализм, ориентация на вероятное, но не на абсолютное, как бы боится от словоблудия так же, как и от догматизма. "Предпочитаю сомневаться вместе с академиками во всем и каждом, чем придумывать важные дефиниции по поводу того, что остается скры-

тым и непонятным", — писал Иоанн. Ясно, что ученые христиане чувствовали свою близость к сдержанности академиков, ведь полнота познания универсальности бытия дана лишь Богу; человек должен стремиться разумом и верой постичь все ему доступное, но и иметь мужество признать существование проблем, превышающих размерность его разума. К последним относятся вопросы о происхождении души, провидения, случая и свободной воли, вопрос о бесконечности чисел и делимости бесконечного, проблема универсалий и подобные им. Иоанн далек от мысли о том, что эти проблемы не подлежат обсуждению, он говорит лишь о бессмысленности абсолютных решений и дефиниций в этих случаях. Намек на разделение истин разума и истин веры впоследствии откристаллизуется в одну из характеристических черт английской схоластики.

Политические взгляды церковного дипломата Иоанна Солсберийского сформулированы в работе "Поликратикус". У общества есть душа (авторитет Церкви) и тело (гражданское общество). Гражданская власть подчинена церковной согласно объективному закону, основание и гарант которого — Бог. Когда этот объективный порядок вещей нарушается, тот, кто его попирает, превращается в тирана. В этом случае неподчинение тирану не только законно, но и его убийство оправдано. Закон только тогда закон, когда он воплощает волю к справедливости и правде. Беспристрастие — закон Бога — требует, чтобы юридически люди были равны в равных обстоятельствах, так, чтобы каждый получил свое по заслугам. Есть законы, по мнению Иоанна, которые обладают вечной ценностью, обязательны для всех народов и для всех времен. Не счесть подбострастных льстецов, которые, чтобы снискать милость, готовы ставить монарха вне закона. Однако, читаем мы в "Поликратикусе", авторитет властителя обязан авторитету закона, и никак не наоборот. Нарушение закона ведет к заслуженной каре, тиран достоин участи тирана.

Глава восемнадцатая

ДУЧЕНТО И ВЕЛИКИЕ СИСТЕМАТИЗАЦИИ РАЗУМА И ВЕРЫ

Политическая и культурная ситуация

Политико-социальная ситуация и церковные институты

Золотым веком теологии и философии стала эпоха дученто (от 1200 года и далее). Играли немаловажную роль набиравшие силу университеты, монашеские ордена францисканцев и доминиканцев. Философские сочинения не без их помощи проникали в широкие социальные слои. Новая литература знакомит вновь с физикой и метафизикой Аристотеля, первоначальная редакция которых становится известной только теперь.

В социально-политическом смысле это период зрелых коммун и крепнущей буржуазии. Попытка Фридриха II восстановить империю провалилась: сильным было сопротивление автономных княжеств. Папская теократия во главе с Иннокентием III посягала на всю полноту власти. Католическая вера проникала во все социальные слои западного общества. Это был также период кризиса исламского мира, моментом которого было падение Константинополя под натиском крестоносцев в 1204 году. Начался культурный диалог.

Церковные институты пополнились двумя влиятельными орденами — доминиканским и францисканским. В отличие от монашеских орденов прошлых веков, монахи периода, о котором идет речь, не прятались в пустынях и пещерах, но разворачивали свою активность прямо в городах. Монастыри иногда становились центрами экономической, религиозной и культурной жизни; аскеты осуждали их, призывая к суровости жизни и нестяжательству, однако новые движения остановить было невозможно.

Аристотелизм Авиценны

Авиценна: личность и сочинения

Блестяще образованный персидский философ Авиценна (Ибн-Сина) представил взору европейских теологов и ученых начала XI века первую систематическую форму аристотелизма. Он родился в предместье Бухары в 980 году, а умер близ Амадана в 1037 году. Множество его работ были переведены на латинский язык во второй половине XII века. Наиболее известная работа "Книга исцеления" в восемнадцати томах включала в себя "Логику", "Риторику", "Поэтику", "Физику" (в восьми частях, шестой была книга "О душе") и "Метафизику", которую завершил уже в 1180 году в Толедо Доминик Гундисальви.

Это был первый грандиозный спекулятивный синтез в рамках классической культуры, который дал мощный импульс развитию западной философии. Он стал авторизованным комментарием аристотелевской философии во всей ее полноте, более того, лучшим и даже единственным. Странно, но Стагирит вряд ли признал бы в Авиценне верного своего ученика. Но, возможно, и сама эта неверность — ироническая улыбка истории — подыграла успеху Авиценны. Пред суровым взором христианина оказались в тени две вещи: мнение Аристотеля о возникновении вещей и мира и о Боге. Лаконизм или просто молчание Стагирита по этим вопросам в подаче Авиценны предельно упростили интеграцию Аристотеля в неоплатоническую теодицею. И в самом деле, нельзя не заметить неоплатонический обжиг аристотелизма Авиценны, к тому же с чертами исламской религии. Такой любопытный симбиоз не вызвал ни малейшего смущения и был принят с энтузиазмом европейской христианской средой: неоплатонизм древних уже был ассимилирован патристикой, а ислам имел в себе немало общих с христианством истин.

Бытие возможное и бытие необходимое

Из необъятного литературного наследия великого перса в диапазоне от медицины до логики, от физики до музыки, от эзотерики до религии мы выделим лишь те тезисы, которые в XIII веке были

подхвачены Фомой Аквинским и Дунсом Скотом. Назовем это условно "латинским Авиценой".

Прежде всего, Авиценна отличает существо от сущности. Первое конкретно, второе абстрактно. Например, люди — существа, но человечество и человечность образуют уже сущность. Первые существуют как факт, второе предсуществует, ибо "естьность" вещей — "чтойность" (*quid est*) самодостаточна, т. е. не связана ни с существованием, ни с несуществованием, ни с необходимостью, ни с возможностью. "*Equinitas est tantum equinitas*", — *ens u essentia* (существование — это одно, сущность — другое, к первому само по себе не сводимое).

Чтобы понять сущее реально, необходимое следует отличать от возможного. Реально сущее в виде факта, которого могло бы и не быть, называется возможно сущим, ибо оно не имеет в самом себе основания бытия. Необходимо сущее всегда есть и не может не быть, ибо оно само себя обосновывает и оправдывает. Это Бог, естественным образом, он отделен от мира, возможно и актуально существующего. "Бытие необходимое, — писал Авиценна, — единственно, а потому изначально, оно есть первопричина и первоначало... ясно, что все, находящееся вне его самодостаточной сущности, всего лишь возможно в отношении к своему существованию, а потому каузально. Это и есть основание того, почему цепь причинно обусловленных вещей приведет к необходимо сущему.

Логика генерации и влияние Авиценны

Так каково же отношение между миром и Богом? Каково отношение свободы к необходимости, идет ли речь об эманации или о творении? В ответах Авиценны на эти вопросы можно заметить влияние как Аристотеля, так и неоплатонизма. Все в мире сущее возможно и необходимо вместе: возможно, ибо актуальность его существования не вытекает целиком и полностью из его сущности, но и необходимо, ибо Бог, которому оно обязано своим существованием, не может действовать иначе как в согласии с природой. Бог, понятый по-аристотелевски как мышление о мышлении, порождает необходимым образом перворазум, интеллигибельное начало, от которого исходит второй, третий разум по нисходящей. Здесь очевидно неоплатоническое влияние: десять ступеней, где каждая — непосредственная причина нижеположенной.

Десятая разумная сила в отличие от других не порождает новую реальность, но воздействует на мир земной, будучи под девятым лунным небом как онтологически, так и гносеологически. С онтологической точки зрения это начало множественности и изменчивости, структурирующее подлунный мир на материю и форму, индивидуализируя все земное. Перед нами нечто вроде гилеморфической композиции Аристотеля, переосмысленной на неоплатонический лад. То, что дает формы первой материи подлунного мира, это десятая разумная сила, а среди ее форм и бессмертные души, растворенные в телах.

С гносеологической точки зрения этот разум обеспечивает переход от потенции к акту, от пассивного состояния интеллекта к осознанному действию индивидуума. То же происходит путем иррадиации первоначала (благодаря чему есть интеллект обычный) путем абстрагирующей действительности при помощи универсальных понятий (активный интеллект), а также через восхождение индивидуального интеллекта к высшему, что доступно ввиду предельной сложности лишь избранным (святой интеллект). Во всех этих контактах с высшим единственно активным интеллектом человеческая индивидуальность и персональное начало остаются нетронутыми.

Идеи Авиценны оказали заметное влияние на Фому Аквинского (разделение на сущее и сущность), Бонавентуру (множественность индивидуальных форм, духовная, чувственные и вегетативные формы), Дунса Скота (теория сущностей). Однако помимо отдельных тезисов можно говорить о счастливой судьбе учения Ибн-Сины, ведь он едва ли первым попытался гармонизировать аристотелевскую философию с исламом, следовательно, в глазах христиан, и с некоторыми фундаментальными христианскими тезисами, разрушив тем самым предрассудок об их несовместимости. Именно на эту удачу, как на компас, были ориентированы последующие попытки найти новое диалогическое пространство.

Аристотелизм Аверроэса

Фигура и сочинения

Если для Авиценны не существовало особой проблемы совместности аристотелизма с истинами исламской веры, то иначе дело выглядело для Аверроэса. Его "Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией" осталось незамеченным своей эпохой. Аверроэсом была предпринята попытка уточнить границы знания и веры, при этом его вера в силы разума такова, что границы почти исчезают. Разумные доводы приводят его к убеждению в вечности мира и к отрицанию бессмертия индивидуальной души. Ясно, что эти тезисы не могли не вызвать ожесточенных споров и реакции церковных властей.

Философ родился в Кордове в 1126 году (в сердце мусульманской Испании, где на протяжении восьми веков арабская культура, скорее философская, чем научная и литературная, переживала едва ли не самый плодотворный период своего развития). Аверроэс был юристом, медиком, и вместе с тем он необычайно знаменит как комментатор Аристотеля, который передал мыслителям позднего средневековья метафизическую проблематику небывало высокого уровня. Его называли даже "богом комментария". Аверроэс оставил три типа комментариев: "Средний комментарий" (свободный парафраз текстов без тесной увязки), "Большой комментарий" (к "Физике", "Метафизике", "О душе", "О небе" и "Первой аналитике", где текст комментируется от параграфа к параграфу). Здесь он полемизирует с Авиценной и его интерпретацией, полагая, что на протяжении 1500 лет никто не понял, что во всем сказанном Аристотелем нет ничего случайного, недостойного внимания. Разве не изумительно, что все это соединилось в одном человеке! Позже Данте выразит это мнение знаменитой формулой: "Учитель тех, кто знает". "Большой комментарий" был чрезвычайно популярен, хотя другие работы Аверроэса (трактаты "Относительно связи между религией и философией", "О соединении человека с деятельным разумом", "Вечность мира") прошли мимо современников. Некогда обласканный вниманием монархов мыслитель попал в опалу и умер в Марокко в 1198 году.

Примат философии и вечность мира

Убежденный в истинности аристотелизма, Аверроэс скрупулезно собирает по крупинкам алмазы мудрости Стагирита, показывая, что философия не просто независима от теологии и религии, но владеет привилегией обладания истиной. "Теория Аристотеля, — говорит он, совпадает с высшей истиной", сам Аристотель ниспослан нам Божественным Провидением, ведь благодаря ему мы знаем все, доступное знанию. Защищаясь от обвинений в неверии, он подчеркивал, что расхождения между философами не те же самые, что между теологами, первые возникают из разных интерпретаций, вторые — из несовпадения сущностных принципов, отрицаемых одними и защищаемых другими. В подобных спорах лучше держаться на стороне философов, ибо нельзя, будучи разумным существом, отказываться от природного права использовать свой разум. Если правда то, что и философия и религия учат истине, значит, разногласия между ними не могут касаться главного. В случае контраста необходимо толковать религиозный текст в свете требований разума, ведь истина одна, и она разумна. Нет двойной истины, а та единственная представлена в Коране несовершенными символами, ибо она приспособлена к умам посредственным и невежественным, адекватное ее выражение дает лишь философия во всей своей строгости.

Вопреки Авиценне Аверроэс подчеркивает, что вечный двигатель и небесные двигатели, будучи интеллигибельными силами, рефлектируют, думая о себе, приводят в движение все как финальные причины, но не действующие. Движение, которое обеспечивает единство универсума, вечно и по финальной своей природе ведет к совершенству. Этот тезис о вечности мироздания вписывается в аристотелевское понимание Бога как мышления о мышлении, т. е. вечной и необходимой активности.

Единство человеческого интеллекта

Тезисы о примате философии и вечности мира должны быть дополнены третьим тезисом об идеальном единстве интеллекта потенциального. Лишь ему Аверроэс склонен приписывать бессмертие, чего лишен интеллект индивидуума. В самом деле, мы способны формулировать универсальные принципы не благодаря индивидуальному началу в нас, которое есть в итоге телесная форма, а благодаря нашей принадлежности ко всеобщему. Именно поэтому Аристотель

говорит об интеллекте как об обособленном, бесстрастном, неизменном. Если бы он был индивидуализирован, то ему был бы заказан путь к универсальному, а значит, к знанию. Таким образом, человечество едино в своей разумности, не смешанной с материей. Так как же отдельно взятый смертный знает нечто? И в каком смысле можно говорить об индивидуальном познании? Возможный интеллект познает в процессе перехода от потенции к акту, именно поэтому он всегда нуждается в Божественном разуме, который, будучи всегда активен, побуждает к активности других. Подобно свету, говорит Аверроэс, приводящему в движение все потенциально существующее, разум приводит к действию все идеальное настолько, насколько материальный интеллект может это принять. Впрочем, активный интеллект не действует напрямую на потенциальный интеллект, но внедряется через фантазию и воображение, чувственность которых позволяет принять лишь потенциальные формы универсалий. Это чувственное воображение, на которое воздействует божественный интеллект, будучи вполне индивидуальным, и есть чувственное индивидуальное познание. Однако это лишь знание потенциальных универсалий, актуализация которых возможна при участии божественного интеллекта, воздействующего на потенциальный интеллект человека, который един для всех человеческих созданий, и, становясь актуальным, он обнаруживает свою уникальность, сверхиндивидуальность и сверхматериальность. Таким образом, познавательный акт отдельно взятого человека связан одновременно с чувственной фантазией и сверхиндивидуальностью универсального как такового. Ясно, что здесь Аверроэс пытается спасти знание, не исчезающее со смертью одного человека, оставаясь достоянием всего человечества. Это нечто вроде мира Идей, или третьего мира, т. е. творения человеческого гения, переживающие нас, смертных, которые, суммируясь с последующими завоеваниями, ведут к постепенной трансформации потенциального интеллекта в актуальный, где и заканчивается история человечества. Этот мистический эпилог, о котором говорят религиозные учения, состоит именно в актуализации в муках созревшего потенциального интеллекта и слияния его с Божественным, вечно актуальным и совершенным.

Следствия из тезиса о единстве интеллекта

Мы уже говорили о том, что положение об интеллекте возможным и его единстве контрастировало с христианским тезисом об

индивидуальном бессмертии. Ведь если возможный интеллект не является частью человеческой души, а только периодически связан с ней, значит, бессмертие выступает как сверхиндивидуальная реальность. Данте, высоко оценивавший Аверроэса как гиганта среди комментаторов, ставил его в один ряд с теми, кто "с телом душу мертвую случает".

В таком подходе можно различить две интерпретации — аскетическую по характеру и материалистически-гедонистическую. Вегетативно-чувственная активность типична для души как формы тела. Но если для животных, говорит Аверроэс, такого рода активность — последняя граница органического развития, то в человеке вегетативно-чувственном прорастает иная сверханимальная активность к единению с интеллектом, чему и служит мистико-аскетическая практика. Между тем все, связанное с земной позитивностью, дано у него в гедонистическом ключе. Позиция натурализма вынуждает принять как истину тезис о распаде всего индивидуального со смертью. А поскольку духовная активность сверхиндивидуальна, то вопрос о персональной ответственности человека, втянутого в суету мирского, уже не стоит. Доктрина на глазах теряет тонус, взамен появляются вялые рассуждения о вечных превращениях материи, рождении все тех же форм то здесь, то там, о циклически монотонном процессе, человек в нем лишь эпизодическое явление.

Первые осуждения аристотелизма

Новое оживление схоластических дебатов сделало очевидной необходимость более внимательного прочтения аристотелевских текстов, а также христианских тезисов. В университетском положении 1215 года мы находим своего рода запрет на публичные чтения "старых" работ Аристотеля по диалектике и логике, указание на то, что "Метафизика" и "Физика" больше отвечают духу времени. Наконец, по распоряжению Григория IX в 1213 году аристотелевские работы были выведены из университетских программ. Поводом послужила студенческая забастовка в защиту факультета искусств и против факультета теологии, продолжавшаяся восемнадцать месяцев. Проблема аристотелизма не осталась в стороне. Запрет накладывался до того момента, пока не будут откорректированы находящиеся в обращении сочинения Аристотеля. Однако этого так и не было сделано по причине сложности задания и неповоротливости членов комиссии. Впрочем, не сделанное по приказу было реа-

лизовано спонтанным образом в жарких спорах христианских мыслителей. Обозначились два пути: 1) христианское осмысление аристотелевских тезисов, близкое к тексту; 2) усвоение Аристотеля через призму Августина. Первый — путь святого Фомы Аквинского, второй — святого Бонавентуры; общим для обоих был поиск гармонии разума и веры. Учителем Аквината был Альберт Великий, Бонавентуре предшествует Александр Гальский, о них пойдет речь позже.

Моисей Маймонид и еврейская философия

Не только арабы оказали влияние на западную научную мысль, но и евреи. Еврейские коммуны, рассеянные по всей арабской империи, стремились сохранить верность традиции (как по вопросу о монотеизме, так и идее творения из ничего). Еврейская религия, в основе своей совсем не чуждая арабской, испытывала влияние богатой арабской культуры, находящейся в фазе расцвета. Медик из калифов Кайрана Исаак Иудей (ок. 865 — 955) стал известен на Западе своими сочинениями, где неоплатонические идеи оказывались в тесном сплетении с медицинскими и физическими идеями.

В XI веке шумную известность своими работами приобрел испанский еврей Ибн Гебириоль, латинское имя которого Авицеброн (1021 — 1050/70). Среди схоластов была известна его книга "Fons vitae" ("Источник жизни"), написанная по-арабски и переведенная на латинский Иоанном Ибн Дахут и Домиником Гундисальви. Влияние ее было таким, как если бы она была написана христианским автором. Ее основной пафос — в поисках гармонии разумным образом полученных выводов (близких к неоплатонизму) с постулатами иудаизма. Авицеброн видит все субстанции, исключая Бога, образованными из материи и формы, в том числе и духовные. Такую доктрину принято называть гилеоморфическим универсализмом. Материя, как и форма, пронизаны неудержимой волей к единению друг с другом. Сам Творец способствует такому влечению. Все бытие охвачено тремя силами — материя и форма, с одной стороны, первая Сущность — с другой, наконец, Воля — третья сила между двумя первыми.

Более глубокой, рациональной и поэтому более влиятельной была концепция Моисея Маймонида (1135 — 1204). Он родился в Кор-

дове. Обструкция со стороны семейства Альмохадов вынудила его бежать из Испании в Марокко. Затем он живет в Палестине, остаток жизни проводит в Каире, занимаясь торговлей драгоценными камнями. Здесь пришла к нему слава философа, теолога и медика. Полностью посвятить себя науке он смог, став придворным врачом султана Саладина.

Моисей Маймонид — автор известной работы "Руководство по выходу из затруднений". В ней он показывает, что разум и вера лишь на поверхности выглядят как взаимоисключающие. Возможно вполне разумное доказательство существования Бога, единства его бытия и бестелесности. Все прочее, мирское, не имеет в себе основания своего бытия, оно отсылает к другому бытию, бытию необходимому. Маймонид не поддерживает Авиценну в его тезисе о вечности мира, считая позицию Аристотеля в этом вопросе неоднозначной. В свете концепции творения в мирском есть нечто высшее и большее, чем необходимое бытие, в противном случае мы отрицаем свободу Бога. Действующая и финальная причина универсума — Бог. Подобно Аверроэсу, Маймонид считает, что действующий интеллект един и отделен от человеческих умов, последние наделены лишь пассивным интеллектом. Действуя, люди сближаются с высшим интеллектом. Бессмертие не есть удел отдельного индивида: по смерти различия между людьми исчезают, остается лишь чистый интеллект. Человек бессмертен, но не сам по себе, а как часть активного интеллекта. Тезисы Маймонида всплывали позже не раз в схоластических трактатах, когда выяснение границ между теологией и философией приводило к точке их абсолютного совпадения.

Как греческая и арабские культуры проникали на запад. Переводчики и коллегиум из Толедо

В XI веке Запад оказался под сильным влиянием восточной культуры. Античная наука была сохранена в лоне культуры ислама, магометане, по общему признанию, прекрасно владели искусством управления государством и сложной военной техникой. Арабские слова семитского происхождения прочно вошли в западный лексикон, например "арсенал", "адмирал", "тариф", "авария" и другие. Через арабские переводы западные народы возвращались к неза-

мутненному источнику своей культуры — к греческой философии. Это случилось так. В VIII веке сарадины вели завоевательные войны на Сицилии, но когда в XI веке остров оказался в руках норманнов, ситуация оказалась максимально благоприятной для встречи культур. Другим таким местом взаимопроникновения идей стал город Салерно. Здесь еще в IX веке расцвела медицинская школа, жители (в том числе греки и евреи) поддерживали тесные связи с Востоком. В Салерно обосновался Константин Африканский (1017 — 1087), родом из Туниса. После нескольких лет службы секретарем норманнского конкистадора он уединился в монастыре, где перевел множество книг с арабского на латинский, в том числе еврейских авторов (Исаака Иудея, например), писавших на арабском языке и родом, как правило, из северной Африки. Даже когда появились более точные переводы Герарда из Кремоны, переводы Константина не потеряли своего значения.

Арабы завоевали также Испанию (за исключением Леона, Наварры, Арагона). Однако в 1085 году Альфонс VI с помощью Кида завоевал Толедо, ядро которого составляло арабоязычное население, где немало было и евреев. Так из Толедо началось систематическое распространение арабской и греческой культуры.

Аделард Батский (1090 — 1150), живший в Испании и на Сицилии, математик по своим интересам, перевел на латинский трактат "Арифметика" перса Аль-Хорезми, от которого и вошло в употребление арабское числовое обозначение, хотя по происхождению оно скорее индийское. Забавно, что автор такого грандиозного нововведения, человек ренессансный и средневековый вместе, не умел считать (деньги, надо полагать). Не было ни привычки, ни повода освоить счет. Арабские цифры входили в обиход достаточно медленно, и все еще привычными были латинские, образованные из следующих групп: десятки обозначались буквой "X", сотни буквой "C", тысячи — "M". В 1645 году Паскаль, посылая свою счетную машинку канцлеру Сэгэру, говорил о неудобстве этого типа счета. Сам термин "алгоритм" связан с именем Аль-Хорезми (Аль-Хорезми по-латыни будет "Algorithm!"). Кроме прочего, Аделард перевел с арабского работы Евклида, сблизив латинский мир с геометрическими теориями великого грека.

В Испании работал другой переводчик — Роберт из Честера (1110 — 1160), который перевел в 1143 году впервые Коран, затем, в 1144 году, — алхимический трактат, в 1145 году — "Алгебру" Аль-Хорезми, а также работы Аристотеля. Однако самым известным из

переводчиков был Герард из Кремоны (1114 — 1187). Много лет Герард преподавал в Толедо арабский язык, будучи сам христианином.

В Толедо архиепископ Раймонд (1126 — 1151) организовал так называемый коллегийум переводчиков, среди которых известны такие имена, как Доминик Гундисальви, Ибн Дахут (Авендет), Иоанн Испанский. Доминик перевел "Физику" и десять книг "Метафизики" Аристотеля, "Метафизику" Авиценны, "Философию" Аль-Газали, "О науках" Аль-Фараби и "Источник жизни" Авицебрана. Толедская школа переводчиков сделала латинскую версию не менее 92 арабских работ. Перу Герарда из Кремоны принадлежат переводы "Медицинского канона" Авиценны, "Альмагеста" Птолемея, нескольких работ Аль-Кинди. Он начал перевод арабской версии "Аналитики", "Физики", "О небе и мире", "О возникновении и уничтожении", "Метеорологии" Аристотеля, "Об измерении круга" Архимеда, "Элементов" Евклида, работ Галена, Гиппократы, Исаака Иудея, трактатов по алхимии Габири (760 — 815), по математике и астрономии Аль-Кинди (813 — 880), по оптике Аль-Газена (965 — 1038), где впервые заявлена идея хрусталика глаза, преломляющего лучи, работ Аль-Фараби (ум. в 951), еврея Мессахала из Багдада (770 — 820) и других.

Около 1160 года адмирал из Палермо Эудженио перевел с арабского "Оптику" Птолемея, хотя известно, что он был знатоком греческого языка. Двенадцатью годами раньше Герарда Эудженио перевел именно с греческого "Альмагест". Эта версия использовалась вплоть до конца XV века. По заказу Карла Английского сицилиец, еврей по происхождению, Моисей Фараки (ум. в 1285) перевел "Libet continens" — "Книгу объемлющую" Захарии Рази, обширную антологию греческих, сирийских и арабских медицинских трактатов. Некоторое время работал в Толедо Михаил Скот (1175—1235), который после кропотливых штудий в Падуе, Болонье и Риме осел при дворе Фридриха II. Он перевел книгу по астрономии Аль-Батраки из Севильи (другое имя — Альпетрагий), в которой предвосхищены многие коперниканские идеи. Скот познакомил латинский мир с идеями Аверроэса, работами по биологии Аристотеля. Друг Фридриха II и враг Церкви, он, гласит молва, занимался черной магией. Данте поместил его на четвертый круг ада между пророками и колдунами. Он был из тех, скажет Данте, кто магию умел превратить в дьявольскую игру.

Итак, можно сказать в заключение, что уже в первой трети эпохи дученто начался пересмотр старых версий работ Аристотеля, неоплатоников, Боэция, из недр старой логики вырастала логика новая, образованная из первой и второй частей "Аналитики", "Топики" и "Софистических опровержений". Издание новых переводов сопровождалось обширными арабскими комментариями. Вторая половина XII века отмечена диффузией греко-арабской науки на Западе во всей своей независимости от христианской традиции. "Способ понимания реальности, природы и человека в ней был решительно иным по сравнению с теологической линией западных школ", — отмечает Ч. Вазоли.

Альберт Великий

Альберт Великий: личность, сочинения и исследовательская программа

Одним из блестящих ученых теологического факультета в Париже был доминиканец Альберт, прозванный Великим по причине необычайно высокого авторитета еще при жизни. Герцог Альберт фон Больштед родился по одним сведениям в 1193-м, по другим в 1206 году. После трехлетнего преподавания в немецких общинах он становится доцентом в Париже. Затем он — советник понтифика, епископ в Регенсбурге. Умер в 1280 году в Кельне.

Среди научных работ Альберта такие, как "О растениях", "О минералах", "О животных", "Метафизика", комментарии к "Этике", "Физике" и "Политике" Аристотеля, комментарий к "Сентенциям" Петра Ломбардского, к "Liber de causis" ("Книга о причинах"), "Summa de creaturis" ("Сумма о творениях"), "De unitate intellectus contra averroistas" ("О единстве разума против аверроистов").

Одной из исторических заслуг Альберта было введение аристотелизма, коего он был горячим поклонником, в контекст христианской мысли. Эту великую миссию продолжит позже блистательный его ученик Фома Аквинский. Благодаря Альберту наследие Аристотеля предстало как необходимое к усвоению, а не то, познакомившись с чем, можно выбросить за ненадобностью. Аристотель и Августин, по мнению Альберта, два высших авторитета философии

и теологии, и к ним он постоянно апеллирует. Проблема существования Бога волнует и теолога, и философа, но их пути, цели и результаты во всем различны.

Различие философии и теологии

Разность двух путей познания Бога — философского и теологического — Альберт суммирует в пяти моментах. 1). Философским путем мы следуем только при свете разума; путь веры — дальше и выше разума. 2). Философия отталкивается от предпосылок непосредственно очевидных, веру же сопровождает так называемый "люмен инфузум", т. е. свет, осеняющий разум и открывающий ему горизонты, в ином ракурсе невидимые. 3). Философия в своем опыте следует от сотворенного, в то время как вера — от Бога, явленного в Откровении. 4). Разум не вникает, что есть Бог, но вера, в известных пределах, знает об этом. 5). Философия являет собой теоретический процесс, ясно, что вера интуитивно эмоциональна, поскольку размещает человеческое бытие в пространстве любви к Богу.

Таким образом, познание реальности двойственно: вещи в себе образуют объект философии (Альберт называет их "Res in se"), "Res ut beatificabilis" — область благословенного — предмет теологии. Он разделяет аристотелевскую психологию познания, вместе с тем и тринитарную психологию души Августина, теологическую и философскую одновременно. Говоря о тайне святой Троицы, о теории творения, он признает теологическое решение при невозможности философского ответа: философ признает, что начало мира не могло быть самопорожденным, но не доходит до идеи творения. Философ не находит подходящих аргументов по вопросу, вечен мир или нет, бессмертна душа или нет. Для теолога нет сомнений: мир сотворен, душа индивидуальна и бессмертна. Теология не ищет философских мотивов, ибо основывается на Откровении и озарении, а не на разуме. Ведь нельзя же говорить о Троице, воплощении и воскрешении как о мельницах, банках и стрекозах.

Греческие философы и христианские теологи

Выступая против антиаристотелизма, Альберт подчеркивал, что греки, особенно Аристотель, разработали технику тончайшего анализа души, ее духовных потенций и чувственных возможностей, то

была последняя степень углубления с использованием рациональных принципов.

Теологи открыли в душе новую способность и особую реальность, новую научную сферу, о которой философы и не подозревали. Это то, что Августин называл "высшим радио", той частью души, которая дает работу не науке, а мудрости. Последняя вступает в свои права, когда на душу падают лучи нового солнца, по-новому освещающая проблемы, казалось бы известные. Здесь мы перед лицом двух различных типов познания — обычного и специфического, что определено структурой самого объекта. Познание может состояться в непосредственном контакте с вещью, а перед идеей вечности оно уже будет другим. В первом случае — это низший разум, обычное познание, во втором — разум высший, познание специфическое. Если все так, то в чем же смысл полемики против Аристотеля?

Если и можно говорить о превосходстве Августина над Аристотелем, говорит Альберт, так это в интерпретации высшего разума, что же касается разума низшего, то здесь непревзойденным учителем остается Аристотель. Имея в виду два аспекта реальности и два плана разума, Альберт показывает, что мудрость основывается на высшем разуме, освященном верой, а "сциенция", наука, схватывает вещи сами по себе на более низком уровне в свете непосредственных причин. Программа Альберта состояла в том, чтобы синтез августинианской мысли включил в себя то, что ее взрастило, греческую мысль, zenитом которой был Аристотель.

Научный интерес

Альберт не удовлетворялся синтезированием ставших уже классическими проблем, но предложил ряд оригинальных наблюдений над растениями, минералами и животными. Будучи одним из наиболее образованных людей своего времени, он не отвергал с порога магиго-астрологические науки, которые, кстати, через него обрели невероятное влияние. Отвергая черную магию, призывающую демонические силы, лишаящие человека его свободы, Альберт вполне признавал права так называемой естественной магии, которая свидетельствует о бесконечной благодати зачинателя всего, что его волей единится. В науке, полагал он, мы должны открывать то, что может случиться в естественном порядке вещей по внутренним природным причинам. В науке нельзя доверяться тому, что говорится, но следует доискиваться до последних причин природных вещей. Любой

вывод, идущий вразрез с нашими чувствами, следует поставить под сомнение. Изучение природы должно оставаться в согласии с вещами конкретными, изучение природы вообще — это приблизительное знание. Надобно немало времени и трудов, чтобы исключить дефекты, возникающие от разности ракурсов. Эксперимент должен учитывать не один, но множество способов рассмотрения и возможных обстоятельств, пока не будет найдена прочная основа поиска. Доказательства, основанные на чувственных показаниях, более надежны, чем рассуждения без опытной проверки, — таковы убеждения Альберта.

Фома Аквинский

Жизнь и сочинения

Фома Аквинский был самым крупным схоластом, гением метафизики и восхитительным по масштабу умом. Его логическая система поражает прозрачной ясностью и органичностью связей. Он был скорее аристотелевского, чем платоно-августинианского круга мыслителем. Его отец — итальянец Ландольфо, граф Аквинский, и мать — норманнка Теодора, жили в средней Италии (Лацио), когда в 1221 году у них родился сын Tommaso, или по-гречески Фома. Свое образование он начал в аббатстве Монте Кассино. Аббат Монте Кассино был крупным феодалом, однако непрекращающиеся войны между императором и папой превратили аббатство в место печальное и пустынное. Вскоре мы видим Фому в университете Неаполя, основанного Фридрихом II. Здесь он познакомился с доминиканцами, и новые формы религиозного служения наполняют его энтузиазмом. Несмотря на возражения со стороны семьи, его решение стать доминиканцем остается непоколебимым. С 1248-го по 1252 год он ученик Альберта Великого. Талант метафизика мало-помалу набирает силу. В Кельне он снискал репутацию "немого буйвола" своим молчаливым и замкнутым нравом. Известно, однако, что после одного из его выступлений Альберт, пораженный глубиной и прозрачностью мысли своего ученика, воскликнул: "Этот молчун, называемый буйволом, взревет когда-нибудь так, что его услышит весь мир!"

Когда в 1252 году главный магистр ордена сделал заявку на молодого ассистента для академической карьеры в Париже, Альберт, не задумываясь, указал на Аквината. Так начался штурм горных вершин знаний: с 1252-го по 1254 год он — бакалавр "библикус", с 1254-го по 1256 год — бакалавр "сентенциариус". Известны его работы этого периода: комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского, "О сущем и сущности", "О началах природы". Преодолев немало препятствий, он, как и Бонавентура, становится магистром теологии и главой кафедры Парижского университета, где преподает с 1256-го по 1259 год. Тогда же он написал работы "О спорных вопросах истины", комментарии к сочинениям Боэция "О Троице" и "Сумма против язычников".

Затем начался период странствований Фомы (по традиции ордена). Он посетил самые крупные университеты Кельна, Болоньи, Риги, Неаполя, написав комментарии к сочинениям Псевдо-Дионисия, "Теологический компендиум", "О разделенных субстанциях". Во второй раз его вызывают в Париж, где он сражается с аверористами и противниками Аристотеля, среди оппонентов был Сигер Брабантский. Там он пишет "О вечности мира", "О единстве теологического интеллекта" и продолжает начатую в Риме грандиозную работу "Сумма теологии", так и не завершённую. Ничтожность и суетность всего мирского, в том числе своей работы, открылась Аквинату накануне смерти, перед лицом ее непостижимой тайны и ожиданием встречи с Богом. На увещевания своего врача и секретаря Реджинальда да Пиперно прекратить работать он ответил: "Non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae... respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi" — "Не могу, потому что все, что я написал, кажется мне суетным с точки зрения того, что я увидел и что мне было открыто".

7 марта 1274 года по пути в Лион Аквинат скончался в возрасте 54 лет. По распоряжению папы Григория X он должен был участвовать в работе Лионского Собора. Но судьба распорядилась иначе...

Разум и вера, философия и теология

"Сумма против язычников" начинается словами Илария из Пуатье: "Знаю лишь свою обязанность перед Богом, главный долг моей жизни, каждое слово мое и чувство говорят лишь о Нем". Говорить

о человеке и мире весомо и со смыслом можно лишь в контексте Откровения — исходная позиция Аквината.

Итак, разум и философия суть *praeambula fidei*, преамбула веры. Верно, что в автономии своей философия имеет определенную конфигурацию, но познавательные ее возможности не следует преувеличивать. Надлежит интегрировать ее в область сакрального. Разница между философией и теологией не в том, что первая занята одним, вторая другим: обе говорят о Боге, человеке, мире. Но первая дает знание несовершенное о том, о чем теология в состоянии говорить более внятно, ведя к спасению.

Заблуждение, разделяемое многими, поясняет мысль Фомы Жильсон, состоит в принятии того, что благодать морально облагораживает людей, и неприятии того, что Откровение может облагораживать философию как философию, — в такой позиции нет логики. Та же метафизика — поле континуальности между Аристотелем и Фомой Аквинским, мост между концепциями мира до и после Христова воплощения. Следовательно, вера совершенствует разум, а теология философию. Благодать не подменяет, но облагораживает природу. Выпрямляющее воздействие теологии не вытаскивает философию из ее собственной ниши. Вера ориентирует разум без элиминации последнего. Поэтому необходима корректная философия, ибо тогда возможна действенная теология. Как преамбула веры философия обладает безусловной автономией, ибо ее инструменты и методы не ассимилируемы теологическими методами и инструментами.

Теология не подменяет философию

В "Сумме против язычников" Аквинат пишет: "Есть некоторые истины, которые превосходят сколь угодно мощный разум, например: Бог един, но в Трех Лицах. Другие истины вполне доступны разуму, например, что Бог существует, что Бог един — и подобные этой". Первые три книги "Суммы" посвящены вопросам второго типа, в четвертой — только истины Откровения.

Нужно всегда исходить из рационального, ведь разум умеет всех примирить в своей универсальности. Потому в почву общих для всех истин можно имплантировать более сложный дискурс, теологическое по характеру углубление. Полемизируя с евреями, можно опереться на Ветхий Завет. В схватке с еретиками можно апеллировать ко всей Библии. Но на что опереться в спорах с язычниками, как не на разум?

Поэтому, будучи апологетом, не следует упускать из внимания то, что разум образует нашу сущностную характеристику: не пользоваться им — значит не уважать его природных требований. Такое умаление не оправдывает даже ссылка на Всевышнего. Более того, существует со времен античности философский корпус как результат своего рода гимнастики разума: эти плоды стали органичной частью христианской традиции. Наконец, уверен Аквинат, радикальная зависимость человека от Бога не лишает его относительной автономии. И тут необходимо держать в боевой готовности весь арсенал средств чистого разума, познавательный потенциал, чтобы сделать достойным его ответ на изначальный вызов "знать и господствовать над миром". И если верно, что теология не вытесняет философию, а вера — разум, то ясно, что он — последний мотив и единственный источник истины.

Фундаментальная структура метафизики

В ранней работе Фомы "Сущее и сущность" мы находим основные теоретические послышки, из которых потом возникнет философская конструкция.

а). Логическое сущее. "Епс", существо, сущее — фундаментальное понятие для обозначения чего бы то ни было как существующего. Оно может быть как чисто концептуальным, логическим, так и чем-то реальным. Разделение, нельзя не видеть, подчеркивает, что не все, что мыслимо, существует реально. Так вот, логическое *епс* выражено через соединительный глагол "быть", спрягаемый во всех формах. Его функция состоит в объединении понятий. Мы оперируем глаголом "быть", выражая связи между понятиями истинными, если они связаны корректно, но это не говорит о существовании понятий. Если говорится, что "утверждение противоречиво" или что "слепота — в глазах", это все верно, но связка "есть" не отсылает к существованию слепоты или утверждения. Зато существуют нечто утверждающие люди и вещи, относительно которых произносятся утверждения. Существуют глаза, потерявшие нормальную функцию видеть, но слепоты как таковой нет. Слово "слепота" использует человеческий интеллект, чтобы дать краткое имя факту, что не все глаза видят. А посему не будем гипостазировать понятия и наивно верить, что каждому из них соответствует нечто в реальности.

Ясно, что это позиция умеренного реализма, согласно которому универсальный характер понятий проистекает из абстрактной силы интеллекта. Реален только индивид, только отдельно существующее. Универсалии, хотя их нет в реальности, все же не лишены реального основания, ибо из него выводятся. Поднимаясь над чувственным опытом, интеллект приходит к понятию универсальности; частично она выражает его абстрактную деятельность, частично это выражение самой реальности.

б). "Енс" реальное. Все реальное, будь то мир, Бог, человек — существа экзистенциальные. Быть существующим приписывается как миру, так и Богу, но лишь по аналогии, ибо Бог — само бытие, а мир обладает бытием. Лишь в Боге бытие совпадает с сущностью, потому и говорится, что это чистый акт, бытие самодостаточное. Тварное же имеет существование, актуальность выводит его из логического в реальное бытие.

Два понятия — эссенция (*essentia*) и актус эссенди (*actus essendi*) — сущность и бытийственный акт — есть то, благодаря чему вещи отличаются друг от друга. В отличие от Бога, в ком бытие совпадает с сущностью, все прочее лишь тяготеет к тому, чтобы быть, т. е. наделено бытийной потенцией ("id quod potest esse" — "то, что может быть"). Все это следует понимать так, что бытование некоторых вещей не необходимо, что они могут быть, а могут и не быть, исчезнув, превратиться в прах. А поскольку нет полного совпадения бытия с сущностью у отдельных компонентов мира, то и весь мир может быть, а может и не быть в своей совокупности, ибо он не необходим, а лишь возможен и случаен. Наконец, очевидно, что и существуя мир существует не сам по себе, а благодаря чему-то иному, чье бытие тождественно сущности, и это иное — Бог. Это и есть метафизическое ядро всех томистских доказательств бытия Бога.

Еще более существенным выглядит его рассуждение об акте бытия, которым Бог владеет изначально, а сотворенный мир вторичным образом, участвуя в бытии. Неслучайно метафизику Аквината часто называют метафизикой "actus essendi". Бытие, таким образом, это акт, реализующий сущность, которая сама по себе только обещание бытия. Речь идет о такой философии бытия, где оно открывается навстречу сущностям, давая последним возможность реализоваться, воплотившись в сущее. Мы в просвете во всем новой онтологической перспективы, сравнительно с греческой. Вопросы, наиболее типичные для нее, касаются не сущности, но бытия: каково оно, почему бытие больше, чем ничто? Этот вопрос через Лейбница и

Шеллинга станет позже центральным в метафизике Хайдеггера и Витгенштейна. "Непостижимое не в способе, каким артикулирует себя мир, но в факте, что он есть", — скажет последний.

