

ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ  
И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ



ПЬЕР АДО

  
КАДА-СИК



КАТАРСКИ



EXERCICES SPIRITUELS  
ET PHILOSOPHIE ANTIQUE

Pierre Hadot

Préface d'Arnold I. Davidson

ALBIN MICHEL \* L'ÉVOLUTION  
DE L'HUMANITÉ

M·M·II

# ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Пьер Адо

Предисловие А. Дэвидсона



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «КОЛО»

МОСКВА \* САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

М·М·V



## A28 Адо Пьер

Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. — 448 с. (Серия «Катарсис»).

ISBN 5-98861-004-8

«Духовные упражнения»... Это работа человека над самим собой, которая начинается еще с первых греческих философов и, достигая своего апогея в диалоге сократиков и платоников, трудах Эпикура, Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия, трактатах Плотина, продолжается позднейшими философами, такими как Монтень, Декарт, Кант, Мишле, Бергсон, Фридман и Фуко. И разве сущность философии не в этом вечном сомнении в нашем отношении к самим себе, к другим и к миру? Новое издание работ крупного ученого-антиковеда Пьера Адо, почетного доктора Коллеж де Франс, дополнено исследованиями, вышедшими в печать со времени первой публикации этого труда в 1981 году.

Для широкого круга читателей. На русском языке публикуется впервые.

Перевод осуществлен по изданию:  
Pierre Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique.  
Préface d'Arnold I. Davidson. Paris, 2002



9 785988 610045

© Albin Michel, 2002

© Hadot P., 1981; 1993; 2002

© Изд-во «Степной ветер», 2005



ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ  
И АНТИЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

---

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие Арнольда И. Дэвидсона • 9

Предисловие к изданию 1993 года • 17

Духовные упражнения • 19

Сократ • 87

Марк Аврелий • 127

Конверсия • 197

Негативная теология • 213

Уроки античной философии • 227

### Я и мир

Размышления о понятии «культуры себя» • 299

«В наши дни есть преподаватели философии,  
но нет философов...» • 310

Мудрец и мир • 319

Является ли философия предметом роскоши? • 336

Мои книги и исследования • 342

Что такое этика • 353

Комментарии • 369

Литература • 444

Пьер Адо: избранная библиография • 446

---

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ АРНОЛЬДА И. ДЭВИДСОНА \*

Я очень хорошо помню момент, когда Мишель Фуко впервые рассказал мне о Пьере Адо. Несмотря на его очевидный неподдельный энтузиазм, я ответил ему, что совершенно не специалист в античной философии и не хотел бы начинать знакомство с этой областью. И только гораздо позднее я начал читать Пьера Адо, после смерти Мишеля Фуко. Я сразу же был поражен не только точностью и ясностью его толкований текстов, что явилось результатом безупречных филологических и исторических знаний, но особенно видением философии, которое я обнаруживал на более тонком плане в его очерках и книгах. Что Пьер Адо является одним из самых крупных историков античной мысли нашей эпохи, это очевидно; не так очевидно то, что он также крупный философ. Достаточно изучить его творчество в целом, чтобы в этом убедиться. Данная книга, «Духовные упражнения и античная философия», уже является классическим произведением, и как настоящая классика она сохраняет всю свою актуальность.

Я хотел бы уточнить некоторые аспекты понятия духовных упражнений, чтобы лучше объяснить, почему Адо сделал их направляющей нитью своей концепции античной философии. Пьер Адо всегда говорил, что открытие

---

\* Профессор философии Чикагского университета, член Совета Института современной мысли в университете Париж-VII.

## \* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

им понятия духовных упражнений связано с проблемой строго литературной: как объяснить внешнюю несвязность некоторых философов? Вовсе не предполагая искать новый тип назидательной духовности, Пьер Адо хотел бы исследовать именно исторически постоянную тему пресловутой «несвязности» античных философов. Это исследование и привело его «к идее, что философские произведения античности создавались не для изложения системы, но с целью формирования: философ хотел заставить работать умы своих учеников или слушателей, чтобы они пришли в определенным образом упорядочились»<sup>1)</sup>. Скорее формирование умов, чем информирование является также пьедесталом, на который опирается идея духовных упражнений. Следовательно, мы не должны удивляться тому значению, которое придается чтению текстов у Пьера Адо, и что он беспрестанно подтверждает: чтение — это духовное упражнение, и мы должны научиться читать, то есть «то есть останавливаться, освобождаться от наших забот, возвращаться к самим себе, оставлять в стороне поиски изысканности, утонченности, оригинальности, спокойно размышлять, вглядываться в глубины, чтобы позволить текстам говорить с нами» («Духовные упражнения», с. 64). В этом отношении необычайно интересна цитата из Гёте, приведенная в заключение главы «Духовные упражнения»: «Люди не знают, сколько стоит времени и усилий, чтобы научиться читать. Мне для этого понадобилось 80 лет, но и теперь я не могу сказать, насколько преуспел в этом» («Духовные упражнения», с. 65). Чтение — это деятельность по формированию и преобразованию самого себя, или, если следовать мысли Пьера Адо, мы не должны забывать, что духовные упражнения не ограничиваются какой-то конкретной областью нашего существования; они имеют очень широкое значение и пронизывают все сферы нашей повседневной жизни.

В выражении «духовные упражнения» нужно учитывать одновременно понятие «упражнения» и значение слова «ду-

ховный». Духовные упражнения функционируют не просто на уровне предложения и концепции. Нам не предлагается новая метафизическая теория, ибо духовные упражнения являются именно упражнениями, то есть практикой, деятельностью, работой над собой, тем, что можно назвать самоаскезой. Духовные упражнения составляют часть нашего опыта; они суть «эксперимент». Кроме того, Пьер Адо употребляет слово «духовный» не в смысле «религиозный», или «теологический», поскольку религиозные упражнения являются лишь видом — весьма особенным — духовного упражнения. Тогда откуда же это слово — «духовный»? Пьер Адо отклонил несколько других прилагательных и в конце концов остановил свой выбор на характеристике этих упражнений, как «духовных»; и в самом деле, «интеллектуальные упражнения» или «нравственные упражнения» лишь отчасти передают глубину смысла: «интеллектуальный» выражает не все аспекты этих упражнений, а «нравственный» может произвести неточное впечатление, что речь идет о кодексе хорошего поведения. Как четко определил сам Пьер Адо: «Слово „духовный“ действительно позволяет понять, что эти упражнения являются творчеством не только мысли, но всей психики индивида» («Духовные упражнения», с. 22). Таким образом, данное выражение охватывает мысль, воображение, чувствительность, а также волю. «Название „духовные упражнения“ в общем-то оказалось наилучшим, потому что оно означает, что речь как раз идет об упражнениях, вовлекающих в себя весь ум» («Античные духовные упражнения и „христианская философия“», с. 67). Античная философия «есть духовное упражнение, потому что она представляет собой образ жизни, форму жизни, жизненный выбор»<sup>2)</sup>. Можно также сказать, что эти упражнения являются «экзистенциальными», потому что они обладают экзистенциальной ценностью, охватывающей наш образ жизни, наш образ бытия в мире; они суть составная часть совершенно новой ориентации в мире, требующей самопреобразования, метаморфозы самого

## \* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

себя. П. Адо резюмировал свою концепцию так: духовное упражнение — это «практика, нацеленная на то, чтобы совершенно изменить бытие»<sup>3)</sup>.

Чтобы понять радикальность и глубину идеи духовных упражнений в концепции П. Адо, нужно осознать принципиально важное отличие, существующее для него между философской речью и самой философией. Оно, по сути, выдвигает на первый план практическое и экзистенциальное измерение духовных упражнений. Исходя из стоического отличия между речью сообразно философии и самой философией, П. Адо показывает, что их понимание того и другого можно использовать «в более общем плане для описания феномена „философии“ в античности»<sup>4)</sup>.

Согласно стоикам, философская речь подразделяется на три части — логику, физику и этику; когда речь идет о преподавании философии, излагается теория логики, теория физики и теория этики. Но для стоиков — и в определенном смысле для других философов античности — эта философская речь не является самой философией<sup>5)</sup>. Философия вовсе не теория, разделенная на три части, но «но единый акт, заключающий в себе *переживание* логики, физики и этики. То есть мы больше не занимаемся теорией логики, иными словами — хорошим говорением и хорошим думанием, но мы думаем и говорим хорошо, мы больше не занимаемся теорией физического мира, но созерцаем космос, мы больше не занимаемся теорией нравственного действия, но действуем прямо и праведно» («Философия как способ жить». С. 270). Иначе говоря, «философией было действительное, конкретное и пережитое упражнение, практика логики, этики и физики»<sup>6)</sup>. И П. Адо дает следующее краткое изложение этой идеи:

Речь о философии не является философией. (...) Философские теории находятся на службе философской жизни. (...) философия в эллинистическую и римскую

эпоху предстает как образ жизни, как искусство жить, как способ бытия. Действительно, начиная по меньшей мере с Сократа, античная философия имела этот признак. (...) Античная философия предлагает человеку искусство жить, а современная философия предстает прежде всего, как конструкция технического языка, предназначенного для специалистов («Философия как способ жить». С. 270–273, 279).

В античности сущностная задача философа не заключалась в построении или изложении понятийной системы; вот почему П. Адо критикует историков античной философии, представляющих философию прежде всего как философскую речь или философскую теорию, как систему пропозиций. Свою точку зрения он излагает так:

На самом деле все школы разоблачали опасность, которой подвергается философ, если вообразит, что философская речь может быть самодовлеющей, не согласованной с философской жизнью (...). Традиционно людей, развивающих внешне философскую речь, но не стремящихся сообразовать свою жизнь со своей речью, которая к тому же не проистекает из их собственного опыта и собственной жизни, философы называют «софистами» (...)<sup>7</sup>.

В этом достаточно определенном смысле можно было бы сказать, что софисты по-прежнему представляют собой опасность для философии, связанную с тенденцией, когда философская речь считается самодостаточной и полностью независимой от нашего жизненного выбора.

Недавно Пьер Адо уточнил свою концепцию относительно роли философской речи в самой философии. Согласно ему, когда речь не отделена от философской жизни, когда она является неотъемлемой частью этой жизни, когда речь есть упражнение в философской жизни, тогда лишь она полностью легитимна и даже



## \* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

необходима. Если же философы античности отказываются отождествлять философию с философской речью, то «при этом вполне очевидно, что не может быть философии без внутренней и внешней речи философа. Но все эти философы (...) считают себя философами не потому, что они развивают философскую речь, но потому, что они живут по-философски. Речь интегрируется в их философскую жизнь (...). Для них сама философия есть прежде всего форма жизни»<sup>8)</sup>.

Пьер Адо стремится побороть представление о философии, «сведенной к своему концептуальному содержанию» и «в любом случае без прямого отношения к образу жизни философа»<sup>9)</sup>. Когда философия становится просто философской речью, не соединенной с жизнью и не встроеной в философский образ жизни, она подвергается радикальному изменению. Тогда философия превращается в узко-школярскую и университетскую дисциплину, а философ, согласно Канта, становится «художником разума», интересующимся только чистым умозрением. И П. Адо дальше цитирует Канта:

Так и Платон спросил у старого человека, который выслушал его лекции о добродетели — когда начнешь добродетельную жизнь? — то есть не всегда должно спекулировать, но однажды подумать и о выполнении. Однако в наши дни считают мечтателем того, кто живет, так как учит<sup>10)</sup>.

Отзвук этой цитаты можно найти в следующих вопросах П. Адо:

Что же все-таки наиболее полезно *для человека как человека*? Бесконечно рассуждать о языке или о бытии и небытии? А не лучше ли научиться жить по-человечески? (см. ниже: «Является ли философия предметом роскоши?». С. 339).

Несмотря на критику философской речи, когда она самостоятельна и отделена от философской жизни, эта речь не подвергается низложению. Однако, в противовес большинству современных философов, именно психагогическая, а не пропозиционная и абстрактная модальность речи удерживает его внимание. В конечном счете, жизненный выбор и образ жизни, духовные упражнения и психагогическая и пресобразующая речь представляют собой три принципиально важных элемента видения философии в сочинениях Пьера Адо.

Настоящее новое издание *Духовных упражнений* П. Адо включает в себя тексты, которые до сих пор были труднодоступны или не изданы. «Размышления о понятии „культуры себя“» (текст, который уже много обсуждался) продолжают «прерванный диалог» с Мишелем Фуко. В этой дискуссии П. Адо особенно подчеркивает контраст между «эстетикой существования» у Фуко и «космическим сознанием», другой ключевой идеей его анализа. Понятие космического сознания, увязанное с практикой физики в качестве духовного упражнения и с идеалом мудрости, остается одним из самых удивительных и свособычных аспектов его мысли. Это упражнение космического сознания является не только главным элементом его толкования античности, но остается для него актуальной практикой, изменяющей наше отношение к себе самим и к миру.

Текст о Торо напоминает нам, как идея духовных упражнений может выступить своеобразным «дешифровальщиком», помочь разобраться в истории мысли таким образом, чтобы увидеть философский масштаб мыслителей, остающихся обычно в тени ввиду традиционного представления об истории философии. Не только Торо, но также, например, Гёте, Мишле, Эмерсон и Рильке обретают, таким образом, свой истинный философский масштаб; и даже Витгенштейн начинает представлять у П. Адо иной тип мыслителя — не столько профессором философии, сколько

## \* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

философом, требующим от нас работы над самими собой, требующим преобразования нашего видения мира в глубочайшем смысле этого слова.

В статье «Мудрец и мир» разговор опять идет о космическом сознании, но также и о сосредоточении на настоящем мгновении: тут П. Адо подчеркивает важность фигуры мудреца и роль упражнения в мудрости в концептуальном аспекте философии <sup>11)</sup>. Эта норма мудрости может и должна осуществить преобразование отношения между Я и миром «благодаря внутренней мутации, благодаря полному изменению образа видения и жизни» («Мудрец и мир», с. 358). Эстетическое восприятие, как подчеркивает П. Адо, является «некоторой моделью философского восприятия» («Мудрец и мир», с. 347), моделью конверсии внимания и преобразования обычного восприятия, которых требует упражнение в мудрости. П. Адо предоставляет нам инструменты, чтобы ухватить экзистенциальные и космологические возможности эстетического восприятия и, совсем как Мерло-Понти, он находит в некотором эстетическом видении средство для переобучения видению мира.

Три других новых текста развивают и углубляют рамки понятий, которые я уже попытался очертить; они также показывают сокровенную связь между П. Адо, историком философии, и П. Адо, философом. Никто лучше него не конкретизировал необходимость этого соотношения. Исследуя обширную задачу историка философии, он заключает:

[Историк философии] не может не уступить философу как таковому, поскольку тот всегда должен сохраняться в историке-философе. И для решения этой задачи необходимо, чтобы с возрастанием ясности ума время от времени ты задавал себе следующий — решающий — вопрос: «Что это такое — быть философом?» <sup>12)</sup>

А теперь с нами будут говорить тексты.

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1993 ГОДА

**В** книге собраны уже опубликованные и неизданные исследования, которые я писал в течение последних нескольких лет. Но объединяющая их главная тема находится в центре моего внимания, начиная с моей юности. В одной из своих первых статей, опубликованной в «Актах конгресса философии» в Брюсселе в 1953 году, я уже пытался описать философский акт как конверсию, и я до сих пор помню тот энтузиазм, с которым в грозное лето 1939 года на экзамене на диплом бакалавра по философии, я комментировал тему сочинения, взятую из Анри Бергсона: «Философия есть не построение системы, а решение, принятое раз и навсегда, наивно всматриваться в самого себя и вокруг себя». Под влиянием Бергсона, а потом экзистенциализма, я всегда воспринимал философию как полную метаморфозу способа видения мира и бытия в нем.

Я не предвидел в 1939 году, что моя жизнь пройдет в изучении античной мысли, особенно того влияния, которое греческая философия оказала на латинскую литературу. Однако именно на это поприще меня направило то самое таинственное соединение случая и внутренней необходимости, которое придает форму нашим судьбам. В этих исследованиях я констатировал, что значительные трудности в понимании философских трудов древних зачастую объясняются тем, что мы допускаем двойной анахронизм при их истолковании: мы считаем, что, подобно многим современным произведениям, они предназначены для передачи информации определенного понятийного ряда и потому мы также можем извлечь из нее напрямую

четкие сведения о мысли и психологии их автора. Однако на самом деле они очень часто представляют собой духовные упражнения, которые автор практикует сам и помогает практиковать своему читателю. Они нацелены на формирование души. Они имеют психологическую природу. И всякое утверждение следует понимать в аспекте того эффекта, который оно намерено произвести, а не как предложение, адекватно выражающее мысль и чувство индивидуума. Как следствие — мои методологические требования и философские убеждения совпадали.

В настоящем сборнике представлены эти философские и методологические темы. В самом названии ряда исследований, собранных здесь, указывается на отношение к понятию духовного упражнения. Но легко можно понять, почему и другие работы нашли свое место в этом томе. Мифическая фигура Сократа — это именно фигура философа, того, кто «упражняется» в мудрости. Марк Аврелий — это человек античности, практикующий свои духовные упражнения согласно строгому методу. Мишле — современный человек, но тоже всю свою жизнь, вслед за Марком Аврелием, проводящий в упражнениях «гармонизации» в самом себе. Очерк, посвященный такому общему феномену, как конверсия, позволяет лучше понять, каким образом философия сущностно является конверсией (обращением), то есть опять-таки переживаемым упражнением. Другой очерк, посвященный апофатизму и мистическому опыту, приоткрывает проблемы философской речи в столкновении с пределами языка, именно потому, что философия есть опыт, трансцендирующий всякое выражение (и в этой связи становится ясным, что «Логико-философский трактат» Витгенштейна также представляет собой духовное упражнение).

Я от всего сердца благодарю своего давнего друга Жоржа Фолье, благодаря которому данный сборник смог выйти в свет. Я посвящаю эту книгу памяти Пьера Курселя, богатству произведений и примеру метода которого я столь многим обязан.



ДУХОВНЫЕ  
УПРАЖНЕНИЯ

---

Вершить свой полет каждый день! Пусть это будет лишь одно мгновение, пусть оно будет скоротечным, лишь бы оно было интенсивным. Каждый день — «духовное упражнение», одному или в обществе человека, который тоже хочет улучшаться... Выйти из длительности. Стараться обнажить свои собственные страсти. (...) Увековечиваться, превосходя себя.

Это усилие над собой необходимо, это устремление справедливо. Многочисленны те, кто полностью поглощен активной политикой, подготовкой социальной революции. Редки, очень редки люди, которые, чтобы подготовить революцию, хотят стать достойными нее.

Не считая последних строк, не кажется ли этот текст переложением Марка Аврелия? Он написан Ж. Фридманом <sup>1)</sup>, и вполне возможно, что автор не осознавал такого сходства. Кстати, дальше в книге он ищет «свои корни» <sup>2)</sup> — и приходит к заключению, что не существует никакой традиции (еврейской, христианской, восточной), которая была бы совместима с требованиями современной духовной ситуации. Но любопытно то, что он не задает себе вопросы о ценности философской традиции греко-римской античности, тогда как несколько процитированных нами строк показывают, в какой степени античная традиция продолжает бессознательно жить в нем, как и в каждом из нас.

«Духовные упражнения». Выражение немного сбивает с толку современного читателя. Прежде всего, употребление слова «духовный» сегодня больше не считается очень хорошим тоном. Но все-таки нужно смириться с использованием именно этого термина, потому что другие возможные прилагательные или определения — «психический», «нравственный», «этический», «интеллектуальный», «мысли», «души» — не выражают все аспекты реальности, которую мы хотим описать. Можно было бы, разумеется, говорить об упражнениях мысли, поскольку в этих упражнениях мысль в некотором роде принимает себя за материю <sup>3)</sup> и стремится изменить себя сама. Но слово «мысль» недостаточно четко указывает на важность участия в этих упражнениях воображения и чувств. По тем же самым причинам мы не можем удовлетвориться «интеллектуальными упражнениями», несмотря на то, что интеллектуальные аспекты (определение, разделение, рассуждение, чтение, исследование, риторическое усиление) играют здесь большую роль. «Этические упражнения» были бы достаточно привлекательным выражением, потому что, как мы увидим, упражнения, о которых идет речь, очень способствуют врачеванию страстей и относятся к видению жизни. Однако все равно это было бы слишком ограниченное видение. На самом деле, эти упражнения — как нам это приоткрылось из текста Ж. Фридмана — соответствуют преобразованию видения мира и метаморфозе личности. Слово «духовный» действительно позволяет понять, что эти упражнения являются творчеством не только мысли, но всей психики индивида; оно особенно раскрывает настоящий масштаб этих упражнений: благодаря им, индивид возвышается к жизни объективного Духа, то есть снова помещает себя в перспективу Всего («увечковечить себя, себя превосходя»).



Ну что ж, если нужно, давайте примем выражение «духовные упражнения», скажет наш читатель. Но идет ли тут речь об *Exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы? Каково соотношение между лойоловскими медитациями и программой Ж. Фридмана: «Выйти из длительности... увеселиться, себя превосходя»? Мы ответим очень просто, что *Exercitia spiritualia* являются лишь христианским вариантом греко-римской традиции, размах которой мы как раз должны будем показать. Прежде всего, понятие и термин *exercitium spirituale* засвидетельствованы, задолго до Игнатия Лойолы, в раннем латинском христианстве, и они соответствуют *askese* греческого христианства <sup>4)</sup>. Но в свою очередь этот *askesis*, который нужно понимать не как аскетизм, а именно как практику духовных упражнений, существует еще в философской традиции античности <sup>5)</sup>. То есть, в конечном счете, нужно вернуться именно к античности для разьяснения происхождения и значение понятия духовного упражнения, до сих пор живущего, как об этом свидетельствует Ж. Фридман, в современном сознании. В настоящем исследовании мы хотели бы не только напомнить о существовании духовных упражнений в греко-латинской античности, но прежде всего конкретизировать значение и важность этого феномена, а также показать его воздействие на понимание античной мысли и самой философии <sup>6)</sup>.

## I

### Научиться жить

Именно в эллинистических и римских школах философии этот феномен наблюдается с наибольшей ясностью. Стоики, например, прямо и открыто заявляют об этом: для них философия есть «упражнение» <sup>7)</sup>. В их глазах философия заключается не в преподавании абстрактной теории <sup>8)</sup>, и еще меньше в экзегезе текстов <sup>9)</sup>, а в искусстве жизни <sup>10)</sup>, в конкретной установке,

в сообразном стиле жизни, затрагивающем все существование. Философский акт располагается не только в порядке познания, но также в порядке «самости» и бытия: это прогресс, заставляющий нас *быть* больше, делающий нас лучше <sup>11)</sup>. Это конверсия <sup>12)</sup>, переворачивающая всю жизнь, меняющая само бытие того, кто ее совершает <sup>13)</sup>. Она заставляет его перейти от неподлинного состояния жизни, омрачаемого бессознательностью, разъедаемого заботой, к подлинному состоянию жизни, в котором человек достигает самосознания, точного видения мира, внутреннего покоя и свободы.

Для всех философских школ главная причина страдания, беспорядка, бессознательности для человека — это страсти: беспорядочные желания, необоснованные страхи. Давление заботы мешает ему жить по-настоящему. Следовательно, философия предстает прежде всего как врачевание страстей <sup>14)</sup> («Стараться обнажить свои собственные страсти», — пишет Ж. Фридман.) Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод <sup>15)</sup>, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия индивида. Именно осуществление такого преобразования и будет иметь в качестве своего объекта духовные упражнения.

Возьмем, прежде всего, пример стоиков. Для них все беды людей происходят оттого, что они стремятся достичь или сохранить блага, которые рискуешь не получить или потерять, а также избежать тех несчастий, которые зачастую неизбежны. И философия будет воспитывать человека так, чтобы он стремился обрести только то благо, которое может получить, и избегать только того зла, которого может избежать. Благо, которого всегда можно добиться, и зло, которого всегда можно избежать, должны, чтобы быть таковыми, зависеть исключительно от свободы человека: это будет нравственное добро и нравственное зло. Только они зависят от нас, остальное от нас не зависит. То есть все остальное, не зависящее

## \* Духовные упражнения \*

от нас, соответствует необходимому сцеплению причин и следствий, ускользающих от нашей свободы. Все остальное должно быть нам безразлично, то есть мы не должны совершать по отношению к нему различие, но принимать его целиком как желаемое судьбой. Это сфера природы. Итак, мы тут наблюдаем полный переворот обычного видения вещей. Мы переходим от «человеческого» видения реальности, в котором ценности зависят от страстей, к «естественному» видению вещей, при котором каждое событие помещается в перспективу универсальной природы <sup>16)</sup>.

Такое изменение видения достигается с трудом. Именно тут и применяются духовные упражнения, чтобы понемногу произвести внутреннее преобразование, которое совершенно необходимо. Мы не располагаем систематическим трактатом, который кодифицировал бы науку и технику духовных упражнений <sup>17)</sup>. Однако, аллюзии на то или иное внутреннее действие очень часты в сочинениях эллинистической и римской эпохи. Из чего нужно заключить, что эти упражнения были хорошо известны, и, поскольку они входили в повседневную жизнь философских школ, то есть были частью традиционного устного обучения будет достаточно просто их упоминания.

Благодаря Филону Александрийскому, однако, мы обладаем двумя перечнями упражнений. Они полностью не перекрывают друг друга, но зато дают достаточно полную панораму философского врачевания в стоически-платоническом духе согласно одному из перечней <sup>18)</sup>. Философия включает в себя: поиск (*zetesis*), углубленное исследование (*skepsis*), чтение, слушание (*akroasis*), внимание (*prosoche*), самообладание (*enkrateia*), безразличие к безразличным вещам. В другом <sup>19)</sup> последовательно называются: чтения, медитации (*meletai*), терапии <sup>20)</sup> страстей, воспоминания о том, что есть благо <sup>21)</sup>, самообладание (*enkrateia*), исполнение должного. При помощи этих

## \* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

перечней мы сможем сделать краткое описание стоических духовных упражнений, изучая последовательно следующие группы: прежде всего внимание, потом медитации и «воспоминания о том, что есть благо», затем более интеллектуальные упражнения, то есть чтение, слушание, поиск, углубленное исследование, и, наконец, более активные упражнения, а именно практику самообладания, исполнение должного, безразличие к безразличным вещам.

Внимание (*prosoche*) является фундаментальной духовной установкой стоика <sup>22</sup>). Это непрестанная бдительность и присутствие духа, всегда бодрствующее самосознание, постоянное напряжение ума <sup>23</sup>). Благодаря этому философ прекрасно знает и хочет именно то, что он делает в каждое мгновение. Благодаря этой бдительности ума, фундаментальное правило жизни, то есть умение различать между зависящим от нас и не зависящим от нас, всегда находится «под рукой» (*procheiron*). В стоицизме принципиально важно (как, впрочем, и в эпикуреизме) предоставить своим последователям фундаментальный принцип, крайне простой и ясный, формулируемый в нескольких словах, чтобы он легко запоминался и мог применяться с рефлексивной надежностью и постоянством: «Так на что же следует мне направлять внимательность? — Прежде всего на (...) общие правила, ими руководствоваться, без них не ложиться спать, не вставать, не пить, не есть, не сходиться с людьми...» <sup>24</sup>) Бдительность ума позволяет также применять фундаментальное правило к обычным ситуациям жизни и всегда «уместно» делать то, что мы делаем <sup>25</sup>). Можно еще определить эту бдительность как сосредоточение на настоящем моменте: «От тебя везде и всегда зависит и благочестиво принимать как благо то, что сейчас с тобой происходит, и справедливо относиться к тем людям, что сейчас с тобой, и обращаться по правилам искусства с тем представлением, которое у тебя сейчас, для того чтобы не вкралось

## \* Духовные упражнения \*

что-нибудь, что не постигательно»<sup>26)</sup>. Это внимание к настоящему моменту является в некотором роде секретом духовных упражнений. Оно освобождает от страсти, возникающей всегда из-за прошлого или будущего<sup>27)</sup>, которые не зависят от нас; оно облегчает бдительность, концентрируя ее на крошечном настоящем моменте, которым всегда можно овладеть, всегда пережить ввиду его малости<sup>28)</sup>; наконец, оно открывает наше сознание сознанию космическому, делая нас внимательными к бесконечной ценности каждого мгновения<sup>29)</sup>, побуждая нас принять каждый момент существования в перспективе универсального закона космоса.

Внимание (*prosoche*) позволяет немедленно отвечать на события, как и на вопросы, которые могут быть нам внезапно заданы<sup>30)</sup>. Для этого нужно, чтобы фундаментальные принципы всегда были «под рукой» (*procheiron*)<sup>31)</sup>. Необходимо пропитаться правилом жизни (*kanon*)<sup>32)</sup>, мысленно применяя его к разнообразным обстоятельствам жизни, точно так же, как мы усваиваем при помощи упражнений правило грамматики или арифметики, применяя его к конкретным случаям. Но тут речь идет не о простом знании, а о преобразовании личности. Воображение и аффективность должны увязываться с упражнением мысли. Нужно мобилизовать все психагогические средства риторики, все методы амплификации<sup>33)</sup>. Необходимо сформулировать для самого себя правило жизни наиболее живым, наиболее конкретным образом, «иметь перед глазами»<sup>34)</sup> события жизни, увиденные в свете фундаментального правила. Таково упражнение припоминания (*mnemé*)<sup>35)</sup> и медитации (*meleté*)<sup>36)</sup> правила жизни.

Это упражнение медитации<sup>37)</sup> позволит быть готовым к тому моменту, когда случится неожиданное и, быть может, драматическое обстоятельство. То есть мы заранее будем представлять себе (это будет *premeditatio malorum*<sup>38)</sup> трудности жизни: бедность, страдание,

смерть; мы будем смотреть на них лицом к лицу, помня, что это не беды, поскольку они не зависят от нас; мы зафиксируем в своей памяти <sup>39)</sup> яркие максимы, которые в нужный момент помогут нам принять эти события, составляющие часть общего хода Природы. Таким образом, эти максимы и сентенции будут у нас «под рукой» <sup>40)</sup>. Это будут убедительные формулы или аргументации (*epilogismoi* <sup>41)</sup>), которые мы сможем сказать сами себе в трудных обстоятельствах, чтобы остановить движение боязни, или гнева, или печали.

С самого раннего утра мы заранее будем исследовать то, что мы должны сделать в течение дня, и заранее обозначим принципы, направляющие и вдохновляющие наши действия <sup>42)</sup>. Вечером мы снова будем исследовать самих себя, чтобы осознать совершенные ошибки или достижения <sup>43)</sup>. Также мы будем исследовать свои сны <sup>44)</sup>.

Как мы видим, упражнение медитации направлено на установление контроля над внутренней речью, чтобы сделать ее связной, упорядочить ее на основе простого и универсального принципа, который представляет собой различие между тем, что зависит от нас, и тем, что от нас не зависит, между свободой и природой. При помощи диалога с самим собой <sup>45)</sup>, или с другим <sup>46)</sup>, а также при помощи письма <sup>47)</sup> тот, кто хочет идти вперед, старается быть «мыслящей субстанцией» <sup>48)</sup>, и таким образом достичь полного преобразования своего представления мира, своего внутреннего климата, а также своего внешнего поведения. Эти методы раскрывают большое знание врачевательной способности слова <sup>49)</sup>.

Это упражнение медитации и припоминания требует соответствующего подпитывания. Именно здесь мы обнаруживаем собственно более интеллектуальные упражнения из перечисленных Филоном: чтение, слушание, поиск, углубленное исследование. Медитация

еще может довольствоваться просто чтением сентенций поэтов и философов или апофтегмами <sup>50)</sup>. Но чтение может также быть объяснением собственно философских текстов, трудов, написанных учителями школы. И оно может как осуществляться, так и выслушиваться в рамках философского обучения под руководством преподавателя <sup>51)</sup>. Благодаря этому обучению, можно детально изучить все умозрительное построение, лежащее в основе и служащее опорой фундаментальному правилу, сводящему воедино все физические и логические изыскания <sup>52)</sup>. «Поиск» и «углубленное исследование» будут практическим претворением этого обучения. Мы, например, выработаем в себе привычку определять объекты и события в «физической» перспективе, то есть видеть их расположение в космическом Целом <sup>53)</sup>. Или же еще мы их будем разделять для распознавания составляющих их элементов <sup>54)</sup>.