Коль скоро это метафизика бытия, она предлагает фундамент знания более глубокий, чем метафизика сущностей, ибо ее интересуют реальность и возможность самих сущностей. Это одна из причин того, что, когда позднее галилеевский дискурс вступит в критическую фазу, мысль Аквината продемонстрирует свой высокий теоретический тонус благодаря реализму. Говоря о теме бытия, мы обнаруживаем себя в круге таинственного и чудотворного. Бытие предшествует самой возможности любого дискурса. Это исток, начало которого не просматривается, ибо факт наличия существ вопрошающих уже присутствует, как реально существует то, чего могло бы и не быть. Изумление перед тайной бытия, изначальный восторг, пробуждающийся в нас в момент ощущения этого бесценного и неопишуемого дара, благодаря которому мы вызваны к бытию из ничто, — характеристика томизма, возможно, наиболее точная. Это основное переживание отодвигает в тень последующую проблему способа бытия. Ее Фома решает с помощью десяти категорий — субстанций и девяти акциденций — возможных моделей бытия.

Перед нами философия оптимизма, ибо она вскрывает в бытии глубокий смысл. Это философия конкретного, ибо бытие — акт, действие, благодаря чему сущности есть. Это философия веры, ибо лишь верующий может уловить и удержать позитивность благословенного действия, из ничего создающего нечто. Теперь можно понять, почему трансценденталиями (основными коннотатами) бытия становятся единое, истинное, благое.

Трансценденталии: единое, истинное, благое

Понятие трансцендентального подразумевает идентификацию, нераздельность бытия с единством, истиной и благом, вплоть до их взаимопревращения.

1. Формула единства сущего (*ens*), или единства бытия, такова: *omne ens est unum* — "все сущее едино". Бытие едино, говорим мы, подразумевая, что оно нераздельно, внутренне непротиворечиво, даже если образовано из частей. Более того, единство зависит от ступени бытия, в том смысле, что, чем выше градус обладаемого бытия, тем больше единства. Сцепление между камнями в куче вовсе не то



Фома Аквинский спорит с еретиками
(Церковь Святой Марии над Минервой в Риме, Филиппино Липпи)

единство, что есть между Петром и Павлом, потому и степень бытия во всем у них разная. Единство — фундамент бытия: лишить бытия можно, лишь рассыпав единство. Единство Бога иное, чем единство Петра, последнее не то, что единство камня. Единство Бога — единство простоты, ибо его бытие тотально. Единство Петра и камня — единство композиции (сущность + *actus essendi*) на разных уровнях. Трансцендентальное единство нельзя смешивать с числовым множеством: первое приписывается всему сущему, второе —

лишь материальному и соизмеримому, составляющему предмет математики.

2. *Omne ens est verum* — "все сущее истинно". Истинность сущего одна из трансценденциальностей в том смысле, что все сущее постижимо рационально. Должна ли метафизика заниматься вопросами истины? На этот вопрос Аристотель в VI книге "Метафизики" отвечает отрицательно. Ведь истинность — это мера суждения интеллекта, компонующего, связующего или разводящего понятия, того, что в уме, а не в реальности, интересующей метафизику. Вопросами установления истины занимается логика.

Фома, отдавая должное логике и ее принципам, все же полагает истину предметом метафизики. Мир сотворенного — выражение Божественного проекта, результат мышления Бога. Поэтому утверждая, что все сущее истинно, он имел в виду, что всякая тварь несет на себе печать высшего Зодчего, создавшего ее для реализации совершенного замысла. Онтологическую истину следует отличать от логической, произведенной человеческим умом. Последняя требует адекватности вещи нашему интеллекту, первая — адекватности Божественному интеллекту — *adaequatio rei ad intellectum*.

Истинность сущего зависит от степени обладаемого бытия. Полнота бытия Бога — это полнота его истины. Все прочее верно по мере участия в Божественном. Сущее, будучи призвано к бытию, разнится по способу ответствования: одни существа верны по необходимости, другие, владея умом и волей, склонны к измене, но в конечном счете этот призыв к бытию и правде неустраним по своей сути, остается как напоминание.

3. *Omne ens est bonum quia omne ens est ens* — "Все сущее есть благо, потому что все сущее есть сущее". Этот тезис о благословенности всего сущего ясно характеризует томизм как христианскую метафизику. Все сотворенное, свободно излитое благой волей Всевышнего, несет в себе благо. Нельзя выразить музыкальную идею одним звуком, богатство идеи требует богатства красок. Щедрость Творца — в бесконечно изумляющем разнообразии созданных форм. Всякий христианин не может не быть оптимистом. Быть исполненным неподдельным изумлением, чувствовать симфонию красок, звуков, форм в любом ничтожном создании — значит участвовать в Божественной благодати, обладать высоким градусом бытия. Быть сумрачным, не замечать благого, умаляя сотворенное, пренебрегая им, — значит падать, утрачивая бытие.

Коль скоро сущее благостно и всякое сущее по-своему стремится к совершенству, значит, благое — объект воли, желания, аппетита. Добро — это желание совершенства. Сущее благословенно, ибо сотворено любящим Богом, его воля к любви изначальна, но производна у человека. По Аквинату, есть благо, достойное само по себе, его желают ради него самого; благо полезное, ибо его хотят для чего-то иного; благо-наслаждение, оно несет счастье. Первое и третье — это Бог, все земные блага — блага второго типа, ибо относятся к целям, которые преследуются.

Аналогия бытия

В четвертой книге "Метафизики" Аристотель пишет, что вещи бытийствуют по-разному, но всегда в отношении к существу привилегированному и его особой сущности. Подобным образом медики говорят о здоровье человека по различным признакам, например по цвету лица. И субстанция и акциденции — сущее, но субстанции — сущее привилегированное, первое, основное; акциденции суть ее модификации. Аристотеля интересует горизонталь отношений сущего. Аквинат же занят выяснением вертикального среза: аналогии, субстанции и акциденции, отношения Бог и мир, конечное и бесконечное.

Между Богом и тварным нет тождества, как нет и двуначалия: ведь мир — образ и подобие Бога. Зато есть отношение подобия и неподобия, аналогии в том смысле, что все, приписываемое созданному, принадлежит и Богу, но по-разному и с иной интенсивностью. Метафизическое основание аналогии заключено в факте, что обуславливающая причина сообщается, в определенном смысле, сама с собой. Сходство не дополнительное качество, а нечто, существующее в природе эффекта. Имея в виду импликации бытия и его свойств, нельзя не признать, что в бытие мира как зависимого от Бога вписана его сакральность.

Как очевиден смысл сходства, так ясен и смысл различия Творца и тварного. Здесь томизм устанавливает понятие трансцендентности Бога в значении негативной теологии. Если верно, что мы знаем что-то о Боге, то верно и то, что это нами сформулированное знание. Отражает ли оно природу Бога? Если Бог не имеет сущностей, совпадая с бытием, и если наше познание — попытка уточнить Его природу, то понятно, почему негативная теология превосходит позитивную. Нам лучше известно, что не есть Бог, чем то, что Он есть.

Именно поэтому полагают, что аналогия ближе к многогласию, чем к единогласию. Существа участвуют в бытии, и это значит, что их бытие не есть Бытие: это различие и есть само участие. Многие суть небытие единого: они другие, но не вне единого. Благодаря этому различию Бытие и тварное оказываются тесно связанными и максимально дистанцированными в одно и то же время. Участвовать — значит иметь, но это и небытие акта, вместе с тем это совершенствование, в котором тварное участвует — участвует, но и только.

Пять способов доказательства существования Бога

В контексте изложенных метафизических посылок несложно понять пять путей, ведущих к единственной цели — к Богу, в котором все, согласно Аквинату, освящается, совпадает и единится. В онтологическом плане Бог — первое, но психологически дело обстоит иначе. К Богу можно прийти лишь апостериорно, отталкиваясь от мира и его эффектов, понимание которых неизбежно приведет к их источнику. Поначалу Фома использует немало моментов аристотелевской космологии, несравненных по своей убедительности. Вместе с тем метафизический круг аргументов уже в плоскости иной научной ситуации.

1. Доказательство от движения. В "Сумме теологии" читаем, что наиболее очевидный факт того, что вещи меняются в этом мире, ведет нас к мысли о том, что движимое двигается не иначе как силой иной. Двигаться, иначе говоря, — значит переводить потенцию в акт. Вещь может быть приведена в действие тем, кто уже активен. Например, чтобы заставить гореть дерево, которое имеет тепло лишь в потенции, необходимо действующее начало, в нашем случае огонь. Однако невозможно для одной и той же вещи быть и потенцией и актом одновременно: горячее в акте не может быть горячим и в потенции. Так, невозможно для одного существа быть источником (*movens*) и субъектом (*motum*) движения в одном и том же смысле и одновременно. Следовательно, все, что двигается, чем-то движимо.

Этот первый путь ведет к идее Вечного Двигателя. Космологический аспект этой идеи у Аквината несколько приглушен, на первый план выступает метафизический анализ движения как перехода от потенции к акту. Этот переход происходит не благодаря тому, что движется (значит, оно движимо чем-то); в этом случае можно было бы объяснить природу и человеческие поступки с помощью лишь разума и воли. Фома полагает, что все движущееся и меняю-

щееся должно быть приведено к началу неподвижному и необходимому. И это Тот, Кого зовут Богом.

2. Путь действующей причины. В мире чувственных вещей мы находим порядок действующих причин. Не известно случая, когда бы вещь была причиной самой себя, ведь тогда она должна была бы предшествовать себе, что невозможно. В этой серии причин нельзя идти до бесконечности, но и пресечь причину означало бы пресечь действие. Если бы можно было в цепи причин идти до бесконечности, то не было бы ни первой причины, ни последнего действия, ни промежуточных причин, что опять-таки ложно. Поэтому необходимо принять действующую причину, имя которой Бог.

При первом прочтении этот аргумент как будто рисует универсум из концентрических окружностей античного типа. Действующая казуальность, выполненная в одной сфере, находит оправдание в казуальности более высокой сферы. Более того, число этих сфер не бесконечно, иначе не было бы первой действующей причины, не было бы ни промежуточной причины, ни последнего действия. Смысл этого довода не физический, но метафизический, основание причинности в том, что есть первая действующая причина, которая все производит, но сама не произведена. Здесь два элемента: а) все действующие причины вызваны другими причинами; в) необусловленная причина — причина всех причин. Если возможно, что одни существа влияют на другие, значит, есть причина необусловленная, первая, и это то, что зовется Богом.

3. Путь возможности. В природе есть вещи, бытие которых возможно, ибо мы находим их как возникающие и как распадающиеся: их возможность быть и не быть. Но если бы все могло бы не быть, то в один прекрасный момент не осталось бы ничего существующего. Но ведь даже если все так, то нечто, чего еще нет, может начать быть лишь благодаря тому, что уже существует. Значит, если не было ничего, то и ничто не могло бы начаться быть, что абсурдно. Стало быть, не все сущее только возможно, должно быть нечто, существование чего необходимо. Но все сущее имеет свою необходимость в чем-то другом. Умозаключая таким образом, мы не можем идти до бесконечности в порочном круге. А потому мы не можем не принять существования того, кто имеет собственную необходимость в себе. И это, конечно, Бог.

Этот аргумент констатирует случайную природу вещей, которые рождаются, растут и умирают: их контингентность означает облада-

ние бытием благодаря не собственной сущности, а чему-то другому. Все, чего могло бы не быть, не необходимо, а значит, случайно. Чтобы объяснить актуально бытие существ, сделать переход от возможного к реальному, необходимо ввести нечто, к чему неприменимо прошедшее или будущее, что есть чистое действие, вечный акт, и это Бог.

4. Путь степеней совершенства. Градацию существ — более или менее добрых, правдивых, благородных — мы находим в самой реальности. Однако выражение "более-менее" подразумевает наличие максимального, добрее, истиннее и благороднее чего уж нет; лишь это оправдывает наше право приписывать эти качества другим вещам. А то, что максимально в истине, мы знаем из "Метафизики", то максимально в самом бытии. Огонь как максимальный концентрат тепла — причина всех горячих тел. Таким образом, должна быть причина благородства и совершенства всех существ; ее и называет Богом Аквинат.

И этот путь, как мы видим, метафизически интерпретирует эмпирическую данность. В градации существ, чем больше бытия в каждом конкретном случае, тем больше единства, истины, блага, вплоть до абсолюта, где обладание всем этим максимально. Основание такого перехода прозрачно: если вещи располагают разной мерой бытия и совершенства, значит, нельзя объяснить их бытие простым суммированием относительных сущностей. Ясно, что в этом случае существа принимают свое бытие от того, кто сам ничего уже не принимает, причастность к которому не требует участия в чем-то другом.

5. Путь финализма. Пятый путь, говорит Фома, открывается, когда мы говорим об управлении миром. Даже вещи, лишенные разума, природные тела ведут себя так, чтобы достичь лучших результатов, стремясь к некоему финалу. Ясно, что достигают его не по воле слепого случая, но по намерению. Понятно и то, что лишенное сознание не может двигаться к цели иначе, как направляемое кем-то разумным: не зря же за летящей стрелой мы всегда угадываем скрывающегося где-то лучника. Итак, сила всеведущая, направляющая природные существа к цели, зовется Бог.

В этом последнем доказательстве Аквинат хочет подчеркнуть две вещи. Он исходит из понятия цели, но не целесообразности всего универсума. Здесь бесполезно было бы искать механическую картину природы, где Бог — сборщик деталей часового механизма. Он

говорит о целесообразности некоторых вещей, имеющих в себе начало единства и направления развития. Во-вторых, исключения случайного характера, по его мнению, не умаляют и не отменяют первого установления.

Теперь мы можем сказать, что целесообразность конституирует определенный тип бытия, где царствуют регулярность, порядок, целесообразность. Какова же причина этого порядка? Ясно, ее нельзя отождествлять с самими существами, вещами, лишенными разума. Так эта дорога выводит нас к Ординатору, знающему и управляющему в соответствии со известными целями всем сущим, удерживая его в бытии и том особом порядке, в каком оно было сотворено.

Lex aeterna, lex naturalis, lex humana, lex divina

Человек, по мнению Аквината, — это природа рациональная: "Ratio est potissima hominis natura" — "Разум есть могущественнейшая природа человека". Назначение человека — понимать и действовать с пониманием. Это положение лежит в основании его этики и политики. Человеку природным образом свойственно постигать цель, к которой тяготеет всякая вещь, природный порядок вещей, завершением которого является высшее Благо — Бог. Если бы человеческий интеллект мог обладать блаженством Божественного видения, воля человека не могла бы желать ничего другого. Но в земном измерении разум знает добро и зло в вещах и действиях, что ниже Бога, а потому наша воля свободна хотеть или не хотеть нечто из земных ценностей. Это и составляет суть свободной разумной воли: ratio causa libertatis, разум — причина свободы. Именно в свободе человека и склонен искать корень зла Фома Аквинский. Она ничуть не умаляется предзнанием Бога, он знает все, что необходимо должно быть и что будет по свободе человеческой. Человек свободен в том смысле, что, идя к цели, он ведет себя сам. Он не стрела, выпущенная лучником, не инструмент, на котором играют. И коль скоро в нем есть природный порядок (habitus), так неизбежна в нем предрасположенность к пониманию благих целей и начал действия. Но понимать не значит действовать. Человек грешит именно потому, что свободен, — свободен удаляться и забывать универсальные законы, открываемые разумом, и откровение Божества.

Фома различает три типа законов: вечный закон (lex aeterna), естественный (lex naturalis) и человеческий (lex humana). Помимо и

поверх всего — Божественный закон — *lex divina* — Откровение. Вечный закон — это рациональный план Бога, универсальный порядок вещей, ведомых через этот порядок к назначенной цели. Этот план Провидения знаком лишь Богу, блаженным и святым. Впрочем, частично в вечном плане бытия участвует и человек как существо рациональное. Такое участие человека в вечном и есть закон натуральный. Люди, согласно этому закону, будучи рациональными, следуют или должны следовать его сути: "Делай добро и избегай зла". Благо для любого существа — самосохранение. Благо для любого человека означает следовать предписаниям собственной природы: союз мужчины и женщины, воспитание детей — все это благо, ибо соответствует природе. Но как рациональному существу человеку предписано жить в сообществе и стремиться к познанию истины. Специфицируя понятия добра и зла, томизм придерживается скорее формы, внутри которой человек проявляет себя как разумное и естественное существо, и эта форма — рациональность, в рамках которой естественно все, к чему его побуждает действовать разум.

Право естественное и позитивное

С "*lex naturalis*", естественным законом, тесно связан закон человеческий. Это и будет позитивным правом, законом, установленным человеком. Люди по своей природе общительны, социальны, поэтому они устанавливают юридические законы, дабы воспрепятствовать злу. Как любой закон, *lex humana* апеллирует к разуму, устанавливая средства, допустимые к достижению целей, и сам порядок целей, особенно заботясь о коллективном начале ввиду общего блага.

В отличие от Августина, полагавшего государство и его законы исторической необходимостью, зависимой от первородного греха, Фома, следуя здесь за Аристотелем, видит в государстве природную необходимость бытия человека, поскольку он — человек. Законы, установленные человеком, исходят из естественного закона двумя способами: дедуктивно или путем спецификации более общих норм. В первом случае мы получаем право человеческое, во втором — право гражданское. Из первого, например, вытекает запрет на убийство, но вид наказания за уже совершенное убийство — из второго, гражданского и уголовного права. Последнее есть социальная и историческая проекция естественного права. Предписания позитивного права исходят из естественного права, они присутствуют в сознании; казалось, общество могло бы не фиксировать их юриди-

чески, и все-таки мы находим правовые установления для тех, кто склонен к порокам и не поддается убеждениям. Закон призван вынудить избегать зла тех, кто не делает этого по доброй воле, с тем, чтобы сохранить мирный покой всех остальных. Так люди с дурными наклонностями сначала по принуждению, потом по привычке научаются делать должное и, возможно, становятся добродетельными, избавляясь от страха. Принудительная сила закона кроме охранительной функции, по Аквинату, имеет еще и педагогическую. Закон должен исходить из факта несовершенства людей. Он не может заблокировать все пороки, но те, которые растлевают других, — может, и более того, — обязан. Убийства и воровство грозят смертью всему обществу, поэтому важно поддерживать не все, но те добродетели, которые умеют противостоять наиболее опасным порокам.

Существенно, что, когда человеческий закон, будучи природным по происхождению, входит в противоречие с естеством, с этого момента он не существует как закон. Аквинат солидарен с Августином в том, что закон, чтобы быть законом, должен быть справедливым, в противном случае мы имеем тотальную коррупцию. Теорию справедливости — юстицию — святой Фома определяет как "постоянное волевое усилие находить для каждого свое право", что вполне в духе Аристотеля и Цицерона. Однако он уточняет: юстиция — это предрасположенность души, дающей воле постоянство и неустрашимость в нахождении права каждого. Справедливость бывает коммутативная и дистрибутивная, относящаяся к человеческому общению и распределению между членами сообщества.

Моральная ценность закона, полагает Аквинат, диктуется естественным правом. Несправедливый юридический закон несет в себе насилие, однако и такой закон может считаться обязательным к исполнению в случае необходимости пресечь скандальный беспорядок. В случае противоречия закона человеческого Божественному, неподчинение такому закону Фома считает безусловно необходимым, например в случае санкционированного властью идолопоклонства. Восстание против тирана также оправдано, ибо для подданных хуже и больше зла, чем тирания, уже не может быть.

Наилучшая форма правления, согласно томизму, — монархия, верный гарант порядка и единства государства. Наихудшая — тирания, двигатель которой — грубая сила, зло. Чем эффективнее и организованнее эта сила, тем порочнее. Это своего рода кривое

зеркало: верная форма правления тем сильнее, чем больше в ней единства, как уже говорилось.

Государство может и должно направлять людей к благу всех, способствовать некоторым добродетелям; позитивное право служит человеку в достижении его земных целей. Но государство бессильно в достижении цели сверхъестественной, которая всегда актуальна для человека, поскольку он человек. Ни природный, ни человеческий законы здесь недостаточны. Лишь закон Откровения, позитивный закон Бога может привести к неземному блаженству, а оно заполнит и искупит все несовершенства человеческих законов.

Итак, в согласии с классической парадигмой, естественный закон — это природный разум. Критерий, по которому человек способен отличить добро от зла, — разум, управляющий его поступками. Последняя цель достижима, если он ведом законом Божественным, и это снова разум, знающий естественный закон. Последний скорее есть природный инстинкт, чем естественное право. Не природное заключено в правовых нормах и в Евангелии, но эти нормы суть сам Божественный закон, а человеческий разум подчиняется законам естественного права.

Вера ведет разум

"Нет ничего помимо Бога, и этот Бог — бытие: таков краеугольный камень христианской философии; он установлен не Платоном, не Аристотелем, но Моисеем" (Жильсон). Бог — бытие высшее, совершенное, истинное. Все прочее — плод его свободного и сознательного действия. Это положение — своего рода ценностный метроном, предпосланный философскому дискурсу. Когда философское положение, говорит Фома, противоречит утверждению веры, ошибкой, без сомнения, мы обязаны философии.

Мы перед лицом христианской философии, ибо все проблемы греческой философии модифицированы. В контексте томизма Бог — источник бытия и само бытие, в греческом горизонте бог — тот, кто дает форму миру, лепит предсуществующую материю (Платон) или дает исток космосу, увлекая его к совершенству. Греческий бог не дарует бытие, он сам определенный модус бытия. Его бытие не тотально, но частично, ибо материя существует от века и независимо от него. Томизм интересуют не столько формы, сколько бытие, конкретизирующееся через формы. Бог дарует своим созданиям бытие, а это больше, чем формы. Бог не просто Вечный Двигатель,

как называл его Аристотель, он — частный акт, творец, и как творец, двигатель. Томистские доказательства существования Бога не физические, а физико-метафизические.

Новизна и глубина такой интерпретации в том, что все в реальности обретает свой смысл и назначение: нет отныне ничего пустячного, все малое и незначительное бытийствует как знакомое и желанное Им. Древние проблемы обретают иное звучание. Понятие каузальности Аристотеля под пером Аквината трансформируется, ибо теперь объект — не формы, а бытие. Чтобы объяснить, как, будучи вне Бога, который есть бытие по преимуществу, существа обретают бытие, он вводит понятие участия. Аристотелевский бог притягивает все вещи к себе (как к финальной причине) мир вещей, не им созданный. Томистский Бог притягивает к себе созданное Им по безмерной любви, оставляя в акте творения поле любви открытым, оттого еще более сильным.

Но, может быть, Бог создал мир ради славы своей, которую нельзя ни умалить, ни преувеличить? Нет, Творец создал все для славы нашей не затем, чтобы наслаждаться тем, что прекрасно, а затем, чтобы беседовать со своим Творением. Бог любви не замкнут в кругу своих мыслей, как бог Аристотеля.

В другой контекст попадает также проблема зла. Если не было Бога, нельзя объяснить природу добра. Но если есть Бог, тогда откуда зло? Для античной философии зло — это небытие, бесформенная материя, противящаяся Демиургу как зодчему (версия Платона). Для Аквината, поскольку все происходит от Бога, такое решение проблемы неприемлемо. Исток физического и морального зла — возможность конечного бытия, в рамках которого нам знакомы мутации и смерть, свобода рациональных существ, не признающих родства своего с Богом. Тело к злу не причастно. Не тело заставляет грешить дух, а дух порочит тело. Зло не в утрате рациональности, рассудительности, это не ошибка в расчете, как хотели думать греки. Зло — в неподчинении Богу, в утрате связи и памяти о фундаментальной зависимости от него. Корень зла — в порче духа и утраты свободы.

Материя в томизме — начало индивидуации. В ее отношении к духовному мы уже не находим типичного для греков дуалистического и пессимистического тумана. Тело свято, как свята душа. Платон, обожествляя душу, несколько переусердствовал, сведя тело к темнице, понимая единство тела и души как что-то эпизодическое и

негативное. Аристотель реабилитирует единство тела и души, но лишь до того пункта, где начинается платоновское объяснение бессмертия души (обособленного интеллекта). Аквинат следует за Аристотелем, спасая субстанциональность компонентов единства. Мыслит индивид, а не душа; тот, кто чувствует, — человек, а не тело. Душа как форма тела, более того, формальное начало (способность одушевлять тело) обосновывает его субстанциональность.

Платоновский тезис о субстанциональности души и аристотелевский тезис о душе как формальном начале, соединенные друг с другом, дают нам томистский принцип единства человека, в котором отчетливо проступает примат личности над видом. Личность, участвующая в Божественном бытии, ведома судьбой к блаженству. "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura" ("Личность означает то, что есть самое совершенное во всей природе").

Новое вино наполнило старые меха, античная проблематика вошла в новую перспективу веры, обретя иные очертания. Бог в греческом горизонте выступал как средство совершенства в некоем порядке бытия (мышление в модусе качеств Аристотеля или благо у Платона). Христианский Бог — первый в порядке бытия, где "первый" — понятие метафизическое, и лишь потом "двигатель" как понятие физики. Греческий универсум возможен в более общем плане интеллигибельного или становления, христианский универсум начинается со дня Творения в порядке бытия. Целесообразность на греческий лад имманентна внутреннему порядку существ, финализм христианский трансцендентен — все идет назначенным путем к известной заранее цели. Все подчинено Богу: "Бог сотворил небо и землю", "Бог есть тот, кто есть".

Фома Аквинский (тексты)

Закон вечный и закон природный. Закон человеческий и закон божественный

Есть ли вечный закон?

Кажется, что нет никакого вечного закона.

1. Любой закон устанавливается кем-нибудь. Однако не существует от века субъект, который устанавливал бы законы, ведь от века существует единственно только Бог. Следовательно, никакой закон не может быть вечным.

2. Для закона существенно быть общераспространенным. Однако продвижение не могло существовать от века, поскольку не существовало того, кто продвигает и распространяет. Следовательно, ни один закон не может быть вечным.
3. Закон включает в себя порядок как цель. Ничто из того, что вечно, не может обслуживать какую-либо цель, ибо только конечная цель вечна. Следовательно, нет никакого вечного закона.

Возражение. Августин пишет: "Закон, называемый высшим разумом, всякому, кто понимает, не может не показаться неизменным и вечным".

Отвечаю. Как мы уже видели, закон есть не что иное, как предписание практического разума, существующего в начале, который управляет обществом или совершенным общежитием. Теперь, коль скоро нами доказано уже в Первой части, что миром управляет божественное Провидение, ясно, что все универсальное сообщество направляется божественным разумом. Поэтому сама высота, на которой Бог в качестве универсального принципа правит миром, имеет природу закона. И поскольку Божественный ум, будучи вечной мыслью, ничто не воспринимает во времени, как учит Писание, то и этот закон должен быть вечным.

Разрешение затруднений.

1. Вещи, не существующие сами себе, существуют рядом с Богом, поскольку они предвосхищены и предопределены Им, согласно выражению Апостола: "Называй вещи так, словно их нет, но как могли бы быть". Толкование Божественного закона в духе вечности показывает его как порядок, назначенный Богом, управляющим всем, что Он уже знает.
2. Предписание дается устно и письменно; в обоих случаях вечный закон предписывается самим Богом, его распространяющим. В самом деле, Слово Божие вечно, также вечно и Писание — книги жизни. Напротив, не может быть вечным закон, предписанный для части творения, тех, кто должен его читать и внимать ему.
3. Закон включает в себя порядок в активном утверждении цели, т.е. постольку, поскольку он служит приведению чего-либо к своей цели, это значит, что она сама предназначена к какой-то

цели. Акцидентно это имеет значение для законодателей, имеющих свою цель вне себя, к чему они и должны привести собственные законы. Сам Бог, напротив, есть цель собственного управления, Его закон есть не что иное, как Он сам. Поэтому вечный закон не упорядочен в видах другой цели.

Есть ли в нас природный закон

Кажется, что внутри нас нет никакого природного закона. В самом ли деле, посмотрим.

1. Человеком правит вечный закон: как учит св. Августин, именно вечный закон справедливо устанавливает, что все вещи находятся в максимальном порядке. Природа как не иссякает в необходимом, так и не передает лишнего в избытке. Поэтому природного закона не существует в человеке.

3. Насколько некто свободнее, настолько менее подчинен закону. Значит, человек свободнее всех животных присутствием силы воли, которой лишены животные. Поэтому, не будь животные подчинены природному закону, то и человек ему не подчинялся бы.

Возражение. Относительно текста св. Павла — "Когда люди не имеют закона, тогда делают согласно природе нечто законное" — Глосса поясняет так. "Даже если нет записанного закона, люди имеют закон естественный, посредством которого каждый ищет и знает, в чем — добро, а в чем — зло".

Отвечаю. Поскольку закон, как мы сказали, есть некий закон или мера, то двумя разными способами можно стать субъектом. Во-первых, в качестве регулирующего и измеряющего начала. Во-вторых, в качестве управляемого и измеряемого, поскольку такой субъект регулируется настолько, насколько он участвует в правильной мере. Поскольку все вещи подчинены Божественному Провидению, они соизмерены с вечным законом. Ясно, что все более или менее участвуют в нем, получая от него склонность к собственным действиям и целям. Ясно, что среди всех существ разумные творения особым образом подчинены Божественному Провидению, поскольку, участвуя, они проектируют себя и других. Значит, тем самым они участвуют в вечном разуме, от которого исходит естественная склонность к действию и должной цели. Такая причастность разумных существ в вечном законе называется природным законом. Вот почему после слов

псалма "Терпите жертвы справедливости" следуют как бы в ответ слова: "Такую печать оставляет на нас свет лица Твоего, Господи". Словно говорится, что свет природного разума, позволяющий отделить добро от зла, есть не что иное, как след Божественного Света в нас. Поэтому очевидно, что природный закон есть не что иное, как участие вечного закона в разумном творении.

Разрешение трудностей.

1. Является ли природный закон чем-то отличным от вечного закона — аргумент довольно справедливый. Как мы уже видели, первый есть не что иное, как участие во втором.
2. Все действия разума и воли происходят в нас в соответствии с природой. В самом деле, любое рассуждение исходит от первоначал, известных уже по природе, а любой аппетит по отношению к средствам происходит от природного тяготения к конечной цели. Вот почему даже первый ориентир наших действий по отношению к цели приходит посредством природного закона.
3. Даже животные, лишённые разума, по-своему участвуют в вечном законе, как и разумные существа. Поскольку разумные существа участвуют все же посредством интеллекта и разума, такая причастность называется законом в собственном смысле слова. В самом деле, закон, как мы сказали, принадлежит разуму. Напротив, неразумные создания не участвуют разумом, почему мы и говорим об участии в законе только в метафорическом смысле.

Если существует человеческий закон

Кажется, что нет закона человеческого. Посмотрим.

1. Природный закон, как мы видели, есть причастность к вечному закону. Но в силу вечного закона, как говорил св. Августин, "все вещи максимально упорядочены". Значит, достаточно природного закона, чтобы все человеческое привести в порядок. Следовательно, совсем необязательно, чтобы был еще и закон человеческий.
2. Мы сказали, что у закона есть функция меры. Однако человеческий разум не есть мера вещей, скорее все обстоит даже наоборот, как заметил Аристотель. Следовательно, из человеческого разума не может проистекать никакого закона.

3. Мера должна быть предельно определенной, как говорил Аристотель. Однако утверждения человеческого разума по поводу предпринимаемых действий расплывчаты. "Робки доводы смертных и неясны наши разделения", читаем мы в Писании. Следовательно, никакой закон не следует из разума человеческого.

Возражение.

Св. Августин различает два закона — вечный и временный, второй он соединяет с человеческим.

Отвечаю. Как мы уже объяснили, закон есть предписание практического разума. Значит, в практическом и спекулятивном разуме встречаются аналогичные процедуры. В самом деле, один и другой, отталкиваясь от некоторых принципов, приходят к сходным выводам. Как в спекулятивной области, из недоказуемых начал, познаваемых естественным образом, формируются в нас выводы различных наук, о которых у нас нет врожденного знания. Значит, необходимо, чтобы человеческий разум от предписаний природного закона — как недоказуемых и всеобщих начал — приходил к вещам все более частным.

Такие частные диспозиции, разработанные человеческим разумом, называются человеческими законами, в случае, если встречаются другие условия, запрашивающие понятие закона, то действуют объяснения, данные в предыдущем вопросе. Цицерон писал, что "первый источник права есть действие самой природы. Стало быть, определенные диспозиции, в силу одобрения разумом, переходят в привычку, наконец, то же, что природа актуализировала, а привычка подтвердила, вошло в обиход под действием благоговения перед святостью закона".

Разрешение затруднений.

1. Человеческий разум не в состоянии полностью подчиниться предписаниям Божественного разума, а только несовершенным образом. Поэтому, как и в спекулятивной сфере, в нас есть некоторое познание определенных всеобщих принципов посредством естественного участия в Божественной мудрости. Так и в практической сфере человек естественным образом участвует в вечном законе согласно общим законам, а не частным директивам по поводу отдельных действий, содержащимся все же в вечном законе. Поэтому необходимо, чтобы человеческий закон перерос в особые статьи закона.

2. Человеческий закон сам по себе не есть правило, или мера вещей. Все же в нем живут определенные принципы, которые суть правила, или общие меры действий, человеком исполняемые. Даже не будучи природными, они соизмеряются естественным человеческим разумом.
3. Практический разум имеет в качестве предмета только действия для исполнения — отдельные и возможные действия. Человеческие законы, следовательно, не являются непогрешимыми, как неизбежные выводы спекулятивных наук и разума. Со всем необязательно, чтобы любая мера была бы безошибочной и точной, достаточно, чтобы она соответствовала описываемому виду.

Если бы был необходим некий позитивный божественный закон

Кажется, что нет нужды в существовании позитивного Божественного закона. Рассмотрим это.

1. Естественный закон, как мы уже сказали, есть участие человека в вечном законе. Но ведь вечный закон, как мы видели, есть Божественный закон. Стало быть, нет нужды, чтобы помимо природных и производных от них человеческих законов был бы еще закон Божественный.
2. Записано, что "Бог оставил человека в руках своего советника". Выше мы видели, что советник — разумный поступок. Следовательно, человек доверен правлению его собственного разума. Но предписания разума формируют, как мы сказали, человеческий закон. Следовательно, вовсе не необходимо, чтобы человеком управлял Божественный закон.
3. Человеческая природа достаточно хорошо предвосхищена созданиями, лишенными разума. Эти создания не имеют Божественного закона, отличного от их собственной природной предрасположенности, значит, еще меньше нужды у разумных существ иметь Божественный закон.

Возражения. Давид просит: "Господи, дай мне свой закон на путях твоих праведных".

Отвечаю. Для ориентации нашей жизни был необходим некий позитивный Божественный закон, помимо природного и человеческого. Для того есть четыре причины. Во-первых, чтобы человек в своих поступках посредством закона не уклонялся от

последней цели. Если бы им руководила одна цель, не превышающая человеческие способности, не было бы нужды в ориентации к разумному порядку за пределом естественного и позитивного человеческого закона. Но, поскольку человек направлен к цели вечного блаженства, которое превышает человеческие способности, то необходимо, чтобы его направляла сверхъестественная цель, данная и выраженная Господом.

Во-вторых, есть слишком много отличий в оценках, а также неопределенность человеческих суждений в зависимости от частных условий. Значит, пока человек не научится рассуждать без каких бы то ни было сомнений, что следует делать и чего избегать, остается необходимость, чтобы его действия направлял закон, данный ему Господом, где нет места ошибкам.

В-третьих, человек в своих законоустановлениях ограничен тем, о чем он в состоянии судить. Человек не может оценить свои внутренние, потаенные состояния и действия. Ему предстоят лишь внешние и видимые акты. Однако путь совершенства требует, чтобы человек был справедлив как в первых, так и во вторых действиях. Стало быть, для управления внутренними движениями, неподвластными человеческому разуму, необходимо вмешательство Божественного разума.

В-четвертых, как отмечает Августин, человеческий закон не в состоянии наказать и запретить все злодейские деяния. Если бы кто-то захотел искоренить их разом, то и многих благ бы не было, и общее благо было бы скомпрометировано. Поэтому, дабы ни один грех не остался бы безнаказанным, нужно вмешательство Божественного закона, запрещающего любой грех.

Все четыре мотива акцентированы в словах псалма: "Закон Божий не запятнан". Без тени греха, он возрождает души, направляет не только внешние поступки, но и внутренние движения. В силу определенности истины и правоты делает мудрыми младенцев, поскольку ведет всех к сверхземной Божественной цели.

Разрешение затруднений.

1. Вечный закон участвует в человеческом законе по природе и способностям людей. Но ради цели сверхземной есть закон Божественный и позитивный, посредством коего вечный закон участвует на более высоком уровне.

2. Совет — это поиск, в самом деле, им руководят принципы. Однако не достаточно принципов, установленных природой. Нужны предписания закона Божественного.
3. Неразумные существа не стоят в порядке сверхземной, значит, сравнение с ними здесь неуместно.

Аквинский, Сумма теологии, том XII

Является ли священное писание наукой?

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на Божественном Откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с Богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исаяи (гл. 64, ст. 4): "Око не зрело, Боже, помимо Тебя, что уготовал Ты любящим Тебя". Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через Божественное Откровение.

Притом даже и то знание о Боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через Божественное Откровение, ибо истина о Боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в Боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения с большим успехом и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к Богу истины Богом же и были преподаны в Откровении.

Итак, необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на Откровении.

Аквинский, Сумма теол., I, q. 1, 1 c

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано Богом в Откровении, следует принять на веру

Аквинский, Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 1

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему посредством математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же посредством рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете Божественного Откровения. Отсюда следует, что теология, принадлежащая к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии.

Аквинский, Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает Бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей Богом.

Аквинский, Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через Откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, по-

добно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 1, 5 ad 2

Природная, или естественная, теология

По закону своей природы человек приходит к умопостигаемому через чувственное, ибо все наше познание берет свой исток в чувственных восприятиях.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 1, 9 c

Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины и потому называется "propter quid", основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия и называется "quia", основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания. В самом деле, коль скоро какое-либо следствие для нас прозрачнее, нежели причина, то мы вынуждены постигать причину через следствие. Из какого угодно следствия можно сделать умозаключение к его собственной причине (если только ее следствия более открыты для нас), ибо, коль скоро следствие зависит от причины, при наличии следствия ему по необходимости должна предшествовать причина. Отсюда следует, что бытие Божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через доступные нашему познанию следствия.

Аквинский, Сумма теол., I, q. 2, 2 c

Пять путей, или способов, доказательства бытия бога Обоснование от движения

Бытие Божие может быть доказано пятью путями. Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире все движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном со-

стоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как посредством некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют Бога.

2. Путь достаточной каузальности, или действующей причины

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начальным

го члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом.

3. Путь от возможности к необходимости

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую сама по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог.

4. Путь лестницы совершенства

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты.

Итак, есть нечто, в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано во II кн. "Метафизики", гл. 4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества; так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем Богом.

5. Путь финализма

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишенные разума, каковы суть природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 2, 3 с

Метафизическая теория бытия и теория познания

Первичная сущность по необходимости должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального. Правда, когда один и тот же предмет переходит из потенциального состояния в актуальное, по времени потенция предшествует в нем акту; однако сущностно акт предшествует потенции, ибо потенциально сущее может перейти в актуальное состояние лишь при помощи актуально сущего.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 3, 1 с

Мы полагаем Бога как первоначало не в материальном смысле, но в смысле производящей причины; и в таком качестве Он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя, поскольку она является таковой, потенциальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально. Отсюда

действующему первоначально приличествует быть в наивысшей степени актуальным и потому в наивысшей степени совершенным. Ведь совершенство предмета определяется в меру его актуальности; совершенным называют то, что не испытывает никакой недостаточности в том роде, в котором оно совершенно.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 4, 1 с

Итак, следует разуметь, что бесконечное именуется так потому, что оно ничем не ограничено. Между тем и материя некоторым образом ограничена формой, и форма — материей. Материя ограничена формой постольку, поскольку до приятия формы она потенциально открыта для многих форм, но, как только воспринимает одну из них, через нее становится замкнутой. Форма же ограничена материей постольку, поскольку форма сама по себе обща многим вещам; но, после того как ее воспримет материя, она определяется как форма данной вещи. При этом материя получает от ограничивающей ее формы устройство; поэтому та относительная бесконечность, которая приписывается материи, имеет характер несовершенства. Это материя, как бы лишенная формы. Но форма не получает от материи устройства, а скорее сужается в своем объеме; отсюда та относительная бесконечность, которая уделена форме, не замкнувшейся в материю, имеет характер совершенства.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 7, 1 с

Ничто, кроме Бога, не может быть бесконечным безусловным, оно таково лишь условно. В самом деле, если мы говорим о той бесконечности, которая принадлежит материи, то очевидно, что все, что актуально существует, наделено формой, а потому его материя ограничена формой. Но поскольку материя, приняв одну субстанциальную форму, остается потенциально открытой для ряда акцидентальных форм, постольку то, что безусловно ограничено, может быть условно бесконечным. Так, кусок дерева ограничен в отношении своей формы, но бесконечен в той мере, в какой потенциально открыт для бесконечного множества фигур. Если же мы говорим о том роде бесконечности, который принадлежит форме, то очевидно, что предметы, формы которых внедрены в материю, безусловно, конечны и никоим образом не бесконечны. Если же имеются некоторые сотворенные формы, которые не восприняты материей, но субси-

стенжны сами по себе, как некоторые полагают относительно ангелов, то они обладают условной бесконечностью, коль скоро такие формы не ограничены и не сужены никакой материей. Поскольку, однако, сотворенная субсистентная форма имеет свойство быть, но не есть сама основа своего бытия, необходимо, чтобы это ее свойство было воспринято и сужено до некоторого ограниченного естества. Отсюда явствует, что безусловной бесконечностью она обладать не может.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 7, 2 с

Время и вечность

Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же. Смысл же этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда будет, в согласии с утверждением тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между вечностью и временем останется, по словам Боэция ("Об утешении философией", кн. 5, гл. 4), в том, что вечность в каждом своем мгновении целокупна, времени же это не присуще, а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время — мера движения.

Если, однако, указанное различие относится к измеряемым предметам, а не к мерам, оно все же имеет некоторую силу. В самом деле, лишь то измеряется временем, что имеет во времени свое начало и конец, как сказано в [Аристотелевой] "Физике" (кн. 4, 120). По этой причине, если бы вращение небес не имело конца, время не было бы мерой для всей его продолжительности, ибо бесконечное измерению не поддается, однако же было бы мерой для каждого из его поворотов, каковые имеют начало и конец во времени. Возможно также найти и еще довод исходя из понятий означенных мер, если мы примем потенциальные конец и начало. В самом деле, даже если дано, что время не имеет конца, все же возможно отметить в течение времени начало и конец, приняв некоторые доли времени: так мы говорим о начале и конце дня или года. Вечности же это не присуще.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 10, 4 с

Далее, следует сказать, что, коль скоро вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой предмет отдаляется от пре-

бывания в бытии, он отдалается и от вечности. Притом некоторые предметы настолько отдалаются от устойчивого пребывания, что их бытие подвержено изменениям или состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время; таковы всяческие движения, а также бытие бранных вещей. Однако другие предметы менее отдалаются от устойчивого пребывания, так что их бытие не состоит в изменении и не подвержено ему; все же и они имеют изменения привходящего порядка, будь то в акте или в потенции. Так, очевидно, обстоит дело с небесными телами, субстанциальное бытие которых неизменяемо, но которые соединяют эту неизменяемость с изменениями относительно места. То же самое явствует и относительно ангелов, бытие которых неизменяемо в том, что касается их естества, но подвержено изменениям в том, что касается их избрания, а также их интеллектов, состояний и положений в пространстве. Такие предметы имеют своей мерой век, который занимает промежуточное место между вечностью и временем. Но то бытие, которое имеет своей мерой вечность, не подвержено никаким изменениям и не соединимо с ними. Итак, время имеет "прежде" и "после"; век не имеет в себе "прежде" и "после", но может вступать с ними в соединение; вечность же не имеет "прежде" и "после" и не терпит их рядом с собой.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 10, 5 с

Душа и познание

Нам свойственно от природы познавать то, что обретает свое бытие лишь в прошедшей индивидуацию материи, ибо душа наша, посредством которой мы осуществляем познание, есть форма некоторой материи. Но душа имеет две возможности познания. Первая состоит в акте некоторого телесного органа; ей свойственно распространяться на вещи постольку, поскольку они даны в прошедшей индивидуацию материи; отсюда ощущение познает лишь единичное. Вторая познавательная возможность души есть интеллект, который не есть акт какого-либо телесного органа. Отсюда через интеллект нам свойственно познавать сущности, которые, правда, обретают бытие лишь в прошедшей индивидуацию материи, но познаются не постольку, поскольку даны в материи, но поскольку абстрагированы от нее через интеллектуальное созерцание. Отсюда в интеллектуальном познании мы можем брать какую-либо вещь

обобщенно, что превышает возможности ощущения. Между тем интеллекту ангелов свойственно познавать сущности, обретающиеся вне материи, что превышает естественную способность интеллекта человеческой души в статусе этой жизни, где она соединена с телом.

Итак, остается одно: познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии. Итак, сотворенный интеллект не может созерцать Бога в его сущности, кроме как в меру того, что Бог по своей милости соединяется с сотворенным интеллектом, как предмет, открытый разуму.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 12, 4 с

Наше естественное познание берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может простираться до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может дойти до созерцания сущности Бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия Божественной силы, неадекватные своей причине. Потому сила Бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема. Поскольку, однако, творения суть следствия, зависимые от причины, то мы можем от них дойти до познания в отношении Бога того, что Он есть, а также того, что с необходимостью ему причастствует как всеобщей первопричине, превосходящей всю совокупность своих следствий.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 12, 12 с

Это происходит потому, что познание любого познающего получает свои пределы от модуса формы, которая есть первоначало познания. В самом деле, чувственный образ, содержащийся в ощущении, есть подобие лишь одного единичного предмета, и потому через него может быть познан лишь один единичный предмет. Но умопостигаемый образ в нашем интеллекте есть подобие вещи в соответствии с родовым естеством, которое может быть усвоено бесчисленным множеством частных вещей. Так, наш интеллект через интеллектуальный образ человека познает некоторым образом бесконечное множество людей, но не в тех

различиях, которые они имеют между собой, а лишь в объединяющем их родовом естестве.

Аквинский, Сумма теологии, I, гл. 14, 12 с

Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен Богом посредством активного интеллекта, как то будет показано ниже, необходимо, чтобы в Божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие "идеи".

Аквинский, Сумма теологии, I, гл. 15, 1 с

Истинное, как было сказано, в своем исходном смысле находится в интеллекте. В самом деле, коль скоро всякий предмет может быть истинным постольку, поскольку имеет форму, соответствующую его природе, с необходимостью следует, что интеллект, поскольку он познает, истинен в меру того, насколько он имеет подобие познанного предмета, которое есть его форма, коль скоро он есть интеллект познающий. И потому истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать эту согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью, однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой вещи, обозначенной через субъект, некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму. И отсюда ясно следует, что чувственное восприятие истинно относительно какой-либо вещи или интеллект истинен, познавая некоторое неразложимое понятие, а не потому, чтобы он познавал или высказывал истину. И подобным же образом обстоит дело с составными и простыми речениями. Итак, истина может присутствовать в чувственном восприятии либо в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие, как в некоторой истинной вещи, но не как познанное в познающем, что заключает в себе наименование истины, ибо

совершенство интеллекта есть истина как познанное. И потому, говоря в собственном смысле, истина присутствует в интеллекте, когда он слагает и разделяет, но не в чувственном восприятии, равно как и не в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 16, 2 с

Как сказано выше, истина в собственном смысле слова присутствует в интеллекте. *Вещь же именуется истинной от истины, присутствующей в каком-либо интеллекте. Отсюда изменчивость истины должна рассматриваться в отношении интеллекта; истинность же последнего состоит в том, что он согласуется с постигнутыми вещами. Эта согласованность может изменяться в двояком направлении, как и любое иное подобие, вследствие изменения одного из двух подобных членов. Отсюда истина изменяется одним способом из-за того, что о той же вещи, обретающейся в том же состоянии, некто приобретает иное мнение, или другим способом, когда при неизменности мнения меняется вещь. И в обоих случаях происходит превращение истины в ложь.*

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 16, 8 с

Истина состоит в соответствии интеллекта и вещи, как то сказано выше. Но такой интеллект, который есть причина вещи, прилагается к вещи, как наугольник и мерило. Обратным образом обстоит дело с интеллектом, который получается от вещей. В самом деле, когда вещь есть мерило и наугольник интеллекта, истина состоит в том, чтобы интеллект соответствовал вещи, как то происходит в нас. Итак, в зависимости от того, что вещь есть и что она не есть, наше мнение истинно или ложно. Но когда интеллект есть мерило и наугольник вещей, истина состоит в том, чтобы вещь соответствовала интеллекту; так, о ремесленнике говорят, что он сделал истинно настоящую вещь, когда она отвечает правилам ремесла.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 21, 2 с

Природа зла

Коль скоро Бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к Его провидению то, что Он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах,

дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 22, 2 ad 2

Тем, что Бог непосредственно печется о всех вещах, отнюдь не исключаются вторичные причины, каковые суть исполнительницы этого миропорядка, как то явствует из вышесказанного.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 22, 3 ad 2

Есть люди, которых Бог отвергает. Ведь выше сказано, что предопределение есть часть Провидения. Между тем в Провидение входит допущение некоторых недостатков в подчиненных Провидению вещах, как то сказано выше. Отсюда следует, что, коль скоро люди через Божественное Провидение определяются к вечной жизни, равным образом к Божественному Провидению относится и то, что оно допускает, чтобы некоторые люди не достигали этой цели, что и называются отверженными.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 23, 3 с

Сущее и сущность

Сущность есть в собственном смысле слова, то, что выражается в дефиниции. Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания. Отсюда явствует, что в вещах, составленных из материи и формы, сущность означает не одну форму и не одну материю, но то, что составлено из общей формы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Однако то, что составлено из "этой материи" и "этой формы", определяется через ипостась и через лицо. Ибо душа, плоть, кости определяются как "человек"; но "эта душа", "эта плоть", "эти кости" определяются как "этот человек". Таким образом, ипостась и лицо прибавляют сверх определения сущности индивидуальные основания и потому с сущностью не совпадают, насколько это относится к вещам, составленным из материи и формы.

Аквинский, Сумма теологии, T, q. 29, 2 ad 3

Бог есть первопричина всех вещей как их образец. Дабы это стало очевидным, следует иметь в виду, что для продуцирования какой-либо вещи необходим образец, т. е. постольку, поскольку

продукт должен следовать определенной форме. В самом деле, мастер продуцирует в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, будь то внешний созерцаемый им образец или же такой, который зачат в недрах его ума. Между тем очевидно, что все природные порождения следуют определенным формам. Но эту определенность форм должно возвести как к своему первоначалу к Божественной премудрости, замыслившей миропорядок, состоящий в различности вещей. И потому должно сказать, что в Божественной премудрости пребывают предначертания всех вещей, каковые мы называли идеями или образцовыми формами в уме Бога. Однако эти последние хотя и расщепляются во множество в применении к вещам, однако же не суть нечто реально отличное от Божественной сущности, подобию которой могут быть причастны различные вещи различным образом. Итак, сам Бог есть первичный образец всего. — Однако же и среди сотворенных вещей некоторые могут именоваться образцами других в соответствии с тем, что одни из них следуют подобию других либо в силу принадлежности к тому же роду, либо в силу аналогии некоторого подражания.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 44, 3 с

Самый порядок, существующий в вещах, которые так сотворены Богом, обнаруживает единство мироздания. В самом деле, мироздание именуется единым от единой упорядоченности в том смысле, что каждая вещь соотносена с другими. Все, что от Бога, соотносено между собой и с самим Богом, как то показано. Отсюда необходимо, чтобы все принадлежало единому мирозданию. По этой причине могли полагать множество миров те, кто в качестве мировой причины полагал не какую-либо упорядочивающую мудрость, но случай; так, Демокрит утверждал, что из сталкивания атомов возник и этот мир, и другие бесчисленные миры.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 47, 3 с

Как утверждалось выше, совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в са-

мом бытия, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бrenны. И вот, подобно тому как совершенство Вселенной требует, чтобы были не только вечные, но и бrenные сущности, точно так же совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т. е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как порча, ибо и порча есть некоторое зло.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 48, 2 c

Зло по-разному имеет причину недостаточности в вещах произвольных, с одной стороны, и природных — с другой. Ведь природная причина производит следствие такого же рода, какова она сама, если только не испытывает какой-либо помехи извне; именно таков ее недостаток. Потому зло не может восследовать в следствии, если заранее не существует некоторое иное зло в действующем начале либо в материи, как то сказано выше. Но в действиях произвольных недостаток поступка происходит из актуально несовершенной воли в той мере, в какой последняя актуально оказывает неповиновение стоящему над ней правилу. Такого рода несовершенство еще не есть вина, но за ним следует вина, протекающая из тех действий, которые осуществляются в состоянии этого несовершенства.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 49, 1 ad 3

Как то явствует из сказанного выше, зло, состоящее в несовершенстве действия, неизменно имеет свою причину в несовершенстве действующего лица. Однако в Боге нет никакого несовершенства, Он — высшее совершенство, как то было показано. Поэтому зло, состоящее в несовершенстве действия или протекающее от несовершенного действия, не может быть возведено к Богу как к своей причине. Но зло, состоящее в порче каких-либо вещей, восходит к Богу как к своей причине. И это очевидно как в делах природы, так и в делах воли. В самом деле, уже было сказано, что любое действующее начало в той мере, в которой оно своей силой производит некоторую форму, подверженную порче и несовершенству, своей силой вызывает эту порчу и это несовершенство. Между тем очевидно, что форма, которую прежде всего имеет в виду Бог в своих творениях, есть

благо целокупного миропорядка. Но целокупный миропорядок требует, как то сказано выше, чтобы некоторые вещи могли впасть в несовершенство и время от времени впадали в него. И таким образом Бог, обуславливая в вещах благо целокупного миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентально обуславливает порчу вещей.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 49, 2 с

Из сказанного выше следует, что нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности, как то было показано. Ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе как своем субстрате.

Во-вторых, первичное начало блага есть высшее и совершенное благо, которое изначально сосредоточивает в себе всю благодать других вещей, как было показано выше. Но высшего зла не может быть, ибо, как было показано, зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине Философ утверждает, что, "если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя" (Аристотель. Этика, IV, гл. 5), ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо.

В-третьих, понятие зла противоречит понятию первичного начала, и притом не только потому, что зло, в согласии со сказанным выше, обусловлено благом, но и потому, что зло не может быть для чего-либо причиной иначе как акцидентально. И потому оно не может быть первопричиной, ибо "акцидентальная причина вторична по отношению к причине, которая является таковой сама по себе", как то очевидно ("Физика", II, гл. 6).

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 49, 3 с

Ряд причин зла не уходит в бесконечность, ибо всяческое зло может быть возведено к некоторой благой причине, из которой зло происходит акцидентальным образом.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 49, 3 ad 6

Необходимость допустить наличие в нас возможностного интеллекта проистекает из того, что иногда наше разумение оказывается потенциальным, а не актуальным. Отсюда следует, что должна существовать некоторая потенциальная способность относительно умопостигаемых вещей, предшествующая самому их постижению; она переходит относительно этих вещей в актуальное состояние при их познании, а позднее при размышлении о них. И эта способность называется возможностным интеллектом. — Но необходимость допустить наличие активного интеллекта проистекает из того, что природы познаваемых нами материальных вещей не имеют вне души отдельного существования как нематериальные и актуально умопостигаемые; вне души они остаются умопостигаемыми лишь в потенции. Отсюда следует, что должна существовать некоторая способность, которая делает эти природы актуально умопостигаемыми. И эта способность называется активным интеллектом.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 54, 4 c

Активному интеллекту свойственно освещать, и притом не другое умопостигающее начало, но потенциально умопостигаемые вещи, ибо он посредством абстрагирования делает их актуально умопостигаемыми. К свойствам же возможностного интеллекта принадлежит: пребывать в потенции относительно познаваемых природных вещей и иногда переходить в актуальное состояние.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 54, 4 ad 2

Чувственное восприятие не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции. Равным образом и представление схватывает всего лишь подобия тел. Лишь один интеллект схватывает сущность вещей.

Аквинский, Сумма теол., I, q. 57, 1 ad 2

Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые Божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к Богу. И последнее есть особое свойство дара мудрости.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 64, 1 c

Природа души и интеллекта

При исследовании природы души необходимо иметь в виду: душой называют первичное начало жизни во всем живущем в нашем мире, так что мы именуем живые существа одушевленными, а мертвые вещи — неодушевленными. Жизнь же обнаруживается преимущественно в двух родах деятельности, т. е. в познании и в движении. В качестве первоначала этих явлений древние философы, не сумев пойти дальше представления, полагали некоторое тело, ибо они утверждали, что лишь тела суть вещи и то, что не есть тело, вообще не существует. И вот в соответствии с этим они утверждали, что душа есть некоторое тело.

Хотя ошибочность этого утверждения может быть показана различными способами, мы воспользуемся только одним, который наиболее обще и четко обнаруживает, что душа не есть тело. Очевидно, что душа не есть любое начало жизненного действия; в противном случае душа была бы оком в качестве начала зрения и то же можно было бы сказать и о прочих орудиях души. Только первичное начало жизни мы называем душой. И вот, хотя некоторое тело и может быть в своем роде началом жизни, как-то: сердце есть начало жизни для животного, однако никакое тело не может быть первичным началом жизни. Ведь очевидно, что быть началом жизни или быть живым возможно для тела не вследствие того, что оно вообще есть тело; в противном случае любое тело было бы живым или началом жизни. Но тело может быть живым или даже началом вследствие того, что оно есть именно такое тело. Но то, что является актуально именно таковым, получает это от некоторого начала, которое именуется его актом. А потому душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но действие тела, подобно тому как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторая телесная актуация.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 75, 1 с

Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало. Ведь очевидно, что посредством интеллекта человек способен познавать природу всех тел. Но то, что может познавать некоторые вещи, не должно ничего из этих вещей иметь в собственной природе, ибо, если бы нечто природным образом было

внедрено в орудие познания, для него было бы затруднено познание других вещей, подобно тому как мы видим, что язык больного, насыщенный холерической и горькой влагой, не воспринимает ничего сладкого, по все кажется ему горьким. Итак, если бы интеллектуальное начало имело в себе природу некоего тела, оно оказалось бы неспособным познавать прочие тела. Между тем всякое тело имеет некоторую определенную природу. Следовательно, невозможно, чтобы интеллектуальное начало было телом.

Равным образом невозможно и то, чтобы интеллектуальная деятельность осуществлялась через телесный орган, ибо в таком случае определенная природа этого органа воспрепятствовала бы познанию всех тел; так, если бы некоторый определенный цвет окрашивал не говоря уже зрачок, но хотя бы стеклянный сосуд, то налитая в сосуд влага представилась бы наделенной тем же цветом.

Итак, само интеллектуальное начало, которое именуется умом или интеллектом, осуществляет действие через себя само, и тело здесь не участвует. Но ничто не может действовать через себя само, если через себя само не оказывается самосущим. Ведь действовать может только актуально сущее; поэтому нечто действует таким же образом, каким и существует. Отсюда мы не говорим, что разогревает тепло, но говорим, что это делает теплый предмет. Остается вывод, что человеческая душа, именуемая интеллектом или умом, есть нечто бестелесное и самосущее.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 75, 2 с

Очевидно, что чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действия через себя самое, но всякое действие чувственной души принадлежит сочетанию души и тела. Отсюда явствует, что души неразумных животных не действуют через себя самих и не самосущи, ибо бытие и деятельность чего бы то ни было сходятся между собой.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 75, 3 с

Ввиду того что чувственное ощущение есть некоторое действие человека, хотя и несобственное, очевидно, что человек есть не одна только душа, но нечто составленное из души и тела. Платон мог утверждать, что человек есть душа, пользующая-

яся телом, лишь потому, что он считал чувственное восприятие свойством души.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 75, 4 с

Необходимо сказать, что интеллект, который есть начало интеллектуального действия, есть форма человеческого тела. Действительно, то начало, через которое непосредственно происходит некоторое действие, есть форма вещи, которой действие приписывается; так, начало, через которое тело пребывает здоровым, есть здоровье, а начало, непосредственно через которое душа познает, есть знание, — откуда здоровье есть форма тела и знание есть форма души. И причина этого в том, что вещь действует лишь в меру того, насколько она пребывает в акте; и в соответствии с тем, в каком акте пребывает нечто, оно и действует. Но очевидно, что начало, непосредственно через которое тело живет, есть душа. И поскольку жизнь обнаруживается через различные действия на разных уровнях живых существ, то начало, через которое мы прежде всего совершаем каждое из этих действий жизни, есть душа; прежде всего благодаря душе мы питаемся, чувствуем, движемся в пространстве; и равным образом прежде всего благодаря ей мы мыслим. Следовательно, то начало, прежде всего, благодаря которому мы мыслим, называть ли его интеллектом или мыслящей душой, есть форма тела. Это доказательство дает Аристотель во 2-й кн. "О душе" (2-я гл.).

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 1 с

Утверждение, будто интеллект у всех людей един, совершенно несостоятельно. Это явствует само собой, если, как утверждал Платон, человек есть сам интеллект. В таком случае из допущения, будто Сократ и Платон вместе имеют лишь один интеллект, вытекает, что Сократ и Платон суть один и тот же человек и ничем друг от друга не отличаются, кроме свойств, лежащих за пределами сущности того и другого. И в таком случае различие между Сократом и Платоном будет таким же, как между человеком в тунике и человеком в плаще, что совершенно нелепо.

Равным образом это утверждение остается явно несостоятельным, если мы в соответствии с мнением Аристотеля будем видеть в интеллекте часть или потенцию души, которая есть форма человека. Ведь немислимо, чтобы у великого множества

различных предметов была одна форма, совершенно так же как немислимо, чтобы они имели единое бытие, ибо форма есть начало пребывания в бытии.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 2 с

Мое и твое интеллектуальное действие могли бы различаться между собой по причине различия в наглядных представлениях (ибо, например, представление о камне во мне и в тебе различно), если бы само наглядное представление в соответствии с тем, что оно иное во мне и иное в тебе, было формой возможностного интеллекта; ибо одно и то же действующее начало при столкновении с различными формами порождает различные действия, как-то: при столкновении различных форм вещей со взглядом одного и того же глаза рождаются различные видения. Однако само наглядное представление не есть форма возможностного интеллекта; эту форму в действительности составляет умопостигаемый образ, получаемый путем абстракции из наглядных представлений. При этом в пределах одного и того же интеллекта из различных наглядных представлений одного и того же вида может быть получен путем абстракции не более как один умопостигаемый образ. Так, очевидно, что у одного человека могут быть различные наглядные представления о камне, и все же изо всех них посредством абстракции создается единый умопостигаемый образ камня, через посредство которого интеллект одного человека постигает в одном действовании природу камня, несмотря на все различие наглядных представлений. Итак, если бы у всех людей был единый интеллект, различие наглядных представлений у того или иного лица не смогло бы обусловить различие интеллектуального действия, как это измыслил Толкователь — Аверроэс (Ибн-Рушд — примеч. пер.) в своем толковании на третью книгу "О душе". Итак, остается вывод, что предполагать единый интеллект у всех людей совершенно несообразно и невозможно.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 2 с

Индивидуация умопостигающего начала, равно как и формы, через которую это начало постигает, не исключает постижения общих понятий; в противном случае из того обстоятельства, что обособленные интеллекты суть некоторые самосущие, а потому и частные субстанции, следовало бы, что они не могут постигать общих понятий. Но материальность познающего начала

и формы, через которую оно познает, препятствует познанию всеобщего. Ведь если вообще всякое действие происходит согласно модусу формы, в которой действующее начало действует (как-то: разогревание происходит согласно модусу теплоты), то, в частности, и познание протекает сообразно модусу той формы, через которую познающее начало познает. Действительно, самоочевидно, что общая природа принимает различия и дробление в соответствии с началами индивидуации, которые проистекают от материи. А потому, если та форма, через которую осуществляется познание, будет материальной, т. е. не абстрагированной от условий материального существования, она и даст подобие видовой или родовой природы, уже принявшей различия и дробление через начала индивидуации; познать же природу вещи в ее общности материальная форма не сможет. Если же форма окажется абстрагированной от условий прошедшей индивидуацию материи, она даст подобие природы без тех ее сторон, которые вносят различия и дробления, и так познается всеобщее. И здесь не имеет значения, один ли только интеллект, или же их множество; ибо, даже если бы он был только один, он по необходимости должен был бы быть чем-то единичным, и форма, через которую он мыслит, также была бы чем-то единичным.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 2 ad 3

Независимо от того, один ли интеллект, или же интеллектов множество, предмет мысли един. Но предмет мысли присутствует в интеллекте не через себя самого, но через свое подобие: "Ведь в душе присутствует не камень, но образ камня", как говорится в 3-й кн. "О душе" (III, гл. 8). И все же предмет мысли есть камень, а не образ камня, если только интеллект не рефлектирует над самим собой; в противном случае науки учили бы не о вещах, но об умопостигаемых образах. Но одной и той же вещи могут различным образом уподобляться различные формы. Поскольку же познание происходит через уподобление познающего познанной вещи, из этого следует, что одно и то же может быть познаваемо различными познающими субъектами, как это очевидно в отношении чувственного познания, ибо многие через посредство различных подобий созерцают один и тот же цвет. И таким же образом многие интеллекты мыслят одну и ту же умопостигаемую вещь. При этом различие между чувственным и интеллектуальным познанием состоит,

по учению Аристотеля, единственно в том, что вещь чувственно воспринимается в соответствии с тем устройством, которое она имеет вне души, т. е. в своем особенном бытии, между тем как умопостигаемая природа вещи хотя и дана вне души, однако не в том модусе бытия, согласно которому она оказывается умопостигаемой. Ибо умопостижение общей природы осуществляется через исключение производящих индивидуацию начал; между тем такого модуса бытия вне души общая природа не имеет. — Однако, по учению Платона, умопостигаемая вещь дана вне души в том своем модусе, сообразно которому она оказывается умопостигаемой; ибо он предположил, что природы вещей даны в обособлении от материи.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 2 ad 4

В человеке чувственная, умопостигающая и вегетативная души совпадают. Как это происходит, легко уразуметь всякому, кто поразмыслит над различиями, обретающимися в видах и в формах вещей. Ибо оказывается, что эти виды и эти формы разнятся между собой как более или менее совершенные; так, в мировом распорядке вещей одушевленное совершеннее неодушевленного, животные совершеннее растений, а люди — животных, и в пределах каждого из этих видов выделяются различные ступени. И в связи с этим Аристотель в 8-й кн. "Метафизики" уподобляет виды вещей числам, которые разнятся друг от друга на прибавляемые или отнимаемые единицы. Также и во 2-й кн. "О душе" он уподобляет различные души геометрическим фигурам, из коих одна содержит в себе другую; так, пятиугольник включает в себя треугольник, однако сам выходит за пределы последнего. Подобным же образом умопостигающая душа виртуально содержит в себе все, чем обладают и чувственная душа животного, и вегетативная душа растения. Следовательно, подобно тому как пятиугольная плоскость пятиугольна не потому, что имеет две фигуры одновременно — фигуру треугольника и фигуру пятиугольника (но фигура треугольника излишняя, коль скоро она уже присутствует в фигуре пятиугольника), точно так же Сократ не благодаря одной душе есть человек, а благодаря другой — животное, но он есть и то и другое благодаря одной и той же душе.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 3 с

Одна вещь имеет одно субстанциальное бытие. Но субстанциальное бытие сообщается субстанциальной формой. Следовательно, одна вещь имеет только одну субстанциальную форму. Между тем субстанциальная форма человека есть душа. А потому невозможно, чтобы в человеке присутствовала какая-либо иная субстанциальная форма, помимо умопостигающей души.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 4s — c

Если бы мы предположили, что умопостигающая душа соединяется с телом не в качестве его формы, но лишь в качестве его двигателя (а таково было мнение платоников), было бы необходимо признать, что в человеке присутствует иная субстанциальная форма, через которую тело получает от движущей души устройство своего бытия. — Коль скоро, однако, умопостигающая душа соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, как мы утверждали выше, невозможно, чтобы помимо нее в человеке обнаруживалась какая-либо иная субстанциальная форма.

Дабы это стало очевидным, следует помыслить о том, что субстанциальная форма именно тем отличается от акцидентальной, что последняя не сообщает простого бытия, но лишь бытие в некотором качестве; так, теплота сообщает своему субстрату не простое бытие, но бытие в качестве чего-то теплого. И потому при выявлении акцидентальной формы мы не говорим, что некоторая вещь просто становится или возникает, но что она приобретает некоторое качество или же переходит в некоторое состояние; равным образом и с исчезновением акцидентальной формы мы не говорим, что нечто вообще разрушилось, но лишь что оно разрушилось в определенном отношении. Но субстанциальная форма сообщает простое бытие, и потому при ее выявлении мы говорим, что нечто просто возникло, а при ее исчезновении — что нечто разрушилось. И по этой же причине древние натурфилософы (*naturales*), усматривавшие в первоматерии — будь то огонь, или воздух, или нечто иное в том же роде — нечто актуально сущее, утверждали, что ничто не возникает просто и не просто разрушается, но что "всякое становление есть изменение", как говорится в 1-й кн. "Физики" (1, 4). А если бы дело обстояло таким образом, что помимо умопостигающей души в материи предсуществовала бы некоторая иная субстанциальная форма, через которую субстрат души был

бы актуально сущим, то из этого следовало бы, что душа не сообщает простого бытия. В таком случае душа не была бы субстанциальной формой и через ее выявление не происходило бы безусловного возникновения, как и с ее исчезновением — безусловного разрушения, но то и другое происходило бы лишь в некотором отношении. А это очевидным образом ложно.

Ввиду этого следует признать, что в человеке не присутствует никакой иной субстанциальной формы, помимо одной только субстанциальной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами. — Подобным же образом должно сказать о чувственной душе в животных, о вегетативной душе в растениях и вообще обо всех более совершенных формах в их отношении к формам менее совершенным.

Аквинский, Сумма теологии, I, гл. 76, 4 с

Не форма определяется материей, но скорее материя — формой; в форме надлежит искать основание, почему такова материя, а не наоборот. Умопостигающая душа, как было показано выше, в рамках природного распорядка вещей занимает среди интеллектуальных субстанций низшую ступень. Это явствует из того, что она не обладает по своей природе врожденным знанием истины подобно ангелам, но вынуждена по крупицам собирать истину из разделенных вещей посредством чувственного восприятия, как говорит Дионисий Ареопагит в 7-й гл. "О Божественных именах". Но природа ничему не отказывает в необходимом; отсюда впоследствии следовало, что умопостигающая душа оказалась наделена не только способностью умопостижения, но также и способностью чувственного восприятия. Однако акт чувственного восприятия не может осуществиться без телесного орудия. Следовательно, необходимо было, чтобы умопостигающая душа соединилась с телом такого рода, которое было бы пригодным как орган чувственного восприятия.

Аквинский, Сумма теологии, I, гл. 76, 5 с

Коль скоро умопостигающая душа, как то утверждалось выше, соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, невозможно, чтобы какое-либо акцидентальное устройство посредствовало между телом и душой, как и вообще между

субстанциальной формой и ее материей. И видно это из того, что, коль скоро материя потенциально способна ко всем актуальным состояниям в некоторой последовательности, необходимо, чтобы то, что безусловно первично в актуальных состояниях, мыслилось первичным и в материи. Но первичным среди всех актуальных состояний является бытие. Следовательно, невозможно помыслить материю прежде теплой или количественно определенной, нежели актуально сущей. Но актуальное бытие она получает через субстанциальную форму, которая сообщает простое бытие, как утверждалось выше. Отсюда невозможно, чтобы какие-либо акцидентальные устроения предсуществовали в материи, упреждая субстанциальную форму; и этот вывод распространяется и на душу.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 6 с

Если душа соединяется с телом в качестве его формы, как мы утверждали выше, невозможно, чтобы это соединение осуществлялось через посредство некоторого тела. Это положение вытекает из того, что любой предмет обладает единством в той мере, в которой обладает бытием. Форма же через себя самое заставляя вещь стать актуально сущим, ибо сама эта форма по своей сущности есть состояние актуальности; и она сообщает бытие не без помощи чего-либо посредствующего. Отсюда единство вещи, составленной из материи и формы, держится на самой форме, которая через себя самое соединяется с материей как ее состояние актуальности. Притом же нет иного объединяющего начала, помимо действующего начала, которое заставляя материю стать актуально сущим, как то сказано в 8-й кн. "Метафизики".

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 7 с

Если бы душа, как это уже неоднократно говорилось, была соединена с телом лишь в качестве его двигателя, было бы возможно утверждать, что она пребывает не в каждой части тела, но лишь в той, через которую она движет остальные. — Коль скоро, однако, душа соединяется с телом в качестве его формы, необходимо, чтобы она пребывала во всем теле в целом и в каждой его части. Ведь она не акцидентальная форма тела, но субстанциальная; субстанциальная же форма наделяет должной степенью совершенства не только целое, но и каждую из частей. Действительно, поскольку целое составляется из частей, та-

кая форма целого, которая не сообщает бытия отдельным частям тела, есть форма в качестве расположения и распорядка (какова, например, форма дома); и этот вид формы есть форма акцидентальная. Однако душа есть форма субстанциальная; отсюда необходимо, чтобы она была формой и состоянием актуальности не только для целого, но и для каждой части. И потому по выходе души из тела не только обо всем теле можно сказать "это — животное" или "это — человек" лишь по причине многозначности слов (как говорят о животном, нарисованном или изваянном из камня), но то же самое относится и к руке, и к глазу, или, как говорит Философ ("О душе", II, I), к плоти и кости. И свидетельствует об этом то, что по выходе души ни единая часть тела не имеет уже свойственного ей отправления; а ведь все, что удерживает принадлежность к виду, удерживает и присущее этому виду отправление. — Но акт пребывает в том предмете, которому принадлежит этот акт. Следовательно, душа по необходимости пребывает во всем теле в целом и в любой его части.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 76, 8с

Из вышесказанного явствует, что есть некоторые отправления души, которые осуществляются без помощи телесных органов: таковы мышление и воление. И потому потенции, составляющие начала этих отправлений, имеют своим субстратом душу. — Однако есть и такие акты души, которые осуществляются через телесный орган, как-то: зрение — через глаз, а слух — через ухо. И таким образом обстоит дело со всеми отправлениями чувственной и вегетативной частей души. И потому потенции, составляющие начала этих отправлений, имеют своим субстратом составленную из души и тела сущность, а не одну только душу.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 77, 5с

Как уже было сказано, все потенции относятся к самой по себе душе как к своему началу. Но некоторые потенции относятся к душе самой по себе как к своему субстрату: таковы мышление и воля. Потенции подобного рода по необходимости сохраняются в душе после разрушения тела. Некоторые же потенции имеют своим субстратом сущность, составленную из души и тела: таковы все потенции чувственной и вегетативной частей души. Но с разрушением субстрата акциденция не может

сохраниться. Поэтому после разрушения сочетания души и тела потенции второго рода не могут сохраниться, но остаются в душе лишь виртуально, как и своем первоначале или корне.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 77, 8 с

Потенциями мы именуем способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умпостижения.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 78, 1 s — с

Роды потенций души, которые мы перечислили, существуют в числе пяти. Из них три именуются душами, а четыре — модулами жизни.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 78, 1 с

Потенций, принадлежащих вегетативной душе, всего три. Каждая из них, как говорилось выше, имеет своим объектом само тело, живущее благодаря душе; между тем в отношении тела необходимо со стороны души тройное действие. Во-первых, это то действие, через которое тело приобретает бытие: и таково назначение рождающей потенции. Далее, это то действие, через которое живое тело приобретает должный объем: и таково назначение силы роста. Наконец, это то действие, через которое тело живущего сберегается и в своем бытии, и в своем должном объеме: и это есть сила питания.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 78, 2 с

Следует принять такой способ исчисления и различения внешних чувств, который основывается на том, что собственно и само по себе относится к чувственному восприятию. Ведь последнее есть некоторая страдательная потенция, которая предназначена претерпевать изменения в соответствии со своим внешним объектом. Итак, внешняя причина изменения есть то, что само по себе воспринимается чувством, и в соответствии с многообразием чего различаются чувственные потенции.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 78, 3 с

Для восприятия чувственно воспринимаемых форм предназначено чувство в собственном смысле слова или общее чувство; о делении последнего будет сказано ниже. — Но для удерживания или сохранения таковых форм предназначена фантазия, или воображение (оба слова обозначают одно и то же); и эта фантазия, или воображение, представляет собой как бы некую сокровищницу, куда складываются воспринятые через чувство формы. —

Для принятия к сведению тех данных, которые не воспринимаются чувством, определена способность суждения. — Но для сохранения этих данных служит память, которая представляет собой как бы некую сокровищницу таких данных. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что способность памяти проявляется в живых существах в отношении каких-либо данных упомянутого рода (например, при различении вредного и полезного). И само понятие прошедшего, которому подчинена память, принадлежит к данным этого рода.

Однако надлежит помнить, что в отношении чувственно воспринимаемых форм между восприятием человека и восприятием других живых существ нет никакого различия: и здесь, и там происходит некоторое изменение под воздействием внешнего объекта восприятия. Напротив, по отношению к вышеупомянутым данным между восприятием человека и восприятием иных живых существ есть разница. Животные воспринимают подобного рода данные лишь в силу некоего естественного инстинкта, человек же — еще и через некоторое сопоставление. И потому то, что в животном именуется естественной способностью суждения, в человеке именуется способностью размышления, ибо она выявляется через некоторое сопоставление данных упомянутого рода. Отсюда эта способность именуется также и частным разумом, которому врачи приписывают особый орган, а именно среднюю часть мозга; и этот частный разум сопоставляет данные частного порядка таким же образом, как умопостигающий разум — данные общего порядка. — Что же касается памяти, то человек не только обладает памятью, состоящей, как и у прочих живых существ, в произвольном представлении прошедшего, но также и припоминанием, т. е. такой памятью, которая как бы в силлогизмах разбирает прошедшее в соответствии с данными частного порядка.

Авиценна предположил бытие пятой потенции, занимающей среднее место между способностью суждения и способностью соображения: к этой потенции будто бы относится расчленение и сопоставление созерцаемых воображением форм, что происходит, например, когда мы, вообразив форму золота и форму горы, составляем из них единую форму золотой горы, которую мы никогда не видели. Но такое действие не наблюдается ни в одном живом существе, кроме человека; а последнему для этого достаточно способности воображения. Последней приписывает

это действие также и Аверроэс в своей книге "О чувственном восприятии и его объектах".

И потому нет надобности допускать существование каких-либо внутренних способностей чувственной части души сверх следующих четырех: общее чувство, воображение, способность суждения, способность памяти.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 78, 4 с

Исходя из предварительных предпосылок необходимо признать, что интеллект есть некоторая потенция души, а не сама сущность последней. Непосредственное начало действия совпадает с самой сущностью вещи лишь в том случае, если само действие совпадает с бытием вещи; ведь отношение потенции к действованию как к своему акту то же, что и отношение сущности к бытию. Но только применительно к Богу умопостигающая деятельность совпадает с бытием. Поэтому только в Боге интеллект есть его сущность; во всех прочих умопостигающих существах интеллект есть некоторая потенция умопостигающего лица.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 79, 1 с

Затруднения

Активный интеллект, о котором говорит Философ [Аристотель], есть нечто принадлежащее к душе. Дабы это стало очевидным, надлежит помыслить вот о чем: приходится предположить превыше человеческой умопостигающей души бытие некоторого высшего интеллекта, от которого душа получает способность умопостижения. Ведь все участвующее в чем-либо, что движимо и несовершенно, требует ранее себя нечто иное, что обладало бы этим свойством по своей сущности и было бы неподвижным и совершенным. Между тем человеческая душа именуется умопостигающей потому, что она участвует в способности умопостижения; свидетельство этому то, что она не вся в целом оказывается умопостигающей, но лишь в некоторой своей части. Далее, она доходит до постижения истины путем умозаключений в поисках и изменении. Далее, она обладает несовершенной способностью умопостижения: во-первых, она постигает не все; во-вторых же, в тех вещах, которые доступны ее постижению, она движется от потенции к акту. Следовательно, с необходимостью должен быть некоторый высший

интеллект, который помогает душе в умопостигающей деятельности.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 79, 4 с

Если бы активный интеллект не принадлежал душе, но был некоторой обособленной субстанцией, у всех людей был бы единый активный интеллект. Так и понимают дело те, кто полагает единый активный интеллект. — Но если активный интеллект есть некоторая часть души, как бы некоторая ее способность, в таком случае необходимо признать, что существует множество активных интеллектов в соответствии со множественностью душ, которая в свою очередь соответствует множественности людей, как то было сказано выше. В самом деле, невозможно, чтобы одна и та же способность принадлежала различным субстанциям.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 79, 5 с

Активный интеллект создает общее понятие, абстрагируя его от материи. Однако для этого не требуется, чтобы интеллект во всех его носителях был един, требуется лишь, чтобы он был един во всех по своему отношению ко всем вещам, из которых он извлекает общее понятие и в отношении которых общее понятие одно и то же. И это свойственно интеллекту постольку, поскольку он нематериален.

Аквинский, Сумма теологии, I, q. 79, 5 ad 2

Всеобщее словоупотребление, которому, как полагает Философ ("Топика" II, 1, 5, 109 А), должно следовать при обозначении вещей, обычно требует, чтобы мудрыми именовались те, кто правильно упорядочивает вещи и хорошо ими распоряжается. Отсюда наряду с прочими представлениями, которые люди создают себе о мудреце, Философ приводит следующее: "Мудрому свойственно упорядочивать" ("Метафизика", I, 2, 3, 982 А).

Аквинский, Сумма против язычников, I, 1

Для познания тех истин о Боге, которые могут быть добыты разумом, необходимо уже заранее обладать многими знаниями, ибо почти все изыскания философии подчинены цели богопознания; именно по этой причине метафизика, занимающаяся тем, что относится к Божеству, в ряду философских дисциплин изучается последней.

Аквинский, Против язычников, I, 4

Если бы к богопознанию вела одна лишь дорога разума, род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения: в таком случае богопознание, которое делает людей в высшей степени совершенными и добрыми, приходило бы лишь к немногим, да и к ним лишь по прошествии долгого времени.

Аквинский, Против язычников, 1, 4

Когда человеку предлагаются некоторые истины о Боге, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что Бог есть нечто превышающее все, что можно помыслить.

Аквинский, Против язычников, I, 5

Отсюда проистекает и другая польза, а именно подавление самоуверенности, которая есть мать заблуждения. Ведь есть люди до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освобождаясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума.

Аквинский, Против язычников, I, 5

Каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой своей части. Однако то, что активно не во всей своей целостности, не может быть перводвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть Бог, не имеет ни малейшей примеси потенциальности, но есть чистый акт.

Аквинский, Против язычников, I, 16

Подобно тому как вещи свойственно быть активной в меру своей актуальности, таким же образом ей свойственно претерпевать пассивные состояния в меру своей потенциальности, ибо движение есть "акт потенциально существующего" ("Физика", I, 6, 201 A). Но Бог совершенно чужд пассивным состояниям и изменениям, как то явствует из сказанного. Следовательно, Он непричастен потенциальности, т. е. пассивной потенциальности.

Аквинский, Против язычников, T, 16

Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно и не может действовать. Потому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Потому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна; а ее мы именуем Богом.