Наконец, приходит очередь практических упражнений, предназначенных для выработки привычек. Некоторые из них остаются еще очень «внутренними», еще очень близкими к упражнениям мысли, о которых мы только что говорили: это, например, «безразличие к безразличным вещам», которое, в принципе, представляет собой лишь применение фундаментального правила жизни <sup>55)</sup>. Другие предполагают практическое поведение: самообладание, исполнение общественных обязанностей. Здесь снова возникают темы Ж. Фридмана: «Стараться устранить свои собственные страсти, тщеславие, зудящий шум вокруг твоего имени... Бежать злословия. Отбросить жалость и ненависть. Любить всех свободных людей». Мы находим у Плутарха большое количество трактатов, относящихся к этим упражнениям: *Как надлежит сдерживать гнев, О равновесии духа, О любви, О любви к детям, О болтливости, О любопытстве, О жадности, О ложном стыде, О зависти*. У Сенеки

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

тоже есть сочинения такого рода: *О гневe, О блаженной жизни, О стойкости мудреца...*, *О скоротечности жизни*. Для подобных упражнений всегда рекомендуется очень простое правило: начинать упражняться в более легких вещах, чтобы понемногу приобрести необходимую устойчивую и прочную привычку <sup>56</sup>).

Для стоика философствовать — значит упражняться в том, чтобы «жить», то есть жить сознательно и свободно: сознательно — превосходя пределы индивидуальности, чтобы распознавать себя как часть космоса, одушевляемого разумом; свободно — отказываясь от желаний того, что не зависит от нас и что от нас ускользает, чтобы удовлетворяться только тем, что зависит от нас — прямому действию, сообразному разуму.

Нас не удивляет, что такая философия, как стоицизм, требующая бдительности, энергии, напряжения души, состоит в основном из духовных упражнений. Но мы неожиданно обнаружим, что эпикуреизм, который обычно считается философией удовольствия, отводит такое же значительное место, как и стоицизм, конкретным практикам, представляющим собой не что иное, как духовные упражнения. Дело в том, что для Эпикура, как и для стоиков, философия является врачеванием, «...мы должны заниматься врачеванием себя» <sup>57</sup>). Но на этот раз излечение должно заключаться в повороте души от забот жизни к простой радости существования. Несчастье людей происходит от того, что они боятся вещей, которых не нужно бояться, и желают вещей, от них ускользающие, которых нет необходимости желать. Их жизнь растрачивается в печалих от необоснованных боязней и неудовлетворенных желаний. Они оказываются лишенными единственного настоящего удовольствия — удовольствия быть. Вот почему эпикуровская физика освобождает от страха, показывая, что боги не оказывают никакого воздействия на ход мира, и смерть, будучи полным распадом, не является частью жизни <sup>58</sup>).



Эпикуровская этика освобождает от ненасытных желаний, делая различие между желаниями естественными и необходимыми, желаниями естественными, но не необходимыми и желаниями, которые не являются ни естественными, ни необходимыми. Удовлетворение первых, отказ от последних и, возможно, от вторых, будет достаточным для обеспечения отсутствия расстройств <sup>59)</sup> и обретения жизненного блаженства: «Голод плоти — не голодать, не жаждать, не зябнуть. У кого есть это и кто надеется иметь это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье» <sup>60)</sup>. Отсюда это чувство благодарности <sup>61)</sup>, почти неожиданное, освещающее все, что мы могли бы назвать эпикуровским пиететом по отношению к вещам: «Пусть будут возданы милости блаженной Природе, устроившей так, что необходимые вещи получить легко, а вещи, которые трудно достичь, не являются необходимыми» <sup>62)</sup>.

Итак, чтобы достигнуть излечения души, необходимы духовные упражнения. Как у стоиков, мы будем усваивать, медитировать «днем и ночью» короткие сентенции или памятки, которые позволят постоянно держать «под рукой» фундаментальные догматы <sup>63)</sup>. Таков, например, знаменитый *tetrapharmakon*, четвероякое лекарство: «Не должно бояться богов; не должно бояться смерти; Благо легко достижимо; зло легко переносимо» <sup>64)</sup>. Множество сборников эпикуровских сентенций отвечает этому требованию духовного упражнения в медитации <sup>65)</sup>. Но, как и у стоиков, изучение великих догматических трактатов учителей школы также будет упражнением, предназначенным для поддержания медитации <sup>66)</sup> и насыщения души основной интуицией. Изучение физики как духовное упражнение особенно важно: «...подобно всему остальному наука о небесных явлениях, отдельно ли взятая или в связи с другими, не служит никакой иной цели, кроме как безмятежности духа и твердой уверенности» <sup>67)</sup>. Созерцание физиче-

ского мира, воображение бесконечного, главнейший элемент эпикуровской физики, вызывают полное изменение видения вещей (замкнутая вселенная расширяется до бесконечности) и духовное удовольствие уникального качества: «A Mœnia mundi; discedunt, totum uideo per inane geri res... His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas percipit atque horror, quod sic natura tua ui tam manifesta patens ex omni parte resecta est» (Lucretius. *De rerum natura*. III, 16, 30)<sup>68)</sup> \*.

Но медитация, простая или научная, не единственное эпикуровское духовное упражнение. Чтобы излечить душу, нужно упражнять ее не для усиления, как стоики, а для ослабления ее напряжения. Вместо того, чтобы представлять себе несчастья заранее, чтобы подготовиться к их испытанию, нужно, напротив, отрешить нашу мысль от видения болезненных вещей и зафиксировать наши взгляды на удовольствиях. Нужно заставлять себя переживать воспоминание удовольствий прошлого и наслаждаться удовольствиями настоящего, признавая, насколько эти удовольствия настоящего велики и приятны<sup>69)</sup>. В этом тоже заключается вполне определенное духовное упражнение: это уже не непрерывная бдительность стоика, который старается быть всегда готовым, чтобы уберечь в каждое мгновение свою моральную свободу, но продуманный, постоянно возобновляемый выбор в пользу успокоения и безмятежности, и глубокая благодарность<sup>70)</sup> природе

---

\* Как разбегаются страхи души, расступаются стены /  
Мира,— и вижу я ход вещей в бесконечном пространстве...  
Все это некий восторг поселяет в меня и священный /  
Ужас, когда сознаю, что силой твоею открылась /  
Вся природа везде и доступною сделалась мысли Лукреций.  
*О природе вещей*. III, 16, 30. Пер. Ф. А. Петровского.

## \* Духовные упражнения \*

и жизни <sup>71)</sup>, беспрестанно дарящим нам удовольствие и радость, если мы сумеем их обрести. Опять же, духовное упражнение жизни в настоящем моменте очень сильно отличается у стоиков и эпикурейцев. У первых оно является напряжением ума, постоянным бодрствованием морального сознания; у вторых оно опять-таки расположено к успокоению и безмятежности: раздраемые заботой о будущем, мы не видим неповторимой ценности простого факта существования: «Мы рождаемся один раз, а дважды родиться нельзя, но мы должны уже целую вечность не быть. Так же, не будучи властен над завтрашним днем, откладываясь радость; а жизнь гибнет в откладывании, и каждый из нас умирает, не имея досуга» <sup>72)</sup>. Это знаменитый стих Горация *Carpe diem*: «Мы говорим, время ж завистное мчится. / Пользуйся днем, меньше всего веря грядущему» <sup>73)</sup> \*. В конце концов, у эпикурейцев это удовольствие заключается в самом духовном упражнении: интеллектуальное удовольствие созерцания природы, мысль о прошлом и настоящем удовольствии, наконец, удовольствие дружбы. Дружбе <sup>74)</sup> в эпикурейском сообществе также соответствуют свои духовные упражнения, которые выполняются в веселой и раскрепощенной атмосфере: публичное признание ошибок <sup>75)</sup>, братское исправление, связанное с нравственной самопроверкой <sup>76)</sup>. Но, самое главное, сама дружба является, в некотором роде, духовным упражнением по преимуществу: «Каждый должен стремиться к созданию атмосферы, в которой расцветают сердца. Главное — это стремление к счастью, и расположение друг к другу, взаимное доверие, когда один отдыхает при виде другого, что больше всего способствует счастью» <sup>77)</sup>.

---

\* Пер. С. В. Шервинского.

## II

### Научиться вести диалог

Практика духовных упражнений, скорее всего, коренится в традиции, восходящей к незапамятным временам <sup>78)</sup>. Но именно фигура Сократа приподнимает ее в западных умах, ибо эта фигура была и остается живым призывом, пробуждающим нравственное сознание <sup>79)</sup>. Замечательно, что этот призыв прозвучал в форме диалога.

В «сократическом» \* диалоге вопрос заключается не в том, о чем говорят, а в том, кто говорит: «...кто вступает с Сократом в [отношения] теснее и начинает с ним доверительную беседу, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратит эту беседу не раньше чем приведенный к такой необходимости самим рассуждением; незаметно для себя самого отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит его обо всем с пристрастием. Я-то (...) не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо, или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся (...) учиться, пока жив, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни...» <sup>81)</sup>. В «сократическом» диалоге собеседник Сократа ничего не узнает, а Сократ не притязает преподать ему какой-нибудь урок: он, кстати, повторяет каждому, кто хочет его слу-

---

\* Этими кавычками я предполагаю подчеркнуть тот факт, что речь тут не идет о подлинно сократических диалогах, но о литературных композициях, которые более или менее удачно имитируют диалоги Сократа, или в которых появляется фигура Сократа. В этом смысле диалоги Платона являются сократическими. — *Примеч. П. Адо.*

шать, что единственное, что он знает, это то, что он ничего не знает <sup>82</sup>). Но как неутомимый «овод» <sup>83</sup> Сократ изнуряет своих собеседников вопросами, заставляющими усомниться, принуждающими их принять на себя заботу <sup>84</sup> о них самих: «Ты, лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всего прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме (*fronesis*), об истине (*aletheia*) и о душе (*psyche*) своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» <sup>85</sup>) Миссия Сократа заключается в том, чтобы пригласить своих современников исследовать свое сознание, озаботиться своим внутренним движением вперед: «Я ... — говорит Сократ в *Апологии Сократа* Платона, — пренебрег все тем, о чем заботится большинство, — корыстью, домашними дела, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, восстаниях, какие бывают в нашем городе... а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее (...) благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее...» <sup>86</sup>). Алкивиад из *Пира* Платона так выражает воздействие на него диалога с Сократом: «А этот (сатир) Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу. ... Ведь он заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь делами афинян» <sup>87</sup>).

Сократический диалог представляется таким образом как практикуемое совместно духовное упражнение, которое призывает <sup>88</sup>) к внутреннему духовному упражнению, то есть к нравственной самопроверке, к вниманию к себе, словом, к знаменитому «познай самого себя».

Если первоначальный смысл этой формулы и трудно воспринять, мы тем не менее понимаем, что она приглашает к соотносению с самим с собой, которым задается основа всякого духовного упражнения. «Познать самого себя» — это либо признать себя, как не-мудреца (то есть не как *sophos'a*, но как *philo-sophos'a*, то есть ищущего мудрости), либо познать себя в своем сущностном бытии (то есть отделить то, что не есть мы, от того, что есть мы сами), или же познать себя в своем настоящем моральном состоянии, то есть проверить свою совесть) <sup>89)</sup>.

Мастер диалога с другими, Сократ — и в изображении Платона, и Аристофана — мастер диалога с самим собой, то есть мастер практики духовных упражнений. Он нам представлен способным на чрезвычайное умственное сосредоточение. Он прибывает с опозданием на пир Агафона, потому что, «предаваясь своим мыслям, всю дорогу отставал» <sup>90)</sup>. И Алкивиад рассказывает, что в походе на Потидею «...(Сократ) как-то утром ... о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад (...) все стоял и стоял. (...) И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода солнца...» <sup>91)</sup>.

Кажется, что в *Облаках* Аристофан делает аллюзию именно на эти сократические практики: «Будь молодым, будь остряком, / Вывернись весь наружу! / Грызи науку! / Когда будет побеждать отчаянье, / Скачи отважно / К другим размышленьям...»; «Плащом закройся! Основную мысль найди, // Развей ее и расчлени по косточкам, / Определи и сопряги. ... Когда же в рассуждениях / Заблудишься, оставь их, после вновь вернись, / Накинься, ухвати и осторожно взвесь». ... «Сократ: Чрезмерно разум напрягать не должен ты, / Направь свободно мысль свою по воздуху, / Как стрекозу, привязанную за ногу» <sup>92)</sup>.

Представляется, что такая практика диалога с самим

собой, которая выражается в медитации, была в чести у учеников Сократа. Антисфена спросили как-то, какую пользу он извлек из философии: «Умение беседовать с самим собой»<sup>93</sup>). Такая сокровенная связь между диалогом с другими и диалогом с собой имеет глубинное значение. Только тот, кто по-настоящему способен на встречу с другим, способен на подлинную встречу с самим собой, и наоборот. Диалог будет действительно диалогом лишь в обращении к другому и к себе. С этой точки зрения, всякое духовное упражнение является диалогическим в той мере, в какой оно будет упражнением подлинного присутствия по отношению к себе и к другим<sup>94</sup>).

Невозможно провести грань между «сократическим» и «платоническим» диалогом. Но платонический диалог остается всегда «сократическим» по вдохновению, потому что он является интеллектуальным и, в конечном счете, «духовным» упражнением. Эту характеристику платонического диалога нужно обязательно иметь в виду.

Платонические диалоги представляют собой образцовые упражнения, модели, потому что не являются стенографией реальных диалогов, но литературными сочинениями, в которых отображается идеальный диалог. Это упражнения именно потому, что они являются диалогами: мы уже смогли приоткрыть по поводу Сократа диалогический характер всякого духовного упражнения. Диалог есть маршрут мысли, дорога для которой прочерчена постоянно поддерживаемым согласием между вопрошающим и отвечающим. Противопоставляя свой метод методу эвристиков, Платон настойчиво подчеркивает следующее: «Если же собеседники, как мы с тобой сейчас, захотят рассуждать по-дружески, то отвечать следует мягче и в большем соответствии с искусством вести рассуждение. А это искусство состоит не только в том,

чтобы отвечать правду: надо еще исходить из того, что известно вопрошающему, по его собственному признанию»<sup>95</sup>). Соразмерение с собеседником, таким образом, оказывается принципиально важным. Оно препятствует тому, чтобы диалог склонялся к теоретическому и догматическому изложению и придает ему форму конкретного и практического упражнения, потому что главным здесь является не изложение доктрины, но приведение собеседника к определенной умственной установке: это сражение — дружеское, но реальное. Заметим, что так происходит во всяком духовном упражнении; нужно привести самого себя к изменению точки зрения, установки, убеждения, то есть вступить в диалог с самим собой и, соответственно, сразиться с самим собой. Вот почему методы платонического диалога представляют в этом аспекте важнейший интерес: «Что бы об этом ни говорили, платоническая мысль нисколько не похожа на легкого голубя, которому ничего не стоит оторваться от земли, чтобы взлететь в чистое пространство утопии... Голубь все время должен отбиваться от души отвечающего, сходной со свинцом. Каждый взлет, каждое возвышение завоевывается»<sup>96</sup>). Чтобы победить в этой борьбе, недостаточно изложить истину и даже доказать ее — нужно убедить, следовательно, использовать психагогию, искусство увлечения душ; а кроме того, не только риторика, которая стремится убеждать, если так можно сказать, издалека, продолжительной речью, но прежде всего диалектику, требующую в каждый момент прямого согласия собеседника. Диалектика должна умело выбирать обходной путь, и даже ряд внешне расходящихся, а по сути, сходящихся путей<sup>97</sup>), чтобы подвести собеседника к пониманию противоречий своей позиции или к допущению непредвиденного вывода. Маршруты, повороты, бесконечные разделения, отвлечения, тонкости, сбивающие с толку современного читателя диалогов, предназначены для того, чтобы заставить античного со-



беседника и античного читателя преодолеть определенную дистанцию. Благодаря всем этим приемам, «лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки: имени — определением, видимых образов — ощущениями ... может просиять разум и родиться понимание каждого предмета ... только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя питает»<sup>98</sup>). Итак, не следует усердно упражняться: «Мерой для прослушивания такой беседы (...) служит у людей разумных вся жизнь»<sup>99</sup>). Тут важно не решение частной проблемы, но преодоленное расстояние, чтобы прийти к этому решению, дорога, на которой собеседник, ученик, читатель формируют свою мысль и приспособливают ее для открытия истины («диалог нужен для формирования, а не для информирования»<sup>100</sup>): «[Чужеземец]. Ну что ж, перейдем теперь к другому рассуждению — относительно того самого, что мы ищем, и обо всех вообще обстоятельствах подобного рода бесед. (...) Если бы кто-нибудь спросил нас относительно беседы, касающейся изучения грамоты: когда задается кому-нибудь вопрос, из каких (частей) состоит некое имя, ради чего предпринимается это исследование — ради самого предложенного вопроса или ради того, чтобы стать более знающим во всех вопросах, которые могут быть исправлены, — как бы мы на это ответили? — [Сократ мл.] Разумеется, чтобы знать всё. — [Чужеземец.] А как же обстоит дело с нашим исследованием политика? Предпринимается ли оно ради него самого или же для того, чтобы стать более сведущими в диалектике всего? — [Сократ мл.] Разумеется, ради последнего»<sup>101</sup>). Тема диалога менее значима, чем применяемый к ней метод, решение проблемы менее ценно, чем дорога, пройденная вместе, чтобы ее решить. Тут дело не в том, чтобы найти решение первым и как можно быстрее, а чтобы упражняться как можно более эффективным

способом в претворении метода: «...надо (...) всегда выражать похвалу или порицание тому, что говорится, соответственно, за краткость и за длинноты, причем мы должны судить не на основании сравнения длины одной и другой [речи], но в соответствии с той частью измерительного искусства, которую (...) надо иметь в виду, а именно в соответствии с подобающим. ... Однако не в отношении ко всему. Когда речь идет об удовольствии, нам вовсе нет нужды определять подобающую ему продолжительность, разве что мимоходом; когда же речь идет о том, чтобы как можно скорее и легче решить поставленную задачу, разум велит предпочитать второе решение первому» <sup>102</sup>).