Аквинский, Против язычников, I, 16

Никакое движение, имеющее своей целью нечто переходящее из потенции в акт, не может быть вечным, ибо с переходом цели в акт движение затихает. Но если перводвижениеечно, необходимо, чтобы оно имело своей целью нечто неизменно и всецело актуальное. Но таковым не может быть ни тело, ни какая-либо способность тела, ибо все тела и способности тел изменчивы сами по себе или по своим акциденциям. Итак, цель перводвижения не есть ни тело, ни способность тела. Но цель перводвижения есть перводвигатель, к которому влечется [все] как бы в любовном томлении. Но это есть Бог. Следовательно, Бог не есть ни тело, ни способность тела.

Аквинский, Против язычников, I, 20

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в своих рассуждениях на собственные причины вещей, верующий же — на первопричину, т. е. он будет говорить: "Так дано в Откровении", или: "Это относится к славе Божией", или: "Могущество Божие беспредельно". Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами Писания (Второзак., IV, 6): "Это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов". И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему Божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов первая философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее.

Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце Бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотношенности с Богом, вначале рассматривается Бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает большие сходства с процессом познания самого Бога; ведь Бог, познавая самого себя, через это созерцает и остальное.

Против язычников, II, 4

Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не-сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, действующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самая была бы причиной всех зол.

Аквинский, Против язычников, II, 41

То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо, как мы видели выше. Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия. А это есть ущербно сущее. Итак, зло, поскольку оно таково, есть ущербно сущее, и само зло есть эта ущербность. Но ущербность не имеет причины, действующей через себя самое: ведь все действующее действует постольку, поскольку надделено формой, а отсюда следует, что произведение действующего начала также должно быть надделено формой, ибо действующее начало производит подобное себе, если только не действует акцидентально. Итак, остается вывод, что зло не имеет причины, действующей через самое себя, а возникает акцидентальным образом в следствиях причин, действующих через себя самих.

Следовательно, нет ничего, что было бы через себя самого единой первопричиной всех зол; но первоначало всего есть единое первичное благо, в следствиях которого акцидентальным образом возникает зло.

Аквинский, Против язычников, II, 41

Итак, разнородность и неравенство в сотворенных вещах имеют свою причину не в случайности, не в разнородности материи и не во вмешательстве каких-либо причин или заслуг, но в собственном намерении Бога, пожелавшего даровать творению такое совершенство, каким оно только может обладать.

Аквинский, Против язычников, II, 45

Каждая вещь, составленная из материи и формы, есть тело. Действительно, материя не может принимать различные формы иначе как в различных своих частях. Однако это различие частей может иметь место в материи лишь постольку, поскольку в соответствии с существующими в материи измерениями общая материя подвергается разделению на многие: ведь если устранить категорию количества, субстанция окажется неделимой. Но выше показано, что никакая умпостигающая субстанция не есть тело. Следовательно, остается вывод, что она не составлена из материи и формы.

Аквинский, Против язычников, II, 50

Как нет "человека вообще" без "этого человека", так нет "материи вообще" без "этой материи". Однако всякая самосущая вещь, составленная из материи и формы, составлена из индивидуальной формы и индивидуальной материи.

*Интеллект же не может быть составленным из индивидуальных материи и формы. В самом деле, образы мыслимых вещей становятся актуально умпостигаемыми через то, что они подвергаются отвлечению от индивидуальной материи; поскольку они актуально умпостигаемы, они сливаются воедино с интеллектом. Отсюда следует, что и интеллект должен быть лишен индивидуальной материи. Следовательно, умпостигающая субстанция не составлена из материи и формы.**

Аквинский, Против язычников, II, 50

* В настоящем издании частично использованы переводы с латинского С. С. Аверинцева, опубликованные в "Антологии мировой философии", т. 1, ч. 2, М., 1969.

Бонавентура из Баньореджо

Францисканское движение

Как уже отмечалось, XI и XII века принесли с собой ветер перемен, бурный экономический рост повлек социальные трансформации. После периода культурной изоляции латиноязычный христианский мир вступает, благодаря освоению новых торговых путей и политической и военной экспансии, в контакт с иными философскими традициями. Этот момент культурного подъема совпал с фазой декаданса религиозного духа, в котором проступили черты усталой вялости. Вера как подлинное основание жизни, как встарь, так и ныне, по плечу немногим подвижникам, для большинства же она лишь эмоциональный факт. Иерархическая структура Церкви, к которой принадлежал клир, выглядела так: *ordo rectorum seu praedicatorum* (орден управителей или проповедников), орден, к которому принадлежали монахи — *ordo continentium* (орден воздерживающихся), и, наконец, *ordo coniugatorum* (орден соединителей). Все эти три страта плохо сообщались между собой, что крайне осложняло возможность религиозного обновления. Клер был озабочен своими отношениями с имперской властью, где даже директивы папы были на втором плане, любовь к привилегиям плохо уживалась с евангельскими истинами. Монахи в монастырском своем бытии стремительно обогащались, злоупотребления вошли в привычку.

Реакция воспоследовала в виде движений протеста, знаменем которых был евангельский идеал нестяжания, бедности и смирения духа перед лицом тщеславия утративших чувство меры нуворишей в рясах. Впрочем, призыв к бедности и защита евангельского идеала жизни в усердии и трудах часто обретал манихейскую окраску, когда негативизм касался церковной иерархии, которой противопоставлялась церковь примитивная. Покаяние и уподобление Христу в его крестных муках подчас были для еретиков аргументом в пользу презрения к телу и всему телесному, мирскому. Таковы были флагелланты ("бичующие"), гумилиаты ("униженные"), полагавшие, что и миряне могут проповедовать.

Ярким выразителем этих настроений стал Франциск Ассизский (1182 — 1226), который сумел не просто выразить народные чаяния во всей их настоятельности (жить согласно Евангелию, отказаться от роскоши, содержать себя собственным трудом, смиренно молить-

ся), но и сохранить равновесие перед искушением экстремизма и нигилизма в неподчинении официальной церкви и нудном пессимизме. Францисканцы, внешне подчиняясь Церкви, не искали уединения, безопасных островов и самолюбования в святости. Исповедуя на деле предначертанное радование жизнью, они не боялись городской жизни со всей сложностью ее проблем. Если бенедиктинцы, как правило, были знатного происхождения, то францисканцы чаще представляли среднее сословие купцов и ремесленников. Буржуазия еще не оформилась в самостоятельный класс с мощной экономической властью, в начавшемся восхождении она была пока "народом" перед лицом феодального дворянства. Для францисканцев были характерны высокий уровень подвижности, инициативы и страсть к путешествиям. За это их называли вагантами и пилигримами. Подобный образ жизни привнес в христианство свежую струю активной народной жизни, сделал религиозное дыхание более свободным.

Кроме того, это был тип активности скорее культурного плана, давший источник новым философским тенденциям, на первый взгляд, контрастировавшим с христианством. Противостоять доктринальному пессимизму, жизненной программе беспомощного нытья, отвержению тела и всего природного, было требованием времени. Не достойнее ли обосновывать восхождение к Богу, восхваляя красоту природы и величие человека? Разве тезис о единстве интеллекта не означал снижения индивидуальной ответственности, что мы находим во многих формах дуализма и фатализма манихейского типа? Голос в поддержку позитивности природы ждали, и он был услышан.

Активность чисто пасторального характера вне культуры своего времени всегда сомнительна, по меньшей мере недостаточна. Это удалось показать Бонавентуре, заслужившему титул "второго основателя францисканского ордена".

Бонавентура: жизнь и сочинения

Джованни Фиданца, прозванный Бонавентурой (что означает "Благое пришествие"), родился в Чивите, что близ Баньореджо, около 1217/1218 года.

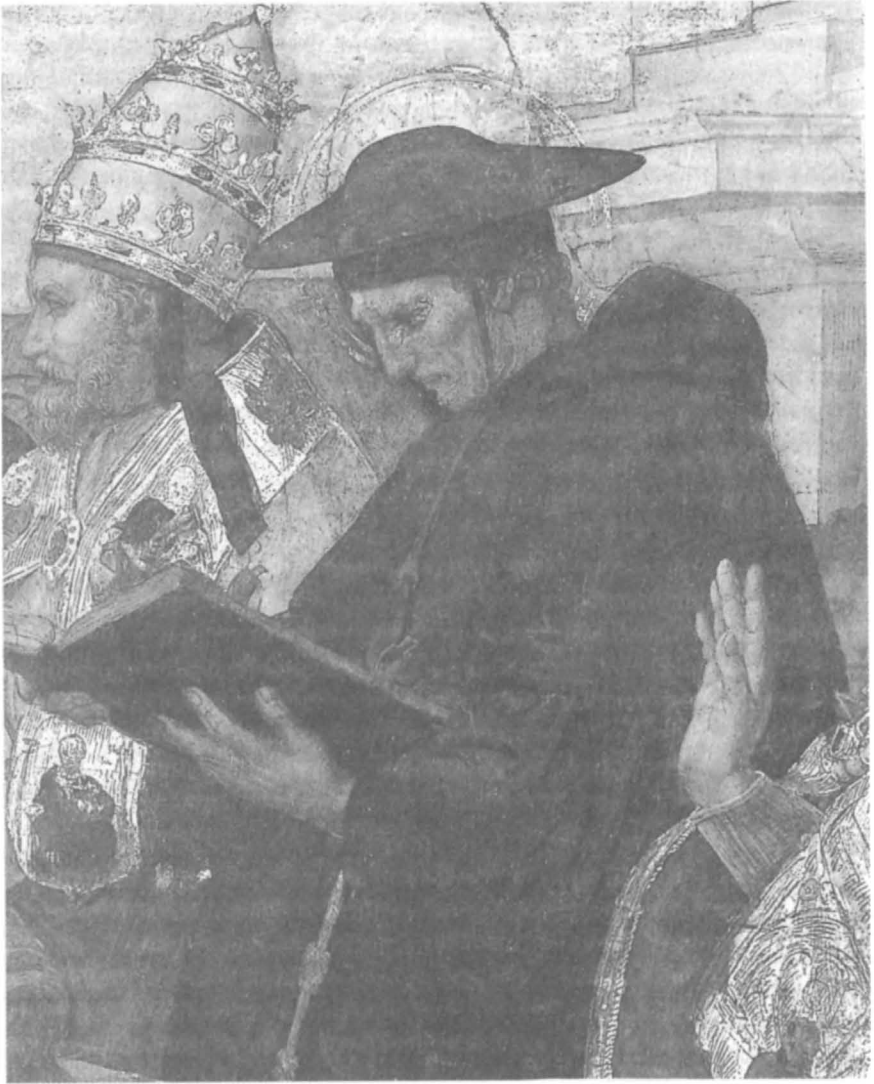
В 1236 — 1238 годах он учится в Парижском университете, а затем, уже членом францисканского ордена, изучает теологию под началом Александра Гальского. В 1248 — 1252 годах он преподает в качестве библейского бакалавра и сентенциального бакалавра, а в

1253 году становится доктором теологического факультета и начинает преподавание во францисканской школе. Выбранный 2 февраля 1257 года генералом францисканского ордена, он много путешествует по заданию понтификата и нуждам ордена, посещая Италию, Англию, Фландрию, Германию, Испанию. В 1267 году в своей парижской школе он выступил на диспуте против аристотеликов-аверроистов, написав трактат "Collationes" ("Сопоставления"), состоящий из "Декалога", "Даров Святого Духа", "Шестоднева". Эта трилогия стала шедевром средневековой мысли. Выбранный Григорием X в кардиналы и став епископом Альбанским в 1273 году, он возглавил подготовительные работы к Вселенскому Лионскому Собору 1274 года, задачей которого было соединение греческой церкви с римской. Внезапно он заболел, и 15 июля 1274 года, когда работал Собор, скончался.

Жильсон назвал его одним из самых плодovitых авторов, каких только рождала латинская церковь, с безупречным литературным вкусом. Из его 65 сочинений 45 изданы. Посвященные философско-теологическим проблемам, экзегетике и аскезе, они делятся на пять групп по десять томов. Другие его сочинения: "Itinerarium mentis in Deum" ("Путеводитель души к Богу"), "De reductionibus artium ad theologiam" ("О редукции искусств к теологии"), "Cristus unus omnium magister" ("Христос, единственный учитель всех").

Александр Гальский и Бонавентура

Александр Гальский (1185 — 1245) был для Бонавентуры тем же, чем был для Аквината Альберт Великий. Он стал францисканцем уже будучи магистром-регентом теологической кафедры в Париже. Его наиболее известная работа — "Сумма всеобщей теологии", хотя и незавершенное, но вполне оригинальное сочинение. Бонавентура воспринял от учителя тезисы экземпляризма и разумных семян, относительной независимости души от тела, состоящего из материи и формы, и множественности индивидуальных форм. Душа, по мнению Александра, "табула раза", чистая доска, только по отношению к низшему, тому, что познается разумом. В познании внутреннего и высшего мира интеллект нуждается в Божественном озарении. Ему импонирует онтологический аргумент Ансельма, акцентирующий эмоционально-волевой элемент в познании Божественного как высшего блага. В его работах мы находим ссылки на Августина, Бернарда, викторианцев, Гуго и Рихарда. Программный



Святой Бонавентура (фрагмент фрески Рафаэля "Диспут")

тезис таков: "Plus credendum est Augustino quam philosopho" — "Следует больше доверять Августину, чем философу" (т. е. Аристотелю). Этот выбор сам по себе показателен для францисканцев и их духовной ориентации, недаром Бонавентура назовет Александра "pater et magister noster" — "наш отец и учитель".

Автономна ли философия?

"Даже если человек и способен познавать природу и метафизику, возвышающую его до субстанций наивысших, то, достигнув этих вершин, остановится: невозможно не впасть в ошибку вне света веры, не ведая, что Бог един в Трех Лицах, всемогущ и всеблаг" — такой видит Бонавентура функцию философии. Он не против философии вообще, но против такой философии, которая не способна держать вертикаль от конечного к бесконечному, нить от человека к Богу, конкретизирующему наше бытие, направляющему к спасению, без чего всегда открыт противоположный путь ко злу.

Проблема, согласно Бонавентуре, не в разуме как таковом, но в понимании различия между христианской теологией и нехристианской философией, между разумом, ведомым верой к благословенному, и разумом, упорствующим в своей самодостаточности, отрицающим все сверхъестественное. Он сознательно следует традиции, проложенной Платоном, Августином и Ансельмом, рефлектирующей мир как систему упорядоченных символов, смысловую ткань которого соединяют Бог единый и троичный и человек, пилигрим, очарованный Абсолютом.

Упражнения разума нужны затем, чтобы распознавать и приветствовать в мире и в нас самих зерна Божественного, которые затем пестуются до полного созревания теологией и мистикой. "Quaerere Deum" — "Искать Бога", который просветляет, проявляется и скрывается — *relucet* и *latet*, это, согласно монашеской традиции, возможно лишь через усилия медитации. Философия, на взгляд Бонавентуры, — это и пролог и инструмент теологии и мистики.

Бонавентура потратил немало сил, чтобы показать развещающую силу аверроизма и его несовместимость с христианством. Он изучал работы Стагирита в 1235 году, обучаясь на факультете искусств. Несмотря на запрет Григория IX, "Метафизику", "Этику", "Логикку" старую и новую (вместе с Порфирием и Боэцием) тщательно изучали в Париже.

Признавая авторитет Аристотеля в области физики, в сфере философии Бонавентура больше уважал Платона, Августина же предпочитал им обоим: "Inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae; uterque autem sermo scilicet sapientiae et scientiae... datus sit Augustine" — "Среди философов язык мудрости пусть будет отдан Платону; Аристотелю — безусловно, язык науки; однако и тот и другой, а именно, языки и мудрости и

науки, пусть отдадут Августину". Ибо именно у Августина круг философских проблем погружен в стихию страстного влечения человека и всего мирского к Богу, чего никак нельзя обнаружить у Аристотеля. Религиозный дух, привнесенный Франциском Ассизским, излучал особое тепло: каждый шаг теологической мысли был одновременно и действием разума, и напряженным актом любви. Выбор Бонавентурой платонизма и августицизма нам понятен лучше ввиду этой эмоциональной матрицы.

Недочеты аристотелизма и их источники

На одной из страниц "Шестоднева" Бонавентура говорит, что самым крупным просчетом арабских последователей Аристотеля было забвение платоновской теории идей. Не брать в расчет идеи, посредством которых Бог, по мысли Платона, сотворил мир, — значит, видеть в Творце только финальную причину, понимать Его как творца без творчества, высокомерно замкнутого в самом себе и безразличного к происходящему в мироздании. Отсюда следует, что либо все случайно, либо фатально необходимо. Не желая признавать всевластие слепого случая, арабы, естественно, оказались в свинцовых объятиях фатализма. Что бы ни происходило, все обусловлено субстанциями, вращающими небеса. Но ведь доказано, где нет свободы, там нет ответственности. Для покидающих этот мир нет ни наград, ни наказаний. Кроме того, если все неотвратимо и все от Бога, то и мир вечен, и все в нем также необходимо, не может не быть, а значит, у всякого мирского создания нет ни начала, ни конца. Отсюда другая ошибка: пресловутый тезис о единстве интеллекта. Если мир вечен, надо признать возможность существования бесконечных людей и бесконечных душ, а коль скоро они бессмертны, то картина скопления человеческих тел и душ выходит хотя и забавная, но вряд ли отвечающая реализму того же Аристотеля. Преодолеть этот тупик аверроизма и его чреватый апориями тезис о духовном и бессмертном интеллекте, который один на всех, можно лишь вернувшись к платоновским идеям, а через них и Августина к чистому горному воздуху христианства. Кстати здесь оказалась доктрина экземпляризма.

Экземпляризм

Как отмечалось, незрелые зерна аристотелевской философии заключены в трактовке мира вне Бога, точнее — с Богом-неподвижным, безличным двигателем, который не-творец, не-провидец — мозг без любви. Бонаventure ближе другой образ — Бог, в котором есть подобия всех от мала до велика вещей в виде моделей, идей, семян. Мы видим некоторое концептуальное смещение внутри платонизма. Сотворение происходит от Творца не в процессе бессознательной и неудержимой эманации, но благодаря свободной его воле. Тот, кто хочет, знает, чего он хочет. Знает и любит. Бог — артист, творящий то, что он понял.

Мир, заявленный в таком ракурсе, напоминает нам книгу, в которой отражается Троица в трехступенчатой проявленности — слепок, образ, подобие. Слепки — неразумные существа, образы интеллектуальные, наконец, богоподобные существа. Способ сотворения универсума структурно тот же, что и лестница к Богу, открытая человеку от телесного, внешнего нам слепка, к духу, Божьему образу в нас и уподоблению Христу. Таково мистическое путешествие к Богу, "путеводитель души к Богу", как выражается сам Бонаventura.

Мир, следовательно, полон Божественных знаков: питая дух, следует их расшифровать. "Кто не был ослеплен величественным слиянием сотворенных вещей, тот просто слеп; кто не был разбужен хоть раз их сладкогласием, тот глух; кто не был подвигнут всем этим воздать хвалу их Творцу, тот нем; кто по их ясной очевидности не способен постичь умом первоначало, тот глупец". Бонаventura, в отличие от древнего человека, обожествлявшего мир, и современного ученого, спасающегося от мифов при помощи строго научных категорий, отличает, но не отлучает Бога от мира. Он против профанации, обмирщения сотворенного, как и против его дегуманизации. Восхождение к Богу и уважение к Божественному Бонаventura склонен оценивать как императив: "Разверзни уста твои и открой сердце навстречу Богу, славя Его и сотворенное Им, и никогда мир не отвернется от тебя. Ведь именно против неблагодарных восстанет мир". Атеизм, поэтому, не есть частное дело совести. Человек, который не видит в мире ничего, кроме профанной реальности, не склонен уважать его. Используя все мирское, он взламывает равновесие и насилует хрупкие природные связи и законы. Ясно, что в ответ природа восстает против всех, не только язычников. Такой

отчетливый акцент на правах природы и обязательстве человека уважать ее дает нам случай оценить по достоинству философию Бонавентуры, не свободную, впрочем, от некоторой назидательности, столь характерной для схоластического климата в целом.

"Rationes seminales"

Бог выступает у Бонавентуры как сеятель, разбрасывающий зерна, которые затем при участии вторых причин прорастают в материи. Материю нельзя представить униформной, как нельзя вообразить ее разодетой во множество форм, актуально всегда существующих. Она шла от первоначального хаоса к нынешнему состоянию через поэтапную дифференциацию.

Тезис о "рационес семиналес", семенах разума в лоне материи, корректирует, по мнению Бонавентуры, аристотелевский тезис о чистой потенциальности материи, а также точку зрения, приписывающую активность только Богу, лишая тем самым спонтанности все природное. Как в Боге есть "ratio causalis" (причинный разум), правило становления природы, так и в самой материи есть уже зародыши форм, управляющие естественными процессами, и это "rationes seminales" (семена разума). Божественное присутствие в природном зародышевом образе не умаляет, конечно же, материальное. Весь космос в средневековой парадигме тотально зависит от Бога. Бог Аквината "двигает" природу как природу. Бог Бонавентуры дополняет ее собой. Не аристотелевский дух автономии природного, который вдохновлял Фому, а скорее иная перспектива, снимающая безнадежную суету сует Екклесиаста, дает нам представление об обортоне мысли Бонавентуры.

Человеческое познание и Божественное озарение

Позиция экземплярства и "разумных семян" дает нам ракурс мира как театра знаков — осколков, слепков, образов и подобию Бога и даже, может быть, храма Божественных мистерий. Тезис Бонавентуры о коинтуиции подчеркивает, что контакт с объектом сопровождается смешанным ощущением Божественной модели, восприятие которой уже включает в себя подражающую рефлексю. Одновременность восприятия и подражания, копирования в акте коинтуиции не дает, впрочем, знания об определенной Божественной конфигурации.

Здесь на помощь приходит теория озарения (иллюминации). Чувственное познание относится к материальным объектам, его инструмент — чувства. Интеллект, перешагивая через них, приходит к универсальному. Но где же она, эта универсальность? Аристотель ответил бы, что фундамент универсальности в необходимости идей, которые абстрагируются от единичных вещей. Бонаventura не удовлетворен таким ответом. Вещи, как и человек, относясь к миру возможного, "синголос", не могут сами прийти к необходимому и универсальному. Нужен свет неземной, чтобы сцепление конечного с Божественным стало явью. Без идеи бесконечного, показал еще Платон, что мы можем знать о конечном, несовершенном? Именно поэтому, неопровержимо для Бонаventura, что познание всего, выходящего за пределы обыденного, включает в себя присутствие Бога в нас.

Отсюда примат чистейшего существа в нашем духе, познание которого возможно в лучах иррадиации Абсолюта, в котором пребывают вечными идеи всех существ. Об этом Абсолюте у человека весьма смутное представление, степень ясности зависит от его продвижения по концентрическим лучащимся сферам.

Бог, человек и множественность форм

Странна слепота интеллекта, не видящего того, к чему тяготеет в истоме всякая тварь, то, без чего ни видеть, ни понимать невозможно. Интеллект способен найти доказательства бытия Бога, но здесь скорее дело тренировки духа, который научается улавливать присутствие Бога вне, внутри и сверх себя. Блаженное видение ждет в финале самого неотступчивого.

Мы снова видим аргумент из ансельмовского "Прослогиона" о непосредственном присутствии в нас Бога. Впрочем, теперь уже нет необходимости доказывать Его существование, достаточно сделать ясным Его присутствие. Несовершенна молитва, если нет того, кто готов доказать веру, несовершенное доказательство, если нет того, кто его поймет. Зачем нужна сообщительность благого, если нет того, кто умеет наслаждаться? Сознательные существа, в отличие от лишенных разума, способны сами войти в контакт с Богом. Они — образ Божий благодаря своей способности жить в духе, благодаря памяти, пониманию и воле.

Располагая всеми этими сокровищами, душа наслаждается пусть неполной, но ощутимой независимостью от тела, и будучи субстан-

цией, образованной из материи и тела, она способна существовать как бы сама по себе, быть самоценной. Душа, по Бонавентуре, не чистая форма, не будь материальной, как смогла бы она действовать и страдать? Но, соединяясь с телом, она выступает по отношению к нему как форма. Душа и тело здесь, как и у Августина, — две разные субстанции, хотя и взаимодополнительные. Называя человека микрокосмом во множестве его форм, подчеркивая приоритет духовной активности, Бонавентура видит свою особую миссию францисканца в том, чтобы сделать рациональную структуру мира очевидной, как очевидна аналогия между душой и Творцом, высшей мудростью, началом и гарантом рациональной постижимости мира.

Бонавентура и Фома: одна вера и две философии

Как и Августин, Бонавентура не принимает томистскую автономию природы от ее Божественного корня, потому-то разум природный, божественно иллюминированный, и ведет по истинному пути знания. Читая откровение, Бонавентура читает историю человека и универсума. Раз познав истину Христа, душа уже не может забыть ее; знания, чувства, ее воля — все видится иначе в свете трагедии Христа. Христианин видит перст судьбы там, где ученик Аристотеля находит лишь предмет любопытства для самоудовлетворения. Это предчувствие трагедии чрезвычайно характерно для мироощущения Бонавентуры, полагает Жильсон. Почему проблема жизни и смерти вечна? Чтобы хоть что-то понять в ней, надо устранившись, уйдя из всего внешнего, а затем, победив в себе страх, увидеть наконец, что сотворенный в любви мир и вновь кровью Божией омытый, каждый день явлен на поругание, презираемый ничтожествами. Именно поэтому позиция Бонавентуры, в центре которой Христос, это, скорее, философия спасения. Манифестом ее могли бы быть слова: "Философия не начнется без Христа, ибо Он — ее начало. Но она не придет и к своему завершению без Христа, ибо Он — ее финал. Она — перед выбором: либо обречь себя на нескончаемые ошибки, либо отдать отчет в том, что ей уже известно".

Итак, Бонавентура — христианин, который философствует, но не философ, который верует. Он, кроме того, мистик. Глаза веры, разум — *instrumentum fidei* (средство веры). Разум читает то, что вера освещает. Разум — грамматика с алфавитом веры. Бонавентура и Аквинат едины перед лицом веры, но во всем прочем эти два монашествующих христианина не совпадают. Если говорить о пан-

теизме, то при общей позиции творения их из ничего бесконечная дистанция пролегает между томистским бытием для себя и участливым бытием Бонавентуры. Говорим ли мы об онтологизме, видим, что и тот и другой формально полагали Бога недоступным человеческой мысли. Что касается рационализма и фидеизма, Жильсон усматривает меж ними глубокое единство, прокламирующее необходимость координации интеллектуальных усилий с действием веры. Однако сходство, как говорят гештальтисты, по линиям, но не по форме. Лев VIII в 1879 году говорил о Фоме и Бонавентуре как о двух зажженных свечах в доме Божьем. Но, как известно, светильники, установленные в разных плоскостях, по-разному освещают вещи в комнате. Сходство не тождество: вера в Бога уникальна, но путей человеческих множество. Вера освобождает от предрассудков, но все человеческие попытки найти себя в вере относительно (во времени, в пространстве, в культурной эпохе).

Разум записывает то, что вера предписывает.
Duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia

Аквинат начинает свою "Сумму" словами: "An deus sit" ("Есть ли Бог"). Бонавентура открывает "Путеводитель" молитвой. Один — говорит о Боге, другой — взывает к нему. "Вознесу молитву к началу всего, Отцу нашему вечному, от Которого и свет и начало всего благого и совершенного; и попрошу Его именем Иисуса Христа, Его Сына и нашего Господа просветить наш ум посредством Пресвятой Матери Божией Марии и святого Франциска, отца и водителя нашего, и направить стопы наши по пути мира, превосходящего всякое человеческое понимание". Никто не достигнет Бога иначе, как на распятии. Входящий в иную, чем эта, дверь — вор. Лишь одна дорога, категоричен Бонавентура, приведет нас на зеленые луга блаженства. В молитве кровь снимает с души нашей пятна греховные, освобождает от иллюзии, что можно читать Библию без сердечного участия, размышлять без благоговения, исследовать без восхищения, быть внимательным и безрадостным, активным и жестокосердным. Нет науки без любви, понимания без смирения, открытия без благодати, интуиции поиска без мудрости от Бога, читаем мы в "Путеводителе".

В молитве ступени лестницы, ведущей к Богу, проступают из темноты. Среди вещей есть тени и образы, телесные и духовные, временные и вечные, внешние и внутренние, все это становится яснее.

Сначала нужно пройти все телесное, временное, внешнее, увидеть в нем божественную печать. Затем вернуться в самих себя и узреть в сознании своем образ вечный, духовный и потаенный. И это означает, что мы вошли уже в истину Бога, поднимаясь над собой, постигаем начало всего, наслаждаясь в опыте Божественного Его даром и благом беспредельным.

Действительность, факты сами по себе беспомощно немы, говорит Бонавентура, вторя Франциску; но они могут заговорить, если есть талантливый рассказчик, умеющий читать универсум и вычитывать смыслы. Разум пишет то, что нашептывает ему вера. Острый глазомер веры делает разум богатым и изобретательным. Мерцающий блик, мелькнувшая тень, гулкое эхо, все умеет он связать благодатными образами. Дабы подняться к вечной истине, которая есть не что иное как принявший человеческий облик Сын Божий, надобно, взамен древней лестницы Адама, оказавшейся, как известно, весьма непрочной, воспользоваться другой, новой. "Я есмь дверь: вошедший чрез меня будет спасен, он войдет и найдет вечные луга" — душа, которая верит, надеется и любит, способна услышать Божественные слова — таким видит путь человека Бонавентура.

Меньше доверия языку, слову, книгам, больше — радости душевной и беспричинной, печься не столько о творениях, сколько о Творце, его Даре, Святом Духе. "Оставь чувства и рассудочные изобретения, бытие и небытие, оставь все это и отдайся Тому, Кто по ту сторону любой сущности и любой науки" — вот завещание монаха-философа, святого Бонавентуры, из седины веков.

Бонавентура (тексты)

Шесть ступеней на пути к богу **Пролог**

1. *Вначале я взываю к Первоистоку, откуда исходит любое озарение, к Отцу светов, от Которого нисходит "всякое деяние благое и всякий дар совершенный", т. е. к вечному Отцу. Я взываю к Нему через Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, чтобы Он при посредничестве Пресвятой Девы Марии, Богоматери, Матери Господа нашего Иисуса Христа, а также наставника и отца нашего святого Франциска просветил очи сердца нашего, чтобы могли мы направить ноги наши на путь мира, который превыше всякого ума, мира, благовестованного и дарованного*

Господом нашим Иисусом Христом, новым проповедником которого стал отец наш Франциск, с мира начинавший и заканчивавший свою проповедь, желая его в каждом своем приветствии и тоскуя об этом озаряющем душу мире как гражданин небесного Иерусалима во время каждого молитвенного созерцания. Этот миролюбивый человек, который был мирным среди тех, кто ненавидит мир, говорит об этом мире: "Просите мира Иерусалиму". Ведь он знал, что трон Соломона покоится на мире, ибо написано: "В мире установил он свое жилище и пребывание свое на Сионе".

2. Когда по примеру отца нашего святого Франциска я, грешный, недостойный седьмой преемник блаженного отца, после его смерти в генеральском служении братьям, задыхался в поисках этого мира, тогда случилось так, что по Божественному вдохновению почти в день тридцать третьей годовщины святого я оказался на склоне горы Альверны как на месте покоя, желая обрести духовный мир. Будучи там и размышляя о путях духовного восхождения к Богу, вспомнилось мне среди прочих чудо, происшедшее с самим святым Франциском, когда он увидел серафима с крыльями, сложенными по подобию Распятия. Погруженному в эти мысли, открылось мне, что видение это говорит об экстазе блаженного отца и указывает путь, следуя по которому можно его достичь.
3. 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. Нет иного пути к этому, кроме как пути пламенной любви к Распятому Христу, именно благодаря ей Павел восхищен был до третьего неба, и именно она настолько преобразила его во Христе, что он сказал: "Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос". Эта любовь завладела душой святого Франциска до такой степени, что дух вошел в плоть, когда на протяжении двух последних лет своей жизни он носил на своем теле священные стигматы Страданий Христовых. Итак, образ шести крыльев серафима олицетворяет шесть ступеней озарения, начинающихся в сотворенном мире и ведущих к Богу, к которому никто не войдет иначе, как через Христа Распятого. Ведь "кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник". А тот, кто через эту дверь "войдет и вый-

дет, и пажить найдет". Вот почему Иоанн говорит в Апокалипсисе: "Блаженны те, которые омыли одежды свои кровию Агнца, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами". Иными словами, апостол говорит, что войти в небесный Иерусалим через созерцание можно только вратами крови Агнца. Только тот расположен к созерцанию Бога, которое ведет к духовному восхищению, кто станет, подобно Даниилу, мужем желаний. Две вещи воспаляют в нас эти желания: глас молитвы, заставляющий кричать от терзания сердца, и вспышка узрения, благодаря которой наша душа наипрямейшим и наусильнейшим образом обращается к лучам Божественного света.

4. Теперь я призываю читателя вначале обратиться с сокрушенным сердцем в молитве ко Христу Распятому, Его кровью мы очищаемся от нечистоты греха. Только пусть читатель не думает, что достаточно чтения без духовного помазания, узрения без благоговения, исследования без восторга, внимания без духовной радости, усердия без милосердия, знания без любви, ума без смирения, учености без Божественной благодати, умозрения духовного зеркала без мудрости, вдохновленной Богом. Я предлагаю эти размышления всем просвещенным Божественной благодатью, смиренным и благочестивым, помазанным священным елеем, возлюбившим Божественную мудрость, воспламененным желанием ею обладать, тем, кто стремится посвятить себя прославлению Бога, кто стремится восторгаться Им и даже вкушать Его. При этом я предупреждаю, что мало или вообще ничего нельзя увидеть в зеркале, предложенном извне, если зеркало нашей души не очистить и не отполировать. Итак, сначала побуждай себя, человек Божий, стрекалом угрызений совести, прежде чем поднять глаза к лучам мудрости, которые отразятся в зеркале души, чтобы не быть тебе ослепленным их светом и не упасть в более густую тьму.

5. Я счел уместным разделить трактат на семь глав, озаглавив каждую для облегчения понимания. И я прошу читателя более обращать внимание на намерение автора, чем на само произведение, более на смысл сказанного, чем на безыскусность стиля, более на истину, чем на изящество слога, более на порыв сердца, чем на ученость. Именно поэтому я прошу читателя не бегло просмотреть предлагаемые суждения, а внимательно прочесть все.

**О ступенях восхождения к богу
и узрению бога через его следы в мироздании**

1. Блажен человек, сила которого в Тебе и у которого в сердце стези восхождения направлены к Тебе из долины плача. Так как блаженство представляет собой не что иное, как наслаждение величайшим благом, а величайшее благо находится выше нас, то никто не может стать блаженным, возвысившись не телом, а сердцем. Подняться над собой мы можем лишь благодаря поднимающей нас высшей силе. Сколько бы ни было внутренних ступеней к нашей душе, все равно это ни к чему не приведет без Божественного содействия. Оно же ниспосылается тем, кто просит его смиренным и благоговейным сердцем, а это заключается в том, что он воздыхает пред Богом в этой долине плача, путем пламенной молитвы. Молитва же действительно мать и источник нашего восхождения. Также и Дионисий в книге "О мистическом богословии", желая наставить нас в духовном восхождении, прежде всего требует молитвы. Помолимся же тогда и обратимся к Господу Богу с такими словами: "Настави меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей; утверди сердце мое в страхе имени Твоего".
2. Читая эту молитву, просвещается молящийся к познанию ступеней восхождения к Богу. Ведь в настоящем состоянии нашей природы сотворенный мир есть лестница для восхождения к Богу. Среди творения одно является следом, другое — образом, одно телесно, другое духовно, одно преходяще, другое бессмертно. Так одно находится внутри нас, другое — вне нас. Поэтому, чтобы достичь созерцания Первоисточка, Который в высшей степени духовен, вечен и превосходит нас, следует перейти через следы телесные, преходящие и внешние, а это выведет нас на путь к Богу. Затем следует войти в нашу душу, которая есть бессмертный образ Бога, она духовна и находится внутри нас, с ней мы и войдем в истину Божию. Наконец, мы должны возвыситься до вечного, высшей духовности, что выше нас, узреть Первоисток, возрадоваться в познании Бога и благоговении перед Величием Его.
3. Такова дорога в пустыню на три дня пути и тройное озарение одного дня. Первое подобно вечеру, второе — утру, третье — полудню. Это озарение соответствует тройному существованию вещей: в материи, в уме и вечном замысле Бога согласно тому, как сказано: "Да будет, сделал и стало". Это также

соответствует тройной субстанции во Христе, лестнице нашей, т. е. телесной, духовной и Божественной.

4. В соответствии с этим тройным восхождением наша душа имеет три основных начала. Первое обращено к внешним телам, поэтому оно называется животным или ощущающим началом; второе обращено в себя, поэтому называется духом; третье обращено на то, что превосходит себя, поэтому называется разумной душой. Исходя из этого тройного начала следует расположить себя к восхождению к Богу и возлюбить Его всем сердцем, душой и разумом. В этом состоит совершенное соблюдение Закона, а также заключается христианская мудрость.
5. Но так как каждое из названных начал удваивается (ведь можно рассмотреть Бога как альфу и омегу, т. е. увидеть все через духовное зеркало), так любое из начал можно рассмотреть как смешанное с другим и соединенное с ним, а можно рассмотреть и в чистом виде. Отсюда следует необходимость возвести эти три основные ступени до шести. Как Бог шесть дней создавал вселенную, а на седьмой почил, так и во внутреннем мире шесть следующих друг за другом ступеней озарения приводят к покою созерцания. Эти шесть ступеней имеют свой прообраз в шести ступенях трона Соломона, также² и серафимы, которых видел Исаяя, имеют шесть крыльев. После шести дней воззвал Господь к Моисею из среды облака, и Христос по прошествии шести дней, как сказано у Матфея, взял учеников на гору и преобразился пред ними.
6. Итак, шести ступеням восхождения к Богу соответствуют шесть способностей души, посредством которых мы восходим от низшего к высшему, от внешнего к внутреннему и поднимаемся от преходящего к вечному. Эти способности таковы: ощущение, воображение, смысл, понимание, ум и вершина души, или светоч синдерезы. Эти ступени, данные нам природой и искаженные грехом, но восстановленные благодатью, следует очистить праведностью, укрепить знанием и усовершенствовать мудростью.
7. По природе человек был сотворен способным к покою созерцания, поэтому Бог поселил его в саду Эдемском. Но от истинного света он обратился к преходящему благу, искажил себя и весь род свой из-за первородного греха, что сделало человеческую природу двойственной, душу — невежественной, а тело — воз-

делеющим. Таким образом, ослепленный человек с искаженной душой останется во тьме и не увидит небесного света, если благодать и праведность не придут на помощь против вожделения, а знание и мудрость — против невежества... Благодать любви исходит от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры, очищает всю душу и три ее начала. Она обучает нас знанию истины в соответствии с тремя видами теологии, т. е. символической, собственной и мистической, чтобы через первую мы правильно пользовались чувственно воспринимаемыми вещами, через вторую — вещами духовными и через третью — восхищены в экстаз, который превыше разума.

8. Так, восходящий к Богу, чтобы избежать искажающего природу греха, должен подчиниться преображающей благодати, а это достигается молитвой. Очищающая праведность достигается обращением. Озаряющее знание достигается медитацией. Совершенствующая мудрость достигается созерцанием. Подобно тому как к мудрости можно прийти только через благодать, праведность и знание, так к созерцанию можно прийти только через сосредоточенную медитацию, святой образ жизни и благочестивую молитву. А поскольку благодать есть основание воли и совершенной просвещенности разума, то мы должны, во-первых, молиться, во-вторых, свято жить, в-третьих, должны устремить свой взор на созерцание истины и восходить по ступеням, вплоть до вершины горы Сион, где является Бог богов.
9. Но так как прежде чем спуститься по лестнице Иакова, вначале нужно подняться, то первую ступень восхождения мы поместим в самом низу, где все чувственно воспринимаемое, словно зеркало, посредством которого мы восходим к Верховному Создателю, пока не будем истинными евреями, переходящими из Египта в землю обетованную, и истинными христианами, переходящими со Христом от мира сего к Отцу, и возлюбим мудрость, призывающую: "Приступите ко мне, желающие меня, и насыщайтесь плодами моими". "Ибо от величия красоты созданной сравнительно познается Виновник бытия их".
10. Всемогущество, мудрость и благоволение Творца отражается в творении, а телесные чувства тройственным образом передают все воспринимаемое внутренним чувствам. Так, телесные чувства служат или для понимания, в рациональном изыскании,

или для веры, или для мысленного созерцания. Созерцание рассматривает вещи в их актуальном существовании, вера — в их обычном течении, разум — в их потенциальном превосходстве.