Диалектическое упражнение, платоновский диалог, в точности соответствует духовному упражнению по двум причинам. Прежде всего, он ведет незаметно, скрытно, но реально собеседника (и читателя) к обращению, к конверсии. И в самом деле, диалог возможен, только если собеседник действительно хочет его вести, то есть если он хочет реально найти истину, если он искренне желает блага, если принимает необходимость подчиниться рациональному Логосу <sup>103</sup>). Его акт веры должен отвечать акту веры Сократа: «И, веря в истинность этой речи, я хочу вместе с тобой поискать, что такое добродетель» <sup>104</sup>). Диалектическое усилие является, на самом деле, совместным восхождением к истине и к благу, «которых всякая душа желает» <sup>105</sup>). С другой стороны, в глазах Платона всякое диалектическое упражнение именно потому, что оно есть подчинение требованиям Логоса, упражнение чистой мысли, отворачивает душу от чувственного и позволяет ей обратиться к добру <sup>106</sup>). Это маршрут ума к божественному.

### III

#### Научиться умирать

Существует таинственная связь между языком и смертью; это была одна из излюбленных тем Бориса Парена, к сожалению, ушедшего от нас: «Язык развивается только лишь со смертью индивидов»<sup>107</sup>). Дело в том, что Логос представляет собой требование универсальной рациональности — предполагает мир неизменных норм, который противопоставляется вечному становлению и изменчивым устремлениям индивидуальной телесной жизни. В этом конфликте тот, кто остается верным Логосу, рискует потерять жизнь. Такой была история Сократа. Сократ умер из верности Логосу.

Смерть Сократа является кардинальным событием, на котором основывается платонизм. Разве сущность платонизма не заключается в утверждении, что именно Благо есть последнее основание всех существ? Как говорит неоплатоник четвертого века: «Если все существа являются существами только лишь в силу добра, и если они участвуют в Благе, нужно, чтобы первичный принцип был благом, трансцендирующим бытие. Вот замечательное тому доказательство: высокие души пренебрегают бытием ради Блага, когда они без промедления обрекают себя опасности ради родины, ради тех, кого любят или ради Добродетели»<sup>108</sup>). Сократ пошел на смерть за добродетель. Он предпочел гибель отречению от требований своей совести<sup>109</sup>); таким образом, он предпочел Благо бытию, предпочел совесть и мысль жизни своего тела. Это и есть фундаментальный философский выбор, и таким образом можно сказать, что философия — если правда то, что она подчиняет желание жизни тела высшим требованиям мысли,— есть упражнение и научение смерти. «...истинные философы,— говорит Сократ в *Федоне*,— много думают о

смерти и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят обособить от него душу, а когда это происходит, трусят и досадают,— ведь это же чистейшая бессмыслица!»<sup>110</sup>). Смерть, о которой здесь идет речь, есть духовное расделение души с телом: «А очищение — не в том ли оно состоит, (...) чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой на себе и жить, насколько возможно,— и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?»<sup>111</sup>) Таково платоническое духовное упражнение. Но нужно правильно это понимать и, в частности, не отделять его от философской смерти Сократа, чье присутствие является доминирующим в *Федоне*. Отделение души от тела, о котором здесь идет речь, каким бы ни была его предыстория, абсолютно ничего общего не имеет с состоянием транса, или каталепсии, когда замирает сознание и душа оказывается в состоянии сверхъестественного провидчества<sup>112</sup>). Все хитросплетения *Федона*, как предшествующие, так и следующие за нашим отрывком, действительно показывают, что речь идет об освобождении души, о ее избавлении от страстей, связанных с телесными ощущениями, чтобы приобрести независимость мысли<sup>113</sup>). На самом деле, мы лучше представим себе это духовное упражнение, если будем понимать его, как усилие по самоосвобождению от пристрастной и частной точки зрения, связанной с телом и с чувствами, чтобы возвыситься до универсальной и нормативной точки зрения мысли и подчинить себя требованиям Логоса и норме Блага. Упражняться в науке смерти — это упражняться в ущемлении своей индивидуальности, своих страстей для усмотрения вещей в перспективе универсальности и объективности. Разумеется, такое упражнение предполагает концентрацию мысли на самой себе, усилие

по медитации, внутренний диалог. Платон намекает на это в *Государстве*, высказываясь еще раз по поводу тирании индивидуальных страстей. Эта тирания желаний особым образом дает о себе знать, говорит он нам, во сне: «...начало (души) дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы... Если ему вздумается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись с собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрассудстве»<sup>114</sup>). Чтобы освободиться от этой тирании, мы будем прибегать к духовному упражнению того же самого типа, что описывается в *Федоне*: «Когда же человек соблюдает себя в здоровой воздержности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, потчует его прекрасными доводами и рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделирующее же начало он хоть и не заглушает вовсе, но и не удовлетворяет его до пресыщения... Точно так же человек укротит и яростное свое начало... Успокоив эти два вида свойственных ему начал и приведя в действие третий вид — тот, которому присуща разумность... он скорее всего соприкоснется с истиной»<sup>115</sup>).

Здесь позволим себе краткое отступление. Представить философию как «упражнение в научении смерти» было решением крайней важности. Собеседник Сократа в *Федоне* незамедлительно высказывается об этом: это скорее вызовет смех, и профаны будут, конечно же, правы, относясь к философам как к людям, что «на самом деле желают умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи»<sup>116</sup>). Однако, для принимающих философию всерьез эта платоническая формула являет собой глубинную истину и оказывает огромное воздействие на западную философию: даже такие противники платонизма, как Эпикур

и Хайдеггер, принимали ее. Перед этой формулой вся философская болтовня, как вчера, так и сегодня, представляется совершенно пустым делом. «Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор»<sup>117)</sup>. Только философы могут пойти на такую авантюру; среди их разнообразных способов представления о смерти мы находим одну уникальную добродетель: не утрачиваемую ясность разума. По Платону, потеря чувственной жизни не может утратить того, кто уже вкусил бессмертия мысли. Для эпикурейца мысль о смерти являет собой осознание конечности существования, но это дает безмерную цену каждому мгновению; каждый момент жизни выплескивается на поверхность, исполненный несказанным наслаждением: «*Omnem crede diem tibi diluxisse supremum; grata superueniet quæ non sperabitur hora*»<sup>118)</sup> \*. Стоик найдет в этом научении смерти научение свободе. Как говорит Монтень, в подражание Сенеке, в одной из известнейших глав своей книги: «Кто научился умирать, тот научился быть рабом»<sup>119)</sup>. Мысль о смерти преобразует тон и уровень внутренней жизни: «Пусть смерть будет перед твоими глазами каждый день,— говорит Эпиктет,— и у тебя никогда не будет никакой низкой мысли, и никакого чрезмерного желанья»<sup>120)</sup>. Эта философская тема соединяется с темой бесконечной ценности настоящего момента, который нужно прожить, как если бы он был и первым, и последним<sup>121)</sup>. Так же для Хайдеггера философия есть «упражнение в смерти»: подлинность существования лежит в ясном предвидении смерти. И каждый должен выбирать между ясностью ума и развлечением<sup>122)</sup>.

---

\* Думай про каждый ты день, что сияет тебе он последним; / Радостью снидет тот час, которого чаять не будешь.

Пер. Н. С. Гинцбурга.

Для Платона упражнение в смерти является духовным упражнением, которое заключается в смене перспективы, в том, чтобы перейти от видения вещей, в котором преобладают индивидуальные страсти, к представлению мира, которое управляется универсальностью и объективностью мысли. Это конверсия (*metastrophe*), происходящая со всей целокупностью души <sup>123</sup>). В этой перспективе чистой мысли «человеческие, слишком человеческие» вещи представляются весьма малыми. В этом и состоит фундаментальная тема платонических духовных упражнений. Благодаря ей мы сохраним ясность разума в несчастье: «Обычай, между прочим, говорит, что в несчастьях самое лучшее — по возможности сохранять спокойствие и не возмущаться: ведь еще не ясна хорошая и плохая их сторона, и, сколько не горюй, это тебя ничуть не продвинет вперед, да и ничто из человеческих дел не заслуживает особых страданий, а скорбь будет очень мешать тому, что важнее всего при подобных обстоятельствах.— Чему именно она будет мешать, по-твоему? — Тому, чтобы разобраться в случившемся и, раз уж это, словно при игре в кости, выпало нам на долю, распорядиться соответственно своими делами, разумно выбрав наилучшую возможность, и не уподобляться детям, которые, когда ушибутся, держатся за ушибленное место и только и делают, что режут. Нет, мы должны приучать душу как можно скорее обращаться к врачеванию и возмещать потерянное и больное, заглушая лечением скорбный плач» <sup>124</sup>). Можно сказать, что это духовное упражнение уже является стоическим <sup>125</sup>), поскольку мы в нем видим использование принципов и максим, предназначенных для того, чтобы «приучить душу» и освободить ее от страстей. Среди этих максим важную роль играет та, что утверждает малость человеческих вещей. Но дело именно в том, что она просто следствие движения, опи-

санного в *Федоне*, посредством которого душа переходит, возвысившись, в сферу чистой мысли, то есть от индивидуального к универсальному. В ниже цитируемом тексте находим очень ясно соединенные вместе идеи малости человеческих вещей, презрения к смерти и универсального видения, свойственного чистой мысли: «Когда ты хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что... — Как бы не утаились от тебя какие-нибудь неблагородные его наклонности: ведь мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности. (...) Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь? — Нет, это невозможно. — Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным? — Менее всего»<sup>126</sup>). Итак, «упражнение смерти» здесь связано с созерцанием целокупности, с возвышением мысли, переходящей от индивидуальной и страстной субъективности к объективности универсальной перспективы, то есть к упражнению чистой мысли. Эта характеристика философа впервые получает здесь наименование, которое она сохранит во всей античной традиции: величие души<sup>127</sup>). Величие души представляет собой плод универсальности мысли. Вся умозрительная и созерцательная работа философа становится духовным упражнением в той мере, в какой, возвышая мысль до перспективы Целого, он освобождает ее от иллюзий индивидуальности («выйти из длительности. (...) Увековечить себя, себя превосходя», — говорит Ж. Фридман).

В этой перспективе физика сама становится духовным упражнением, которое может, уточним это, разво-



рачиваться на трех уровнях. Прежде всего, физика может быть созерцательной деятельностью, находящей свою цель в самой себе, и она предоставляет душе, освобождая ее от ежедневных забот, радость и ясность разума. В этом заключается дух Аристотелевой физики: «Природа отдает тому, кто изучает ее плоды, чудесные наслаждения, лишь бы мы были способны восходить до причин, и действительно были бы философами»<sup>128</sup>). В этом созерцании природы эпикуреец Лукреций, как мы уже видели, находил «божественное наслаждение»<sup>129</sup>). Для стоика Эпиктета смысл нашего существования находится в этом созерцании: мы были произведены на свет, чтобы созерцать божественные творения, и нельзя умирать, не увидев эти дивные чудеса и не прожив в гармонии с природой<sup>130</sup>). Разумеется, научная конкретизация этого созерцания природы очень сильно варьируется от одной философии к другой; большое расстояние разделяет Аристотелеву физику от чувства природы, которое мы, к примеру, можем найти у Филона Александрийского и у Плутарха. Но интересно отметить, с каким энтузиазмом два последних автора говорят о своей вообразительной физике. «Те, кто практикуют мудрость,— говорит нам Филон,— превосходно созерцают природу и все, что она содержит в себе; они внимательно всматриваются в землю, море, воздух, небо, со всеми их жителями; они присоединяются в мысли к луне, солнцу, другим светилам, блуждающим и неподвижным, в их эволюциях, и если телом они прикреплены внизу к земле, они снабжают крыльями свои души с тем, чтобы парить по эфиру и созерцать живущие там сущности, как это приличествует настоящим гражданам мира. Так наполненные совершенным отличием, приученные не учитывать болезни тела и внешние вещи (...), само собой разумеется, такие люди в наслаждении своими добродетелями делают из всей

своей жизни праздник»<sup>131)</sup>. Последние слова являются аллюзией на афоризм киника Диогена, который мы находим в цитате у Плутарха: «Разве добродетельный человек не отмечает праздник каждый день?» «Причем великолепный праздник,— продолжает Плутарх,— если мы добродетельны. Мир есть самый священный и самый божественный из всех храмов. Человек введен туда в силу своего рождения, чтобы быть зрителем — не искусственных и неодушевленных статуй, но чувственных образов понимаемых сущностей (...), которыми являются солнце, луна, звезды, реки, вода в которых течет всегда новая, и земля, которая дает рост пище растений и животных. Жизнь есть посвящение в эти тайны и совершенное откровение, и она должна быть наполнена ясностью разума и радостью»<sup>132)</sup>.

Но это духовное упражнение физики может также принять форму имажинативного воспарения, что позволяет рассматривать человеческие вещи как ничтожные<sup>133)</sup>. Эту тему мы находим у Марка Аврелия: «...если бы ты, внезапно поднявшись вверх над землей, бросил бы взгляд на человеческие дела и на многоизменчивый ход их, то преисполнился бы презрения к ним, имея в то же время возможность созерцать столько существ, обитающих окрест, в воздухе и эфире... Предположи, что ты вдруг находишься в высотах, и что ты созерцаешь сверху человеческие вещи и их разнообразие. Как же ты их стал бы презирать, когда ты увидел бы тем же самым взглядом огромное пространство, населенное существами воздуха и эфира»<sup>134)</sup>. То же встречаем и у Сенеки: «Вот тогда-то, поправ всякое зло и устремляясь ввысь, душа проникает в сокровенную глубину природы и в этом обретает самое полное и совершенное благо, какое только может выпасть на долю человека. Тогда сладостно ей, странствующей среди звезд, смеяться над драгоценными мозаичными полами в домах наших богачей, над всей

## \* Духовные упражнения \*

землей и ее золотом. («...» Роскошные колоннады, сияющие слоновой костью, наборные потолки, искусно подстриженные аллеи, струящиеся в домах реки не вызовут презрения в душе до тех пор, пока она не обойдет весь мир и, оглядывая сверху круг земель и без того закрытый по большей части морем, но в остальной части почти везде пустынно-дикий, скованный либо зноем, либо стужей — не скажет сама себе: „И что — это та самая точка, которую столько племен делят между собой огнем и мечом?“ О как смешны все эти границы, устанавливаемые смертными!»<sup>135)</sup>

Мы распознаем третью степень этого духовного упражнения в видении всеобщности, в возвышении мысли до уровня универсальности; здесь мы находимся ближе к платонической теме, которая послужила нам отправной точкой: «Пора,— пишет Марк Аврелий,— не только согласовывать свое дыхание с окружающим воздухом, но и мысли со всеобъемлющим разумом. Ибо разумная сила так же разлита и распространена повсюду, ожидая того, кто способен вбирать ее в себя, как сила воздуха для способного к дыханию»<sup>136)</sup>. Разумеется, именно на этом уровне мы можем сказать, что умираем для своей индивидуальности, чтобы получить одновременно доступ к сознанию изнутри и к универсальности мысли Всего: «...ты стал Всем, — пишет Плотин, — хотя ты был Всем и прежде; но поскольку нечто иное пришло к тебе после Всего, ты умалился из-за этого прибавления, ибо то, что прибавилось, пришло не от сущего — ничего ты не прибавишь к сущему [даже если захочешь], но лишь от не-сущего, оно не рождается Всем, но становится Всем, когда от не-сущего отрешится. Ты возрастаешь как [истинный] ты, отрешаясь от иного, и Всё присутствует в тебе в твоём отрешении; однако, если оно присутствует в твоём отрешении, но не является, когда ты оста-

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

ешься с иными вещами, оно не приходит, чтобы присутствовать; но когда тебе кажется, что оно не присутствует, ты удалился от него. Однако, если ты и удалился, то не от него — ибо оно присутствует [независимо от тебя], — ты даже не удалился, но присутствуя [в нем] обратился к противоположному»<sup>137)</sup>.

Но, следуя Плотину, вернемся к платонизму. Платоническая традиция была верна духовным упражнениям Платона. Лишь уточним, что в неоплатонизме понятие духовного роста играет гораздо более явную роль, чем у самого Платона. Этапы духовного роста соответствуют степеням добродетели, иерархия которых описывается в нескольких неоплатонических текстах<sup>138)</sup> и составляет основу, в частности, для сочинения Марина «Жизнь Прокла»<sup>139)</sup>. Издавший сочинение Плотина Порфирий систематически расположил произведения своего учителя в соответствии с этапами этого духовного роста: очищение души посредством отделения от тела, потом познание и превосхождение чувственного мира, и наконец, обращение к Интеллекту и к Единому<sup>140)</sup>.

Осуществление этого духовного роста требует, таким образом, упражнений. Порфирий достаточно хорошо резюмирует платоновскую традицию, говоря, что мы должны предаваться двум упражнениям (*meletai*): с одной стороны, отстранить мысль от всего, что есть смертное и плотское, а с другой — вернуться к деятельности Интеллекта<sup>141)</sup>. Для неоплатонизма в первом упражнении содержатся весьма аскетические аспекты, в современном смысле слова, в частности, принцип вегетарианства. В том же контексте Порфирий сильно настаивает на значении духовных упражнений: счастье созерцания (*theoria*) состоит не только в накоплении абстрактных речей и учений, даже если они относятся к реальному, но и усилия во имя того, чтобы эти учения стали в нас «природой и жизнью»<sup>142)</sup>.

Важность духовных упражнений в философии Плотина имеет принципиальное значение. Наилучший пример, вероятно, можно найти в том, как Плотин определяет сущность души и ее нематериальность. Если мы будем сомневаться в нематериальности и бессмертии души, это потому, что мы привыкли видеть душу, наполненную иррациональными желаниями, бурными чувствами и страстями. «...Должно рассматривать природу каждой вещи, взирая на нее в чистоте, поскольку прибавление всегда есть помеха для познания того, что прибавилось. (...) Взирай в простоте или, лучше, пусть отрешившийся увидит себя и уверует в свое бессмертие, видя себя появившемся в умопостигаемом и чистоте»<sup>143</sup>). «...если ты еще не видишь собственной красоты, уподобься создателю статуи, который одно отсекает, другое шлифует, одно делает гладким, другое — чистым, пока не придаст лику изваяния красоту; таким образом и ты отсекай чрезмерное, выпрямляй искривленное, темное очищай и делай блестящим и не прекращай „ваять свою статую“, пока не осияет тебя боговидная красота добродетели. (...) Если же ты станешь таким и увидишь это сам и пребудешь в чистоте с собой, не имея ничего мешающего быть тебе в этом, если не будешь иметь смещения с чем-нибудь внутри, но останешься лишь самим собою, (...) ты увидишь самого себя, становясь уже самим зреньем; с этого момента доверься себе, взошедшему так высоко, уже не нуждающемуся в показывающем, и смотри пристально, ибо лишь один глаз видит Великую Красоту»<sup>144</sup>). Мы видим здесь демонстрацию того, как нематериальность души переходит в опыт. Только тот, кто освобождается и очищается от страстей — которые скрывают истинную реальность души — может понять, что душа нематериальна и бессмертна. Здесь познание есть духовное упражнение<sup>145</sup>). Только тот, кто прошел мо-

ральное очищение, способен к пониманию. И еще раз нужно прибегнуть именно к духовным упражнениям, чтобы познать не душу, но мышление <sup>146)</sup>, и особенно Единое — начало всех вещей. В последнем случае Плотин делает четкое различие между «обучением», дающим внешнее описание своего предмета, и «дорогой», реально ведущей к конкретному познанию Блага: «Мы учим об этом, пользуясь аналогиями, отрицаниями и познанием вещей, присходящих от Него, и методом постепенного восхождения мы полагаем, что путь к Нему лежит через очищение, добродетели и космоизацию [себя, то есть упорядочивание и украшение], через вступление в умопостигаемое, возлежание Там и горнее пиршество» <sup>147)</sup>. Многие страницы Плотина посвящает описанию таких духовных упражнений, которые имеют целью не только познание Блага, но отождествление с ним при полном расцвете индивидуального «я». Нужно избегать думать об определенной форме <sup>148)</sup>, отделить душу от всякой конкретной формы <sup>149)</sup>, отстраниться от всей вещей <sup>150)</sup>. Тогда молниеносно происходит метаморфоза «я»: «...видящий не видит и не судит, и не представляет двух, но он словно бы становится другим и больше не есть он сам и не принадлежит себе, но становится принадлежащим Ему и есть Единое, соприкасаясь с Ним как центр с центром» <sup>151)</sup>.

#### IV

#### Научиться чтению

Мы кратко — слишком кратко — описали богатство и разнообразие практики духовных упражнений в античности. Мы смогли констатировать, что внешне они представляют определенное разнообразие: одни упражнения были всего лишь практиками, предназначенными для приобретения хороших моральных привычек (*ethismoï* Плутарха для сдерживания любопытства,

гнева или болтовни), другие упражнения требовали напряженной умственной концентрации (медитации, в частности, в платонической традиции), третьи обращали душу к космосу (созерцание природы во всех школах), и, наконец, четвертые, редкие и исключительные, приводят к преобразению личности (опыты Плотина). Мы смогли также увидеть, что аффективная тональность и понятийное содержание этих упражнений весьма различны в зависимости от школ: мобилизация энергии и согласие с судьбой у стоиков, разрядка и отрешение у эпикурейцев, умственная концентрация и отказ от чувственного у платоников.

Однако при таком внешнем разнообразии имеется глубокое единство в употребляемых средствах и в поставленной цели. Применяемые средства представляют собой риторические и диалектические техники убеждения, попытки овладения внутренним языком, умственное сосредоточение. Цель, которую нужно достигнуть в этих упражнениях — и так для всех философских школ, — улучшение, осуществление самого себя. Все школы едины в допущении, что человек перед своим философским обращением находится в состоянии несчастливого беспокойства, что он — жертва заботы, он раздираем страстями, он не видит по-настоящему, не живет по-настоящему, он не является самим собой. Все школы также сходятся в мнениях, что человек может быть избавлен от этого состояния и прийти к настоящей жизни, улучшиться, преобразоваться, нацелиться на состояние совершенства. Духовные упражнения как раз и предназначены для такого самоформирования, для *paideia*, которое нас обучит жить не в соответствии с человеческими предрассудками и с социальными и общественными условиями (ибо общественная жизнь сама по себе является продуктом страстей), но в соответствии с природой человека, ко-

торая является не чем иным, как разумом. Все школы, каждая по-своему, таким образом верят в свободу воли, благодаря которой человек имеет возможность измениться сам, улучшиться, реализоваться. Параллель между физическим упражнением и духовным упражнением здесь очевидна: так же, как благодаря повторяемым телесным упражнениям спортсмен придает своему телу новую форму и силу, точно так же при помощи духовных упражнений философ развивает свою душевную силу, изменяет свою внутреннюю среду, преобразует свое видение мира и, в конечном счете, все свое бытие <sup>152</sup>). Аналогия могла показаться тем более очевидной, что именно в гимнасии (*gymnasion*), то есть в том месте, где практиковались физические упражнения, также давались уроки философии, то есть происходила тренировка в духовной гимнастике <sup>153</sup>).

Эту целенаправленность духовных упражнений, равно как и этот поиск самоосуществления, хорошо символизирует платиновское выражение: «Вылеплять свою собственную статую» <sup>154</sup>). Между тем, оно часто понимается неверно, ибо мы здесь легко можем вообразить себе, что это выражение соответствует некоторому роду морального эстетизма; что оно могло бы обозначать: принять позу, выбрать установку, сочинять себе персонаж. На самом деле, ничего подобного. Для древних скульптура была искусством, которое «отнимает», в противоположность живописи, которая является искусством «прибавляющим»: статуя предсуществует в глыбе мрамора, и достаточно убрать избыточное, чтобы заставить ее появиться <sup>155</sup>). Такое представление является общим для всех философских школ: человек несчастен потому, что он есть раб страстей, то есть потому, что он желает вещи, которые могут ускользнуть от него, потому что они внешни, чужды, избыточны, поверхностны. Счастье, соответственно, заключается в независи-



## \* Духовные упражнения \*

мости, свободе, самостоятельности, то есть в возврате к сущностному, к тому, что по-настоящему есть «мы сами», и к тому, что зависит от нас. Это недвусмысленно даст нам понять платонизм в знаменитом образе морского бога Главкона, живущего в глубинах моря: он неузнаваем, потому что покрыт тиной, водорослями, раковинами и камнями: точно так же обстоит дело с душой; тело для нее представляет собой род толстой и грубой корки, которая полностью обезображивает ее; настоящая природа души появилась бы, если бы она вышла из «моря», отбросив прочь от себя все, что ей чуждо <sup>156</sup>). Духовное упражнение научения смерти, которое заключается в отделении от своего тела, своих желаний и страстей, очищает душу от всех избыточных примесей, и достаточно практиковать это упражнение, чтобы душа вернулась к своей настоящей природе и посвятила себя единственно упражнению чистой мысли. Это также верно и для стоицизма. Благодаря противопоставлению того, что не зависит от нас, и того, что зависит от нас, мы можем отбросить все, что нам чуждо, чтобы возвратиться к нашему настоящему «я» — моральной свободе. Наконец, это действительно и для эпикуреизма: отстраняя неестественные и не необходимые желания, мы возвращаемся к тому первоначальному ядру свободы и независимости, которое будет определяться удовлетворением естественных и необходимых желаний. То есть, всякое духовное упражнение фундаментально представляет собой возвращение к самому себе, которое освобождает «я» от того отчуждения, куда его увлекли заботы, страсти, желания. Освобожденное таким образом «я» не является больше нашей эгоистичной и страстной индивидуальностью, это наша моральная личность, открытая к универсальности и объективности, участвующая в универсальной природе или мысли.

Благодаря этим упражнениям мы должны были бы прийти к мудрости, то есть к состоянию полного освобождения от страстей, совершенной ясности разума, познания себя и мира. Этот идеал человеческого совершенства на самом деле служит у Платона, Аристотеля, эпикурейцев и стоиков для определения собственного состояния божественного совершенства, а значит, состояния, недоступного человеку<sup>157)</sup>. Мудрость действительно является идеалом, к которому мы стремимся, не надеясь его достичь, не считая, быть может, эпикуреизма<sup>158)</sup>. Единственным состоянием, обычно доступным для человека, является *фило-софия*, то есть любовь к мудрости, движение к мудрости<sup>159)</sup>. Духовные упражнения должны поэтому всегда повторяться во все время возобновляемом усилии.

Итак, философ живет в промежуточном состоянии: он не мудр, но он и не немудр. Он постоянно разрывается в жизнь нефилософскую и философскую, меж сферой обычного, повседневного, и сферой сознания и ясности разума<sup>160)</sup>. В той самой мере, в какой философская жизнь является практикой духовных упражнений, она представляет собой побег из повседневной жизни: она есть обращение, полная перемена видения, стиля жизни, поведения. У киников, самых истовых приверженцев аскезиса, такое обязательство оборачивалось полным разрывом с невежественным миром, аналогичным с монастырским затвором в христианстве; этот разрыв выражался в образе жизни и даже манере одеваться, совершенно чуждой нормальным людям. Вот почему иногда говорили, что кинизм был не философией в собственном смысле слова, а состоянием жизни (*enstasis*)<sup>161)</sup>. В действительности же, хотя и более умеренно, нежели киническая, всякая философская школа вовлекала своих последователей в иное состояние жизни. Практика духовных упражнений подразумевала полный переворот общепринятых ценностей; приверженцы отказывались от лож-

ных ценностей — богатства, почестей, удовольствий, чтобы обратиться к настоящим ценностям — добродетели, созерцанию, простоте жизни, простому счастью существования. Такое радикальное противопоставление, разумеется, объясняло реакцию не-философов: от насмешек, следы которых мы можем найти у комедиографов, до открыто изъявляемой враждебности, которая могла привести к принудительной смерти Сократа.

Нужно хорошо представлять себе глубину и размах того переворота, который могло произвести в человеке вырывание его из привычек, общественных предрассудков, полное изменение его образа жизни, радикальная метаморфоза его видения мира, новая космическая и физическая перспектива, которая могла казаться фантастической и бессмысленной грубому повседневному здравому смыслу. Невозможно было удерживать себя постоянно на таких вершинах. Такая конверсия должна была беспрестанно завоевываться снова и снова. Вероятно, по причине этих трудностей философ Саллюстий, о котором говорится в *Житии Исидора* у Дамаскина, заявлял, что философствовать для людей невозможно <sup>162</sup>). Он, вероятно, хотел тем самым сказать, что философы неспособны оставаться по-настоящему философами в каждое мгновение своей жизни, но, называя себя так, все вновь и вновь предавались привычкам повседневности. Скептики, впрочем, открыто отказывались жить по-философски, они намеренно выбирали «жизнь как у всех» <sup>163</sup>) (но после достаточно глубоких философских преобразований, так что вряд ли можно предполагать, что их «повседневная жизнь» была такой «повседневной», как они это утверждали).