11. Первый способ представляет собой взгляд с точки зрения созерцания, заключающийся в рассмотрении вещи самой в себе, и это различает в ней вес, число и меру: вес — это склонность вещей к их естественному месту, число — это то, что их различает, а мера — это то, что их разграничивает. Благодаря такому рассмотрению можно увидеть в них образ, вид и порядок, а также субстанцию, силу и действие, а на основании этого можно подняться от следов к пониманию безграничного могущества, мудрости и доброты Творца.
12. Второй способ представляет собой взгляд с точки зрения веры, заключающийся в рассмотрении начала, становления и конца этого мира. Ведь верой мы принимаем, что "веки устроены словом Божиим"; верой принимаем существование во времени трех законов, т. е. закона природы, Священного Писания и благодати, которые следовали друг за другом и находятся в отношении высочайшего порядка; верой мы принимаем, что мир кончится Страшным Судом. Первое убеждает нас в могуществе, второе — в провидении, третье — в праведности Высшего Начала.
13. Третий способ представляет собой взгляд с точки зрения рационального исследования, которое различает нечто, наделенное лишь существованием; нечто, наделенное существованием и жизнью; нечто, наделенное существованием, жизнью и разумом. Первое является низшим, второе — средним, а третье — наилучшим. При этом очевидно, что нечто может быть только телесным, а что-то — частично телесным и частично духовным, из чего следует существование некоего чисто духовного бытия, более достойного, чем первые два. Наконец, очевидно существует бытие, подверженное изменению, но нетленное, как небесные тела; из этого следует существование бытия неизменного и нетленного, как надзвездный мир. Ведь этот видимый мир возводит нас к созерцанию Бога в Его могуществе, мудрости и доброте, чтобы мы Его поняли как Сущее, Жизнь и Разум, нетленный и неизменный чистый Дух.
14. Итак, это рассмотрение может быть расширено в соответствии с семью аспектами состояния сотворенного бытия, которые являют семь видов свидетельства Божественного

могущества, мудрости и благости, если рассматривать совокупность вещей в их происхождении, величине, множестве, красоте, полноте, действии и порядке. Происхождение вещей, т. е. рассмотрение того, что касается их сотворения, различения и украшения в деяниях шести дней, возвещает могущество Бога, сотворившего все из ничего, Его мудрость, четко разделившую все, и Его благость, все щедро украсившую. Величина вещей, или рассмотрение длины, ширины и глубины их объема, распространения их сил в длину, ширину и глубину, подобно тому как происходит рассмотрение света, а также рассмотрение их внутреннего действия, подобно тому как распространяется действие огня, со всей очевидностью указывают на безграничное могущество, мудрость и благость триединого Бога, Который, будучи безграничным, существует во всех вещах Своим могуществом, присутствием и сущностью. Множество же вещей, или рассмотрение их в разнообразии родов, видов и индивидуальностей в субстанции, форме или фигуре, разнообразие которых превосходит всякую человеческую оценку, открывает и показывает со всей очевидностью безграничность трех вышеназванных атрибутов Бога. Красота вещей, или рассмотрение различных света, очертаний и цветов в простых и смешанных телах, а также телах сложных, таких как небесные тела и минералы, камни и металлы, растения и животные, провозглашает очевидным образом три вышеназванных атрибута Бога. Полнота вещей, или рассмотрение их с точки зрения того, что материя наполнена формами в соответствии с семенными причинами, а форма наполнена силой в соответствии с действующей потенцией, сила же наполнена воздействием в соответствии с побудительной причиной, со всей очевидностью свидетельствует о том же. Разнообразное действие, т. е. рассмотрение творения с точки зрения действия природного, искусственного и нравственного, показывает своим неисчислимым многообразием безграничность этой силы, искусства и благости, являющихся для всего причиной существования, началом разума и порядком жизни. Порядок, или рассмотрение вещей с точки зрения долговечности, положения и влияния, т. е. определение их посредством категорий до и после, выше и ниже, более или менее благородны, открывает в книге Творения первоначальность, возвышенность и достоинство Первоисточка в Его безграничном могуществе. Порядок Божественных законов, установлений и права откры-

вает нам в Священном Писании безграничную мудрость. Порядок Божественных таинств, благоденний и воздаяний в теле Церкви открывает нам безграничную благодать, и этот порядок ведет нас совершенно очевидно к Первому и Высшему, Могущему, Мудрейшему и Совершенному.

15. Слеп тот, кто не видит, сколько блеска в сотворенных вещах. Глух тот, кого такой крик не заставляет проснуться. Нем тот, кого весь этот сотворенный мир не заставляет восхвалять Бога. Безумен тот, кого не заставляют столько указаний признать Первоисток. Открой же глаза, приклони уши души твоей, отверзи уста и сердце твое обрати, чтобы во всем творении увидеть, услышать, восхвалить, возлюбить, поклониться, прославить и почтить Бога. Иначе же восстанет против тебя весь этот мир, ведь из-за этого "мир ополчится с Ним против безумцев". Напротив, мир будет предметом славы для благодарного, который вместе с пророком может сказать: "Ибо Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим: я восхищаюсь делами рук Твоих", "как славны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро, земля полна произведений Твоих".

Бонавентура, Путеводитель души к Богу, 49 — 67

О духовном и мистическом восхищении, в котором разум обретает покой, тогда как порыв нашей души через восхищение полностью переходит в бога

1. Итак, пройденные нами шесть ступеней размышления подобны шести ступеням трона истинного Соломона, приведшие нас к миру, где истинно мирный человек вкушает покой в мире души, словно во внутреннем Иерусалиме. Эти ступени подобны также шести крылам серафима, благодаря которым душа, преданная истинному созерцанию, преисполненная озарением высшей мудрости, готова к полету. Эти ступени созерцания подобны шести первым дням творения, в течение которых душа проявила свою созидательную силу, чтобы достичь субботы покоя. Последовательно наша душа созерцает Бога в окружающем мире через следы и в следах, в себе — через образ и в образе, выше себя — через отражение Божественного света, отсвечивающего в нашей душе, и в самом свете, в соответствии с возможностями нашего положения как паломников в этой жизни и подготовленностью нашей души. Когда же душа наконец достигнет шестой ступени, чтобы узреть в высшем Первоистоке, в по-

среднике между Богом и людьми, Иисусе Христе, то, подобное чему в творении вообще невозможно найти и что превосходит возможности человеческого понимания, остается нам только то, чтобы это умозрение перешло и вышло за пределы не только этого воспринимаемого чувствами мира, но и поднялось также и над уровнем души. В этом переходе Христос — это лестница и судно, а также сень над ковчегом Завета и тайна, скрывавшаяся от вечности.

2. Тот, кто обращает свое лицо к "ковчегу" Нового Завета, т. е. к Кресту, взирая на Крест с верой, надеждой и любовью, благочестием, восторгом, ликованием, почитанием, восхвалением и прославлением, тот совершает вместе со Христом Пасху, что означает переход, чтобы с помощью жезла креста перейти Красное море, выйти из Египта в пустыню, где вкусить тайную манну и почитать со Христом во Гробе и, будучи как бы мертвым для внешнего мира, почувствовать, насколько это возможно в паломничестве перехода, что было сказано Христом распятому вместе с Ним разбойнику: "Ныне же будешь со Мною в раю".
3. Этот переход был открыт св. Франциску, когда ему в восхищенном созерцании на вершине горы (именно там, где мне пришла мысль написать эту книгу) явился шестикрылый серафим, с крыльями, сложенными в виде Распятия. Я и многие другие слышали этот рассказ от одного из его товарищей, бывшего тогда с ним, когда он через восхищенное созерцание перешел в Бога. Св. Франциск стал примером совершенного созерцания, так же как до этого он дал пример действия и, словно новый Иаков, стал новым Израилем, ведь Бог всех истинно духовных людей через это приглашает к такому переходу и духовному восхищению более примером, чем словом.
4. Для того чтобы этот переход был совершенен, необходимо оставить действия разума, преобразить и перенести в Бога высший порыв души. Но это мистический и тайный дар, который никто не знает, кроме того, кто получает, и не получит никто, если не возжелает, а не возжелает, если не воспламенит его до мозга костей пламя Святого Духа, ниспосланного Христом на землю. Об этом же говорит и апостол, утверждая, что эта мистическая мудрость открывается Святым Духом.
5. В этом вопросе бессильна природа, не очень многим может помочь усердие, мало что даст исследование, но много может

дать помазание: мало даст язык, но много — внутренняя радость, мало даст слово и книга, но все — дар Божий и Святого Духа, мало или ничего не даст творение, но все — творящая сущность, Отец, Сын и Святой Дух. Тогда нужно обратиться к Богу-Троице со словами, сказанными Дионисием: "Троица сверхсущностная, сверхбожественная, наисовершеннейший проводник христиан к Божественной мудрости, направь нас к таинственной мистическим словам, высочайшей вершине, туда, где новые, абсолютные и неизменные теологии таинства в ослепляющем сиянии открывают учение таинственного безмолвия мрака в полнейшей темноте, которая в высшей степени ясна и в высшей степени блистает, в которой все отражается, и невидимое все превосходящее благо". Эти слова обращены к Богу. А вот что к другу, которому пишет Дионисий, скажем это вместе с ним. "О друг мой, утверждай себя на пути мистического созерцания, пусть твои чувства и действия разума оставят чувственно воспринимаемое и невидимое, вообще все несущее и сущее. Насколько это возможно, направь себя в своем незнании к этому единству, которое превосходит всю сущность и знание. Тогда и ты сам во всем происходящем и абсолютно чистом духовном восхищении поднимешься к сверхсущностному лучу Божественного мрака".

б. Если ты спросишь, каким образом достичь этого, то вопрошай благодать, а не учение, желание, а не разум, воздыхание молитвы, а не исследование книг, жениха, а не учителя, Бога, а не человека, мрак, а не светозарность, не свет, а полностью испепеляющий огонь, восхищающий в Бога через помазание и пламенный порыв души. Этот огонь есть Бог, "горнило Которого в Иерусалиме". Христос зажег его палящим пламенем Своих страданий, а воспринять этот огонь может лишь тот, кто говорит: "Душа моя желает взлететь, а кости мои желают смерти". Кто возлюбит такую смерть, тот может увидеть Меня и остаться в живых. Так умрем же и войдем во мрак, да умолкнет голос забот, земных желаний и чувственных образов, перейдем вместе с Распятым Христом "от мира сего к Отцу", а увидев нашего Отца, скажем вместе с Филиппом: "Довольно для нас", и услышим вместе с Павлом: "Довольно для тебя благодати моей", возликуем тогда вместе с Давидом, говоря: "Изнемогает тело мое и сердце мое, Бог сердце мое и часть моя вовек".

*"Благословен Господь вовек! И да скажет весь народ: будет! будет!" Аминь.**

Сигер Брабантский и латинский аверроизм. Францисканцы и неоавгустинизм

Намерением Аквината было установить, наконец, автономию разума и философии и одновременно соотнести разум с верой, показав, что истины разума не противоречат, а напротив, поддерживают истины веры. Кроме того, если мы хотим получить удовлетворительные ответы на наиболее острые экзистенциальные проблемы человека, интеграция веры и разума необходима. Однако этот грандиозный философский проект натолкнулся на множество препятствий, среди которых латинский аверроизм, названный так со времен Ренана. Для Аверроэса философия Аристотеля не нуждается ни в какой интеграции с чем бы то ни было посторонним, каким являются послышки веры. Философия — знание демонстративное, лишь ей доступны истины.

Начиная с 1260 года в Париже становится популярным аристотелизм аверроистского типа в лице его представителя Сигера Брабантского (1240 — 1284), магистра факультета искусств.

У Сигера мы вновь находим тезис о вечности мира и единстве возможного интеллекта, а также доктрину "двойной истины", согласно которой и контрастные по отношению к вере философские положения равно для нее приемлемы. Там, где Аквинат пытался примирить веру с разумом, напоминая, что нельзя препятствовать рациональному поиску того, что превосходит разум, как нельзя на основе философских аргументов отринуть веру, там Сигер проводит размежевание двух сфер, находя противоречия между ними незаслуживающими внимания. Так, с точки зрения веры мир создан Богом, и он прейдет, но для философа Сигера материя вечна. Если Бог есть Вечный Двигатель, и все сотворенное вытекает из этого начала по необходимости, то неясно, как с этим увязывается библейская доктрина о свободной инициативе Бога. Христианство говорит об индивидуальной душе, личностном начале, Сигер — об одном и равном

*Цит. по: Бонавентура, Путеводитель души к Богу, М., 1993, с. 151—159

для всех интеллекте. Коль скоро философия не интересуется Откровением и чудесами, глупо требовать доказательства того, что не имеет никакого основания или причины. С момента провозглашения тезиса о превосходстве веры, казалось бы, можно спокойно шагать по пути двойной истины, пока, впрочем, не обнаружится, что ситуация легко опрокидывается; если все же аристотелевская философия истинна, доступна человеку, то ему также доступны все ее аргументы против веры. Двойная истина, как и двойная мораль, всегда потенциальные перевертыши, несут в себе механизм образования грубого и агрессивного рационализма.

В 1270 году Эгидий из Лесина направил Альберту Великому письмо с 15 тезисами парижских авероистов. Альберт ответил опровержением, а архиепископ Парижа Стефан Тампье публично осудил авероизм. Сигер и его ученик Боэций Дакийский не смирились с решением Церкви, усилив работу по распространению своей позиции. В 1277 году Стефан Тампье выдвинул уже 219 пунктов обвинения в ереси. Над головой Сигера завис меч инквизиции. Он обратился с апелляцией к папе, но не дождался решения, ибо был убит сумасшедшим из придворной прислуги. Это случилось между 1281-м и 1284 годами в Орвието, где временно находился папский двор. Среди работ Сигера наиболее известны "De aeternitate mundi" ("О вечности мира", 1271), "De necessitate et contingentia causarum" ("О необходимости и взаимосвязи причин"), "Tractatus de anima intellectiva" ("Трактат о разумной душе", 1273). Аквинат, как и Бонавентура, немало страниц посвятил критике авероизма, а Фома в работе "О единстве разума против парижских авероистов" назвал Аверроэса не комментатором, а могильщиком Аристотеля.

Среди 219 тезисов архиепископа Тампье были также и томистские тезисы. Опровержение с позиций августицианства и от архиепископа Кентерберийского не заставило себя ждать. Против авероистов также выступил Роберт Килвордби (оксфордский теолог, а позже кардинал). Против тезиса о субстанциональном и формальном единстве человека они выдвинули августицианское положение о несводимости вегетативной, чувственной и интеллектуальной души к некоему аморфному целому. Архиепископ Иоанн Пеккам в 1284-м и 1286 годах осудил томизм. Таким же защитником неоавгустицианства был францисканец Гийом де ла Мар, преподававший в Оксфорде. Гиеру Гийома принадлежит "Correctorium fratris Thomae" ("Исправление брата Фомы"). Эти поправки к томизму стали настолько популярными, что во францисканских орденах уже не зна-

комились с томистскими теориями без комментария Гийома. Другой францисканец, Матвей Акваспарта, позже кардинал и друг Бонифация VIII, вновь напомнил об августинианской теории просветления. Вечные истины не связаны с миром возможного, их основание в Божественных идеях. Вопреки томизму, он находит онтологический аргумент Ансельма неопровержимым. Роджер Марстон, Ричард Миддлтаун, Генрих Великий — все они были последователями Бонавентуры, защитниками францисканских идеалов и августинианства. В противовес томистскому интеллектуализму Генрих сделал акцент на воле: любовь превосходит мудрость, воля преследует, будучи двигателем, высшее благо, конечная цель выше интеллекта, ему доступна лишь истина, а истина — одно из благ.

Среди доминиканцев, выступивших с защитой томистских тезисов, были: глава томистской школы в Париже Герве Неделек, Джованни де Реджина из Неаполя (ок. 1300), Эгидий Римский (1247 — 1316).

Экспериментальная философия

и первые научные исследования эпохи схоластики

Роберт Гроссатеста

Если в Париже больше изучали три искусства — грамматику, риторику и диалектику, в Оксфорде был в почете квадриум — арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Именно в Оксфорде мы находим первые ростки эмпирической философии природы. Ясно, что под экспериментальной наукой средневековья не следует представлять науку в привычном для нас смысле — как специализированное, методологически автономное знание. Речь идет о понимании природы в свете немногих экспериментальных находок, тесно связанном с античным видением мира, преломленным через линзу арабской культуры. Оказалось, потенциал греческой мысли еще не исчерпан, за теологическими заботами линия ее горизонта слегка замутилась, но не исчезла совсем; туман рассеялся, цель прояснилась. Уже Альберт Великий напоминал, что только опыт дает силу и определенность аргументам, ибо силлогизм лишен ценности рядом с несхожестью феноменов.

Францисканец Роберт Гроссатеста ("Большая Голова") стал известен своими изысканиями в области физики. Он родился в Англии в 1175 году, учился в Оксфорде и Париже, был регентом и канцлером Оксфордского университета. В 1235 году он стал епископом Линкольна, а умер отлученным от Церкви папой Иннокентием IV. Переводчик "Этики" Аристотеля, Гроссатеста написал комментарий к "Аналитике", "Софистическим опровержениям", "Физике" Аристотеля. Среди его философских работ: "De luce seu de inchoatione formarum" ("О свете, или о начале форм"), "De unica forma omnium" ("О единственной форме всех вещей"), "De potentia et actu" ("О потенции и действии"), "De veritate prepositionum" ("Об истине представления"), "De scientia Dei" ("О познании Бога"), "De libero arbitrio" ("О свободной воле"). Его космология — это, скорее, философия света. Через диффузию света, соединение и разложение его лучей образуется девять небесных сфер и четыре земных (огонь, воздух, вода и земля). В этой метафизике света мы находим систематизированными все познания эмпирического характера о зеркалах и линзах. Ясную формулировку основания галилеевской физики и физики современной находим мы в словах его: "Изучение линий, углов, фигур в высшей степени полезно, ибо без них мы ничего не поймем в натуральной философии. Абсолютно во всем универсуме и его частях они имеют смысл".

Роджер Бэкон

Можно назвать Гроссатеста инициатором средневекового натурализма в Оксфорде. Бэкон был его учеником. Он родился в 1214 году, учился в Оксфорде, затем преподавал теологию в Париже. Около 1252 года он вернулся в Оксфорд. Обласканный вниманием папы Климента IV, он после смерти последнего в 1278 году внезапно попадает в немилость к Иерониму д'Асколи, главе францисканского ордена, в результате чего на три года попадает в тюрьму. Умер Роджер Бэкон в 1292 году, тогда же, как представляется, был составлен его "Компендиум теологии". Главной работой Бэкона стал его "Opus maius" ("Большое сочинение"), за которым следовали "Opus minus" ("Малое сочинение") и "Opus tertium" ("Третье сочинение") (два последних сохранились лишь в отрывках). Эти три сочинения должны были стать истинной энциклопедией знания.

Для Бэкона Аристотель — самый совершенный среди людей. Но истина — дочь времени. Именно в первой части главного опуса мы

находим интереснейший анализ препятствий, стоящих на пути истины. Анализ этот, по иронии истории, всплывет позднее у другого Бэкона — Фрэнсиса, в теории идолов. Четыре, по мнению Роджера Бэкона, причины у невежества людского: 1) доверие сомнительному авторитету, 2) привычка, 3) вульгарные глупости, 4) невежество, скрываемое под маской бравирующего всезнайства. Истина, говорит Бэкон, дитя времени, а наука — дочь не одного или двоих, а всего человечества. Поэтому каждое поколение приходит, чтобы исправить ошибку предыдущего. И только так мы можем продвинуться вперед. Есть два пути к знанию: аргументация и эксперимент. Аргументы дают вывод, но не избавляют от сомнений, не прибавляют уверенности. Поэтому истину нужно искать и на путях эксперимента. Опыт бывает внешний и внутренний. Внешний опыт мы получаем через чувства, внутренний (совсем не наше самосознание) — это опыт, получаемый в свете Божественного (в августинианской трактовке). Через внешний опыт мы приходим к природным истинам, через внутренний — к сверхприродным. Для первого фундаментальное значение имеет математика. Много занимаясь оптикой, Бэкон исследует законы рефракции света, объясняет функции линз и как лучше сконструировать очки (это его открытие) и телескопы! У него мы находим замечательные интуиции по поводу аэроплана, взрывчатки, механической тяги паровоза и многое другое. Вот лишь кое-что из того, чего, по мнению Бэкона, можно достичь с помощью одного гениального ума: "Сконструировать навигационные средства без гребцов так, что огромные корабли поведет один рулевой со скоростью выше той, которую могут развить сотни гребцов. Можно сконструировать кареты, которые помчатся без лошадей... машины, чтобы летать, небольшой по размерам инструмент, который будет поднимать бесконечные тяжести... устройство, при помощи которого можно перемещать тысячи людей... способ погружения на дно реки или моря, безопасный для жизни и тела. Такие ухищрения, должно быть, использовал Александр Великий, когда ему надобно было разведать морское дно, о чем говорит астроном Этик". И мосты без опор, переброшенные через реки, не сказка для Бэкона.

Знание — сила, убежден Роджер. Плоды мудрости под защитой точнейших законов ведут к намеченной желанной цели. Эта причина побуждала древних и новых монархов искать советов мудрецов, чтобы исполнить свои начинания.

Наилучший и безопасный путь познания — опыт, и лучший метод преподавания также опыт, ибо экономит время учеников, ведь жизнь коротка. Любопытны наблюдения Бэкона по части искусства перевода. Кроме объективных трудностей (недостаток латинских терминов для обозначения научных понятий, например), невозможно, говорит Бэкон, способ выражения, характерный для одного языка, передать с точностью на другом. То, что красочно выразимо в одном, в другом языке теряется напрочь. Отсюда необходимо глубокое знание законов обоих языков, с которого переводится и на который переводится, а также совершенное владение предметом, о котором идет речь. Среди переводчиков Бэкон особо выделяет Боэция и Гроссатеста. Множество ошибок в переводах аристотелевских работ, по мнению Бэкона, запутало интерпретаторов, замутило смысл первоисточника.

В трудах Альберта Великого, Роберта Гроссатеста, Роджера Бэкона, Целека Витело, Теодорика Фрайбургского медленно прописываются очертания экспериментальной науки. О чем бы ни зашла речь — о системах рычагов, гидравлическом прессе, механических часах, ткацких станках, дробилках, ветряных мельницах, линзах, бумажном производстве, рудниках, порохе, — все это в вклад средневековой Европы. И хотя современные научные технологии и экономические развитые формы развивались вне царства философии, останется фактом истории, что гении экспериментальной науки, будучи теологами, были внутри традиции, освещавшей равновесие мирского и Божественного.

Иоанн Дунс Скот

Жизнь и сочинения

"Доктор Субтилис" ("тонкий доктор") — так называли современники Иоанна Дунса Скота за утонченно-рафинированный дух его доктрины. Он родился в деревне Дунс в Шотландии в 1266 году. Аквинат и Бонавентура к этому времени были в зените славы, а судьба уже уготовила им достойную смену. Дунс Скот учился в блистательных Оксфорде и Париже. Стараниями Гроссатеста, Роджера Бэкона и Пеккама с их концепцией строгой "процессуальной

доказательности" Оксфорд снискал славу научного центра, а Париж, где еще кипели страсти неутихавших дебатов между томистами, аверроистами и августинианцами, нес эстафету богатой теологической проблематики.

Еще будучи двенадцатилетним подростком, он облачился в монашеская ряса францисканца, которое принял из рук своего дяди в 1278 году в Хаддингтоне. Затем годы учебы в Нортемптоне, в Англии, где в 25 лет он становится священником. В 1291 — 1296 годах он совершенствует свои знания в Париже, затем возвращается в Кембридж, где пишет комментарий к "Сентенциям" Петра Ломбардского. Следующие два года он в Оксфорде, а в 1302 — 1303 годах — в Париже. Конфликт с папой Бонифацием VIII вынудил его оставить Париж и вернуться в Оксфорд. В 1304 году он был рекомендован генералом францисканского ордена Гонсалесом Испанским университету Парижа в качестве преподавателя теологии. Однако отношения между императором Филиппом и папой становились все напряженнее, Скот был отозван в Кельн. Через год преподавания, в 1308 году, он умер. Погребен в Кельне, в церкви Святого Франциска. Надгробная надпись гласит: "Scotia me genuit. Anglia me suscepit. Gallia me docuit. Colonia me tenet" ("Шотландия меня родила. Англия меня приняла. Галлия меня обучила. Кельн меня хранит").

Разный теоретический вес его работ обусловлен разными увлечениями; в молодости Дунс Скот комментировал Аристотеля и Порфирия, в зрелые годы — Петра Ломбардского. "Reportata parisiensia" ("Парижские сообщения"), "Lecturae cantabrigenses" ("Кембриджские чтения"), "Ordinatio" ("Упорядочение"), "Opus oxoniense" ("Оксфордское сочинение"), ("Opus oxoniense"). Первые две из этих работ скорее ученические, тогда как последняя — самая значительная, хотя и незаконченная. Из коротких работ достойна упоминания "De primo principio" ("О первой причине всех вещей").

Разделение философии и теологии

Дунс Скот не разделяет томистскую установку на примирение философии с теологией, он за размежевание. Философия имеет свой объект и свою методологию, не ассимилируемые теологией. Споры и нескончаемые взаимные обвинения, а зачастую и карательные санкции, имеют почти всегда одну причину — размытость границ.

Отсюда основной своей задачей Дунс Скот видит уточнение их сфер влияния и исследования.

Философия занята бытием (*ens*) как сущим и всем, что к нему сводится и из него выводится. Теология занята "*articula fidei*", предметами веры. Философия — доказательно-демонстративный процесс, теология — путь убеждения. Логика естественного и логика сверхъестественного, абстракция и откровение. Философия существенным образом спекулятивна, она ищет знание ради знания, теология тенденциозна и практична, оставляя в стороне некоторые истины, она занята поведением. Под опекой теологии философия не улучшается, а теология, использующая инструменты философии, не становится от этого более убедительной. Претензии последователей Авиценны и Аверроэса ведут к подмене теологии философией, попытка августинианцев заканчивается суррогатом наоборот. Также неудовлетворительны, по мнению Скота, томистские поиски согласия любой ценой.

Однозначность сущего

Чтобы избежать губительных смешений и двусмысленности теологических и философских элементов, Дунс Скот предлагает подвергнуть их все критическому анализу, пока не будут получены ясные понятия с тем, чтобы из них построить новый прочный фундамент философского дискурса. При отсутствии такой ясной простоты сомнительность комбинаций неточных понятий будет нарастать, результаты будут неосмысленными.

Все существующее как предмет наших медитаций необычайно сложно. Задача философа — не потеряться в этом лабиринте, найти в нем порядок с помощью компаса понятий. Для этого служит доктрина разделения (реального, формального и модального) — путь от сложного к простому, путь избавления от фальшивых претензий. Между Платоном и Сократом разделение реальное, между интеллектом и волей разделение только формальное, между простым свечением и особой степенью интенсивности различие модальное. Каждое из этих понятий может быть понято самостоятельно, без смешения с другим. Эти различия имеют основание в реальности, как и в разуме, хотя речь идет скорее о логической потребности, чем об онтологической.

Поэтому говоря о единогласии, недвусмысленности сущего, Дунс Скот вел речь о так называемых "*simpliciter simplices*", просто про-

стных понятиях, каждое из которых не может быть идентифицировано с другим.

Эти понятия, в силу их простоты, можно либо утверждать, либо отрицать по отношению к одному субъекту, но не то и другое вместе, как это бывает при аналогиях. Такая "простота" лишь провоцирует противоречия, утверждая и отрицая одно и то же об одной и той же вещи. Так что же понимается под простым однозначным сущим?

Как уже говорилось, возможно понять нечто — рациональность, просвещенность, — не вникая в разные степени их интенсивности: рациональность Бога не та же, что у человека, а солнце светит не так, как, к примеру, свеча. Удерживая это различие как модальное, мы приходим к простому понятию сущего, ибо оно недвусмысленно может быть приписано всему, что есть. Отличие Бога от человека не в том, что первый есть, а второго нет, оба есть, но в факте, что первый является первым, ибо он существует бесконечным образом, а существование второго конечно. Но именно потому, что мы абстрагируемся от модусов бытия, познание не идет к индивидуализации специфических черт сущего. "Разум, — пишет Дунс Скот, — не может сомневаться, что Бог — сущее (*entis*), даже сомневаясь, конечен Он или бесконечен, сотворен или несотворен; к Богу применимо понятие сущего, которое отлично от понятий конечного и сотворенного, ибо оно само по себе нейтрально и в своей нейтральности заключено и в том, и в другом понятиях, а значит, оно просто и недвусмысленно".

Теперь ясно, как родилось обвинение Дунса Скота в пантеизме. Принцип однозначности (простоты) сущего метафизически выражает сущность бытия как бытия, но отнюдь не высшую сумму бытия. Сам Скот называл это понятие имперфектным, несовершенным.

Однозначное сущее как первый объект интеллекта

Будучи сущим, человек еще и существо понимающее. Занятый уточнением познавательной сферы человека, Дунс Скот старается отсеять иллюзии, сохранив потенциальную эффективность и законные его прерогативы. На вопрос о первом предмете познания он отвечает, что его интересует не временной порядок совершенства познания, задачу свою он видит в том, чтобы нанести контуры познавательного горизонта. Чтобы распознавать цвета, у нас есть гла-

за; чтобы слышать звуки, у нас есть уши; так для чего же голова, каковы функций ума? Простое сущее доступно для ума — ответ Скота, — ибо оно заключено и в материальном, и в духовном, в отдельном и всеобщем. При помощи интеллекта человек может объять вселенную, однако его предельная универсальность, проявляемая в обобщении сущего, одновременно и его обеднение. Поэтому абсурдны претензии некоторых метафизиков дойти до основания реальности во всей ее конкретной сложности и структурном богатстве. Поэтому необходимо признать автономию, хотя и второстепенную, частных наук для детального познания реальности, а также в видах спасения нашего — теологии.

Восхождение к Богу

Понятие простого однозначного сущего несовершенно, но именно в силу своего несовершенства оно не упраздняется вместе с модусами бытия, но конфигурирует его. Конечность и бесконечность суть модусы бытия в процессе его эффективного совершенствования. Модусы ограничивают сущее, как интенсивность света проявляется в степени освещенности. Речь идет, таким образом, о переходе от абстрактного к конкретному, от универсального к особенному.

Ясно, что существование конечного сущего (*ens*) не требует какого-либо доказательства, ибо это предмет непосредственного и ежедневного опыта. Напротив, существование бесконечного требует, не обладая очевидностью, четкого доказательства. Если понятие бесконечного сущего внутренне не противоречиво и оно находит свою реализацию, то что из реально существующего оно представляет? Какие из реальных существ могут называться бесконечными? Так ставит проблему Дунс Скот.

Аргументация должна включать в себя посылки только точные и необходимые. Доказательства, основанные на эмпирических данных, он считает несостоятельными, ибо, хотя они определены, но совсем не необходимы. Итак, то, что вещи есть, это определено, но не необходимо, ибо они могли бы и не быть. Но то, что они могут быть с того момента, когда они есть, — это необходимо. Другими словами, если мир существует, это значит, что он может существовать абсолютным и необходимым образом. Даже если он исчезает, остается верным предположение, что он мог быть, однажды уже став.

Установив необходимость возможности, Дунс Скот выясняет, каким должно быть основание как причина. В этом пункте он сле-

дует духу традиции. Основание возможности — это не пустота, не ничто, но и не сами вещи, ибо вещи не могут давать существование, сами его не имея. Причина возможных вещей выходит из сферы этих вещей: она существует и действует либо сама по себе, либо благодаря чему-то иному. Если мы принимаем второй вариант, возникает цепочка тех же вопросов. В первом случае мы получаем *entis* с продуцирующей активностью без того, чтобы быть произведенным.

Следовательно, если вещи возможны, значит, возможно сущее. Так первое сущее существует как факт или только в возможности? Ответ Скота таков: первое сущее актуально существует, ибо если бы его не было, все прочее было бы невозможным, ведь ничто другое не могло бы его породить. Каковы его спецификации? Бесконечность, ибо оно превыше всего. Итак, предмет интеллекта — первое сущее как бесконечное бытие, которое и есть бытие в полноте своих смыслов, ибо оно основание всех прочих существ в самой возможности их существования.

Недостаточность понятия "бесконечного *entis*"

Понятие "бесконечного *entis*" самое простое и понятное, что можно получить. Оно более простое, говорит Скот, чем понятие хорошего человека или истинного существа, ибо это не атрибут и не то, что приписывается, а то, что внутренне присуще целому как субъекту, подобно тому, как максимальная белизна не передается через случайное понятие (например, зримого белого), ее интенсивность говорит о чистоте в себе. Впрочем, понятие бесконечного сущего не может выразить всего таинственного богатства Бога, которого нельзя познать естественным путем. Сотворенный интеллект не может претендовать на проникновение в суть несотворенного ни по сходству в простоте, ни по сходству в имитации. Однозначное есть только в разуме, имитация также несовершенна.

Возможности и границы философии заявлены, необходимость теологии и ее сфера утверждены. Любой спор между философией и теологией теперь можно объяснить только непониманием этих границ и сфер компетенции. Ригоризм философского дискурса, его точность и строгость — только это избавит философию от бесплодных претензий на понимание всего через расширение области бытия. Необходимо заметить, что проблема структурных границ и установления законных владений философского разума еще не раз всплывет

в трудах различных мыслителей. По мнению Дунса Скота, это также необходимо и для теологического знания, ведь проблемы Божественной тайны спасения совершенно чужды философии.

Дебаты между философами и теологами

В рефлексировании природы *entis*, структуры и динамики человеческой природы философия самодостаточна, теология здесь бесполезна, как и Откровение. Таково мнение философов. Цель теологов — показать недостаточность философии и необходимость обращения к Откровению. Таковы общие черты дебатов. Чувствам, говорят философы, чтобы увидеть, не нужен свет сверхъестественный, так и интеллект отвергает вмешательство теологии. Свет неземной нужен в жизни духовной. Философов объединяет аристотелевская психология с ее установкой на неопределенную открытость интеллекта как в активе, так и в пассиве: "Действующий интеллект может сделать все, интеллект пассивный может стать всем". Включая сюда и все виртуальные заключения, философы склонны расширять познавательные потенции, не оставляя места для сверхъестественного. Ведь Аристотель и не подозревал о существовании последнего и не обращался к нему за помощью.

Необходимо пересмотреть эти претензии, полагает Скот. Если возможности самодовлеющей и самоценной философии и в самом деле беспредельны, то ей не составило бы труда указать совершенную цель человеческого существования. Вместе с тем мы находим созерцание обособленных ситуаций, так что иногда и само сущее находится под вопросом. Как философия может доказать высшее назначение человека, интуитивно ясное всякому, если каждое движение разума подчиняется закону абстракции? Если тело — источник несовершенства, то как оно может участвовать в исполнении этого назначения? Скот указывает на недостаточность философии в ее генетически концептуальной ткани, зажатой горизонтом фатального рационализма там, где христианство постулирует радикальную свободу Бога и человека. Если человек способен понять себя естественным образом, то отчего отсутствует понимание самого существенного — цели? Не пора ли пересмотреть закон, согласно которому цель субстанции индивидуализируется лишь через ее проявления? Кроме того, тот, кто знает предельные моменты развития субстанции, тот не может игнорировать связь между ними, средства достижения определенных целей.

Человек пытается постичь самого себя во всем богатстве личности. Но в определенный момент выясняется, что знание это абстрактное. Интеллект, как сущее, зная все от бытия до небытия, получает знание универсальное, но неопределенное. Оно скорее рамка, чем сама картина, горизонт, абстрактный путеводитель, но не содержание. Кроме того, наше предназначение за чертой земного ускользает от любого познавательного акта. Не существует необходимых условий спасения, кроме как Божественное повеление, свободно данное Богом. Я, говорил Скот, не принижая человеческое, но веду его к цели более высокой, чем у Аристотеля; действия человека предопределены в естественном плане бытия, но средства, которыми он должен воспользоваться, сверхъестественные. Это позиция "*dignitas naturae*", защищающая достоинство и права природного. Анализируя этот рациональный опыт, Скот показывает всю его хрупкость, укрепить который можно лишь с помощью Откровения. Если по поводу возможностей совершенства человеческой природы у Скота была общая с другими философами позиция, то в вопросе ориентиров и меры диалога мы видим контраст: не Бог глазами человека с его, человеческой, колокольни, а человек глазами Бога, на той высшей ступени, где возможен, благодаря Откровению и тайне воплощения Христа, личностный диалог, встреча и исполнение.

Принцип индивидуации: *haecceitas*

Дунс Скот подтверждает примат индивидуального, хотя отрицает, что природа или сущность его в участии в универсальном; такая позиция сильно отдает, по его мнению, язычеством, где недооценивается креативная сила Бога. Бог знает все и каждое в отдельности, указывает всякому существу его место в плане всеобщей экономики и личного спасения.

Начало индивидуации, по-платоновски понятое, скрывает в себе псевдопроблему. Платон, как Аристотель, Авиценна и Аверроэс, исходят из универсалии, выясняя, как из нее получить особенное. Причиной индивидуальной дифференциации не может быть, по мнению Дунса Скота, ни материя, ни форма, ни их смесь, ни что бы то ни было природное. Лишь последняя реальность может объяснить индивидуальность того, что есть материя, форма, состав, сущее как такое, а не другое. Термин, указывающий на начало формальное и совершенное, индивидуализирующее сущее, — *haecceitas* это есть (*haec est*).

В полемике с авероизмом, имперсональное безразличие которого к разделению было закреплено в теории единого интеллекта, Дунс Скот отчетливо акцентирует личностное начало, называя его последним убежищем, отделяет от другого — *ab allo*, которое может быть с другим — *cum allo*, но не в другом — *in allo*. Персональное *entis* — универсальное конкретное, ибо в своей универсальности оно не может быть частью всего, оно все во всем, империя в империи. В понятии личности особенное и универсальное совпадают. Каждый человек, подобно особой реальности времени, невоспроизводим и незаместим. Его нельзя понимать как детерминацию универсального. В своем предопределении, участии в его судьбе Христа он вовлечен в реальность высшую и изначальную. Человек обречен в диалоге с Богом, единым и троичным, быть личностью.

Волюнтаризм и естественное право

Натуралистический детерминизм греко-арабской философии решительно не устраивает Дунса Скота. Если Бог был свободен в творении, Он не мог не желать, чтобы созданные Им существа были индивидуально свободными. Весь мир во всем, что в нем есть, не исключает моральных законов. Если единодушие по поводу тезиса о возможности мира среди средневековых мыслителей было полным, то по поводу моральных законов оно было менее безоблачным.

Как правило, идея блага выводилась не из идеи бытия, но из идеи бесконечного Бога. *Ens et bonum non convertuntur*. Благо — то, что Бог пожелал и постановил. Единственный закон, установленный Богом, — это логический закон непротиворечия.

Естественное право, по мнению Скота, несет в себе дух скорее язычества, чем христианства. Можно ли вообще считать человеческую природу основанием какого-либо права, когда в исторической перспективе совершенно ясно, что "*Status naturae institutae*" — статус природы установленной не то же, что "*Status naturae lapsae*" — статус природы ошибочной, и не то, что "*Status naturae restitutae*" — статус природы исправленной (или восстановленной). Достойны ли меняющиеся естественные силы такого почитания, ведь тогда обман, убийство, адюльтер (также лежащие в природе человека) должны были быть освящены законом. Каковы необходимые предписания? Первые среди них — единственность Бога и обязанность почитать Его одного. Все прочие не абсолютны, даже если они согласуются с нашей природой. Интеллект предписывает исти-

ны второго рода. Их обязанность продиктована законоустанавливающей волей Бога, которую заменяет рациональная этика. Нарушение ее постулатов скорее иррационально, чем греховно. Подлинное зло — это грех, а не ошибка, как думали Сократ и его последователи.

Греческий детерминизм должен быть преодолен: подобно тому, как Бог желал действовать иначе, так и законы хотел он установить иные, ибо ни один закон не закон, пока он не принят Божьей волей. То же самое в других пропорциях можно сказать и о человеческой воле. Много раз подчеркивает Дунс Скот ведущую роль воли — мотора интеллекта и действия. Именно воля толкает человека в одном направлении, отсекая все другие. Если интеллект умеет быть максимально энергичным, а значит, действовать с естественной необходимостью, то воля — единственно подлинное выражение господства над миром вещей. Воля — гарант самоопределения человека, свет разума необходим, но не он определяет. Если хворь застала нас врасплох, чтобы излечиться, надобно знать что-то о подходящих хворобе лекарствах. Принять их или отказаться — свободный выбор, а не необходимость, ведь возможна ситуация, когда смерть предпочтительней, чем жизнь. Если снадобье все-таки принято, то это акт не только свободный, но и рациональный, ведь здесь послужила наука со всем, что в ее распоряжении. Таким образом, два типа активности — разумный и волевой — сработали в данном случае в духе конвергенции: недуг побежден.

Взаимопроникновение, как глубоко бы оно ни было, не достигает тождества воли и интеллекта. Волевое действие совершенно, если оно освещено разумом, но все равно, по сути, оно проистекает из воли. С автономией интеллектуального акта не диссонирует тезис о свободной воле как высшей пробе человека. Лишь благодаря ей человечность удерживает свою высоту, падение неизбежно в ее отсутствие. Понимать, чтобы любить в свободе, — таково завещание Иоанна Дунса Скота.

Перед нами разновидность дуализма. Бог философов не тот, что Бог теологов — Творец и Спаситель. Есть истины, ускользающие от разума, — начало мира во времени, бессмертие души: к ним приходят через личный духовный опыт, но не через доказательства, "demonstrationes". Былое равновесие между верой и разумом нарушилось. Напряжение споров Аквината и Бонавентуры в своем крещендо достигло пика: трещина стала разломом.

Глава девятнадцатая

ТРЕЧЕНТО: ПОТЕРЯ РАВНОВЕСИЯ МЕЖДУ РАЗУМОМ И ВЕРОЙ

Социально-историческая ситуация

Эпоха треченто — последняя пора средневековья. Одиннадцатый век, последней страницей которого был известный "Диктат папы" Григория VII, дал "магна харта" (великую хартию) римскому католицизму. Триумфом теократии Иннокентия III открылась эпоха дученто с ее идеалом христианизации мира. Престиж и авторитет церкви гасил политические конфликты с помощью высочайших трибуналов, исключительного влияния ее магистра. Треченто также ознаменовано шумными акциями Бонифация VIII, впрочем, социальный и культурный контекст уже мало соответствовал его решительной политике.