Итак, настоящая философия в античности является духовным упражнением. Философские теории или поставлены напрямую на службу духовной практике, как это происходит в стоицизме и эпикуреизме, или же берутся действительно как объекты интеллектуальных

упражнений, то есть практики созерцательной жизни, которая сама по себе в конечном счете является не чем иным, как духовным упражнением. Таким образом, невозможно понять философские теории античности, не учитывая этой конкретной перспективы, которая дает им их настоящее значение. Здесь мы подходим к необходимости читать произведения античных философов, уделяя особое внимание экзистенциальной установке, ибо на ней зиждется догматическая структура. Будь то диалоги Платона, или же учебные тетради Аристотеля, трактаты Плотина, комментарии Прокла — труды философов нельзя толковать без учета конкретной ситуации, в которой они рождены: они исходят из философской школы в самом конкретном смысле слова, когда наставник формирует учеников, стараясь привести их к самопреобразованию и к самоосуществлению. Письменное сочинение отражает педагогические, психологические, методологические задачи. По сути, хотя всякое сочинение является монологом, философское произведение всегда в скрытой форме диалог; фигура возможного собеседника всегда в нем присутствует. Именно это объясняет несвязности и противоречия, которые современные историки с удивлением обнаруживают в произведениях античных философов <sup>164</sup>). На самом деле, в этих философских произведениях мысль не может выражаться в соответствии с чистой и абсолютной необходимостью систематического порядка, но она должна учитывать уровень собеседника, время конкретного *logos'a*, в котором она выражается. Мысль обуславливается экономией, свойственной письменному *logos'y*; именно он и представляет собой живую систему, которая, как говорит Платон, должна иметь свое собственное тело, то есть с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому <sup>165</sup>). Каждый *logos* есть «система», но совокупность *logoi*, написан-

## \* Духовные упражнения \*

ных автором, не образует систему. Это, разумеется, относится к диалогам Платона. Но это также касается и уроков Аристотеля: это именно *уроки*; и ошибка многих толкователей Аристотеля как раз и заключалась в том, что они забыли, что его произведения были учебными тетрадками,— они же воображали, что речь шла о руководствах или систематических трактатах, которые должны были предложить полное изложение систематической доктрины, учения; и поэтому удивлялись непоследовательностям, даже противоречиям, попадавшим от одного сочинения к другому. Но, как хорошо показал И. Дюринг <sup>166)</sup>, различные *logoi* Аристотеля соответствуют конкретным ситуациям, созданным теми или иными учебными debатами. Каждый курс соответствует отдельным условиям и определенной проблематике; у него есть свое внутреннее единство, но его понятийное содержание не перекрывает в точности понятийное содержание другого курса. Аристотель, впрочем, нисколько не думает о том, чтобы предложить полную систему реальности <sup>167)</sup>, он хочет сформировать своих учеников так, чтобы они использовали правильные методы в логике, в науке о природе, в морали. И. Дюринг отлично описывает Аристотелев метод следующим образом: «Манеру Аристотеля характеризует именно то, что он всегда находится в процессе обсуждения какой-либо проблемы. Каждый важный результат почти всегда является ответом на вопрос, заданный очень определенно, и имеет ценность лишь в качестве ответа на этот конкретный вопрос. Что действительно интересно у Аристотеля — это постановка проблем, а не ответы. Его исследовательский метод заключается в приближении к проблеме, или к ряду проблем, всегда рассматриваемых под новым углом. Его формула для определения этого метода заключается в следующем: „Теперь возьмем другую отправную точку...“ Таким образом, принимая разные отправные

точки, он вступает на пути мысли, которые тоже оказываются весьма различны и, в конце концов, приходит к ответам, очевидно непримиримым между собой, как, например, это происходит в случае его исследований о душе. (...) По зрелому размышлению, мы признаем во всех случаях, что ответ в точности вытекает из того, как проблема была поставлена. Этот тип несогласованности можно понимать как естественный результат применяемого метода»<sup>168</sup>). Мы признаем в этом Аристотелевом методе «разных отправных точек» метод, который Аристофан приписывал Сократу и которого, как мы видели, придерживались в античности вообще<sup>169</sup>). И вот почему *mutatis mutandis* эти строки И. Дюринга могут фактически применяться почти ко всем философам античности. Ибо этот метод заключается не в изложении системы, а в намерении дать конкретный ответ на конкретный вопрос и является наследием проходящего через всю Античность диалектического метода, то есть диалектического упражнения. Если вернуться к Аристотелю, имеется глубокая истина в том факте, что он сам свои курсы называл *methodoi*<sup>170</sup>). Установка Аристотеля, впрочем, соответствует с этой точки зрения установке Платоновской Академии, которая была прежде всего школой формирования для некоей политической роли, и институтом исследований, проводившихся в духе свободной дискуссии<sup>171</sup>). Если мы перейдем теперь к сочинениям Плотина, то узнаем от Порфирия, что тему для них он брал в проблемах, возникавших в его преподавании<sup>172</sup>). Ответы на конкретные вопросы по проблематике вполне определены, различные *logoi* Плотина подразумевают потребности его учеников и стремятся произвести на них определенное психагогическое воздействие. Не следует воображать, что они представляют собой последовательные главы обширного систематического изложения мысли Плотина. Именно духовный метод Плотина мы находим в каж-

дом из них, но, когда мы сравним доктринальное содержание различных трактатов, в несвязностях и противоречиях в деталях не будет недостатка <sup>173</sup>). Когда же мы берем комментарии Аристотеля или Платона, написанные неоплатониками, то прежде всего создается впечатление, что они были написаны исключительно по доктринальным и экзегетическим соображениям. Но при углубленном рассмотрении получается, что метод экзегезы и его доктринальное содержание в каждом комментарии зависят от духовного уровня слушателей, к которым обращен комментарий. Дело в том, что существует курс философского обучения, основанный на духовном росте; мы не читаем одни и те же тексты начинающим, продолжающим, развивающимся и совершенным, и понятия, которые появляются в комментариях, также зависят от духовных способностей слушателя. Таким образом, доктринальное содержание может значительно варьироваться от одного комментария к другому, хоть они и написаны одним и тем же автором. Это не означает, что комментатор строил свою доктрину то так, то эдак — просто потребности учеников были разные <sup>174</sup>). Когда речь идет об увещании начинающих — это литературный жанр паренезы — то мы можем, чтобы вызвать определенную реакцию в душе своего собеседника, использовать аргументы соперничающей школы: стоик, например, скажет: «Даже если удовольствие является благом души (как полагают эпикурейцы), нужно очиститься от страстей» <sup>175</sup>). Марк Аврелий будет увещивать самого себя аналогичным образом: «Если мир представляет собой лишь соединение атомов, как этого хотят эпикурейцы, смерти не следует опасаться»<sup>176</sup>. В то же время нельзя забывать, что философская демонстрация убеждает в своей очевидности не столько путем абстрактных доводов, сколько путем опыта, который дается духовным упражнением. Мы видели, что так было в платонов-

кой демонстрации доказательства бессмертия души: «Пусть душа практикует добродетель, и тогда она поймет, что бессмертна»<sup>177</sup>). Аналогичный пример можно найти и у христианского писателя. В *De Trinitate* Августина представлен ряд психологических образов Троицы, которые не образуют связную и стройную систему и по этой причине ставят комментаторов перед множеством проблем. Но на самом деле Августин не стремится представлять систематическую теорию тринитарных аналогий. Он хочет помочь душе посредством ее обращения к самой себе, ощутить путем опыта, что она является образом Троицы: «Эти троицы, — говорит он, — созидаются в нас и находятся в нас, когда мы призываем себя к себе, всматриваемся, хотим узнать»<sup>178</sup>). В общем, именно в тринитарном акте вспоминания о Боге, познания Бога, любви к Богу душа раскрывает себя как образ Троицы.

Все предшествующие примеры приоткрывают для нас изменение перспективы, которую дает нам в толковании и чтении философских произведений античности стремление рассматривать эти произведения в перспективе практики духовных упражнений. Тогда философия предстает в своей первоначальной перспективе, уже не как теоретическое построение, но как метод формирования для нового образа жизни и видения мира, как усилие по преобразованию человека. Современные историки философии почти не склонны в общем уделять внимание этому — принципиально важному — аспекту. Именно потому, что они рассматривают философию в соответствии с концепцией, унаследованной от Средних веков и Нового времени, как чисто теоретическую и абстрактную деятельность. Напомним кратко, как зарождалось такое представление. Кажется вполне вероятным, что оно является результатом поглощения *philosophia* христианством. С первых же веков христианство представляло само себя как



*philosophia* в той мере, в какой оно усваивало для себя традиционную практику духовных упражнений. Именно так происходит, в частности, с Климентом Александрийским, Оригеном, Августином в монашестве<sup>179</sup>). Но в схоластике Средних веков *theologia* и *philosophia* четко отграничились друг от друга. Теология осознала свою самостоятельность как высшая наука, а философия, отделенная от духовных упражнений, которые с того времени являлись частью христианской мистики и морали, была низведена до ранга «служанки теологии», поставляя теологии концептуальный, то есть чисто теоретический материал. Когда в современную эпоху философия отвоевала свою самостоятельность, она тем не менее сохранила значительное количество черт, унаследованных от средневековой концепции, в частности, свой чисто теоретический характер, который даже эволюционировал в направлении все более и более отчетливой систематизации<sup>180</sup>). И только с Ницше, Бергсоном и экзистенциализмом философия снова сознательно становится образом жизни и видения мира, конкретной установкой. Однако современные истории античной мысли в целом остались пленниками прежней, чисто теоретической, концепции философии, и нынешние структуралистские тенденции не располагают их к корректировке такого представления: духовное упражнение вводит событийный и субъективный ряд, который плохо сочетается с их моделями объяснения.

Таким образом, мы вернулись к современной эпохе и к нашей отправной точке, а именно к строкам Ж. Фридмана, процитированным в начале нашего исследования. Тому, кто, как Ж. Фридман, задаются вопросом: «Как практиковать духовные упражнения в XX веке?» — я хотел бы напомнить о существовании богатой и весьма разнообразной западной традиции. Речь, разумеется, не идет о механическом подражании

стереотипным схемам: разве Сократ и Платон не призывали своих учеников и последователей находить самим решения, в которых они нуждались? Нельзя игнорировать этот тысячелетний опыт. Среди прочих, стоицизм и эпикуреизм, кажется, вполне соответствуют двум противоположным, но неотделимым от нашей внутренней жизни полюсам — напряжению и разрядка, долг и ясность рассудка, нравственное сознание и радость существования<sup>181)</sup>. Вовенарг сказал: «Полна самобытности и новизны та книга, которая пробуждает в нас любовь к старым истинам»<sup>182)</sup>. В этом смысле и мне хотелось бы «пробудить любовь» к старым истинам. Старые истины... ибо есть такие истины, смысла которых не удастся исчерпать целым человеческим поколениям — не потому, что они трудны для понимания, напротив, они крайне просты<sup>183)</sup>, они даже зачастую внешне кажутся банальными; но чтобы понять их смысл, нужно их пережить, нужно непрестанно, снова и снова, производить этот опыт: каждая эпоха должна воспроизводить для себя эту задачу, научиться читать и перечитывать эти «старые истины». Мы проводим нашу жизнь в «чтении», то есть в осуществлении экзегез, и даже экзегезы к экзегезам («Придите и послушайте мои чтения объяснений. (...) Да я же истолкую вам Хрисипповы сочинения, как никто, разберу слово чистейшим образом, присовокуплю, пожалуй, кое-где и направление Антипатра и Архедема. (...) Неужели ради того молодые люди должны оставить свое отечество и своих родителей, чтобы прийти и послушать твои истолкования словечек?»<sup>184)</sup>). Мы проводим нашу жизнь «читая», но уже не умеем читать, то есть останавливаться, освобождаться от наших забот, возвращаться к самим себе, оставлять в стороне поиски изысканности, утонченности, оригинальности, спокойно размышлять, вглядываться в глубины, чтобы позволить текстам говорить с нами. Это духов-

## \* Духовные упражнения \*

ное упражнение — одно из самых трудных: «Люди,— говорил Гёте,— не знают, сколько стоит времени и усилий, чтобы научиться читать. Мне для этого понадобилось 80 лет, но и теперь я не могу сказать, насколько преуспел в этом»<sup>185</sup>).

### Духовные упражнения античности и «христианская философия»

Большой заслугой Пауля Раббова была демонстрация в книге «*Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*»<sup>1)</sup>, как метод медитации в том виде, в каком он изложен и практикуется в знаменитой книге Игнатия Лойолы *Exercitia spiritualia*, берет свои корни в духовных упражнениях античной философии. П. Раббов прежде всего предметно изложил различные способы, применявшиеся в риторических аргументациях и предназначавшиеся в античности для того, чтобы вызвать в слушателе чувство убежденности: например, ораторское вдохновение или живое описание фактов<sup>2)</sup>. Но, самое главное, он произвел замечательный анализ различных видов духовных упражнений, практиковавшихся стоиками и эпикурейцами, и особенно подчеркнул тот факт, что у Игнатия Лойолы мы находим духовные упражнения того же самого рода. По этим двум пунктам книга Пауля Раббова открыла новые пути. Однако этот автор, может быть, и сам не видел всех последствий своего открытия. Прежде всего, мне кажется, он слишком тесно связал феномен духовных упражнений с тем, что он называет ориентацией на внутренний мир (*Innenwendung*)<sup>3)</sup>, которая происходит в III веке до Рождества Христова в греческой ментальности и выражается в развитии стоических и эпикурейских школ. На самом деле это явление гораздо более обширно. Оно уже вырисовывается в сократическо-

платоновском диалоге и продолжается до конца античности. Дело в том, что оно связано с самой сущностью античной философии. Именно самую философию древние представляли в качестве духовного упражнения.

Если у Пауля Раббова наблюдается склонность к ограничению распространения этого феномена на эллинистический и римский период, это происходит потому, что он в нем видит лишь этический аспект, и этот аспект он наблюдает только в философиях, которые, как стоицизм и эпикуреизм, внешне отдают предпочтение этике в своем учении. Действительно, Пауль Раббов определяет духовное упражнение как нравственное упражнение <sup>4)</sup>: «Под нравственным упражнением мы разумеем,— говорит он,— определенный акт, предназначенный для оказания влияния на самого себя в сознательном намерении получить определенный моральный эффект; он всегда нацелен за пределы самого себя в той мере, в какой он повторяет самого себя и связан с другими актами методически». И в христианстве это моральное упражнение становится духовным упражнением: «Духовное упражнение <sup>5)</sup>, которое похоже, как близнец, по своей сущности и структуре на моральное упражнение, это духовное упражнение, возвышенное до своего совершенства и своей классической строгости в *Exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы; итак, это духовное упражнение относится по своей сути к религиозной сфере, поскольку оно нацелено на укрепление, поддерживание и обновление жизни „в духе“ — *vita spiritalis*». Правда, христианское духовное упражнение приобретет новый смысл в силу специфического характера христианской духовности, которая вдохновляется одновременно Распятием и Троицей. Но говорить о простом «моральном упражнении» для обозначения философских упражнений античности — значит, игнорировать важность и значение этого феномена. Как мы говорили выше, эти упражнения задуманы

## \* Духовные упражнения \*

для преобразования видения мира и метаморфозы бытия. Следовательно, они обладают не только моральной, но также и экзистенциальной ценностью. Речь не идет о кодексе хорошего поведения, но об образе бытия в глубочайшем смысле термина. Название «духовные упражнения» в общем-то оказалось наилучшим, потому что оно означает, что речь как раз идет об упражнениях, вовлекающих в себя весь ум <sup>6)</sup>.

В то же время, при чтении Пауля Раббова возникает впечатление, что Игнатий Лойола снова обратился к методу духовных упражнений благодаря возрождению в XVI веке изучения античной риторики <sup>7)</sup>. Но на самом деле, в античности риторика была всего лишь средством среди прочих средств на службе упражнений, которые были собственно философскими. А христианская духовность с самых первых веков церкви частично освоила наследие античной философии и ее духовных практик, и таким образом именно в самой христианской традиции Игнатий Лойола смог найти методику своих *exercitia*. Чуть ниже мы постараемся показать — при помощи некоторых отобранных нами текстов, — как античные духовные упражнения выжили в цельности течения древнего христианства, а именно: в том, что само по себе определяло христианство как философию.

Перед тем как приступить к этому исследованию, нужно четко уточнить понятие духовного упражнения. «Упражнение» соответствует по-гречески слову *askesis* или *melete*. Значит, нам обязательно нужно подчеркнуть и определить пределы нашего исследования. Мы не будем говорить об аскезе в современном смысле этого слова, как оно определяется, например, К. Хойси: «Полное воздержание или ограничение в использовании пищи, напитков, сна, одежды, собственности и, особенно, воздержание сексуальное» <sup>8)</sup>. И в самом деле, нужно тщательно отличать это христианское, потом современное

употребление слова «аскеза» от употребления слова *askesis* в античной философии. У философов античности слово *askesis* обозначает исключительно духовные упражнения, о которых мы говорили <sup>9)</sup>, то есть внутреннюю деятельность мысли и воли. А то, что у некоторых античных философов, например, у киников или неоплатоников, существуют диетические или сексуальные практики, аналогичные христианской аскезе, это другой вопрос. Эти практики отличаются от философских упражнений мысли. И многие авторы <sup>10)</sup> прекрасно исследовали этот вопрос, показывая аналогии и различия между аскезой (в современном смысле слова) философов и аскезой христиан. Но здесь мы, скорее, будем рассматривать принятие в христианстве аскезы в философском смысле термина.

Принципиально важный факт для понимания феномена, который нас сейчас занимает, состоит в том, что христианство было представлено значительной частью христианской традиции как философия.

Это смешение началось с христианских писателей II века, которых называют апологетами, и особенно с Иустина. Для противопоставления этой философии, каковой является христианство в их глазах, греческой философии, они ее называют: «наша философия» или «варварская философия» <sup>11)</sup>. Но они не рассматривают христианство в качестве философии в ряду других, но именно как единственную философию. То, что разрознено и разбито на кусочки в греческой философии, синтезируется, обобщается и систематизируется в христианской философии. Для них греческие философы обладали только лишь частичками Логоса <sup>12)</sup>, тогда как христиане имеют в своем владении Логос, который сам воплощается Иисусом Христом. Если «жить философией» означает жить сообразно законам разума, для христиан философия — это жить сообразно закону божественного Логоса <sup>13)</sup>. Эта тема будет широко раскры-

ваться Климентом Александрийским. Последний тесно увязывает философию и *paideia*, воспитание человеческого рода. Еще в греческой философии Логос, божественный педагог, активно действовал с целью воспитания человечества; а само христианство, будучи полным откровением Логоса, представляет собой настоящую философию <sup>14)</sup>, которая «учит нас, насколько возможно, вести жизнь, подобную Богу, по божественному плану (*oikonomia*) строя все наше образование» <sup>15)</sup>. Такое отождествление между христианством и настоящей философией будет вдохновлять многочисленные аспекты учения Оригена и останется животрепещущей во всей оригеновской традиции, в частности, у каппадокийцев: Василия Кесарийского, Григория Назианзина, Григория Нисского, а также Иоанна Златоуста <sup>16)</sup>. Они говорят о «нашей философии», «полной философии» или о «философии согласно Христу». Здесь, возможно, возникнет вопрос: было ли такое отождествление легитимным и не внесло ли оно серьезный вклад в пресловутую «эллинизацию» христианства, о котором так часто говорили. Я не буду затрагивать здесь эту сложную проблему. Только скажу, что, представляя христианство как философию, эта традиция является наследницей,— по всей вероятности, сознательной,— течения, существовавшего еще в еврейской традиции, особенно у Филона Александрийского <sup>17)</sup>. Иудаизм представлен последним как *patrios philosophia*, традиционной философией еврейского народа. Ту же самую лексику можно найти и у Иосифа Флавия <sup>18)</sup>.

Позднее, когда появится монашество в качестве осуществления христианского совершенства, оно тоже сможет быть представлено как философия, уже начиная с IV века, как, например, у Григория Назианзина <sup>19)</sup>, у Григория Нисского и Иоанна Златоуста <sup>20)</sup>, и конкретно у Евагрия Понтийского <sup>21)</sup>; такую установку мы также находим в V веке, например, у Феодорита Кирско-

го <sup>22)</sup>. Кроме того, Филон Александрийский <sup>23)</sup> открыл путь, дав имя философов врачевателям, которые, как он нам говорит, жили в одиночестве, размышляя о законе и предаваясь созерцанию. Как прекрасно показал Жан Леклерк (Leclercq) <sup>24)</sup>, латинское Средневековье продолжало под влиянием греческой традиции давать название *philosophia* монашеской жизни. Так, в Цистерцианском монашеском тексте говорится, что последователи Бернара Клервоского были посвящены им в «дисциплины небесной философии» <sup>25)</sup>. Иоанн Солсберийский утверждает, что монахи «философствуют» самым прямым и самым подлинным образом <sup>26)</sup>.

Здесь нет надобности настаивать на принципиальной важности этого феномена ассимиляции философии с христианством. Но кое-что необходимо пояснить. Речь идет не об отрицании несопоставимой оригинальности христианства. Далее мы вернемся к этому пункту, особенно к сугубо христианскому характеру этой «философии», а также к тому, сколько трудов положили христиане на то, чтобы присоединить ее к библейской и евангельской традиции. С другой стороны, речь идет всего лишь об исторически ограниченном течении, связанном в той или иной степени с традицией апологетов и Оригена. Но ведь это течение существовало, оно имело серьезное значение, и следствием его было введение в христианство духовных упражнений философии. С этими духовными упражнениями в христианство были также введены определенный стиль жизни, определенная духовная установка, определенная духовная тональность, не наблюдавшиеся в нем с самого его начала. Этот факт очень знаменателен: он показывает, что если христианство могло уравниваться с философией, это как раз потому, что сама философия уже была прежде всего образом бытия, стилем жизни. Как замечает Жан Леклерк: «В монашеском средневековье, равно как и в антично-



сти, *philosophia* обозначает не теорию или способ познания, но пережитую мудрость, образ жизни сообразно разуму»<sup>27)</sup>.

Мы говорили<sup>28)</sup>, что фундаментальная установка стоического или платонического философа представляла собой *prosoche*, внимание к самому себе, бдительность в каждое мгновение. «Пробужденный» человек беспрестанно, прекрасно осознает не только то, что он делает, но также и кто он есть, то есть свое место в космосе и свое отношение к Богу. Это самоосознание является прежде всего нравственным сознанием, оно стремится в каждое мгновение осуществить очищение и исправление намерения: в каждое мгновение оно следит за тем, чтобы не допустить никакой другой мотив действия, кроме воли делать благо. Но это самоосознание представляет собой не только моральное сознание, оно также является космическим сознанием: „внимательный“ человек непрерывно живет в присутствии Бога, в „воспоминании о Боге“, радостно соглашаясь с волей универсального разума и видя всякие вещи самим взглядом Бога». Такова философская установка по преимуществу. Такова также установка христианского философа. Она появляется уже у Климента Александрийского во фразе, возвещающей о духе, который будет царствовать позднее в монашестве философского вдохновения: «Потому мне и кажется, что божественный закон неизбежно должен был установить страх, [как меч] нависающий над нашими головами, дабы осмотрительностью (*eulabeia*) и вниманием (*prosoche*) философ мог приобрести и сохранить беззаботность духа (*amerimnia*), во всех жизненных перипетиях оставаясь свободным от падений и чистым от греха»<sup>29)</sup>. По мысли Климента, этот божественный закон является одновременно универсальным разумом философов и божественным глаголом христиан; он вдохновляет боязнь не в смысле страсти, осуждаемой в качестве таковой

стоиками, но в смысле осторожности в мысли и в действии. Это внимание к самому себе приносит с собой *amerimnia*, душевное спокойствие, одну из целей, поставленных перед собой монашеством.

Это внимание к самому себе является предметом знаменательной проповеди Василия Кесарийского <sup>30)</sup>. Опираясь на греческий вариант отрывка из Второзакония: «Берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль» <sup>31)</sup>, Василий развивает целую теорию *prosoche*, находящуюся под сильным влиянием стоической и платонической традиции. Нам еще придется вернуться к этому явлению, но в данный момент мы можем констатировать: именно потому, что выражение из Второзакония напоминает для него техническое слово античной философии, Василий его комментирует. Это внимание к самому себе заключается для него в пробуждении в нас рациональных принципов мысли и действия, которые Бог вложил в нашу душу <sup>32)</sup>, бодрствовании над нами самими, то есть над нашим умом и нашей душой, а не над тем, что является нашим, то есть нашим телом, или что находится вокруг нас, то есть нашим имуществом <sup>33)</sup>. Оно также должно направляться на красоту нашей души, непрестанно возобновляя нравственную самопроверку и познание самих себя <sup>34)</sup>. Таким образом, мы будем выправлять суждения, выносимые нами о самих себе: если мы считаем себя богатыми и знатными, мы напомним себе, что сделаны из глины, и зададим себе вопрос, где находятся теперь знаменитые люди, которые нам предшествовали. Если, напротив, мы бедны и презираемы, мы должны будем осознать богатство и величие, подаренные нам космосом — наше тело, земля, небо, светила — и мы будем думать о нашем божественном предназначении <sup>35)</sup>. Легко распознается философский характер этих тем. Это *prosoche*, это внимание <sup>36)</sup> к самому себе, фундаментальная установка философа, станет фундаментальной установкой монаха. Таким об-

## \* Духовные упражнения \*

разом, когда Афанасий в своем «Житии Антония»<sup>37)</sup>, написанном в 357 году, рассказывает нам об обращении святого к монашеской жизни, он удовлетворяется тем, что говорит: он стал «обращать внимание на самого себя». А Антоний на смертном одре скажет своим последователям: «...живите, как бы ежедневно умирая; будьте внимательны к себе самим; помните наставления, какие слышали от меня»<sup>38)</sup>. В VI веке Дорофей Газский замечает: «Мы настолько небрежны, что не знаем, почему мы вышли из мира (...), вот почему мы не делаемся лучше (...). И все потому, что в наших сердцах недостает *prosoche*»<sup>39)</sup>.

Это внимание, эта бдительность, как мы видели<sup>40)</sup>, предполагают непрерывное сосредоточение на настоящем моменте, который должен быть прожит, как если бы одновременно он был первым и последним. Нужно непрестанно возобновлять свое усилие. Антоний, говорит нам Афанасий, не стремился вспоминать о том времени, которое он уже провел в упражнениях, но каждый день он делал новое усилие, словно это впервые<sup>41)</sup>. Таким образом, нужно жить настоящим моментом, как если бы он был первым, но также и последним. Мы видели, что Антоний говорил своим монахам в момент своей смерти: «...живите, как бы ежедневно умирая»<sup>42)</sup>. И Афанасий нам сообщает еще одно его высказывание: «Ибо, если будем жить, как ежедневно готовящиеся умереть, то не согрешим (...) Мы каждый день, пробуждаясь от сна, должны думать, что не доживем до вечера, и также, засыпая, должны представлять, что не пробудимся от сна...»<sup>43)</sup> «Пусть смерть каждый день будет у тебя перед глазами,— сказал Эпиктет,— и у тебя никогда не будет низкой мысли и никакого чрезмерного желания»<sup>44)</sup>. И Марк Аврелий: «Поступать во всем, говорить и думать как человек, готовый уже уйти из жизни»<sup>45)</sup>. Дорофей Газский также тесно связывает *prosochè* и неминуемость смерти: «Давайте же будем обращать внимание на самих

себя, братья, будем бдительны, пока у нас есть время... С самого начала нашей беседы мы потратили два или три часа, и мы приблизились к смерти, но мы видим без ужаса, что теряем время» <sup>46)</sup>. Или же еще: «Позаботимся же о самих себе, братья, будем бдительны, кто нам вернет настоящее время, если мы его теряем?» <sup>47)</sup>

Это внимание к настоящему является одновременно контролем мыслей, принятием божественной воли и очищением намерений в отношениях с другими. Мы знаем то *Размышление* Марка Аврелия, которое прекрасно резюмирует это постоянное внимание к настоящему: «От тебя везде и всегда зависит и благочестиво принимать как благо то, что сейчас с тобой происходит, и справедливо относиться к тем людям, что сейчас с тобой, и обращаться по правилам искусства с тем представлением, которое у тебя сейчас, для того чтобы не вкралось что-нибудь, что не постигательно» <sup>48)</sup>. Эту постоянную бдительность в мыслях и намерениях можно также найти в монашеской духовности. Это будет «стража сердца» <sup>49)</sup>, *nepsis* <sup>50)</sup>, или бдительность. Здесь речь идет не только об упражнении нравственного сознания: *prosoche* снова помещает человека в его настоящее бытие, то есть в его отношение к Богу. Оно эквивалентно постоянному упражнению в присутствии Бога. Например, ученик Плотина Порфирий писал: «Во всяком деле, всяком слове, пусть присутствует Бог, как свидетель и как хранитель!» <sup>51)</sup> Это была одна из фундаментальных тем философской *prosoche*: присутствие в отношении к Богу и к самому себе. «В одном ищи радости и успокоения: в том, именно, чтобы от одного общепольного дела переходить к другому, памятуя о Боге» <sup>52)</sup>. Эта мысль Марка Аврелия относится к той же теме упражнения в присутствии Бога и в то же время она открывает нам выражение, которое позднее сыграет большую роль в монашеской духовности. «Воспоминание о Боге», постоянная ссылка на Бога

в каждое мгновение жизни. Василий Кесарийский непосредственно связывает его со стражей сердца: «Нужно охранять весьма бдительно наши сердца, чтобы из них никогда не ускользнула мысль о Боге»<sup>53</sup>). Диадок Фотикийский очень часто упоминает то же. Для него она вполне эквивалентна *prosoche*: «О своих падениях способны знать только те, чей ум никогда не допускает отклонения от воспоминания о Боге»<sup>54</sup>). Начиная с этого момента (то есть с момента падения) человеческий ум может лишь «с трудом вспоминать о Боге и о его заповедях»<sup>55</sup>). Нужно «закрыть все выходы ума воспоминанием о Боге»<sup>56</sup>). «Свойство человека, друга добродетели, состоит в непрестанном истреблении, сжигании, воспоминанием Бога того, что имеется земного в его сердце, с тем чтобы таким образом понемногу зло было рассеяно огнем воспоминания Блага, и чтобы душа совершенно вернулась к своему естественному блеску с возросшим великолепием»<sup>57</sup>).

Это воспоминание Бога, разумеется, в некотором роде есть сущность *prosoche*, самое радикальное средство присутствовать по отношению к Богу и к самому себе. Но внимание к себе не может все-таки удовлетвориться расплывчатым намерением, мы видели, как Диадок Фотикийский говорил о «воспоминании Бога и его заповедей». В античной философии тоже, *prosoche* предполагало медитацию и меморизацию жизненного правила (*kanon*), принципов, которые должны были применяться в каждом особом обстоятельстве, в каждый момент жизни. Нужно было беспрестанно иметь «под рукой» принципы жизни, фундаментальные «догматы».

И это мы находим в монашеской традиции. Здесь философские «догматы» заменяются «заповедями» как правилами жизни по Евангелию, то есть словами, возвещающими первоначала христианской жизни. Но наряду с евангельскими заповедями жизненное правило может вдохновляться словами «древних», то есть первых

монахов. Антоний в момент своей смерти рекомендует своим ученикам вспоминать о его увещаниях <sup>58)</sup>. «Необходимо расспрашивать о путях, которыми правильно шествовали до нас монахи, и самим направляться по ним», — заявляет Евагрий Понтийский <sup>59)</sup>. Евангельские заповеди и слова древних предстают в форме кратких сентенций, которые, как в философской традиции, могут легко запоминаться и обдумываться во время медитации. Именно этой потребности памяти и медитации отвечают многочисленные сборники апофтегм и *kephalaia*, которые мы встречаем в монастырской литературе. Апофтегмы <sup>60)</sup> представляют собой знаменитые слова древних, отцов пустыни, произнесенные при определенных обстоятельствах. Этот литературный жанр также существовал в философской традиции: мы находим многочисленные примеры в творчестве Диогена Лаэртия. Что касается *kephalaia* <sup>61)</sup>, это сборники относительно кратких сентенций, сгруппированных по большей части в «центурии». Этот литературный жанр также в чести в традиционной философской литературе: к нему, например, относятся *Размышления* Марка Аврелия, сентенции Порфирия. Эти литературные жанры отвечают потребности медитации.

Как философская медитация христианская медитация будет, между прочим, широко развиваться, используя все средства риторики, ораторского усиления и мобилизуя все ресурсы воображения. Так, например, Евагрий Понтийский приглашает своего ученика вообразить свою собственную смерть, разложение своего тела, ужасы и страдания души в аду, вечный огонь и, в противопоставление, «счастье праведных» <sup>62)</sup>.

Во всяком случае, медитация должна быть постоянной. Дорофей Газский настойчиво подчеркивает этот пункт: «Размышляйте же непрестанно над этими советами в ваших сердцах, братья. Изучайте слова святых старцев» <sup>63)</sup>. «Если мы сохраним в памяти, братья, ска-

занное святыми старцами, и будем непрестанно размышлять, то не согрешим»<sup>64</sup>). «Если ты хочешь владеть этими словами в уместный момент, медитируй их постоянно»<sup>65</sup>). Имеется в духовной жизни некоторый род конспирации между медитируемыми и запоминаемыми нормативными словами, и событиями, дающими возможность претворить их на практике. Дорофей Газский обещает своим монахам, что, если они будут непрестанно медитировать «слова святых старцев», они смогут «извлечь пользу из всех событий»<sup>66</sup>). Он, наверное, хочет сказать, что мы узнаем волю Бога в событиях, благодаря словам отцов, также вдохновленных волей Бога.