Отпущение грехов по случаю юбилея — первого юбилея в истории в 1300 году — было театральным жестом папы Бонифация VII, желавшего подчеркнуть харизматическую функцию церкви, в этом было и стремление оживить и усилить желание коллективного спасения; эсхатологическими чаяниями был пропитан век уже ушедший. Объединить церковные институты с душой народа и вместе с властью светской — цели хотя и благородные, но уже не достижимые, ибо социальные, религиозные и культурные запросы стремительно менялись. Множество форм приняли разногласия в религиозной среде, одним церковь благоприятствовала, другие были отвергнуты как еретические, что неизбежно вело к разочарованию в религиозных идеалах. Кроме того, неотвратимо назревал разрыв с церковью молодых государств, рождавшихся на обломках ветхих монархий. Попытки грубого давления и мести предпринимала и та, и другая сторона, примером достаточно убедительным было противостояние Бонифация VIII и Филиппа Красивого. Однако усилил все эти тенденции авиньонский произвол. В 1326 году Людвиг Баварский был коронован в Кампидольо, не желая принимать корону из рук папы в церкви. Коль скоро Иоанн XXII не признал его как императора, то франкфуртский сейм в 1338 году постановил считать

необязательной санкцию понтификата. По этому же пути пойдет и Карл IV в 1356 году. Политические шаги для раскола с церковью предприняла Германия, Лютер лишь доктринально закрепил начатое. В народном сознании поблекли некогда живые идеалы власти, воплощенные в двух фигурах — римского первосвященника и императора. Экономический расцвет сделал буржуазию независимых государственных образований, их финансовую и военную мощь главными героями европейской истории. Петрарка был недалек от истины, когда назвал империю "пустым беспредметным звуком", а церковь — удобным инструментом в нечистых руках французских монархов. Увы, теократия духовно была обречена.

В общем контексте очевидно антиклерикальными были революции, или народные движения, среди которых выделяются три: жакерия во Франции, восстание ремесленников в Тоскане (Чьомпи) и лоллардов в Англии. Все они имели целью ограничить церковь, вывести из-под ее контроля светскую власть. Вспомнили о том, что спасение — факт внутренней духовности, не имеющий отношения к власти и материальным благам. Снова стали слышны францисканские призывы к бедности, то крайне суровой, то более мягкой. Власть и богатство церкви дали повод к обвинениям в коррупции, был даже найден образ блудницы из Апокалипсиса. Тень нескончаемых обвинений нависла над церковью.

Осуждения епископа Стефана Тампье в 1277 году, которые, впрочем, не выходили за пределы парижской епархии, запреты Роберта Килвордби в Оксфорде на некоторые томистские идеи, подтвержденные затем Иоанном Пеккамом, — все это тяжелым гулким эхом отозвалось в рукописи 1477 года, где неизвестный парижский автор собирает по параграфам подлежащие осуждению вредные идеи.

Дуализм философии и теологии, акцентированный Дунсом Скотом в пользу теологии, в эпоху треченто выливается в полный раскол, завершением которого стал демонтаж унитарной концепции общества в его земной горизонтали и духовной вертикали.

Уильям Оккам

Личность и сочинения

Фигурой, замыкающей средневековье и открывающей эпоху кватроченто, стал францисканец Уильям Оккам. В истории его часто вспоминают как главу номиналистов и мастера напыщенных барочных построений, почти лишенных контакта с реальностью. Лишь недавно была замечена его истинная оригинальность, серьезный вклад в логику, физику, политику, ренессансный идеал достоинства человека, который вдохновлял его.

Он родился в графстве Суррей в селении Оккам, что в двадцати милях от Лондона, около 1280 года. Почти в 20 лет стал членом францисканского ордена. После университетских штудий в Оксфорде, комментирования в течение четырех лет "Сентенций" Петра Ломбардского, он становится бакалавром сентенциарием в 1318 году. В 1324 году Оккам перебирается во францисканский монастырь в Авиньоне. Здесь на его голову обрушиваются обвинения в ереси. Папа Иоанн XXII требует объяснений, имея на руках перечень подозрительных писаний Оккама, составленный канцлером Оксфордского университета. После трех лет работы комиссии, назначенной папой, 7 пунктов были объявлены еретическими, 37 — ложными, 4 названы опасными. К этому времени Оккам уже завершил первую редакцию двух своих основных работ: "Somma logicae" ("Сумма всей логики") и "Tractatus de sacramentis" ("Трактат о таинствах").

Вскоре его положение заметно осложнилось, когда в споре по проблеме бедности он примкнул к непримиримой оппозиции папе. В ответ на суровые санкции Уильям в мае 1328 года был вынужден бежать из Авиньона и примкнуть к Людвигу Баварскому в Пизе, которому, как гласит предание, он сказал: "*O imperator defende me gladio, et ego defendant te verbo*", "О император, защити меня мечом, и я защищу тебя словом". Следуя за императором, он осел в Монако, где и умер в 1349 году, став жертвой холеры.

В конце жизни он почти не пишет философских работ, но создает работы на религиозные темы, выступая против компромиссов понтификата, отстаивая идеал бедности в работах "Opus nonaginta dierum" ("Труд 90 дней"), "Compendium errorum papae Iohannis XXII" ("Компендиум заблуждений папы Иоанна XXII"), "Breviloquium de potestate papae" ("Краткая беседа о папской власти"), "Dialogus"



Уильям Оккам (рисунок из собрания рукописей Британского музея, Лондон)

("Диалог"), "De imperatorum et pontificum potestate" ("О могуществе императоров и епископов").

Независимость веры от разума

Оккам острее других понимал всю непрочность хрупкой гармонии разума и веры. Для него был очевиден прикладной характер философии по отношению к теологии. Попытки сторонников Аквината, Бонавентуры и Дунса Скота опосредовать разум и веру аристотелевскими и августинианскими эле-

ментами представлялись ему тщетными и бесполезными. Уровень рационального, основанного на логической очевидности, и уровень просветленности веры, ориентированной на мораль, асимметричны. Речь идет уже не просто об отличиях, но о пропасти. Истины веры не самоочевидны, как аксиомы в доказательствах, их нельзя показать как следствия, как вероятные умозаключения в свете естественного разума. Истины Откровения принципиально избегают царства рационального. Философия не служанка теологии, а теология не наука, но комплекс положений, связанных между собой не рациональной последовательностью, а цементирующей силой веры.

Что касается догмата о Святой Троице, Оккам не предпринимает даже попыток (как Августин и другие) рационально совместить ее с человеческими представлениями: "Это превосходит любой смысл, любой разум". Отказ настолько бескомпромиссный, что уже отчетливо виден закат схоластики. Разум не в состоянии предложить поддержку вере, ибо он не имеет ничего более прозрачного, чем данное вере в Откровении. Есть что-то нечистое и нечестное в том, чтобы

искать логическую рациональную основу тому, что даруется бескорыстно, что превосходит сферу человеческого. Владения человеческого разума и владения веры не пересекаются, разделены и останутся, по Оккаму, такими.

В таком контексте истина о всемогуществе Бога, в генезисе своем аристотелевская и неоплатоническая, под пером Оккама несколько трансформируется. Если могущество Творца безгранично, говорит Оккам, а мир есть одно из возможных порождений Его свободной креативности, тогда получается, что между Богом и множеством конечных существ нет никакой другой связи, кроме наличной в чистом акте Божественной созидательной воли, бесконечной мудрости всемогущего Бога. Чем другим могут быть платоновские формы или универсальные сущности Августина, Бонавентуры, Скота, выполняющие якобы посредническую миссию между Богом и сотворенным миром, как не знаком высокомерия языческого сознания? То же относится и к доктрине аналогии и к метафизике бытия Фомы Аквинского, устанавливающей континуальность Божественного и сотворенного. Следовать им — означает метафизически быть посреди дороги между разумом и верой, при неспособности ни удовлетворить первый, ни поддержать вторую.

Эмпиризм и примат индивидуального

Резкое разведение всемогущего Бога и мира множественного ведет Оккама к трактовке мира как состоящего из индивидуальных элементов, при этом вопрос об упорядочении их в терминах природы или сущности даже не стоит. Оккам отвергает внутреннее отличие материи от формы в отдельном, дабы не компрометировать единство и само существование индивидуального.

Оккамовский тезис о примате индивидуального, вопреки аристотелевскому и томистскому тезису об универсальном как предмете истинного знания, настаивает на индивидуальном как единственном объекте науки. Другим следствием стала разбитая вдребезги система необходимых и упорядоченных причин, структура платоно-аристотелевского космоса, место которого занял конгломерат изолированных случайных существ, зависимых всецело от свободного Божественного выбора. Понятия акта и потенции, материи и формы, на которых базировалась веками метафизическая и гносеологическая проблематика, утратили свое значение.

Познание интуитивное и абстрактное

Понятно, что от примата индивидуального мы тотчас переходим к примату опыта в познании. Здесь необходимо отличать несложное познание, где отдельные термины описывают отдельные предметы, от познания сложного, где термины складываются в предложения. Без первого нет второго. Познание первого типа может быть как интуитивным, так и абстрактным. Интуитивно, полагает Оккам, наше изначальное согласие принять возможные истины. Интуитивно наше суждение о наличии вещи, когда она есть, но и об отсутствии ее, когда ее нет. И хотя интуитивное познание вращается в сфере возможного, оно фундаментально в том смысле, что без него не было бы ничего другого. С интуитивного познания начинается познание экспериментальное. И Аристотель, по мнению Оккама, полагал, что наука начинается с опытного освоения вещей. Эмпирическая заявка Оккама, как мы видим, радикальна.

Абстрактное познание он трактует в двух смыслах. Если знание извлечено из многих отдельных предметов, то оно будет абстрактным и, в каком-то смысле, универсальным. Другим способом бытования абстрактного знания может быть путь извлечения факта существования или несуществования или других условий из того, что приписывается возможному предмету. Объект этих двух типов познания один и тот же, но ракурс у них разный: интуитивное познание улавливает существование или несуществование некоей реальности, абстрактное познание может продолжаться и тогда, когда уже познанная вещь полностью утрачена. Таким образом, пути познания отличаются между собой, но не в отношении к объектам. Интуитивное познание обусловлено реально существующим объектом, будучи занятым вероятными истинами; абстрактное предполагает первое, занимаясь истинами, необходимыми и универсальными. Но как оно их достигает?

Универсалии и номинализм

Оккам неоднократно заявляет о нереальности универсалий. В "*Lectura sententiarum*" он пишет: "Ничто из того, что вне души, реально или рационально постижимо, ни само по себе, ни для другого, о чем можно судить, не есть универсальное... как невозможно, чтобы человек в каком бы то ни было аспекте рассматривался как осел". Реальность универсального насквозь противоречива, а пото-

му ее следует исключить. Реально лишь индивидуальное. Универсалии всего лишь имена, но не основание реальности. В индивидууме нет ничего, что можно было бы выделить как универсальное, а если и можно было бы, то в этом случае оно существовало бы самостоятельно. Вся реальность — "синолос", отдельное. Так отпадает проблема индивидуации, занимавшая классическую философию, ведь переход от универсальной сущности к индивидуальному объявлен незаконным. Но отпадает и проблема абстракции как тематизации специфической сущности.

О чем, в таком случае, трактует абстрактное познание? Универсалий нет в вещах — *"in rebus"*, вне души, ни в вещах, ни до вещей. Они даны как вербальные формы для удобства ума, чтобы отстраивать серию отношений для логического применения. Ментальные операции над схожими между собой предметами рождают некие аббревиатуры, сократительные знаки — они-то и есть универсалии, т. е. реакции интеллекта на наличие множества сходных предметов. Так, имя "Сократ" относится к определенной личности, но имя "человек" как аббревиатура — универсалия. Как же быть с наукой, которая со времен Аристотеля имеет своим предметом универсальное? Из посылок Оккама исчезают всеобщие законы, иерархическая структура и систематика универсума. Согласно номиналистам, такой тип знания кристаллизует ее, делая бесплодной и неподвижной. Достаточно вероятностного знания, основанного на повторяемости в опыте, для того чтобы, просчитывая частоту случаев в прошлом, предсказывать его вероятность в будущем. Утратив веру в метафизические доказательства, исполненные в аристотелевском-томистском духе, Оккам постулирует индивидуально-множественный универсум, где нет места неизменному и необходимому.

"Бритва Оккама" и распад традиционной метафизики

В контексте безудержной веры в индивидуальное совсем не сложно найти методологический рецепт: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* — "Не следует умножать сущности сверх необходимого" — пресловутая "бритва Оккама". Этот канон становится главным оружием критики платонизма и аристотелизма, — метафизики, которая их объединяет. Теперь у нас есть повод увидеть, как рушатся опоры метафизики и традиционной гносеологии.

Сначала Оккам отказывается от метафизики бытия в модусе аналогий Аквината и однозначного бытия Скота по причине, что нет

другой связи между конечным и бесконечным, кроме чистого акта Божественной воли, по поводу которой бессмысленно рефлексировать. Вместе с понятием бытия выводится и понятие субстанции. О вещах теперь мы знаем лишь их качества и акциденции, обнаруживаемые в опыте. Субстанция — разве что неизвестная реальность, ради которой вряд ли следует поступаться принципом экономии разума. По поводу метафизического понятия действующей причины эмпирически устанавливается, что есть разница между причиной и следствием, первое предшествует второму. Установление правил следования феноменов возможно, но без метафизических претензий по поводу необходимости типа *causa efficiens* (действующая причина) или *causa finalis* (целевая причина). Нет смысла говорить, что нечто движимо любовью или желанием, ведь действие и так есть. Если огонь испепеляет дотла, то зачем непременно вести речь о финальной причине, не достаточно ли пепла, говорящего о тщете доказательств?

Что касается гносеологии, то здесь дело еще проще. Дебаты между томистами и аверроистами об отличиях между интеллектом действующим и интеллектом возможным Оккам называет пустозвонством. Более того, он полагает, что единство познавательного акта то же самое, что и его индивидуальность. Все виды образов промежуточных между объектами и нами бесполезны, если объект не дан непосредственно. "Статуя Геркулеса никогда не приведет к познанию Геркулеса, речь не может идти даже о сходстве, если изначально не было знакомства с самим Геркулесом".

Это последнее суждение показывает нам, что "бритва Оккама" открывает дорогу типу мышления в духе "экономии", выбрасывающей за борт все лишнее, среди чего оказываются метафизические понятия, на коих покоятся науки и сама реальность. Правило — не принимать гипотезы *ad hoc* (к этому, кстати), каузальные связи. Наконец, эта критика призывает воздерживаться от всего, что не индивидуально, а доверяться лишь эмпирическому познанию как фундаментальному.

Новая логика

Возникает вопрос: как в свете такой критики традиционной метафизики выглядит логика с ее правилами, которые любой научный дискурс приучен уважать? Английский францисканец в видах оздоровления логики предлагает освободить мышление от ненужного

смещения лингвистических образований с реальными, элементов дискурса с элементами объективными. Знаки, которыми мы располагаем, необходимы для описания и передачи информации, но не следует приписывать символам другой функции, чем указание на то, чем символы являются.

Вот некоторые эмбрионы оккамовской логики. Прежде чем говорить о предложениях, пропозициях, нужно выяснить термины, их составляющие. В "Сумме логики" он выделяет следующие. Термин ментальный, отражающий модификацию души; как обозначающий он становится частью ментальной пропозиции. Термин оральный, или устный, составляет часть устного предложения. Наконец, термин письменный воспринимаем уже не ушами, а глазами. Первый термин натуральный, два других — конвенциональные, ибо от языка к языку меняют свой облик. Есть, среди прочего, еще и "категорематики", т. е. термины, имеющие определенный и точный смысл, как, например, "человек" (обозначающий всех отдельных людей), "животное", "белизна" и т. п. Есть и так называемые "синкатегорематики", среди которых такие понятия, как "каждый", "никто", "кто-то", "все", "только" и подобные этим, не имеющие точного и определенного смысла.

Нужно отличать термины абсолютные от терминов коннотативных, соотнесенных. Так, имя "животное" относится к первому классу, ибо, включая в себя и быков, и ослов, и котов, оно не обозначает их в порядке преимущества, предшествования. Термин же "белое", к примеру, будет коннотативным, ибо предполагает наличие понятия "цвет", с которым он соотносится, или слова "белизна", в свою очередь.

Употребление коннотативных терминов связано с модальностью существ в том смысле, что они могут прямо указывать на какую-то вещь и косвенно на другую, выявляя связь между предметами, которой в реальности нет. Теперь, полагает Оккам, можно включить глагол в дефиницию, выражающую номинальную сущность. Например, на вопрос, что значит термин "причина", можно сказать, что "это нечто, за которым следует нечто другое, или: нечто, способное продуцировать другое".

Термины кроме собственных свойств имеют свойства места, занимаемого в пропозиций. Такая теория получила название теории суппозиций, занимающейся возможными замещениями терминов в предложении. Здесь выделяется персональная суппозиция. Напри-

мер: "Всякий человек — животное". Предполагается, что термин "человек" замещает собой всех отдельных людей. Простая суппозиция имеет место, когда термин замещен понятием типа: "Человек — это вид" и отсылает к отдельно существующим людям. Наконец, в материальной суппозиции типа: "Человек — это имя" термин лишен смысла.

Короче говоря, один и тот же термин может иметь разные смыслы, в зависимости от места и характера пропозиции. Из наших примеров видно, что ценность понятия "человек" всякий раз иная, вытекающая или из материальности слова, или личности, или психической реальности общего выражения, которая присутствует в уме того, кто мыслит понятие "человека".

Становится очевидным намерение Оккама придать логике автономный статус и строгие очертания, чего не было у предшественников. Но он не устает подчеркивать, что никакой объективной реальности за терминами нет. Мы имеем дело с радикальным разводом логики и реальности, именами и вещами. И каковы же плоды этого развода?

Во-первых, это дает возможность, по мнению Оккама, заняться терминами как чистыми символами, как если бы они коррелировали сами с собой. Он даже предлагает в качестве результата такой чистки неуязвимую теорию логического доказательства, строгого и очевидного, как образованного из чистых символов. Гениальная интуиция реализована полностью современной символической логикой с ее разделением "синтаксиса" и "семантики".

Ставя затем задачу уточнения употребляемых терминов уже в отношении обозначаемой реальности, Оккам дает мощную возгонку экспериментальной традиции. Постоянный контроль за нашими ссылками на реальность, строгость языка и научного дискурса — таковы его требования. Вера в продуктивность логических суппозиций в различных формах соседствовала с призывом избавиться от приблизительности в суждениях и вредных засорений языка, а стремиться к пунктуальности и строгости мышления. Речь идет, таким образом, о логической конструкции, где порядок мысли гарантирует ясность языка и реализм познавательных интенций.

Проблема существования Бога

В свете логических требований любую интуицию Бога Оккам видит, как минимум, неопределенной. По поводу возможного интуитивного познания Бога он пишет: "Ничто не может быть познанным само по себе естественным путем, если не дано уже интуитивно; однако интуитивное постижение Бога не лежит на пути естественного познания". Именно как апостериорные критикует он доказательства Аквината и Скота.

Метафизика бытия, по Оккаму, приказала долго жить, ибо она не удержала равновесия между причинами действующими и причинами сохраняющими. Трудно, а скорее невозможно, доказать абсурдность бесконечного процесса, имея серию действующих причин, которые отвечают лишь за продуцирование вещей. Так, к выводу о вечности мира пришли логическим путем Аристотель и Аверроэс, не уловившие первой причины.

Более эффективен путь причин-консервантов. Сохраняя свое бытие, вещь остается сама собой. Вот так формулирует Оккам аргумент такого рода: "Любая вещь, реально кем-то или чем-то произведенная, если ее бытие поддерживается реально, этим бытием сохраняется. Значит, мир сотворен, т. е. он сохранен в течение всего времени тем, кто его бытие поддерживал". Что касается существа, которое его сохраняло, то здесь могут быть два мнения: либо оно произведено чем-то другим, либо ничем уже не произведено. Во втором случае мы имеем первую производящую причину, она же и причина сохраняющая. В первом случае следует искать последнюю причину, ибо в ряду причин-консервантов нельзя идти до бесконечности, в противном случае пришлось бы признать бесконечное в акте, что абсурдно.

Сила этого аргумента состоит в факте, что сотворенное не способно к самосохранению собственными ресурсами, иначе оно превратилось бы из случайного в необходимое. Как производные вещи, они нуждаются в сохраняющем начале. А поскольку нельзя сохранить того, что еще не произведено, то действующая причина и сохраняющая одна и та же. Но если в порядке действующих причин следовать до бесконечности не абсурдно, то отчего же абсурдна бесконечность сохраняющих причин? На это вопрос Оккам отвечает без колебаний: если сохраняющих причин бесконечно много и они сосуществуют с сохраненными вещами, то следует признать акту-

альную бесконечность вещей, энтэ, что в сфере возможного и случайного чистый абсурд.

Как заметил Гисальберти, показательно предпочтение Оккама этому типу аргументации в характере сохраняющей причины, которая актуально выражает силу быть или не быть. Поэтому ее актуальность связана с определенностью актуального существования мира, нуждающегося в каждый из моментов в поддержке бытия.

Обоснование не может пойти дальше. Что, например, можно сказать о Божественных атрибутах, о единстве, бесконечности, всемогуществе, всеведении? Все якобы доказательства по поводу них всего-навсего внушения. Они могут исключить сомнения, потому не могут быть признаны доказательствами. Хотя признание сохраняющей причины уже спасает от агностицизма. Оно делает возможным существование Абсолюта, который особыми путями открывается человеческому разуму. Откровение — единственное зеркало, где можно увидеть подлинный лик Бога. Слабы и неубедительны человеческие доказательства, их неопределенность, нестрогость не могут исключить сомнения.

Чем теснее сфера компетенции человека относительно Бога, тем шире пространство веры. И по поводу теологических истин типа: "Бог благ и един в трех лицах, прост и абсолютно совершен" мания аргументации, демонстраций и экспликаций должна быть приостановлена. Не потому что истины эти практического ранга, а не познавательного. Есть утверждения спекулятивного характера, такие как: "Бог создал мир", "Бог един и троичен". Но спекулятивный аспект этих истин малозначителен, он почти не касается практики, кроме того, люминисцентное начало веры много превосходит его, освещая и схватывая суть дела сразу и всесторонне.

Истинная миссия теолога не в демонстрации разумности принимаемых верой постулатов, но в показе недостижимости их высоты для разума. С этой целью Оккам редуцирует разум к его законным пределам, где царствуют лишь точные понятия, спасая истины веры во всей их специфичности и альтернативности.

Вера, наконец, обретает чистый голос Откровения в его изначальной прелести, очищенной от мишурной позолоты дискурса. Дар веры — исключительное условие приятия или неприятия христианских догм. Вот настоящий фундамент веры и ее истинности. На усилиях поколений схоластов, мучительно добивавшихся примире-

ния разума с верой, поставлен крест. Волей Оккама универсум природы и универсум веры разъединены, расставлены по разные стороны на собственные основы. Вместо *Intelligo ut credam* ("Понимаю, чтобы верить") и *Credo ut intelligam* ("Верю, чтобы понимать") Оккам провозглашает *Credo et intelligo* ("Верю и понимаю").

Новый метод научного исследования

Каноны научного исследования, сформулированные Оккамом в своих работах (среди которых *Expositio super Rhyisicam* ("Изложение помимо физики"), *Quaestiones in libros physicorum* ("Исследования на книги физиков"), *Philosophia naturalis* ("Естественная философия") и другие), внутренне связаны с новой логикой и критикой традиционной космологии. Если мир — случайный продукт абсолютно свободной воли Всемогущего, то законно ли метафизически структурировать его необходимыми связями? Помимо множества индивидуального ничто другое не необходимо. Если это так, то единственный фундамент научного познания — эксперимент. Отсюда первый канон: научно знать можно лишь то, что контролируется в эмпирическом опыте. К миру реального продвигает логика как инструмент лингвистического анализа и критики. Обязанная устанавливать точное место терминов в пропозициях, логика наводит верные соотношения между содержанием утверждений и эффективной реальностью индивидуального.

Такая бескомпромиссная верность конкретному приводит Оккама к отказу от гипостазирования любых метафизических сущностей: движения, пространства, времени, места. Нет никакого резона мыслить отдельно от реальных движущихся вещей. Помимо движущихся тел нет ничего. Но с помощью логики как инструмента можно задаться вопросом, что есть движение как термин. Ответом будет указание на его функциональность, связанную с модальностью изменений вещей в их взаимоположении. Реальные процессы выглядят как серии позиций, независимо от количества вещей. Физические события с точки зрения структуры темпоральности можно редуцировать к серии моментов, каждый из которых сменяет предшествующий. Количественная перспектива на манер аристотелевской механики заменена здесь на качественную.

Рефлексии такого сорта приводят нас ко второму канону Оккама.

Вместо того, чтобы спрашивать, что это такое, следует выяснить сначала, как оно бытует, т. е. не надо допытываться природы феноменов, достаточно знать, как они функционируют. Мы видим современный образ физики, математизированной и не отягощенной метафизическим грузом. И в самом деле, аристотелевское видение универсума как иерархически организованной структуры вытесняется конгломератом индивидуальных единиц, ни одна из которых не обладает привилегией быть в центре или полярной по отношению к другой.

Новое направление физики угадывается и в установке Оккама на такое научное исследование, в котором нет места предпосланным принципам необходимого характера. Ясно, что пока мы в нише аристотелевской физики с ее неизменными законами, все необходимо. Но как только принята посылка об абсолютно свободной воле Творца, создавшего мир, не только возможно, но и законно принять в расчет все гипотезы, сохранив лишь обязательство контролировать их экспериментальными данными, поставляемыми чувственно, интуитивным путем. Перед нами эмбрион того метода, которому последующие века уже проложат широкую удобную автостраду.

Наконец, Оккамово доверие к факту и только к факту руководит движением "бритвы", отсекающей аристотелевское положение о субстанциональной несводимости небесной сферы к подлунной, альтернативности всего нетленного по отношению к меняющемуся, подверженному порче и распаду. Взамен появляется идея структурно гомогенного универсума, по отношению к которому неуместно говорить об "одушевленности" небес. Все заканчивается редукцией небесных сфер к вполне материальной добротной земной основе. В интеграле они утрачивают несхожесть своих ликов.

Все эти моменты составляют эпилог средневековой науки и одновременно прелюдию новой физики. Отказ от необходимых причин, категорий времени, пространства, движения, природного места в их объективной целостности — все это свидетельствует о том, что на смену одной исторической эпохе спешит другая.

Плюрализм против теократии

Кризис и последующее разрушение идеалов коллективного сознания — императора и верховного первосвященника в их бывшей мощи и непогрешимости — были отрефлектированы Оккамом с

поистине английской трезвостью духа. Защита индивида как единственной конкретной реальности, эксперимента как прямого непосредственного опыта, программная заявка на отделение религиозного знания от рационального с неизбежностью привели к осознанию необходимости политической автономии гражданской власти от духовной. Все это означало глубокую трансформацию церковных институтов в самой основе. К демифологизации сакрального духа империи и усечение власти понтификата подтолкнул конфликт императора с папой, но имелись на то и причины другого плана: это был голос новой ренессансной культуры.

По поводу полноты власти в своей работе "Бревилоквиум" ("Краткая беседа") Оккам пишет: "Говорят, что полноту власти папа получил от Христа, — право распоряжаться всем как в плане духовном, так и в мирском.

Однако теория папского суверенитета плохо согласуется с духом евангельского закона, в отличие от того мозаичного закона, которым является свобода". Ведь если власть получена из рук Христа, то все христиане должны бы стать слугами папы. Тогда мы получим разновидность рабства еще более ужасного, чем древнее, ведь оно коснется всех. Но это противно не только духу Евангелия, но и элементарным требованиям человеческого общежития.

На деле папская власть ограничена, ибо папа не повелитель ("доминатор"), а служитель ("министратор"). Он должен служить, а не притеснять. Его власть была установлена на благо подданных, но не затем, чтобы лишать свободы, которая составляет главную опору Христова учения. Власть не принадлежит понтификату, ни даже Собору, ибо погрешимы и тот, и другой. Зато она принадлежит церкви как свободному сообществу верующих. Лишь она вправе устанавливать истины, образующие фундамент жизни в соответствии с исторической традицией. В противном случае кто мог бы поручиться за присутствие Святого Духа в общине верующих? Теократии и аристократии нет места в церкви — выносит приговор Оккам. Отдайте церковь верующим, всем ее искренним поборникам. Непогрешима лишь коммуна верующих.

Черты знакомого идеала церкви как свободной общины, где нет места мирской суетности, а авторитет измеряется чистотой веры, проступают под пером Оккама. Так же критически настроен он и по отношению к светской власти. Император уже не пастор, он предписывает законы всему народу. Две эти властные сферы решитель-

но различны. Имперская власть к Богу, как и к Папе, отношения не имеет, сакральность ее более чем сомнительна. Римская имперская власть была санкционирована церковью как законная и самоценная. В дальнейшем она перешла в руки Карла Великого и затем франками была передана немецкой нации. Любая юрисдикция папства в отношении имперской власти, таким образом, незаконна и должна быть исключена. Тем более император не может быть вассалом Папы. Теория "двух шпиг" символизирует две власти, представленные двумя личностями, независимыми друг от друга.

Можно сказать, что, защищая императора, Оккам пытался защитить право против абсолютизма Папы, считавшего себя арбитром в вопросах религиозной совести. Ему также не чужды были и попытки реформировать церковь. Папа, как любой человек, погрешим, ошибается и Собор, ибо состоит из людей. Непогрешимо лишь универсальное братство верующих, ибо вера их устоит, по слову Божьему, до скончания времен. А для этого необходимо, чтобы церковь стала иной, "головой и членами", вернулась к евангельской бедности, освободилась от земных амбиций. При этом речь шла не только о духе францисканских монастырей, но и о реформировании аппарата церкви, в духе примата индивидуального над универсальным.

Несмотря на запреты, оккамизм постепенно вытесняет устаревшие системы. 25 сентября 1339 года чтение оккамовских работ было запрещено в Париже. Другим указом от 29 декабря 1340 года запрет был усилен. И все-таки в большинстве университетов новая тенденция прокладывала себе путь в лице Жана Буридана (1290—1358), Николая Орема (ум. 1382), Николая из Отрекура и других. Настоятельность церковной реформы подтвердили англичанин Джон Уиклиф (1320—1384) и богемец Ян Гус (1369—1415).

Наука оккамистов

Оккамисты и аристотелевская наука

Следствием глубоких изменений, произведенных философией науки Оккама, стала новая концепция научного знания, позитивно повлиявшая на галилеевскую революцию. Сначала в Оксфорде, потом в Париже и во всей Европе аристотелевские начала были подвергну-

ты самой суровой критике и поставлены под перекрестный огонь. Что же касается метода, то последователи Оккама противопоставили понятию *episteme* Аристотеля — знанию необходимому и универсальному, науку об особенном и пробабиллизм как ее метод.

За два века до Галилея средневековые ученые исходили уже из неоплатонического тезиса о том, что все возможное может быть реализовано в будущем благодаря всемогуществу Бога. Для богатого воображения конечный, закрытый и в каждом моменте обусловленный мир Аристотеля казался невыносимо тесен. Пустота, которой, по Аристотелю, не должно быть, все же, согласно ученым средневековья, могла быть продуктом абсолютной Божественной потенции.

Отсюда ясное осознание того, что феномены могут быть спасены по мотивам, отличным от аристотелевских. Это касалось как космологических проблем, так и физических. Средневековые физики критически подошли к фундаментальному принципу аристотелевской физики, предполагающему наличие прямого непрерывного действия двигателя для объяснения любого локального движения. В случае со снарядом, к примеру, необходимо для приведения его в движение допустить наличие иного двигателя, отличного от произведшего начальное движение (руки, толкающей снаряд, или чего-то другого). Чтобы не допустить этих осложнений, Аристотель был вынужден ввести дополнительное объяснение, откровенно противоречащее тому, что может быть доказано экспериментально. Он, например, говорил, что камень, брошенный толчком руки, продолжает двигаться благодаря поддержке вихревых потоков воздуха.

Парижский физик середины XIV века Жан Буридан опроверг это положение Аристотеля, применив метод эмпирической фальсификации: если дело действительно в воздушных вихрях, поддерживающих движение, то крайние и более плоские части тела должны оставаться в движении дольше, чем середина тела, менее задеваемая колебаниями воздуха. Вместе с тем мы не наблюдаем этого в опыте, а значит, Аристотель ошибался.

Ссылка на возможные опыты (вряд ли Буридан занимался постановкой таких опытов) была достаточной для несогласия с Аристотелем. Воздух не только не помогает продлению движения, но напротив, тормозит его, создавая трение, поэтому своим движением снаряд обязан не воздуху, а силе, полученной телом в момент броска. Такая сила прямо пропорциональна весу (*quantitas materiae*,

количеству материи): более тяжелые тела, в единстве с объемом, будут лететь дальше, пока от сопротивления воздуха и земного тяготения движение не аннулируется. Так понятие *impetus*, силы, было использовано Буриданом и его учениками для объяснения множества феноменов, от кузнечной наковальни и маятников до небесных тел, движение которых стало пониматься наподобие скачущих мячей.

Научным вкладом в средневековую физику стала теорема Томаса Брадвардина относительно силы и сопротивления и закон Мертона (из Оксфорда), устанавливающие точный критерий измерения ускоренного движения. Средневековые спекуляции, редко основанные на эмпирических данных, принимали во внимание, пусть чисто гипотетически, возможность вращения Земли. Исследование этой проблемы Жаном Буриданом и его учеником Николаем Оремом показывало, что вращение Земли не противоречит астрономическим и астрологическим представлениям, однако объяснение было уже иным. Модификация состояла в том, что Земля представлялась подвижной, а небеса покоящимися, в относительности их движения. Коль скоро была установлена эквивалентность эмпирических теорий (аристотелевско-птолемеевской о покоящейся Земле и подвижных небесах и позднесредневековой о подвижной Земле и покоящемся небе), то дело помог решить знаменитый принцип экономии мышления, согласно которому из двух равных теорий предпочтительнее та, что проще с объяснительной точки зрения. Так "бритва Оккама" разрешила спор в пользу новой физической теории.

Оккамисты и галилеевская наука

Неясно, когда влияние новых теорий сделало явью коперниканскую революцию. Наибольшее влияние на Галилея оказала смена перспективы, что и позволило ему сформулировать новые законы, начиная с закона падающих тел. По мнению современного эпистемолога и историка науки Томаса Куна, "гениальность Галилея заключалась в его умении использовать смещения внутри средневековой парадигмы". Схематично это можно увидеть на формулировке закона тяготения. По Аристотелю, тело, когда оно падает, стремится к своему "природному месту" (для всех тяжелых тел это центр Земли) со скоростью, прямо пропорциональной собственному весу и обратно пропорциональной сопротивлению пересекаемой среды. Эта скорость остается постоянной на протяжении периода падения, пока

не вторгается сила или сопротивление другого рода. С точки зрения средневековых физиков, падающее тело сначала движется под действием силы тяжести, но затем действует сила, связанная с изначально принятой скоростью, которая увеличивается. Это ускорение, в свою очередь, сообщает новый импульс, который, складываясь с предыдущим, еще более ускоряет движение и так далее. Теория силы (*impetus*) давала возможность корректно описать движение падающих тел в последовательности галилеевского закона, согласно которому скорость падения соотнесена с квадратом времени, даже если в основе был ошибочный тезис о пропорциональности скорости пройденному расстоянию, а не времени, необходимому для достижения Земли.

В эти же годы средневековая парадигма подготовила и картезианскую формулировку закона, почти идентичную с галилеевской, с той же ошибкой. Однако с той разницей, что у пизанского ученого хватило мужества исправить ее позже, в 1639 году, и признать публично, что фортуна помогла ему спасти точный закон от неверной посылки. А госпожой фортуной была научная парадигма "импелтуса", которая и привела его к открытию.

Споры о роли Церкви

Эгидий Римский и Жан Парижский: примат Церкви или империи

Против абсолютизма папы Оккам выдвинул закон Христа, и это был, вне всяких сомнений, закон свободы. Ни в духовном плане, ни в политическом папа не может претендовать на непогрешимость. Непогрешимой может быть лишь церковь в значении "всех поколений католиков от времен пророков и апостолов до настоящего момента". Христос и апостолы никогда не стремились устанавливать своего царства на земле, их миссия — спасение духовное. Империя — от римлян, Карла Великого и до немецких монархов — начала существовать раньше Христа, не ожидая папы с его распоряжениями. Впервые идея независимости папской власти от имперской, теория "двух шпаг", была сформулирована папой Геласием I (492—496), затем, в другом контексте, Иннокентием III (1198—

1216) была высказана идея примата церкви. Ее защитником был Эгидий Римский. Он родился в Риме в 1247 году, был учеником томистской школы в Париже, не раз выступал в защиту томизма против Стефана Тампье и Роберта Килвордби. Приобщенный к лику святых Бонифацием VIII, он умер в 1316 году.

В своих работах, например "О церковной власти" 1302 года, Эгидий поддерживает тезис курии о происхождении любой власти от церкви, а церковь — это папа. Вопреки ему, Жан Парижский настаивал на ограничении папской власти, защищая индивидуальные права на собственность. Но и Данте, мы знаем, считал важным защитить империю от растущих претензий церкви (см. трактат "О монархии"). Земные цели имперской власти несовместимы с заботами о Царстве Небесном. Но если непременно спорить о приоритете, то ясно, что он за империей. Ведь только она может отстоять мир и справедливость, и если захочет, усовершенствовать человеческое сообщество, упрочить его связи. Аббаньяно замечает, что, хотя направленность против курии одна, интересы разные: Жан Парижский имеет в виду социально-экономическое раскрепощение, Данте — политическое, Оккама больше волнуют религиозно-философские проблемы. Вместе с тем позиция новой буржуазии заявлена четко: свобода личной инициативы против властной монополии папства с опорой на гражданскую власть, открытую новым веяниям. Нельзя лучше прочувствовать конец средневековья и начало эпохи Нового времени, как через политические идеи Марсилия Падуанского.

"Defensor pacis" Марсилия Падуанского

Марсилий Майерардини родился в Падуе около 1280 года. Учился, затем преподавал в Париже, став в 1312 году ректором университета. В Париже он испытал влияние аверроизма, доктрины двойной истины с ее радикальным рационализмом. Аверроистом был также его помощник в работе над книгой "Защитник мира" Жан Жанден (ок. 1324 года). Почти сразу после выхода книги и Марсилий, и его друг были отлучены от церкви. Подобно Оккаму, они искали убежища у Людовика Баварского, которому был посвящен скандальный опус. Марсилий был объявлен Иоанном XXII еретиком. Однако в 1327 году, Людовик в сопровождении гонимого церковью еретика прибывает в Италию, где волей народа, но не папы он становится императором. Марсилий объявлен римским викарием, а Иоанн XXII,

поименованный антипапой, смещен. Так своим триумфом итальянский политик-ученый доказал, что власть, обладая собственными законами, крепка не Божьей волей, а народной поддержкой. Впрочем, Людовик вскоре вернулся в Германию, с ним его советник и врач Марсилиус. Умер он в 1342-м или 1343 году.

Однако вернемся к его "Защитнику мира", идеи которого использовали Теодор Ньем, Жан Герсон, Николай Кузанский, Франческо Цабарелла, Ян Гус и другие. Для Марсилиуса государство — *communitas perfecta*, совершенное и самодостаточное сообщество, основанное на разуме и опыте людей, ибо от них зависит "жить, и жить хорошо". Государство Марсилиуса уже не империя, а нация, организованная в коммуну, или синьорию, его времени. Это человеческое установление с вполне человеческими целями. Государство отделено от церкви, как разум от веры. Церковь должна подчиниться государству. Конечно, есть религиозный закон, награждающий и осуждающий, не только евангельский, но и магометанский, персидский и т. д. Однако помимо религиозных законов существует критерий правильного, полезного как чисто человеческий и социальный. Этот закон не имеет ни Божественного обоснования, ни естественного права, ни этической опоры. "Законодатель, — пишет Марсилиус, — первая действующая причина, присущая закону, — это сам народ, коллектив граждан (*universitas*), или его наиболее важная часть (*valentior pars*), выражающий свой выбор и свою волю относительно всего касающегося гражданских актов, невыполнение которых грозит вполне земным наказанием". Именно закон, будучи, как и государство, человеческой конструкцией, превышает все, а не монарх или правительство. Последнее с помощью законов контролирует социум. Марсилиус, как и Аристотель, убежден, что "там, где нет верховенства закона, там нет настоящего государства". Идеи народного суверенитета и правового государства составляют две политические новации Марсилиуса Падуанского. Ясно, что средневековой мысли не была чужда идея автономии государства. Однако, читая, к примеру, трактаты Аквината, не ясно, какому закону должен подчиняться государь, дабы не превратиться в тирана, — позитивному или естественному праву. Для Марсилиуса нет иной земной справедливости, кроме выраженной воли народа. Мы видим почти готовую идею демократического государства эпохи треченто, которая созреет, конечно, много позже, став основой естественно-правовых доктрин XVII и XVIII веков.

Джон Уиклиф и Ян Гус: два долютеровских реформатора

Идеи Оккама и Марсилия о разделении двух властей и верховенстве Собора были горячо поддержаны европейскими монархами, которые намеревались создать национальные церковные институты, экономически контролируемые государством. Эти цели были достигнуты тем скорее, чем более драматичной становилась ситуация понтификата, который мало-помалу превращался в финансовую машину, благодаря фискальной политике курии. Результат этих процессов коснулся церковного организма как снаружи, так и изнутри. Дело шло к реформе. Два мыслителя сделали это явным для всех — англичанин Джон Уиклиф и богемец Ян Гус.

Джон Уиклиф (1320—1384) учился в Оксфорде, где познакомился с идеями Скота и Оккама, особенно повлияли на него работы Томаса Брадвардина (ум. в 1349). В своей работе, посвященной критике пелагианства, Брадвардин исходит из аксиомы, согласно которой Бог есть абсолютное первоначало, и его воля не только достаточное основание, но и детерминирующая причина всех волевых действий человека. Уиклиф, разделяя такую позицию, усилил теологический детерминизм. Божественная инициатива тотальна и абсолютна, и человек лишь реализует ее своими действиями. Его выводы таковы: авторитет папы и клира не вписывается в Библию; присутствие Христа в евхаристии и особое действие таинств сомнительны; все решает внутренняя сила личной веры.

В споре и затем в открытом столкновении папства с английской короной он стал главой антицерковного движения. Из работ Уиклифа известны такие: "Об идеях", "Трактат о логике", "О Божественном господстве", "О власти папы", "О долге государя" и другие. Человек — подданный Бога в прямом и непосредственном смысле. Между Богом и человеком не может быть никаких посредников. Церковь — сообщество избранных и призванных во главе с Христом, но не папой. Иерархический аппарат развивается рука об руку с духовной деградацией. Видимой церкви Уиклиф противопоставляет церковь невидимую, мистическую общину избранных к спасению в Боге.

Поскольку предназначение целиком во власти Божией, это тайна; никакое деяние не достаточно для спасения, оно даруется благодатью. Однако бедность есть знак принадлежности к истинной

церкви. Уиклиф призывает в своих проповедях к чтению Библии в подлиннике, становясь мало-помалу народным лидером. Движение лоллардов и атака на господствующие классы в 1427 году были продолжением радикализма Уиклифа. Все люди были равны в начале времен, рабство появилось по воле злодеев и церковных иерархов, которые не от Бога. Ведь если бы Бог захотел сделать кого-то рабом, Он сделал бы это с самого начала, так считали лолларды.

Аналогичной была позиция Яна Гуса (1369—1415), сочинения, жизнь и смерть которого были посвящены борьбе Богемии с империей и церковью. Он также полагал истинной невидимую церковь избранных, был яростным противником роскоши и несправедливости, автором теории паритета клира и мирской власти, настаивал на необходимости проповедывать на национальном языке. В 1410 году Ян Гус выступил с проповедью о святой католической церкви, которую он назвал мистическим телом верующих в Христа. Пражский епископ приказал сжечь книги еретика, чем спровоцировал народное восстание. В 1412 году Гус был отлучен от церкви, но не покаялся. В 1415 году его заживо сожгли в Констанции. Однако народное движение гуситов погасить не удалось, почти сто лет оно будоражило Богемию. В 1426 году была признана национальная богемская церковь с правами автономии, а через два года королем Богемии стал гусит Иржи Подебрад. В 1415 году были эксгумированы останки Уиклифа, чтобы развеять их по ветру. Однако с идеями еретиков курия не могла расправиться также, как с их телами. "Все мы гуситы, не подозревая того" — скажет позже Лютер.

Майстер Экхарт и немецкая спекулятивная мистика

Основы спекулятивной мистики

Кризис рациональной теологии эпохи треченто не мог не вызвать расцвет мистики как сопутствующего феномена. Присутствие платонизма и неоплатонизма было ощутимо на протяжении всего средневековья, даже когда очевидно доминировал интерес к Аристотелю. Особенно в Германии влияние Альберта Великого не давало сильно укрепиться томизму; его ученики продолжали традицию неоплато-

ников. Вильгельм Мербеке в 1268 году перевел "Элементы теологии" Прокла. Ареопагитики и "Книга о причинах" (составленная по сочинениям Прокла) были хорошо разработаны кельнской школой. Доминиканские центры на Рейне подготовили подлинное возрождение неоплатонизма с мистическим акцентом. Сказать по правде, едва ли не каждому крупному схоласту присуща некоторая мистическая жилка, ведь как бы далеко ни заходил разум в своих поисках, возвращение к Богу и единение с Ним всегда свершается по ту сторону всего мирского. Работа, проведенная Оккамом и Дунсом Скотом, не оставила разуму даже надежды на роль "преамбулы к вере". Вопрос веры встал как никогда остро, а мистицизм обозначился как единственный путь практического диалога между Создателем и тварным. Если вера не имеет никакого отношения к разуму, не доказуема, не основана на разумном фундаменте, так не значит ли это, что вера — чистое безумие? Восстановить контакт человека с Богом — такая едва ли посильная задача встала перед схоластикой, когда звезда ее уже закатилась.

Ответом на этот вызов времени стала немецкая спекулятивная мистика. Мистицизм настаивает на факте, что Бог за пределами нашей концептуальной возможности постичь Его, что человек вне Бога — ничто. Спекулятивен мистицизм постольку, поскольку замешан на философии с доктринальными составляющими Прокла и Псевдо-Дионисия. Негативная теология, бывшая у Аквината лишь элементом его философской теологии, становится центральной у доминиканца Экхарта.

Майстер Экхарт: без Бога и мир и человек — ничто

Экхарт родился в Тюрингии в 1260 году. В Эрфуртском доминиканском монастыре начался его путь теолога. Затем учеба в Страсбурге и Кельне. Преподавать начинает в 1302 году в Париже. Вскоре он главный викарий Богемии, новой провинции Саксонии, после чего он — проповедник в Страсбурге, учитель доминиканской школы в Кельне. Экхарт — автор "Opus tripartitum" ("Трехчастного сочинения"), "Quaestiones" ("Исследований"), а также проповедей и трактатов, написанных на немецком языке.

Идея единства Бога и человека, естественного и сверхъестественного, доминирует в духовном мире Экхарта. Единство — метафизический принцип, религиозный смысл жизни, конечная цель человеческих поступков. Однако это единство, в отличие от абст-

рактного бытия элеатов, должно быть понято как витальное. Троица воплощает, по Экхарту, вечный ритм порождения любви, не выходя за пределы самой себя, оставаясь интимной в собственном круге совершенства.

В Боге бытие и познание реально совпадают, поэтому в Боге от века присутствуют идея творения и воля творить. Интеллект Бога и его познание суть его бытие. Экхарт часто обращается к Евангелию от Иоанна: "В начале было Слово... и Слово было Бог", комментируя это так: "Евангелист не говорит, что в начале было существо, и существо было Богом. Слово отсылает к интеллекту как сущему в нем, в слове сказанном глубоко сокрыты и бытие и небытие. Потому-то Спаситель и говорит: Я есмь Истина". Бог не есть бытие, ведь именно Он творит бытие. И поскольку в начале всего было слово, в иерархии совершенств первое место принадлежит познанию, лишь затем следуют сущее и бытие.

Тем не менее мы можем сказать также, что Бог — это бытие, но не в качестве сотворенного, а такого бытия, ради которого бытийствует все прочее, как в причине. Посему Бог не просто бытие, но чистота бытия. Но если бытие отлично от самого Бога, тогда в виде чего Он мог бы бытийствовать? Бог, — отвечает Экхарт, — это милосердие. Он есть, поскольку есть любовь единящая и всеохватывающая. Единое, нисходя ко всему внешнему, множественному, единичному, ни в одной из вещей не распадается, но, заполняя собой разъединенное, приводит его к единству. Бог дан в своих творениях, без него они — прах, но сам Бог выше их, ибо он един во многих вещах и должен быть вне их. Сущее таково, каково оно есть, когда оно обладает сущностью, но ее не было бы, если не было бы в мышлении Бога. Он тот же, как в своих творениях, так и в потустороннем измерении. Бытие может быть познано, но сам Бог невыразим. Говоря, что Бог не есть бытие, мы не умаляем бытие, напротив, облагораживаем его.

Возвращение человека к Богу

Все, что ни есть из сотворенного Богом, создано в любви и для любви. Вне Бога все лишено смысла, а потому человек должен вернуться к Богу, лишь так он может вернуться к себе самому, найти себя. Мы принимаем Бога вначале душой, которая обладает хоть каплей разума, одновременно он и росток, и искра. Воспламенившись, разум углубляется в идею Бога. Благодаря этому человек

обретает свободный дух. Свободен он, по мысли Экхарта, когда ни о чем не хлопочет, ни к чему не привязывается, не преследует свои интересы и все прочее принимает не иначе как в безгранично любящей воле Бога, при полном самоотвержении. Праведник имеет Бога внутри себя, ведь Бог во всем и везде — в пути, среди людей, в церкви и в уединении, — ничто не может поколебать покоя его, праведника, души. Человек с Богом в душе оставляет печать Божественного на всем, что ни делает, везде, где бы он ни был, ведь его деяния — скорее деяния Бога. Важна неусыпная бдительность по отношению к себе и свобода от вожделений. Это необходимо для уединения в Боге, даже если Он посылает нам непосильные страдания, тяготы, позор. Все должно принять с благодарностью и не роптать. Ясно, что следует совершенствовать себя в мастерстве, будучи причастным к добрым делам, но еще важнее научиться быть свободным. Следует хорошенько взглядеться в лицо смерти, привыкнув к ее лику, уйти от самого себя, раствориться в Боге, забыв о себе и о других.

Возвращение к Богу доступно душе свободной и обнаженной, когда нет уже ничего вещного. Только так душа может оказаться лицом к лицу с Богом. Тогда душа в тихой радости не страшится ничего, спокойно переносит любые испытания, поддерживаемая несказанной мудростью Всевышнего. Ведь и в самом деле страдание невыносимо, когда мы наедине с собой, но если страдаем ради Бога, то оно не тяготит, ведь тяжесть принимает на себя Бог. "Окажись на моих плечах квинтал (100 фунтов), то охотно понес бы я его, с легкостью, без боли и стенаний".

Экхарт (*Equardus*) умер около 1327 года. 27 марта 1329 года была опубликована папская булла Иоанна XXII с осуждением двадцати восьми тезисов Майстера Экхарта. Семнадцать из них были объявлены еретическими, среди которых тезис о вечности мира, о ничтожестве человека и его полной трансформации в Божественное. Драматизм окружающей реальности, распад феодальных структур, конфликт между властями сообщили мысли немецкого мистика революционную направленность, от систематики томизма осталось лишь воспоминание. Фарисейству иерархов, всему внешнему Экхарт противопоставил внутренний мир веры, интимное единение в Божественном. Его учениками были Иоганн Таулер (1300—1361), Генрих Сузо (Зойзе) (1296—1366), фламандец Ян Рюисброк. Идеями Экхарта вдохновлялся неизвестный франкфуртский доми-

никанец второй половины XIV века, "Немецкая теология" которого была впервые опубликована Лютером в 1516/1518 годах.

Логика средневековья

"Ars vetus", "Ars nova", "Logica modernorum"

Лишь несколько десятилетий спустя ученые смогли по достоинству оценить средневековую логику. С одной стороны, она представляет собой дидактическую систематизацию античной логики, с другой стороны — в ней можно усмотреть оригинальные рефлексии в виде логических идей.

Напомним, что в средневековых университетах логику изучали на факультетах искусств, логика давала право на вход в теологию, юриспруденцию, медицину. На факультетах искусств курс обучения — "тривиум" — завершался логикой (после грамматики и риторики), открывая собой "квадривиум" — арифметика, геометрия, астрономия и музыка.

Великим вызовом времени было обновление теологии средствами диалектики и логики, которая была чем-то вроде боевого арсенала и инструментариумом аргументации. Логика преподавали как науку на факультетах искусств. На факультетах теологии логику изучали как искусство. То, что принято называть научной, формальной логикой, было среди искусств одновременно инструментом на службе метафизики, как это можно видеть из спора об универсалиях. Оккам первым поставил вопрос о выделении логики из метафизики именно потому, что его логика становилась формальной, а значит, могла использоваться схоластами независимо от метафизических споров. Парадоксально, но факт, что все крупные логики XVI века были оккамистами. По сути, между концом XIII и началом XIV века мы наблюдаем некий раскол между приверженцами Аристотеля, приспособленного к догмам веры, и модернистами, ортодоксия которых была связана с логическими исследованиями, отдельно от метафизических. Модернисты-номиналисты разрабатывали тончайшие логические переходы, томисты-консерваторы представляли собой партию *ors vetus*, старого искусства, полагая логические изыски первых бесплодными.

Наконец, характерной чертой средневековой логики была связь между латинским языком и логическими теориями и выражениями. Язык современной логики и ее символы представляют собой искусственную конструкцию, свободную от связей с естественным языком. Язык средневековой логики базировался на анализе структуры латинского языка, понимаемого не просто как набор идиом (т. е. язык), но как наиболее высокий уровень рациональности. Понятно поэтому, почему средневековые логики помимо формулировки логических законов еще и описывали эти законы. Например, Аристотель формулировал силлогизм "Барбара" (закон тавтологии): "Если A принадлежит любому B , а B любому C , то A принадлежит и C ". Средневековые логики описывают эту схему интерференции и правила, которые необходимо соблюдать для получения корректного вывода. "Всякий силлогизм типа "каждое A есть B , каждое C есть A , следовательно, каждое C есть B " имеет смысл". Другой закон, используемый и сегодня как закон Де Моргана, описан следующим образом. "Отрицание конъюнктивной пропозиции — это дизъюнктивная пропозиция, образованная из отрицания элементов соединения". Например, выражение "Ложно, что Иван в Падуе и в Милане" равнозначно выражению "Ложно, что Иван в Падуе, либо ложно, что Иван в Милане".

$$T(p \vee q) = (Tp \vee Tq)$$

Что касается периодизации средневековой логики, то в ней можно выделить три периода: *ars vetus* ("старое искусство"), *ars nova* ("новое искусство"), *logica modernorum* ("логика современная"). Период "старого искусства" связан с Абеяром, логика концентрируется вокруг "Исагога" Порфирия, "Категорий" и "Об истолковании" Аристотеля. Период "нового искусства" связан с расцветом великих схоластических систем, в рамках которых философы скорее, чем логики, использовали логический органон для теологических целей. Напротив, так называемые модернисты, среди коих безусловный лидер номиналист Оккам, культивировали логику не как органон, инструмент, но как *scientia sermocinalis* (лингвистическую науку), т. е. в аналитической функции структуры языка науки с формальной точки зрения. "Сциенция" как наука о духовной реальности в ее структуре и связях их уже мало занимала.

Дидактическая систематизация античной логики

Часто высказывается мнение о том, что вся средневековая логика — это дидактическая систематизация античной логики. Однако, как увидим, это не совсем так. Для средневековых логиков не стоял (как для нас) вопрос о собственной оригинальности, первоочередными были задачи преподавания. Многие учебники содержали обстоятельные объяснения логических правил в духе строгой неумолимой ясности, приспособленные, в частности, и к умам посредственным. Для них изобретались искусные аббревиатуры и мнемотехнические упражнения, в которых ясно ощущается забота авторов о молодых умах, их профессиональной подготовке, где ни одна мелочь не должна быть упущена. Уже в XIII веке существовало множество таких техник.

Правил, необходимых для соблюдения в корректном силлогизме, как минимум восемь. 1). В силлогизме должно быть три термина, не больше и не меньше. 2). Один термин не может иметь объем больший в заключении, чем в посылке. 3). Средний термин должен быть подан во всем объеме хотя бы раз. 4). Средний термин не может подменять собой термины заключения. 5). Из двух негативных посылок не следует ничего. 6). Из двух утвердительных посылок нельзя получить отрицательный вывод. 7). Если одна из посылок негативная или частная, негативным и частным будет также и вывод. 8). Одна из посылок должна быть универсальной.

Очевидно отсюда, что соблюдение этих правил гарантирует логическую корректность силлогизма, оставляя за скобками вопрос об истинности вывода. Вывод будет верным, если верны посылки. Выводы, по мнению схоластов, истинны, если посылки самоочевидны или получены из непосредственного опыта. Абстрагируясь от гносеологических проблем получения посылок, их отношения к выводам суммированы двумя формулами: 1. Из истинного не следует ничего, кроме верного. 2. Из ложного следует все, что угодно. Последнюю формулу проиллюстрируем примером. Положим, сегодня 25 декабря 2001 года. Я говорю: сегодня 26 декабря 2001 года. Ясно, что это ложь. Но также будет очевидной истиной то, что сегодня не 27 декабря 2001 года.

Фигуры и модусы силлогизмов

Фигура силлогизма определяется позицией среднего термина и крайними членами двух посылок. Схоласты чаще использовали три фигуры. 1. Средний термин — субъект большей посылки и предикат меньшей (*sub-prae*). Например: "Всякий вор должен быть наказан. Эдвард вор, стало быть, Эдварда следует наказывать". 2. Средний термин — дважды предикат (*bis-prae*). "Ни одна простая вещь не является делимой. Всякая материальная вещь делима. Следовательно, ни одна материальная вещь не является простой". 3. Средний термин — дважды субъект (*bis-sub*). "Некоторые растения ядовиты. Любое растение — вегетативное образование, следовательно, некоторые вегетативные образования ядовиты".

Что касается модусов силлогизмов, то это комбинация пропозиций по количеству и качеству, всеобщности и частности, утверждению или отрицанию. В диспозиции посылок по качеству мы имеем силлогизмы утвердительные или отрицательные. По количеству — общие и частные. Есть модусы прямые и не прямые. Прямым будет считаться тот, где предикат вывода включен в первую посылку, являясь субъектом второй посылки. В не прямом модусе предикат вывода содержится во второй посылке, являясь субъектом первой. В не прямых модусах порядок посылок перевернут. Комбинируя количество и качество пропозиций различных фигур, мы получаем множество силлогистических модусов. Будучи все математически возможными, они не все равно законны. Здесь виден зародыш математической комбинаторики. Есть восемь правил корректности, о которых говорилось выше, это правила селекции действующих силлогизмов от возможных. Остаются 19 модусов: 14 прямых и 5 не прямых. Из 14 прямых 4 принадлежат первой фигуре, 4 — второй, 6 — третьей. Все 5 не прямых — первой фигуре. Но лишь первые 4 прямых модуса первой фигуры обладают структурной дедуктивной очевидностью, поэтому названы совершенными. К ним должны быть редуцированы прочие 15 модусов путем трансформации.

Руководством для студентов по операциям редукции служил следующий образец дидактического искусства, где фигуры обозначены различными именами:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio — прямые модусы первой фигуры.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco — вторая фигура.

Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison — третья фигура.

Baralipon, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum — Первая непрямая фигура.

1. В этих именах вокабулы означают количество и качество пропозиций. Первая гласная указывает на количество и качество большой посылки. Вторая — на количество и качество меньшей посылки. Третья — количество и качество следствия. Напомним, что: *A* — всеобщее утвердительное (суждение), *E* — всеобщее отрицательное, *I* — частное утвердительное, *O* — частное отрицательное. Например, слово *Barbara* призвано обозначать силлогизм из трех всеобщих утвердительных пропозиций.

"Все люди смертны. Все афиняне — люди, следовательно, все афиняне смертны".

2. Начальные согласные *B, C, D, F* (*Baroco, Celantes, Dabitis, Ferison*) указывают, к какому модусу первой фигуры возможна редукция. Так, силлогизм *Camestre* второй фигуры можно привести к силлогизму *Celarent* первой фигуры. *Darapti* второй фигуры — к *Darii* первой фигуры.

3. Остальные согласные — *S, P, M, C* — лишь указательные в возможных операциях:

а) согласная *S* означает пропозицию в духе *conversio simplex*, в простой конверсии субъект заменяет предикат без изменения количества пропозиции;

б) согласная *P* означает пропозицию с конверсией в акциденции, когда вместе с позицией терминов меняется количество пропозиции от всеобщего к частному;

в) согласная *M* означает, что посылки взаимно обратимы, большая становится меньшей и наоборот;

г) согласная *C* означает редукцию к невозможному, демонстрируя, что если отрицается вывод, то возникает противоречие в том смысле, что отрицаются также посылки либо одна из них.

Покажем, как функционируют эти операции редукции в силлогизме *Cesare* (вторая фигура). "Никто из людей не есть чистый дух. Все ангелы — чистые духи. Следовательно, ни один ангел не человек". Первая буква *C* говорит, что этот силлогизм можно обратить в силлогизм *Celarent* первой фигуры. Буква *S* указывает, что возможна простая конверсия. Искомый силлогизм будет таким: "Ни

один из чистых духов не является человеком. Все ангелы чистые духи, поэтому ни один из ангелов не человек".

Осталось выяснить смысл операций редукции. Для средневековых мыслителей было очевидно, что, стартуя от уже известных универсальных принципов, мы с необходимостью приходим к частным пропозициям. В этом совершенно выражен смысл дедуктивной аргументации. Из трех пропозиций первые две — посылки, *antecedens*, вывод — *consequens*, связь между ними — *consequentia*. Кроме того, в силлогизме три термина, каждый из которых повторяется дважды: *extremum minus* (субъект вывода), *extremum maius* (предикат вывода). Третий термин — *medius* — опосредует первый и второй.

Силлогизм состоит из большой посылки (*Praemissa maior*), она включает крайний большой термин (*extremum maius*)

малой посылки (*Praemissa minor*), она содержит *extremum minus*, их связывает вывод (*Consequens*).

Пример:

Все существа, которые дышат (*medius*), суть живые. Это пример большой посылки.

Это существо дышит. Пример малой посылки -- *antecedens*

Следовательно, это существо (*extr. minus*) живое (*extr. maius*) — *consequens*, т.е. вывод.

Как видим, аргументация базируется на метафизическом принципе коннотации, связующем понимание с пространством терминов силлогизма. То же самое происходит с нашим силлогизмом, где большая посылка ("Все, что дышит, — живо") соотнесена с малой. Это соотношение показывает с очевидностью, что "быть живым" — значит дышать.

Так фиксируется фундаментальный принцип дедуктивной аргументации. В меньшей посылке в отношении *medius* ("дышащее существо") вкупе с *minus* ("это существо") устанавливается, что она подпадает под субъект обобщения ("все, что дышит") так, что "живое существо" теперь уже означает и "это существо", и "живое". В силлогизме, мы видим, каждый из терминов приписывается другому. Чтобы убедиться в законности такой атрибуции, нужно прибегнуть к третьему универсальному термину — *medius*, под который подпадает один из двух других терминов.

Таким образом, в силлогистической аргументации нечто устанавливается путем связи *extremum maius* (предиката вывода) с *extremum minus* (субъектом вывода).

Новации схоластической логики

Говоря о новизне средневековой логики, нельзя не вспомнить помимо модальной логики о т. н. *syncategoremata* (синкатегорематике). Уже Оккам различал термины, имеющие смысл как таковые, от тех, которые всплывают лишь как функции при определении точных модусов имен или глаголов. Эти последние принято обозначать греческим словом "синкатегоремата". Альберт Саксонский различал их так: категорематический термин может быть субъектом или предикатом, либо частью дистрибутивного предиката, таковы понятия "человек", "животное", "камень", имеющие определенный смысл. Напротив, синкатегорематический термин не может быть ни субъектом, ни предикатом, являясь, говоря современным языком, наречием, местоимением, как, например, "сегодня", "никто", "кто-то", "благодаря", "только"; союзы — "и", "нет", "или". Важность этих различий стала очевидной после трактатов Вильяма Ширсвуда (умер в 1249 г.). Историки логики Бохеньский и Бюхнер склонны видеть здесь предвосхищение современной формальной логики, открытий свойств ее синтаксиса.

Другим интересным моментом представляется раздел гипотетической логики. Термин суппозиция (предположение) означает, что функция существительного состоит в том, чтобы заменить собой весь класс существ. Так, выражение "Человек смертен" предполагает стоящих за термином "человек" Петра, Павла, Ивана и прочих. После Ширсвуда стали различать суппозицию материальную и формальную. Пример материальной суппозиции — "Человек — это существительное" — показывает, что указывается не на объект, а на слово. Напротив, суждение "Человек смертен" — пример формальной суппозиции, Оккам называл ее еще и персональной, имея в виду, что в субъекте есть существа Петр, Павел и прочие. Ясно, такое различение было необходимо для работы с живым языком, каким была тогда латынь. Теория суппозиции сегодня — это теория уровней языка.

Немало внимания логики треченто посвятили так называемой софизмате — разделу логики, где различаются и уточняются различные двусмысленности. Свыше двухсот случаев были проанали-

зированы Альбертом Саксонским. Один из софизмов: "Все люди суть ослы либо люди, значит ослы суть ослы". Такую пропозицию можно считать верной в качестве конъюнктивной двух частей ("все люди суть ослы либо люди"; "ослы суть ослы"). Пропозиция ложна, если понимать ее как дизъюнкцию двух ложных частей: "все люди суть ослы", "люди и ослы суть ослы".

Логиков треченто интересовали и антиномии, истинность которых включает в себя ложность, и наоборот. К неразрешимостям такого рода относится силлогизм "лжец": "Эпименид Критский говорит, что все критяне лжецы". Вот средневековые вариации на эту тему: 1). Это суждение ложно. 2). Сократ говорит: сказанное Платоном ложно. Платон говорит: сказанное Сократом верно. 3). Сократ: то, что говорит Платон, ложно. Платон: то, что говорит Цицерон, ложно. Цицерон: сказанное Сократом ложно.

Сложность приведенных конструкций в том, что предикат, спрятанный в пропозиции, относится к ней в целом. Может ли термин быть наложенным на то, частью чего он является? Буридан и преподобный Павел (ум. 1429) выдумали такую каверзу. Платон стережет мост через реку, предупреждая всякого, хотящего проследовать вперед: "Если первое же из твоих суждений будет истинным, то пропущу тебя, если ложно — быть тебе в воде". Является Сократ со словами: "Ты же бросишь меня в воду". Ясно, какую ловушку изготовил Платону Сократ: ведь, толкнув в воду мудреца, он подтвердит верность его слов, значит, если нет другого выхода, дать Сократу дорогу по суше. Но и сделав это, он рискует обмишуриться, ведь тогда пропозиция Сократа окажется ложной, и, чтобы сдержать слово, нельзя не бросить его в реку.

Наконец, серьезная часть средневековой логики, небезынересная для современной, это теория следствий, консеквенций. После Абельяра принято говорить о пропозициях кондиционального типа: "если... то...". Согласно Псевдо-Скоту, в гипотетической пропозиции если антецедент верен, то невозможно, чтобы следствие было ложным. Речь идет о понятии "консеквенций" с точки зрения ценности умозаключения, где вывод удостоверяется посылками. Два этих смысла термина "консеквенция" нельзя путать: следствие как гипотетическая пропозиция, истинная или ложная, и следствие как аргументация, более или менее ценная. Псевдо-Скот говорит о консеквенции второго типа, когда истинность первой посылки делает невозможной ложность второй. Как здесь: "Если гора Роза красна, то Розовая гора имеет окраску". Буридан пишет: "Консеквенция

называется формальной, если, сохраняя форму, имеет силу для всех терминов, в идеальном случае это тавтология. Консеквенция материальная, если она вариативна и не всегда истинна, например: "Если какой-то человек бежит, то и животное побежит". Достаточно заметить термины ("материю"), например: "Некая лошадь гуляет, значит, и лес вышел погулять", — чтобы увидеть утрату логической связи.

Четыре века, что протекли от Абеляра до кватроченто, были блистательной эпохой в истории логики. Тематика античной традиции, углубленная и продвинутая, обогатилась новыми исследованиями в области синтаксиса, семантики, чего не знала античная логика. Глубокое изучение модальной логики увело далеко от того уровня, где ее оставил Аристотель. Проблема "семантических антиномий" была снабжена дюжиной формулировок и решений, проработана во всех аспектах. Большую часть своих исследований средневековые логики подняли на металогический уровень, не просто конструируя формулы, но и описывая их, что древние делали чрезвычайно редко, разве что стоики.

"Ars magna" Раймонда Луллия

Говоря о средневековой логике, несправедливо было бы не упомянуть Раймонда Луллия (1235—1315) родом с острова Майорка (Испания). Любопытно, что при общей тенденции логики освободиться от метафизики и теологии, Луллий со своей "Арс магна" пошел против течения, поставив логику на службу религиозной цели. Его называли "прокуратором неверных", умевшим воспользоваться арсеналом безотказных средств для обращения в христианство евреев и мусульман.

Несложно понять, насколько его "Арс магна" — "Великое искусство" (1308) — отлично от формальной логики. "Арс магна" делится на тринадцать частей: алфавит, фигуры, дефиниции, правила, таблицы и прочее. Алфавит составляют девять букв: *V*, *C*, *D*, *E*, *F* и т. д., каждая из которых обладает шестью смыслами, например абсолютное начало, относительное начало, вопрос, субъект, добродетель и порок. Так, значения *V* и *C* будут следующими: *V* — добродетель, отличие, *igitur* (или), Бог, справедливость, жадность. *C* — величие, согласие, *quid* (что), ангел, бдительность, чревоугодие.

С помощью так построенного алфавита образуются четыре фигуры. Первая — формы окружности, поделена на девять равных ча-

стей, каждая из которых замещает какую-либо букву алфавита. Под существительным, уточняющим один из смыслов буквы алфавита, есть прилагательное, ему соответствующее. Так, под буквой В — "bonitas", доброта, за ней "bonum", благо, благостное. Под С — "Gloria", слава, всеславный. Некая линия объединяет каждую из девяти частей с прочими восемью, указывая на возможные комбинации терминов с разными прилагательными типа: "доброта величественна", "величие милосердно", "Бог всемогущ", "могущество божественно".

Вторая фигура образована из трех разной окраски треугольников, функция которых — выбор между множеством комбинаций, полученных посредством первой фигуры на основе принципов отличия, согласия, противоречия, превосходства, равенства, подчинения.

Третья фигура состоит из 36 квадратиков для комбинации двух предыдущих фигур. Четвертая фигура представляет собой три концентрических круга разного диаметра, где средний вращается вокруг большого, а малый вокруг среднего. Каждый из них несет девять ячеек, внутри которых девять букв алфавита. Во вращающихся окружностях есть все возможные комбинации. Как видим, это опыт создания искусственного языка, нечто вроде концептуального символического механизма. Открыв в терминах цифры фундаментальных корней сущего и правила оперирования их комбинациями, "Ars magna", казалось, приблизилось к возможности репродуцировать схему Божественного мышления в модусе символа. В символическом пространстве она повстречалась с каббалистической космологией, ее аллегоризмом и мистическим экземпляризмом.

Вплоть до середины XVIII века луллитская доктрина пользовалась неизменным успехом. Но даже переведенная в 1634 году на французский язык, она оставалась недооцененной логиками. Лейбниц, к примеру, заявит позже, что "это лишь слабая тень настоящего искусства комбинаторики, от которого она также далека, как фанфарон от солидного ученого". Чарльз Пирс без обиняков заявит, что идеи Луллия просто абсурдны. Однако если не выдергивать их из исторического контекста и не оценивать с точки зрения сегодняшних достижений логики, то станет очевидной заслуга Луллия в деле систематического использования символизма: буквы, фигуры, цвета, схемы, например в виде дерева, — все это было поставлено на службу интеллекту. Его часто неясные образы заменены точными, почти механическими операциями, раз и навсегда закрепленными.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

Исторические события	Философия
VIII-VII вв. до н. э. Великая греческая колонизация	
776. Первая Олимпиада	
753. Основание Рима	
682. Афины: конец монархии	624-546. Фалес из Милета
621. Афины: законы Дракона	611-546. Анаксимандр
594-593 Реформы Солона	586-525. Анаксимен
586. Депортация евреев в Вавилон	580-500. Пифагор с Самоса
561-528. Тирания Писистрата в Афинах	570-480. Ксенофан из Колофона
546. Падение Сарды. Покорение Киром Лидии и Ионии	586-525. Анаксимен
538. Кир освобождает евреев	540-470. Парменид из Элеи
510. Конец тирании Писистратов в Афинах	535-470. Гераклит из Эфеса
509. Рим: установление республики	510. Родился Зенон из Элеи
508. Афины: демократические реформы Клисфена	499-428. Анаксагор из Клазомен
499. Восстание в Ионии	492-432. Эмпедокл из Агригента
496. Дарий разрушает Милет	490. Родился Мелисс с Самоса
490. Битва при Маратоне	485. Родились Протагор и Горгий
480. Пожар в Афинах; Фермопилы; битва при Саламине	475. Родился Продик с Кеоса
479. Битва при Платеях и Микале	469. Родился Сократ
478. Делосский союз	460. Родился Демокрит из Абдер
461. Афины: приход к власти Перикла	444. Протагор пишет законы для Фурий
451. Рим: "Законы XII таблиц"	
446. Заключение Тридцатилетнего мира между Спартой и Афинами	
431. Начало Пелопонесской войны	
429. Смерть Перикла	427. Родился Платон. Горгий в Афинах
421. Никиев мир	424. Сократ в экспедиции в Делий
415-13. Сицилийская экспедиция	422. Сократ в походе под Амфиполь
406. Битва при Аргинусах.	
Суд над стратегами	399. Суд над Сократом и его смерть

Литература и искусство	Наука и техника
<p>Годы расцвета Гесиода из Аскры 670-600. Мимнерм из Колофона 650-600. Тиртей из Спарты 640. Родился Солон 630-555. Стесихор 600. Алкей и Сапфо с Лесбоса 580. Агора в Афинах 570-485. Анакреонт 570-560. "Ваза Франсуа" 560. Умер Солон 556-467. Симонид 544-480. Феогнид 530. Начало аттической краснофигурной живописи 525. Родился Эсхил 518-450. Вакхилид 518. Родился Пиндар 496. Родился Софокл 495. Храм Афины Афайи (о. Эгина) 484. Родились Еврипид и Геродот 465. Храм Зевса (Олимпия). Пестрый портик (Стоя) 460. Расцвет живописца Полигнота 458. Эсхил: "Орестея" 456. Смерть Эсхила 455. Родился Фукидид. Фидий: Аполлон 450. Мирон: Дискобол, Афина и Марсий 447-438. Парфенон (Афины) 445. Родились Аристофан и Лисий 444. Путешествие Геродота 442. Софокл: "Антигона" 440. Поликлет: Дорифор 438-432. Мнесикл: Пропилеи (Афины) 438. Фидий: Афина Промехос (Парфенон) 436. Родился Исократ 435. Храм Аполлона (Дельфы) 431. Еврипид: "Медея" 430. Родился Ксенофонт. Поликлет: "Диодумен" 428-426. Софокл: "Царь Эдип" 428. Еврипид: "Ипполит" 425. Смерть Геродота 423. Аристофан: "Облака" 421. Храм Ники Аптерос 420-410. Эрехтейон</p>	<p>585. Предсказание солнечного затмения Фалесом 550-480. Гекатей из Милета 460-370. Гиппократ с Коса 440. Метон: реформа календаря</p>

Исторические события	Философия
405-367. Дионисий I, тиран Сиракуз	
404. Афины: тирания "Тридцати"	
403. Реставрация Фрасибулом демократии в Афинах	
401. Кир Младший против Артаксеркса II	
400. Война между Спартой и Персией	
386. Анталкидов мир	388. Первое путешествие Платона на Сицилию
371. Левктры: победа фиванцев над Спартой	387. Платон основывает Академию
367-343. Дионисий II, тиран Сиракуз	384. В Стагире родился Аристотель
366. Рим: консулат плебеев	370. Смерть Демокрита и Антисфена
365-347. Аристотель в Академии	367. Второе путешествие Платона на Сицилию
362. Битва при Мантинее; конец гегемонии Фив	361. Третье путешествие Платона на Сицилию
359-336. Филипп II, царь Македонии	360. Родился Пиррон Элидский
356-354. Возвышение Диона в Сиракузах	347. Умер Платон
348. Завоевание Филиппом II Олинфа	347-343. Аристотель уезжает в Ассос, потом в Митилену
346. Мир между Филиппом и Афинами (Филократов мир)	347-338. Спевсипп во главе Академии
343-336. Аристотель-воспитатель Александра Великого	338-314. Ксенофонт во главе Академии
341. Родился Эпикур Самосский.	334. Аристотель основывает Ликей
338. Битва при Херонее. Укреп	332. Родился Зенон Китионский
336-323. Царствование Александра Македонского	324. Пиррон начинает преподавание
334. Поход Александра в Азию	323. Смерть Диогена Синопского
331. Основание Александрии Египетской	322. Смерть Аристотеля
323. Смерть Александра Великого; начало эпохи эллинизма	322-287. Теофраст во главе Ликей
322-283. Птолемей I Лад, царь Египетский	315. Родился Аркесилай
283-247. Птолемей II Филадельф	314-270. Полемон во главе Академии
275. Победа римлян над Пирром при Беневентуме	312. Зенон Китионский в Афинах
272. Первое римское завоевание Тарента	306. Эпикур основывает Сад
264-241. I Пуническая война	301. Зенон начинает учить в Стое
247-221. Птолемей III Эвергет	287-270. Стратон из Лампсака во главе Ликей
241-197. Аттал I Пергамский	280. Родился Хрисипп из Сол
221-204. Птолемей IV Филопатор	270. Кратет возглавил Академию
218-202. II Пуническая война	265-240. Аркесилай во главе Академии
212. Первое покорение римлянами Сиракуз	262. Смерть Зенона
	262-232. Клеанф из Асса возглавляет Стою
	232-204. Хрисипп из Сол во главе Стои
	219. Карнеад родился в Киренах

Литература и искусство	Наука и техника
<p>415. Еврипид: "Троянки" 411. Аристофан: "Лисистрата" 406. Смерть Еврипида и Софокла 405. Еврипид: "Вакханки" (посмертно) и "Ифигения в Авлиде". Аристофан: "Лягушки" 401 -399. Ксенофонт в Азии (Анабасис) 399. Смерть Фукидида 385. Смерть Аристофана 384. Родился Демосфен 380. "Панегирик" Исократы 370-350. Деятельность Праксителя 370. Родился Лисипп 365. Умер Лисий 360-355. Ксенофонт: "Греческая история" 360-340. Расцвет Скопаса 355. Смерть Ксенофонта 351. Демосфен: "I Филиппика"</p>	<p>350. Мавзолей в Галикарнас</p>
<p>342-291. Менандр 340-260. Эвгемер из Мессины 338. Смерть Исократы 335-325. Акмэ Лисиппа 330. Театр Дионисия (Афины) 325. Акмэ Апеллеса 322. Самоубийство Демосфена 320-239. Арат из Сол</p>	
<p>310-260. Феокрит 310-245. Каллимах из Кирены 295-215. Аполлоний Родосский 255-184. Плавт 250. Первый перевод Библии (Септуагинта) 239-169. Квинт Энний 234-149. Катон Цензор</p>	<p>312. Аппиева дорога (Рим-Капуя) 310-230. Аристарх Самосский 300. Акмэ Евклида 290. Мусейон и Библиотека в Александрии (библиотекари: Зенодот, Аполлон Родосский, Эратосфен, Аристофан из Византии, Аполлоний Эйдограф, Аристарх) 287. Родился Архимед изСиракуз 285. Александрийский маяк 275-195. Эратосфен изКирены</p>

Исторические события	Философия
204-181. Птолемей V Епифан	
196. "Освобождение Греции" Фламинием	
168. Первое римское завоевание Македонии	185. Родился Панэций Родосский
156-155. Карнеад-посол в Риме	
149-146. III Пуническая война	
146. Первое римское завоевание Греции	
134-121. Рим: эпоха Гракхов	135. Родился Посидоний из Апамеи
113-101. Война римлян против кимвров и тевтонов	130. Родился Антиох Аскалонский
111-105. Югуртинская война	129. Смерть Карнеада
91-89. Гражданская война	129-99. Панэций во главе Стои
86. Посидоний посол в Риме	110. Филон из Лариссы во главе Академии
82-79. Диктатура Суллы	106. Родился Цицерон
63. Заговор Катилинского	88. Филон уезжает из Лариссы в Рим
60. I триумvirат: Помпеи, Цезарь, Красс	87-84. Антиох Аскалонский
58-51. Галльское наместничество Цезаря	79. Цицерон слушает Антиоха в Афинах
49-46. Гражданская война между Цезарем и Помпеем	69. Смерть Антиоха Аскалон
46-44. Диктатура Цезаря	54-51. Цицерон: "Государство"
43. II триумvirат: Антоний, Лепид и Октавиан	51. Смерть Посидония из Апамеи
31. Актийская война	43. Убийство Цицерона
30. Взятие Александрии и присоединение Египта	42. Энезидем создает наиболее значительные произведения
н. э.	20. Родился Филон Александрийский
14. Смерть Августа	4. Сенека родился в Кордубе
14-37. Тиберий	16-19. Сенека в Египте
37-41. Калигула	40. Смерть Филона Александрийского
41-54. Клавдий	41 -49. Сенека в ссылке на Корсике
49. Клавдий изгоняет иудеев из Рима	46. Родился Плутарх из Херонеи
54-68. Нерон	50. Родился Эпиктет из Гиераполиса
64. Пожар Рима	61-112. Плиний Младший
69-79. Веспасиан	65. Самоубийство Сенеки
70. Взятие Титом Иерусалима: образование еврейской диаспоры	80-150. Фаворин Ареятский
79. Извержение Везувия.	
79-81. Тит	121. Родился Марк Аврелий
81-96. Домициан	125. Умер Плутарх
96-98. Нерва	126. Умер Эпиктет
98-117. Траян	150. Родился Климент Александрийский
117-138. Адриан	155. Тертуллиан родился в Карфагене.
138-161. Антоний Пий	165. Мученическая смерть св. Юстина.
161-80. Император Марк Аврелий (до 169 г. правил вместе с Луцием Вером).	185. Родился Ориген, христианин.
180- 92. Император Коммод.	
193. Начало правления династии Северов (были у власти до 235г.).	

Литература и искусство	Наука и техника
185-159. Теренций	212. Убийство Архимеда
116-27. Варрон	190-126. Гиппарх Никейский 146. Александрийский Мусейон 63 до н. э.- 21 н. э.
96-53. Лукреций	Страбон Витрувий: Архитектура
86-35. Саллюстий	
84-54. Катулл	
70-19. Вергилий	
65-58. Гораций	
59 до н. э.-17 н. э. Тит Ливий	
43 до н. э.-18 н. э. Овидий	
9. Алтарь Мира (по случаю побед Августа)	
35-100. Квинтилиан	23-79. Плиний Старший
39-65. Лукан	
50. Фрески виллы Мистерий близ Помпей	50. Акмэ Герона
50-64. Св. Павел: Послания	
54-120. Тацит	
65-100. Композиции Евангелии	
70-140. Светоний	80. Колизей (Рим)
113. Колонна Траяна	100-178. Клавдий Птолемей
125-164. Апулей	129-199. Гален
130-180. Авл Геллий	Купол Пантеона (Рим) Мавзолей Теодориха (Равенна).

Исторические события	Философия
202. Септимий Север начинает преследовать христиан.	198-211. Александр Афродисийский в Афинах.
212. Каракалла издает указ о даровании римского гражданства свободному населению всех провинций.	203. Умер Иреней Лионский («Против ереси»).
235. Начало правления т. н. Солдатских императоров (до 305 г.).	203-31. Ориген возглавляет катахетическую школу в Александрии.
257-8. Им. Валериан: гонения на христиан.	204. Родился Плотин.
284-305. Император Диоклетиан.	215. Умер Климент Александрийский.
303 -11. Им. Диоклетиан: гонения на христиан.	220. Умер Секст Эмпирик. Умер Тертуллиан.
306 -37. Константин I Великий.	234. Родился Порфирий Тирский.
313. Им. Константин: Медиоланский (Миланский) эдикт.	244. Плотин основал свою школу в Риме.
325. Первый Вселенский собор в Никее (Никейский собор).	250. Родился Ямвлих.
330. Перенесение столицы империи из Рима в Константинополь (Византий).	253. Умер Ориген.
361-3. Император Юлиан Отступник.	253-69. «Эннеады» Плотина.
365. Алеманны вторглись в Галлию.	263-8. Порфирий в школе Плотина.
379. Остготы в Паннонии и вестготы в Македонии.	270. Умер Плотин.
380. Им. Феодосий I: фессалоникийский эдикт.	301. Порфирий издает «Эннеады» Плотина.
381. Второй Вселенский собор в Константинополе (Константинопольский собор).	305. Умер Порфирий.
395. Разделение Римской империи между Аркадием (Восточная империя) и Гонорием (Западная империя).	330. Родился Василий Нисский. Родился Григорий Назианзин.
402. Равенна, столица Западной империи.	335. Родился Григорий Нисский.
410. Разграбление Рима вестготами.	354. Родился св. Августин.
430. Вандалы осаждают Гиппон.	379. Умер Василий Нисский.
431. Эфесский собор.	384. Св. Августин в Риме.
451. Халкедонский собор.	384-6. Св. Августин в Милане.
455. Разграбление Рима вандалами.	390. Умер Григорий Назианзин.
476. Конец Западной Римской империи.	390-406. По заказу папы Дамасия св. Иероним переводит Библию на латинский язык (Vulgata).
493-526. Теодорих, король Италии.	394. Умер Григорий Нисский.
	396. Св. Августин, епископ Гиппона.
	397. Св. Августин: «Исповедь».
	412. Прокл родился в Константинополе.
	419. Св. Августин: «О Троице».
	427. Св. Августин: «О граде Божьем».
	430. Умер св. Августин.
	480. Родился Боэций.
	485. Умер Прокл.

Литература и искусство	Наука и техника
<p>265. Родился Евсевий Кесарийский.</p> <p>324. Евсевий: «Церковная история».</p> <p>340. Умер Евсевий Кесарийский.</p> <p>347. Родился св. Иероним.</p> <p>370-415. Синесий из Кирены.</p> <p>397. Умер св. Амвросий.</p> <p>400-430. Церковь Санта Мария Маджоре и церковь Санта Сабина (Рим).</p> <p>417. Павел Орозий: «История».</p> <p>420. Умер св. Иероним.</p> <p>430. Марциан Капелла: «О свадьбе Филологии и Меркурия».</p> <p>Мавзолей Галлы Плакидии (Равенна).</p> <p>480. Родился Бенедикт Нурсийский.</p> <p>480. Родился Кассиодор.</p>	

Исторические события	Философия
494. Папа Геласий: различие между властью духовной и властью светской.	
496. Обращение Клододея, короля франков, и его народа в христианства	
526. Умер Теодорих.	524. Умер Бозций.
527. Юстиниан, император Восточной Римской империи.	
529. Юстиниан закрывает философскую школу в Афинах.	
529-33. Кодекс Юстиниана.	
535 -53. Война Восточной Римской империи с остготами.	
554. Им. Юстиниан: «Прагматическая санкция».	560-636. Исидор Севильский.
565. Умер Юстиниан.	
568. Лангобарды в Италии.	
570. Родился Магомет (Мухаммед).	
590-604. Римский папа Григорий I Великий.	597. Августин (Кентерберийский) обращает англосаксов в христианство.
622. Хиджра (магометанская эра): переселение Магомета в Медину.	
632. Умер Магомет.	
634-50. Арабы завоевывают Египет, Сирию, Месопотамию, Иран.	
643. Эдикт Ротари.	
661-750. Халифат Омейядов (Дамасский халифат).	674-735. Беда Достопочтенный.
689-741. Карл Мартелл, король франков (с 714 г.).	
711-19. Арабы завоевывают Испанию.	
712-44. Лиутпранд, король лангобардов.	730. Родился Алквин (Алкуин) Йоркский.
732. Битва при Пуатье.	
750. Начало династии Аббасидов.	
754-56. Образование Папского государства.	
756-74. Дезидерий, король лангобардов.	
768. Карл Великий, король франков.	
774. Конец Лангобардского королевства.	
800. Карл Великий коронован в Риме императорской короной папой Львом III.	804. Умер Алквин Йоркский.
814. Умер Карл Великий.	
827. Арабы в Сицилии.	
842. Клятва в Страсбурге.	
843. Верденский договор.	847. Родился Скот Эриугена.
867. Фоцианская схизма.	
877. Капитолярый Кьерси.	880. Умер Скот Эриугена.
887. Низложение Карла Лысого.	
911. Норманны во Франции.	
936. Оттон I, германский король.	
962-73. Оттон I, император.	

Литература и искусство	Наука и техника
<p data-bbox="66 138 509 166">Церковь Сант Аполлинаре Нуово (Равенна).</p> <p data-bbox="66 257 509 307">529. Основание монастыря Монте-Кассино Бенедиктом Нурсийским.</p> <p data-bbox="66 373 509 401">547. Умер св. Бенедикт.</p> <p data-bbox="66 403 509 431">Освящение церкви Сан Витале (Равенна).</p> <p data-bbox="66 432 509 482">549. Церковь Сант Аполлинаре ин Классе (Равенна).</p> <p data-bbox="66 484 509 512">550-4. Прокопий Кесарийский: «История».</p> <p data-bbox="66 578 509 627">570. Умер Кассиодор. Начало церковного пения.</p> <p data-bbox="66 789 509 817">653. Редакция Корана.</p> <p data-bbox="66 1425 509 1475">910. В Клюни основан монастырь (Аббатство Клюни).</p>	<p data-bbox="527 337 970 386">530. Купол Собора св. Софии (Константинополь).</p> <p data-bbox="527 1116 970 1166">790. Евклид переведен на арабский. Арабы принимают индийские цифры.</p> <p data-bbox="527 1207 970 1235">820. Аль-Хорезми: «Трактат».</p> <p data-bbox="527 1237 970 1286">830. Птолемей переведен на арабский («Альмагест»).</p> <p data-bbox="527 1288 970 1338">849. «Метафизика» Аристотеля переведена на арабский.</p>

Исторические события	Философия
973-83. Оттон II, император.	980. Родился Авиценна
983-1002. Оттон III, император.	
987-96. Гуго Капет, король Франции.	
1054. Разделение (схизма) христианской церкви на Восточную (православную) и Западную (католическую).	1021-70. Авицеброн.
1059. Латеранский собор в Риме.	1033. Родился св. Ансельм (Кентерберийский).
1061-91. Норманны в Сицилии.	1037. Умер Авиценна.
1073-85. Папа Григорий VII.	1050-1120. Иоанн Росцелин.
1075. Григорий VII: «Диктат папы».	1058-1 111. Аль Газали.
1077. Свидание в Каноссе.	1070-1121. Гильом из Шампо.
	1076-7. Св. Ансельм: «Монологион», «Прологион».
	1079. Родился Абельяр.
1096-99. I Крестовый поход.	1090-1150. Аделард Бадский.
	1091. Родился св. Бернар (Клервоский).
	1101-41. Гуго СенВикторский.
	1109. Умер св. Ансельм.
1122. Вормсский конкордат.	1110. Родился Иоанн Солсберийский.
	1114-24. Преподавание Бернара Шартрского.
1130. Рожер II, король Сицилии.	1120-54. Преподавание Гильома из Конша.
	1126. Родился Аверроэс.
	1135. Родился Моисей Маймонид.
	1153. Умер св. Бернар.
1147-49. II Крестовый поход.	1154. Умер Жильбер Порретанский. Умер Тьерри Шартрский.
1152-90. Фридрих I, император.	1160. Умер Петр Ломбардский.
	1173. Умер Рихард СенВикторский.
	1175-1253. Роберт Гроссетест.
1176. Битва при Леньяно.	1180. Умер Иоанн Солсберийский.
1183. Мир в Констанце.	1185-1243. Александр из Гэльса.
	1198. Умер Аверроэс.
	1204. Умер Моисей Маймонид.
1189-92. III Крестовый поход.	1206. Родился св. Альберт Великий.
1194. Родился Фридрих II.	1214. Родился Роджер Бэкон.
1198-1216. Иннокентий III, папа римский.	1218. Родился св. Бонавентура из Боньярени (Тоскана).
1202-04. IV Крестовый поход.	
1204. Начало Латинской империи.	
1209-29. Крестовые походы против альбигойцев.	
1214. Битва при Бувине.	
1215. Англия: «Великая хартия».	1221. Родился св. фома Аквинский.
1220. Фридрих II, император.	1235-1315. Раймонд Луллий.
1231. Фридрих II: «Мельфийские конституции».	1240. Родился Сигер Брабантский.
1248. VI Крестовый поход.	1248-52. Св. Фома в Кельне.
1250. Умер Фридрих II.	1248-57. Св. Бонавентура преподает в Париже.
1261. Конец Латинской империи.	1252-59. Св. фома преподает в Париже.
1266. Битва при Бенейнто.	

Литература и искусство	Наука и техника
980. Витражи Реймского собора. 995-1050. Гвидо д'Ареццо.	1010. Медицинская школа Салерно. 1041. Наборная печать в Китае. Дистилляция алкоголя из вина.
1023. Гвидо д'Ареццо: семь нот.	1084. Школа правоведения в Болонье. 1088. Ирнерий в Болонье. Ветряные мельницы (Европа). Ножной ткацкий станок. Открытие фосфорной и азотной кислоты. Вращающийся штурвал. Использование тяжелого плуга. Распространение компаса.
1094. Собор Сан Марко (Венеция). 1099-1106. Вильгельмо (мастер Виллегельмус): рельефы на фасаде Собора в Модене.	
1114-87. Герард Кремонский.	
1120. Церковь Сан Дзено Маджоре (Верона).	
1130. Родился Иоахим Флорский (Джоаккино да Фьоре).	
1132. Церковь Сан Никола (Бари).	
1138. Начало строительства Собора Чефалу.	
1163-96. Собор Парижской Богоматери (Нотр-Дам).	
1170-1221. Св. Доминик де Гузман.	
1178. Бенедетто Ангелами: «Снятие с креста» (Собор в Парме).	
1182-1226. Св. франциск Ассизский.	
1194. Начало строительства Кафедрального собора в Шартре.	
1202. Умер Джоаккино да Фьоре.	
1212. Начало строительства Реймского собора.	
1240-1302. Чимабуэ.	
1252. Начало строительства церкви Санта Кроче (Флоренция).	
1265. Родился Данте Алигьери.	
1265-69. Никколо Пизано: рельефы кафедры Сиенского собора.	1215. Законы Парижского университета. 1222. Университет в Падуе. 1223. Леонардо Пизанский: «Практическое знание геометрии». 1224. Университет в Неаполе. Распространение очков. Механические часы.

Исторические события	Философия
<p>1268. Битва при Тальякоццо.</p> <p>1282. «Сицилийская вечерня».</p> <p>1291. Образование Швейцарского союза.</p> <p>1293. Флоренция: «Установления справедливости».</p> <p>1294-1303. Бонифаций VIII, папа римский.</p> <p>1297. «Закрытие Большого совета» (Венеция).</p> <p>1300. Первый юбилей.</p> <p>1301. Начало Оттоманской империи.</p> <p>1302. Кальтабелоттский договор.</p> <p>1309-77. «Авиньонское пленение» пап.</p> <p>1314-47. Людовик Баварский, император.</p> <p>1337. Начало Столетней войны.</p> <p>1347-54. Кола ди Риенцо.</p> <p>1348. Чума в Европе.</p> <p>1356. «Золотая булла» (Карл IV).</p> <p>1378-1417. «Великая схизма».</p>	<p>1258-64. Св. Фома: «Сумма против язычников».</p> <p>1260. Родился Майстер Экхарт.</p> <p>1266. Св. Фома начинает писать «Сумму теологии».</p> <p>1274. Умер св. Фома. Умер св. Бонавентура.</p> <p>1277. Стефан Тампье против аверроистов.</p> <p>1280. Умер св. Альберт Великий. Родился Уильям Оккам.</p> <p>1284. Родился Сигер Брабантский.</p> <p>1292. Умер Роджер Бэкон.</p> <p>1296-1366. Генрих Сузо (Зойзе).</p> <p>1300-61. Иоганн Таулер.</p> <p>1308. Умер Дунс Скот.</p> <p>1320-84. Джон Уиклиф.</p> <p>1324. Марсилиус Падуанский: «Защитник мира».</p> <p>1327. Умер Майстер Экхарт.</p> <p>1328-58. Преподавание Жана Бурридана.</p> <p>1349. Умер Уильям Оккам.</p> <p>1369-1415. Ян Гус.</p> <p>1382. Умер Никола Оресм.</p>
<p>1402-12. Экспансия Венеции на материк.</p> <p>1410. Поляки разбивают Тевтонский орден (Битва при Грюнвальде).</p> <p>1414-18. Констанцкий собор.</p> <p>1415. Битва при Азенкуре.</p> <p>Ян Гус сожжен на костре.</p> <p>Восстание в Богемии.</p> <p>1416-58. Альфонс V король Арагона, Сицилии и Неаполя.</p>	<p>1431. Лоренцо Балла (1407-57): «0 наслаждении».</p>

Литература и искусство	Наука и техника
<p>1266. Родился Джотто.</p> <p>1278. Церковь Санта Мария Новелла (Флоренция).</p> <p>1280. Чимабуэ: фрески в церкви Сан Франческо в Ассизи.</p> <p>1284-96. Джованни Пизано: отделка Собора в Сиене.</p> <p>1296. Начало строительства церкви Санта Мария дель Фьоре (Флоренция).</p> <p>1302. Джованни Пизано: кафедра Собора в Сиене.</p> <p>1304. Родился Франческо Петрарка.</p> <p>1305. Джотто: фрески в капелле дель Арена в Падуе</p> <p>1311. Дуччо да Буониньсеня: «Маэста» (Сиена).</p> <p>1313. Родился Джованни Боккаччо.</p> <p>1315. Симоне Мартини: «Маэста» (Сиена).</p> <p>1321. Умер Данте.</p> <p>1330. Собор в Орвьето.</p> <p>1334-37. Джотто: роспись.</p> <p>1337. Умер Джотто.</p> <p>1344. Умер Симоне Мартини.</p> <p>1347-80. Св. Катерина Сиенская.</p> <p>1348-54. Д. Боккаччо: «Декамерон».</p> <p>1374. Умер Ф. Петрарка.</p> <p>1375. Умер Д. Боккаччо.</p> <p>1386. Начало строительства Собора в Милане.</p> <p>1387. Джефри Чосер: «Кентерберийские рассказы».</p> <p>1403-24. Гиберти (1378-1455): Двери баптистерия Собора Санта Мария дель Фьоре (Флоренция).</p> <p>1406. Салютати (р. 1331-1406): «Эпистолярный».</p> <p>1416. Донателло (1386-1446): «Святой Георгий».</p> <p>1420-36. Брунеллески (1377- 1446): Купол Собора Санта Мария дель Фьоре (Флоренция).</p> <p>1426-28. Мазаччо (1401-29): Фрески капеллы Бранкаччи в церкви Санта Мария дель Кармине (Флоренция).</p> <p>1430-79. Антонелло да Мессина.</p>	<p>1314. Первые публичные часы во Франции.</p> <p>1320. Пороховые пушки.</p> <p>1341-45. Флоренция: Старый мост.</p> <p>1347. Университет в Праге.</p> <p>Развитие доменных печей.</p> <p>1354-56. Мост в Вероне.</p> <p>1364. Университет в Кракове.</p> <p>1365. Университет в Вене.</p> <p>1389. Бумажная фабрика в Нюрнберге.</p> <p>Англия: индустрия хлопка.</p> <p>1408. Генуя: основание Банка св. Георгия.</p> <p>1425. Лёвен (Брабант): основание Университета.</p>

Исторические события	Философия
1431. Казнь Жанны Д'Арк.	1437-41. Алберти (1404-72): «О семье».
1434-64. Флоренция: Козимо Медичи.	1440. Николай Кузанский (1401-64): «Об
1437-49. Малая Западная схизма.	ученом невежестве».
1449-92. Флоренция: Лоренцо Великолепный.	1440-45. Николай Кузанский: «О конъюнктурах».
1450. Франческо Сфорца, герцог Миланский.	1453. Николай Кузанский: «О видении Бога».
1451-81. Мехмед II, турецкий султан.	1458. Николай Кузанский: «О берилле».
1453. Взятие Константинополя турками.	1463-68. Фичино (1433-99): перевод Платона
1455-85. Англия: война Алой и Белой розы.	на
1462-1505. Россия: Иван Великий (третий)	1474. Фичино: «Христианская религия».
1478. Флоренция: заговор сумасшедших.	
1479. Испания: Фердинанд Арагонский и	1482. Фичино: «Платоновская теология».
Изабелла Кастильская (Объединение	
Арагона и Кастильи в Испанское королевство)	
1485. Англия: Генрих VII (ум. 1509). Начало	1486. Пико делла Мирандола (1463-94): «О
династии Тюдоров.	человеческом достоинстве» и «Девятьсот
	тезисов».

Литература и искусство	Наука и техника
1436-44. Беато Анжелико (1387- 1455): Фрески в Сан Марко (Флоренция).	1431. Открытие Азорских островов.
1444. Смерть Бруни (р. 1370).	
1447. Донателло: монументы в Падуе.	1445. Открытие островов Зеленого Мыса
1450. Пьеро делла Франческа: «Бичевание Христа».	
1450-1516. Босх.	1455. Гутенберг печатает «Библию».
1459. Смерть Браччолини (р. 1380).	
1464. Пьеро делла Франческа: Фрески в церкви Сан Франческо в Арещо	
1471-74. Мантенья (1431-1506): Росписи «Камеры дельи Спозии» в замке Сан-Джорджо в Падуе.	1470. Ломбардия: канал Мартесана.
1471-1528. Дюрер.	
1475-78. Полициано (1454-94): «Записки о заговоре Пацци»	1477. Упсала: основание университета.
1477-1510. Джорджоне	
1478. Боттичелли (1444-1510): «Весна».	
1480. Полициано: «Сказание об Орфее».	
1482. Леонардо (1452-1519): «Св. Иероним».	
1483. Леонардо: «Мадонна в скалах».	1482. Открытие устья реки Конго.
1486. Боттичелли: «Рождение Венеры».	

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абеляр Пьер 482, 488, 489, 499, 502, 508, 509, 511-517, 660
- Августин Аврелий 13, 188, 207, 381, 384, 387, 399, 400, 423-470, 479, 480, 484, 486, 488, 505, 510, 516, 527, 531-533, 547, 548, 552, 553, 555, 557, 597-599, 602-644
- Аверинцев С. С. 407, 414
- Аверроэс из Кордобы 484, 523-526, 528, 530, 578, 603, 630, 631, 637, 643, 655
- Авиценна 484, 502, 520-524, 528, 530, 586, 622, 627
- Авицеброн из Малагал (ибн Гебироль) 527
- Авраам библейский 377, 385
- Аврелий Марк император-стоик 244, 294, 304-309, 346
- Агафокл 87
- Адам библейский 288, 367, 370, 371, 421, 447, 469, 604
- Аделард Батский 529
- Адриан император 294
- Айер А. 495
- Аквинский Фома (Аквинат) 488, 490, 521, 522, 527, 531, 534-593, 595, 602, 605, 617, 618, 623, 632, 634, 635, 639, 642, 653, 655
- Александр Афродисийский 13, 61, 217, 317—319, 473
- Александр Великий Македонский 6, 15, 193, 194, 242—245, 247, 248, 274, 619
- Александр Гальский 527, 594—596
- Александр III папа 487
- Алкмеон Кротонский 40, 121, 240
- Алкуин Йоркский 480, 481, 489
- Аль-Батраки (Альпетрагий) 530
- Аль-Газали 530
- Аль-Кинди 530
- Аль-Фараби 530
- Аль-Хорезми 529
- Альберт Великий (герцог фон Больштедт) 483, 490, 527, 531-535, 595, 616, 617, 620, 652, 662, 663
- Альбин 319, 320, 346, 348
- Альфонс VI Лионский 529
- Амвросий Миланский 425, 426, 427, 516
- Аминт царь Македонии 193
- Аммоний Ермийский 320, 325, 326, 337, 338, 351, 395
- Аммоний Саккас 325, 326, 395
- Анаксагор из Клазомен 61-67, 69, 77, 78, 98, 105, 126, 140, 229, 231, 285, 476
- Анаксимандр из Милета 16, 22-25, 77*
- Анаксимен из Милета 24-26, 77, 98
- Анасарх из Абдер 274
- Андроник Родосский 196, 225, 316, 317
- Анникерид из Кирен 135, 249
- Ансельм д'Аоста Кентерберийский 482, 488, 489, 492-499, 501, 508, 509, 515, 595, 597, 617
- Антиох из Аскалона 279-282, 309
- Антисфен из Афин 114, 118-120, 125, 245, 315
- Антифонт софист 94, 95
- Апеллес скептик 314, 347
- Апелликон библиофил 225, 316
- Аполлодор друг Сократа или математик, или грамматик 86

- Аполлон мифический 22, 76, 128, 164, 179, 194, 284
- Аполлоний Пергасский 289
- Аполлоний Родосский 284
- Аполлоний Эйдограф 284
- Аполлоний Тирский стоик
- Апулей из Мадавра 20, 320, 474
- Ареопagit Дионисий 402-404, 407, 488, 582, 653
- Арета из Кирен дочь киренаика Аристиппа и мать Аристиппа-младшего 117
- Арий родоначальник арианства 398
- Аристарх Самосский 289
- Аристарх Самофракийский 284
- Аристид Марциан 284, 390
- Аристипп Киренский 116-118, 120
- Аристокл (Платон) 134, 275
- Аристон Кеосский 264, 271, 276
- Аристотель Стагирит 3, 12, 14, 15, 20, 21, 25, 34, 36, 37, 40, 76, 80, 82, 93, 99, 112, 114, 122, 133, 134, 145, 188, 191, 192-240, 242, 244, 250, 254, 255, 260, 265, 267, 272, 274, 276, 280, 282, 284, 285, 289, 316-318, 321, 323, 326, 330, 338, 343, 345, 346, 348, 350, 364-366, 368, 378, 406, 407, 429, 440, 448, 472, 473, 478, 480, 502, 509, 519, 520-533, 535, 536, 541, 542, 547-551, 554, 555, 565, 573, 577, 580, 596-598, 601, 602, 615, 616, 618, 621, 626, 627, 635, 636, 640, 646, 647, 650, 652, 656, 657, 664
- Аристофан из Афин 78, 98, 284
- Аркесилай из Афин 277-279, 309, 422
- Арнобий 424
- Архимед из Сиракуз 286, 288, 289, 291, 292, 530
- Архит из Таранта 135
- Асклепиад из Флиунта 119
- Асклепий врач 121, 151, 338
- Аспазия 99
- Ассизский Франциск 593, 598
- Аттале тиран 225
- Афанасий из Александрии 382, 398
- Афинагор из Афин 391, 392
- Афродисийский Александр 13, 61, 217, 317, 473
- Аякс герой «Илиады» 157
- Барбаросса Фридрих I король 482, 487
- Барт К. 495
- Беда Достопочтенный 476, 480, 516
- Бекет Томас 517
- Бернар Клервосский 502, 503, 515, 595
- Бернар Шартрский 487, 595
- Бион из Борисфена 248
- Боккаччо Джованни 483
- Бонавентура (Джованни Фиданца) 471, 483, 488, 490, 495, 522, 527, 535, 593-607, 609, 611, 613, 615-617, 620, 629, 633, 634
- Бозций Северин 218, 472-480, 488, 510, 516, 531, 535, 565, 597, 620
- Бозций Дакийский 616
- Брабантский Сигер 535, 615
- Брадвардин Томас 647, 651
- Броуд С.-Д 495
- Бургундий из Пизы 406, 516
- Буридан Жан физик 645-647, 663
- Бэкон Роджер 223, 618-620

- Валентин гностик 389
 Валерий из Гипона 425
 Василид гностик 389
 Ваттимо Джанни 190
 Вилаговиц 375
 Витгенштейн 496, 539
 Витрувий Поллион архитектор 288
- Гадамер Ганс-Георг 188, 189
 Гай 320
 Гален Клавдий из Пергама 129, 292, 342, 346-351, 530
 Галилей Галилео 69, 646, 647
 Галлиен император 326
 Гарпокразион 320
 Гауденци 429
 Гаунилон монах 494, 495, 498
 Гегель 139, 188
 Генрих I Лионский король Англии 617
 Генрих Сузонский 655
 Генрих VI император 487
 Генрих II король Англии 517
 Гераклид Понтийский 289
 Гераклит Эфесский 10, 26-29, 31, 76, 77, 104, 133, 144, 263, 266, 289, 311, 313
 Герард из Кремоны 529, 530
 Геркулес мифический 296, 637
 Гермес Трисмегист 90, 91
 Гермий из Атарнео 193, 194, 338
 Геродик 87
 Геродот эпикуреец 224, 239, 250
 Герон из Александрии 286, 288
 Герофил из Халкедони 290
 Гесиод из Аскра поэт 7-9, 18, 43, 87, 151, 238
 Гефест 17, 90
 Гефосин 59
- Гиерокл из Александрии 338
 Гийом де ла Мар 616, 617
 Гильом из Конша 502, 503, 504
 Гильом из Шампо 509
 Гиперион 18
 Гиппархия киник 136, 289, 345
 Гиппарх из Никеи 289, 290
 Гиппий Элидский 136
 Гиппократ из Коса 79, 86, 88, 121-130, 290, 346-348, 530
 Главкон 156, 176, 179, 184, 187
 Гомер 4, 7-10, 16, 17, 43, 87, 151, 170, 186, 203, 238, 284
 Гонсалес Испанский 621
 Горгий из Леонтин 39, 41, 91-94, 96, 97, 134, 136, 138, 139, 152, 160, 285
 Грабман Мартин 472
 Григорий Назианзин 398, 400
 Григорий Нисский 398, 399
 Григорий Палама 420
 Гроссатеста Роберт 617, 618, 620
 Гуго Сен-Викторский 490, 505-508, 516, 595
 Гус Ян 645, 650-652
- Давид неоплатоник 338, 556, 614
 Дамаскин Иоанн 402, 406, 407, 416, 516
 Дамиани 515
 Даниил 359, 606
 Данте Алигьери 192, 402, 476, 523, 526, 530, 649
 Декарт Рене 495
 Дексипп неоплатоник 337
 Деметрий киник 315
 Деметрий епископ 394
 Деметрий Фалерский 283
 Демокрит 13, 67-76, 104, 210, 255, 257, 288, 571

- Демонат 315
 Джоакино да Фьоре аббат 486, 487
 Джованни из Неаполя 617
 Дильс Герман 12, 19-21, 25, 26, 29-33, 41, 43-49, 53, 54, 57-64
 Диоген Лаэртский 12, 114, 117, 119, 188, 195, 284, 295
 Диоген Синопский (киник) 116, 245—248, 315
 Диоген Аполлонийский 76, 77, 98, 105, 112
 Диоген из Эноанды эпикуреец 294, 295
 Диодор Эфесский 250, 281
 Дион Хризостом 135, 315
 Дионис мифический 10
 Дионисий Ареапагит 402-405, 407, 488-490, 505, 535, 582, 607, 614, 653
 Дионисий II тиран Сиракуз 134, 135
 Дионисий Фракийский 284
 Доминик Гундисальви 520, 530
 Домициан император 303
 Домнин из Лариссы 338
 Дунс Скот Иоанн 488, 521, 522, 620-629, 631, 633, 653

 Евдем из Родоса 12, 20
 Евдокс из Книда 164, 288, 289
 Евдор из Александрии 319
 Евклид математик 114, 118, 119, 134, 284, 285, 287, 292, 343, 529, 530
 Евнапий Сардский 338
 Евсевий Кесарийский 13, 338, 398
 Елохим 386
 Епифан гностик 389
 Ермий неоплатоник 13

 Жан Парижский 646, 648, 649, 650
 Жильбер Порретанский 502
 Жильсон Э. 435, 451, 502, 536, 549, 595, 602, 603

 Захарий 530
 Зевс 4, 7-10, 17, 18, 28, 31, 89-91, 173, 176, 180, 185, 262, 268
 Зевс Додонский 165
 Зенодот 284
 Зенон Китийский стоик 248, 263-266, 272, 276, 277
 Зенон Элейский 46, 49-51, 285
 Зенон эпикуреец 274, 281,
 Зопир 119
 Зосим папа 428

 Иаков библейский 361, 405, 609, 613
 Ибн-Гебироль (см. Авицеброн)
 Ибн-Сина (Авицена) 520, 522
 Игнатий из Антиохии 383
 Игова библейский 386
 Иеремия пророк 359, 362, 363
 Иероним из Стридона 361, 505, 516, 618
 Иисус Христос 356, 363, 370, 372, 376, 384, 385, 399, 458, 603-605, 613
 Иларий из Пуатье 516, 535
 Иннокентий III папа 519, 630, 648
 Иннокентий IV папа 618
 Иоанн Дамаскин (см. Дамаскин)
 Иоанн Филопон 338
 Иоанн Скот Эриугена (см. Скот Эриугена)
 Иоанн евангелист 355, 359, 361, 363, 374, 379, 384, 385, 394, 454-458, 464, 466, 469, 518, 606

- Иоанн Испанский 530
 Иоанн Пеккам 616, 631
 Иоанн Солсберийский 503, 515, 517, 518
 Иоанн Парижский (см. Жан Парижский)
 Иоанн XXII папа 630, 632, 649
 Иоахим Флорский аббат (см. Джоакино да Фьоре)
 Иоган Таулер (см. Таулер)
 Ипатий 338
 Ипполит Римский 13, 26, 60, 61
 Иринея Лионский 13
 Исаак иудей 527, 529
 Исайя пророк 363, 402, 420, 608
 Исидор гностик 338, 389, 476, 480, 516
 Исидор Севильский 480

 Йегер Вернер 80, 93, 101, 122, 195

 Каин 452
 Калликл софист 87, 226
 Каллист II папа
 Каллимах из Кирен 284
 Кант Иммануил 188, 222, 223, 495
 Карл IV 631
 Карл Английский 530
 Карл Лысый 489
 Карл Великий 481, 486
 Карнеад из Кирен 276, 278-280, 309, 422
 Карпократ гностик 389
 Кассиодор Флавий сенатор 479, 480, 516
 Килвордби Роберт 616, 631, 649
 Киприан Карфагенский 424, 429
 Клавдиан Мамерт 479
 Клеанф из Асса 264, 268, 269

 Климент Александрийский 383, 393, 400, 618
 Климент Римский 383 13
 Климент IV папа 618
 Клитомах 13
 Коммод император 346
 Константин I Великий, император 398, 424
 Константин Африканский 529
 Кодр афинский правитель 134
 Кратет Тибский 247, 248, 263, 315
 Кратет Маллийский 284
 Кратил Афинский 133-136, 312
 Крисанций Сардинский 338
 Крисп 424
 Крокко А. 508
 Кронос мифический 7, 8, 10, 250
 Кроче Бенедетто 364
 Ксенократ из Халкедони 164, 193, 263, 322
 Ксенофан Колофонский 41, 42
 Ксенофонт Афинский 98, 99, 105, 106, 114, 282, 366
 Кузанский Николай 188, 650
 Кун Томас 647

 Лактанций Целий 424
 Ландольфо (см. Аквинат)
 Лахесис мойра 155-157
 Левкипп из Абдер 68, 69, 71, 73, 75, 255
 Лейбниц 188, 495, 538, 665
 Лисий 168-170
 Ломбардский Петр 515, 516, 531, 535, 621, 632
 Лонгин 326, 337
 Лукиан Самосатский 248, 288, 315
 Лукреций Кар 262
 Луллий Раймонд 664, 665

- Лурье Соломон 13, 70
 Луций Гай 248, 296, 310, 474
 Лютер Мартин 190, 631, 652, 656
- Майерардини 649
 Маймонид Моисей 527, 528
 Майстер Экхарт 652, 653, 655
 Максим неоплатоник 320, 338, 405
 Максим Исповедник 402, 405, 480
 Максим Тирский 320
 Малкольм Норман 496
 Мани родоначальник манихейства 426
 Маркези Ч. 282
 Марсилий Падуанский 649
 Марциан Капелла 479, 502
 Маскаль 495
 Матфей евангелист 359, 360, 362, 376, 608
 Матвей из Акваспарты 617
 Мелеагр 240
 Мелисс из Самоса 46, 52-54, 62, 92, 255
 Менедем Эретрийский 119, 248
 Менеке 250
 Менексен 136
 Менипп из Гадары 248
 Менодот из Никомедии 312
 Мербеке Вильгельм 653
 Меркурий 289, 479, 502
 Минуций Феликс 422
 Мнемосина 18, 19
 Моисей библейский 6, 322, 356, 361-363, 366, 384, 398, 426, 441, 454, 608
 Моисей Маймонид (см. Маймонид)
 Моника мать Августина (святая) 424, 425
- Музоний Руф 303
- Неарх 50
 Нелей скептик 316
 Нерон римский император 296
 Нигидий Фигул Публий 321
 Нигрин 320
 Николай из Дамаска 317
 Николай из Отрекура 645
 Николай Оресм 645
 Никострат Клавдий 320
 Нисский Григорий 398, 400-402, 405
 Новациан 424
 Нумений из Апамен 322-325
 Нумений скептик 276
- Оккам Уильям 488, 632-649, 651, 653, 656, 657, 662
 Октавиан Август император 342
 Олимпиодор из Александрии (Младший) 338
 Орем Николай 645, 647
 Орест 240
 Ориген Христианин 326, 327, 393-398, 400, 402, 419, 429
 Ориген Язычник 326, 337
 Орфей 10, 87, 157
- Павел апостол 363, 370, 372, 377, 402, 605, 662, 663
 359, 488, 489, 506, 540, 614
 Падуанский Марсилий 649
 Панэтий из Родоса 264, 273, 274
 Парменид из Элеи 43-49, 55, 92, 118, 135, 136, 144, 190, 197, 204, 322, 365, 366, 380
 Паскаль Блез 262, 529
 Паскуале папа 487

- Пеккам Уильям 616, 620, 631
 Пелагий 428, 429
 Перегрин Петр 315
 Перикл 52, 83
 Персефона 10
 Петр апостол 360, 363, 540, 662
 Петр Доминиани 515
 Петр Ломбардский 361, 363, 515, 540, 662
 Пиррон из Элиды 274-277, 310, 312, 313, 326, 422
 Пирс 665
 Питокл 250
 Пифагор из Самоса 10, 13, 33-35, 37, 38-40, 41, 44, 121, 148, 284, 321, 391
 Пифоклид 87
 Пий Антонин 390
 Платон 10, 12, 14, 15, 39, 41, 45, 52, 57, 66, 76, 79, 80, 82-99, 105, 106, 108, 110-115, 119-122, 133-196, 203-205, 208, 213, 221, 223, 224, 242, 250, 252, 254, 255, 260, 261, 267, 274, 277, 280, 282, 284, 285, 289, 296, 319, 320, 322, 323, 325—327, 330, 339, 340, 346, 349, 350, 364—366, 368, 371, 373, 375, 377, 385—387, 390, 391, 394, 395, 398, 401, 407, 420, 429, 432, 437, 438, 444, 445, 472, 474, 502-504, 509, 549-551, 576, 577, 580, 597, 598, 601, 622, 627, 663
 Плотин из Ликополя 188, 293, 294, 296, 298, 300-316, 318-340, 344, 346, 348, 350, 352, 365, 377-379, 395, 428, 430-437 444-448
 Плутарх из Афин 320, 338
 Плутарх из Херонеи 320
 Полемон из Афин 164, 263
 Полибий медик 129
 Поликарп из Смирны 383
 Порфирий Тирский 325, 326-338, 428, 433, 473, 488, 510, 597, 621, 657
 Посейдон 7
 Посидоний из Апамен 13, 264, 273, 274, 281, 296, 348
 Похленц М. 272, 366, 433
 Прассагор медик 290
 Приап 10
 Приск неоплатоник 338
 Присциан из Лидии 338
 Продик 87, 93, 94, 96
 Прокл из Константинополя 285, 338-341, 403, 420, 653
 Прокопий Кесарийский 472
 Прометей 89, 90
 Протагон 10
 Протагор из Абдер 51, 79, 83-97, 126, 136, 143, 254
 Псевдо-Дионисий (см. Арепагит)
 Псевдо-Плутарх 13
 Птолемей из Птолемаиды 6, 244, 283, 285, 291, 342-345, 530
 Птолемей I Сотер 283
 Птолемей II Филадельфийский 284, 290, 361
 Публий Нигидий Фигул 321

 Райл Г. 495
 Раймонд Луллий 530, 664
 Рассел Бертран 495
 Рихард Сен Викторский 595
 Ричард из Миддлтауна 617
 Роберт Гроссатеста 617, 618, 620
 Роберт из Честера 529
 Робин Л. 120
 Роджер Марстон 617
 Росцелин Иоанн 509

- Секст Эмпирик 311, 312, 313, 314
 Сенарк из Селевкии 317
 Сенека Луций Анней стоик 269, 296-301, 303, 476
 Септимий Север император 318, 423
 Сестий Квинт 321
 Сигер Брабантский 535, 615, 616
 Симонид 87
 Симмах Квинт Аврелий 472
 Симпликий Киликийский 338
 Синесий из Кирен 338, 399
 Скот Михаил 530
 Скот Эриугена Иоанн 405, 482, 488, 489, 491, 495, 522, 530, 620-629, 631-636, 640, 651, 653, 663
 Сократ из Афин 15, 21, 51, 52, 65, 68, 78-120, 133-135, 138, 142, 153, 154, 160, 165, 168, 170-176, 188, 195, 213, 218, 220, 226, 262, 272, 277, 285, 303, 309, 321, 325, 368, 377, 380, 422, 435, 450, 452, 476, 509, 577, 580, 622, 629, 636, 663
 Солон законодатель 105, 134, 151, 170, 326
 Солсберийский Иоанн 515, 517
 Софокл 240
 Спевсипп из Афин 164, 193, 322
 Стагирит 12, 194, 201, 204, 205, 208, 210, 213, 215, 221, 224, 225, 318, 484, 520, 524, 597
 Стефан из Александрии 338
 Стефан Тампье 616, 631, 649
 Стилпон из Мегары 263
 Сузон Генрих 655
 Таулер Иоганн 655
 Тациан из Сира 390, 391, 392
 Тевт Кальвизий 165
 Теодор Аквинский 337
 Теодор Ньем 650
 Теодорик Фрайбургский 620
 Теодорих король остготов 472, 479
 Теофил из Антиохии 351, 391, 392, 402
 Теофраст Эрезский 193, 194, 224, 225, 246, 316
 Тертуллиан Септимий Флорент из Карфагена 324, 423, 424, 429
 Тираннион грамматик 225, 316
 Тит Ливий 262
 Трасилл из Александрии 135, 320
 Трасимах из Халкедонии 96
 Траян император 294
 Трисмегист Гермес 324
 Тьерри Шартрский 502, 504
 Уиклиф Джон 645, 651, 652
 Фалес из Милета 6, 16, 17, 19-24, 76, 77, 196, 292
 Фаларид тиран Агригента 261
 Фамирид 157
 Теофраст из Эреса 12, 13
 Фигул Нигидий Публий 321
 Фиданца Джованни (Бонавентура) 594
 Фидий скульптор 347
 Филипп Македонский 193, 242
 Филипп Август король Франции 621
 Филодем из Гадары 262
 Филолай пифагорец 41, 321
 Филон Александрийский 15, 279-282, 336, 351, 383, 385-387, 391, 392, 437, 445
 Филопон 338
 Флавий Арриан стоик 303

- Франциск Ассизский 593, 598, 603-605, 613, 621
- Фридрих I Барбаросса (см. Барбаросса)
- Фридрих II 530
- Хармид 134, 136
- Хирон кентавр 121
- Хризостом 315
- Хрисипп из Сол 264, 272, 366
- Цабарелла 650
- Цезарь Гай Юлий император 342
- Цельс из Александрии 320, 394
- Цицерон 245, 248, 252, 273-276, 279-282, 286, 288, 321, 422, 424, 425, 430, 517, 548, 555, 663
- Шеллинг Ф. В. 539
- Ширсвуд Вильям 662
- Шотландец Рихард 508
- Эвристрат 25
- Эгеси 249
- Эгидий из Лесина 616
- Эгидий Римский 617, 648
- Эдип 240, 296
- Экхарт Майстер 188, 652-655
- Элий неоплатоник 338
- Элоиза 509, 510, 512
- Эмпедокл из Агригента 10, 43, 55-61, 67, 69, 126, 210
- Энезидем из Кносса 309-313
- Эпиктет из Гиераполиса 244, 303, 304, 308, 315
- Эпикур Самосский 76, 241, 244, 248-263, 266, 270-274, 277, 279, 295, 326, 346, 380
- Эпименид из Кносса 238, 663
- Эпиметей 89, 90
- Эрасистрат из Элиды 290, 346, 347
- Эратосфен из Кирен 284, 291
- Эриугена Иоанн Скот 405, 482, 488-492
- Эсхин из Сфетта 114
- Эуджений из Палермо 530
- Эхекрат 176
- Юлиан Отступник 295, 315, 316, 338
- Юлиан Теург 324
- Юстин Мартир (Мученик) 338, 341, 390-392, 400, 481
- Юстиниан император 15
- Ямвлих 337, 338

Дарио Антисери и Джованни Реале
Западная философия от истоков до наших дней
Античность и Средневековье
в переводе и под редакцией С. Мальцевой
Редактор М. Рошаль
Верстка Е. Кривушин

Лицензия ЛП 000134 от 6 апреля 1999 г.

Сдано в набор 07.09.1999. Подписано в печать 18.07.2001.

Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 44. Тираж 3000 экз. Заказ 9503.

ООО «Издательство «Пневма». 198504, Санкт-Петербург, Петродворец

Ботаническая 18-2-50, тел/факс 812/428-70-56

e-mail: svetlana.maltseva@paloma.spbu.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов

в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».

143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.