Внимание к самому себе, бдительность, разумеется, предполагают практику нравственной самопроверки. Мы уже встречали у Василия Кесарийского<sup>67</sup>) эту тесную связь между *prosoche* и испытанием своей совести. Практика нравственной самопроверки впервые появляется, как нам кажется, в христианской традиции у Оригена<sup>68</sup>), комментирующего следующий отрывок из Песни Песней: «Если ты не знаешь этого, прекраснейшая из женщин...» Душа, говорит нам Ориген, должна самопроверку направить на свои чувства и свои действия. Предлагает ли она себе благо, ищет ли она разнообразные добродетели, идет ли она вперед, преодолела ли она, например, полностью страсть гнева или печали, или боязни, или любви к славе, как она отдает и принимает, и судит об истине? Эта серия вопросов, где нет ни одной сугубо христианской черты, располагается полностью в философской традиции, как ее рекомендовали пифагорейцы, эпикурейцы, стоики, в частности, Сенека и Эпиктет, и другие философы, например, Плутарх или Гален<sup>69</sup>). Мы находим ту же самую практику, рекомендованную Иоанном Антиохийским<sup>70</sup>) и особенно Дорофеем Газским: «Помимо нашего повседневногo самоиспытания мы должны

исследовать себя каждый год, каждый месяц, каждую неделю и спрашивать себя: „Где я теперь нахожусь с этой страстью, которая угнетала меня на прошлой неделе?“, равным образом каждый год: „Я был побежден такой-то страстью в прошлом году, как у меня дела теперь?“ (...) Отцы говорили, как полезно для каждого очищаться самому, периодически исследуя каждый вечер, как он провел день, и каждое утро, как он провел ночь (...). Но в действительности мы совершаем многочисленные ошибки, и поэтому нам необходимо, поскольку мы такие забывчивые, исследовать себя также каждые шесть часов, чтобы знать, как мы их провели и в чем мы согрешили» <sup>71</sup>). В «Житии Антония», написанной Афанасием, мы находим интересную деталь. Согласно своему биографу, Антоний рекомендовал своим ученикам письменно отмечать действия и движения своей души. Вполне правдоподобно, что практика письменного испытания своей совести уже существовала в философской традиции <sup>72</sup>). Она была полезна, если не необходима, чтобы сделать исследование более точным. Но у Антония на этот раз речь в некотором роде идет о врачевательной ценности письма. «Пусть каждый помечает письменно, — советует Антоний, — действия и движения своей души, как если бы он должен был рассказать о них другим» <sup>73</sup>). И в самом деле, продолжает он, мы определенно не осмелились бы совершать проступки на публике, перед другими. «Пусть письмо, таким образом, занимает место чужого глаза». Сам факт написания производит, согласно Антонию, впечатление, что вы находитесь на публике, и на вас смотрят. Эта врачевательная ценность письма, кажется, также появляется в тексте, где Дорофей Газский сообщает, что он испытывал облегчение и пользу <sup>74</sup>) «в силу того простого факта, что он писал своему духовному наставнику. Другое интересное психологическое замечание: Платон и Зенон отмечали, что качество снов



## \* Духовные упражнения \*

позволяет судить о духовном состоянии души <sup>75)</sup>. Можно также найти это наблюдение у Евагрия Понтийского <sup>76)</sup>, и Диадоча Фотикийского <sup>77)</sup>.

*Prosoche*, наконец, предполагает самообладание, то есть торжество разума над страстями, поскольку именно страсти вызывают отвлечение, разбросанность, рассеяние души. Монастырская литература настойчиво подчеркивает эти неблагоприятные деяния страстей, часто персонифицированных в демонических формах. Монашеские упражнения по самообладанию сохраняют в себе много воспоминаний об античной философии. Мы видим, что Дорофей Газский рекомендует своим ученикам, как Эпиктет, сначала упражняться в малых вещах с тем, чтобы создать привычку <sup>78)</sup>, или же еще он советует им уменьшать понемногу количество своих проступков с тем, чтобы таким образом преодолеть страсть <sup>79)</sup>. Мы также видим, как Евагрий <sup>80)</sup> предлагает бороться с одной страстью противоположной ей другой страстью, например, с любодеянием — заботой о хорошей репутации, до того как человек сможет напрямую биться со страстью противоположной ей добродетелью. Этот метод предлагал еще Цицерон в своих *Тускуланских беседах* <sup>81)</sup>.

Мы говорили, что такое усвоение духовных упражнений христианством ввело в него определенную духовную установку, некоторый стиль жизни, которого в нем не было с самого начала христианства. Прежде всего, это само понятие упражнения. В самом факте повторения актов, в «тренинге» по самоизменению и самопреобразованию, имеется размышление, дистанция, что очень отличается от евангельской спонтанности. Это внимание к себе, составляющее сущность *prosoche*, порождает целую технику интроспекции, всматривания в себя, необычайную тонкость анализа при испытании своей совести и в способности к различению духовных умов. Наконец, и главное, разыскиваемый идеал, цели,

предлагаемые к духовной жизни, окрашиваются сильным стоическим и платоническим оттенком, то есть неоплатоническим, поскольку стоическая мораль была усвоена неоплатонизмом к концу античности.

Духовное совершенство, к примеру, описывается совершенно стоическим образом, как преобразование воли, которая отождествляется с божественной волей. Мы это находим у Дорофея Газского: «Тот, у кого нет собственной воли, всегда делает что хочет; в связи с этим, действительно, у него нет собственной воли, все, что происходит, удовлетворяет его, и он постоянно создает себе свою волю, ибо он не хочет, чтобы вещи были, как он их хочет, но он хочет, чтобы они были так, как они суть»<sup>82)</sup>. Недавние издатели Дорофея Газского сравнивают этот текст с текстом *Руководства* Эпиктета: «Не стремись к тому, чтобы события были как ты хочешь, но ты должен хотеть, чтобы события были, как они происходят, и ты будешь пребывать в ясности разума»<sup>83)</sup>.

Духовное совершенство также представляется, как *apatheia*, как полное отсутствие страстей, что является стоической концепцией, заимствованной неоплатонизмом. У Дорофея Газского она является как раз результатом отделения собственной воли: «Отделяя свою волю, мы добиваемся отрешения (*aprospatheia*) и от отрешения мы приходим с Божьей помощью к *apatheia*»<sup>84)</sup>. Заметим мимоходом, что в данном контексте средства, рекомендуемые Дорофеем Газским для отделения воли, совершенно идентичны упражнениям по самообладанию философской традиции: Плутарх, например, советует для исправления любопытства не читать эпитафии на могилах и не смотреть к соседям, и отворачиваться от уличных зрелищ<sup>85)</sup>. Точно так же Дорофей советует не смотреть туда, куда мы хотели бы, и не спрашивать у повара, что он готовит, и не присоединяться к беседе<sup>86)</sup>. Именно это Дорофей называ-

ет отделением воли. Но именно у Евагрия ясно представляется, в какой степени христианская *apatheia* может быть тесно связана с философскими концепциями. В *Praktikos* Евагрия мы находим следующие определения: «Небесное царство — это *apatheia*, сопровождаемая настоящим знанием сущностей»<sup>87)</sup>. Такая формула, если мы попытаемся комментировать ее, показывает, какая дистанция разделяет эти спекуляции от евангельского духа. Мы знаем, что евангельское послание заключалось в объявлении эсхатологического события, названного «Небесным царством», или «Царством Божиим». Евагрий начинает с того, что он различает эти два выражения и толкует их в очень особенном смысле. Развивая оригеновскую традицию<sup>88)</sup>, он считает, что эти два выражения обозначают два внутренних состояния души, а если еще точнее, два этапа духовного роста: «Царство Небесное есть без-страстие души (*apatheia*), совокупное с истинным ведением сущих. (...) Царство Божие есть ведение Святой Троицы, сосуществующее и распространяющееся вместе с [внутренним] устроением ума, а также выходящее за пределы нетления его»<sup>89)</sup>. Здесь различаются два уровня знания — знание сущих, знание Бога, и мы замечаем, что такое различие в точности соответствует разделению частей философии, которое хорошо знал Ориген, но также засвидетельствованное в платонизме, по крайней мере, начиная с Плутарха<sup>90)</sup>. В этом разделении имеется три этапа, три уровня духовного роста, соответствующие трем частям философии. Эти части философии — этика, или «практика», как говорит Евагрий, физика и теология. Этика соответствует первому очищению, физика соответствует окончательному отделению от чувственного и созерцанию порядка вещей; теология, наконец, соответствует созерцанию принципа всяких вещей. В схеме Евагрия этика соответствует *praktike*, физика «небесному царству», несущему в себе «настоящее

знание сущих», теология «Царству Божиему», которое есть познание Троицы. Но в соответствии с неоплатоническими систематизациями, эти степени также соответствуют степеням добродетели. Согласно Порфирию<sup>91)</sup>, душа начинает, благодаря политическим добродетелям, преобладать над страстями при помощи *metriopatheia*, потом она возвышается до уровня катарсических добродетелей; последние начинают отделять душу от тела, но пока еще не полностью: это начало *apatheia*. И только на уровне теоретических добродетелей душа достигает полной *apatheia* и совершенного разделения с телом. Именно на этом уровне душа созерцает сущности, которые находятся в божественном интеллекте<sup>92)</sup>. Этот уровень, где имеется *apatheia* и созерцание сущностей, соответствует «царству небесному» Евагрия. На этом уровне, согласно Евагрию, душа созерцает многообразие природ (отсюда слово «физика»), природ (*physis*), недоступных пониманию, и других природ, чувственных в их логосах<sup>93)</sup>. Дальнейший этап, который в основном относится к ноэтическому порядку, представляет собой созерцание самого Бога. Таким образом, Евагрий может резюмировать свою мысль следующим образом: «Христианство есть учение Спасителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественного и богословского [любомудрия]»<sup>94)</sup>.

Независимо от этого теоретического построения, *apatheia* играет главенствующую роль в монашеской духовности. Она там приобретает такую ценность, которая тесно связана с ценностью мира души, отсутствия забот, *amerimnia*<sup>95)</sup> или же *tranquillitas*<sup>96)</sup>. Дорофей Газский<sup>97)</sup> без колебаний заявляет, что мир души столь важен, что нужно, если это необходимо, отказаться от того, что мы предпринимаем, чтобы не утратить его. Этот мир души, эта *tranquillitas animi* была центральной ценностью философской традиции<sup>98)</sup>.

Мы видели, что у Порфирия *apatheia* проистекала из отделения души по отношению к телу. Здесь мы подходим к философскому упражнению *par excellence*. Платон говорил: «Но это так и называется смертью — освобождение и отделение души от тела? (...) Освободить же ее (...) постоянно и с величайшей настойчивостью желают лишь истинные философы, и в этом как раз и состоят философские занятия...»<sup>99)</sup>. В VII веке мы все еще находим отзвук этого слова у Максима Исповедника: «В соответствии с философией Христа, сделаем же из нашей жизни упражнение в смерти»<sup>100)</sup>. Но он сам лишь наследник богатой традиции, постоянно отождествлявшей христианскую философию и упражнение в смерти. Мы находим ее еще у Климента Александрийского<sup>101)</sup>, который понимает это упражнение в смерти в совершенно платоническом смысле: нужно отделять духовно душу от тела. Совершенное знание, *гнозис*, есть некоторый род смерти, отделяющий душу от тела, продвигающий ее к жизни, полностью посвященной Благу, и позволяющий ей усердно заниматься созерцанием подлинных сущностей при помощи очищенного духа. Ту же самую тему мы вновь находим у Григория Назианзина: «Жить, делая из этой жизни, как говорил Платон, упражнение в смерти, и отделяя от нее поелику возможно душу от тела, чтобы разговаривать, как он»<sup>102)</sup>. Это «практика философии». Что касается Евагрия<sup>103)</sup>, он изъясняется в очень близких к Порфирию терминах: «Отделить тело от души есть удел только того, кто их соединил; но отделить душу от тела принадлежит только тому, кто желает добродетели. И в самом деле, наши Отцы называют, в частности, анахорез (то есть монашескую жизнь) упражнением в смерти и бегством от тела». Здесь мы опять хорошо видим, что это платоническое понятие бегства от тела, которое также соблазнит молодого Августина, есть элемент, который добавляется к христианству, но

не составляет его принципиальной сущности и ориентирует всю его духовность в довольно необычном направлении.

Мы констатировали до сих пор постоянство некоторых философских духовных упражнений в христианстве и в монашестве и попытались помочь читателю услышать особую тональность, введенную в христианство самим принятием их. Но не следует преувеличивать значимость этого феномена. Прежде всего, как мы сказали, он проявляется только в достаточно ограниченном круге, то есть у христианских писателей, усвоивших философскую культуру. Но даже у них окончательный синтез принципиально христианский. Прежде всего, но это наименее важно, эти писатели стараются как можно больше христианизировать эти заимствования. Они верят в то, что могут распознать в том или ином библейском тексте духовное упражнение, которое научились познавать через философию. Так, например, как мы видели, Василий Кесарийский соединял понятие *prosoche* с текстом Второзакония <sup>104</sup>). Это *prosoche* становится, кстати, «стражем сердца» в «Житии Антония» Афанасия и во всей монастырской литературе под влиянием текста стиха IV, 23: «Свыше всего охраняй твое сердце» <sup>105</sup>). Испытание своей совести часто обосновывается Вторым Посланием к коринфянам (13, 5): «Испытывайте самих себя...» <sup>106</sup>); размышление о смерти рекомендуется на примере Первого Послания к коринфянам, 15, 31: «Я каждый день умираю...» <sup>107</sup>). Однако было бы ошибкой думать, что этих ссылок достаточно для христианизации упражнений. На самом деле, христианские писатели уделяли внимание таким текстам Библии именно потому, что знали духовные упражнения, касающиеся *prosoche*, медитации о смерти или испытания своей совести. Сами по себе библейские тексты не могли бы предоставить метода для практики этих упражнений. И часто эти тексты имеют очень отдален-

ное отношение к рассматриваемому духовному упражнению.

Более важно увидеть общий дух, в котором практикуются христианские и монашеские духовные упражнения. Эти упражнения всегда предполагают помощь Божьей милости и самоуничужение считают первой из добродетелей: «Чем больше мы приближаемся к Богу,— говорит Дорофей Газский, — тем больше видим себя грешниками» <sup>108</sup>). Это самоуничужение ведет к тому, чтобы считать себя ниже других и сохранять крайнюю сдержанность в поведении и языке, к обыкновению придавать телу знаковые положения — такие например, как простирание ниц перед другими монахами. Равно фундаментальные добродетели — покаяние и послушание: первое вдохновляется боязнью и любовью к Богу и может проявляться в крайне строгих умерщвлениях плоти. «Помни о смерти» предназначено не только для осознания насущности обращения, но и для развития страха Божиего, оно связано с памятью о Страшном суде, то есть с добродетелью покаяния. То же самое относится и к испытанию своей совести. Послушание есть отказ от собственной воли путем абсолютного подчинения приказам настоятеля. Оно полностью преобразует философскую практику духовного руководства. Мы видим в «Житии Досифея» <sup>109</sup>), до какой степени может идти это послушание. Духовный наставник решает абсолютно все об образе жизни ученика — о его питании, о том, чем он может владеть. И, наконец, трансцендентные измерения любви к Богу и к Христу преобразуют все эти добродетели. Упражнение в смерти, отделение души от тела составляют также участие в смерти Христа. Отказ от воли является присоединением к Божественной любви.

В целом можно сказать, что монашество в Египте и Сирии <sup>110</sup>) родилось и развивалось в христианской среде спонтанно, без вмешательства философской

**\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \***

модели. Первые монахи были не образованными людьми, а просто христианами, которые хотели достичь христианского совершенства посредством героической практики евангельских заветов и подражания жизни Христа. И они естественным образом черпали в Ветхом и Новом Завете свои практики совершенствования. Но под александрийским влиянием, отдаленным со стороны Филона и более близким со стороны Климента и Оригена, некоторые философские духовные практики, великолепнейшим образом организованные каппадокийцами, были введены в христианскую и монашескую духовность: так, они описали, определили и частично ввели в практику христианский идеал, заимствуя модели и язык у греческой философской традиции. Это течение утвердилось благодаря своим литературным и философским качествам. Именно оно передало христианской духовности Средневековья и Нового времени наследие античных духовных упражнений.





СОКРАТ

---

## Образ Сократа

Для рассмотрения темы, предложенной нам в этом году, «Будущее и становление норм», я сосредоточил свои исследования на фигуре мудреца — по западной традиции. И в самом деле, изначально в греческой мысли мудрец предстает как живая и конкретная норма, как это отмечает Аристотель в *Протретики*: «...кто у нас более точная мера зла и добра, если не разумный (ὁ φρόνιμος)?»<sup>1)</sup> Эти исследования и размышления о мудреце как норме мало-помалу остановились в виду разных причин на одной фигуре — Сократе. Прежде всего, я увидел в нем фигуру, оказавшую огромное влияние на всю западную традицию, влияние универсального значения. Затем, и это самое главное, фигура Сократа, по крайней мере, так, как изобразил ее Платон, имела для меня одно неоспоримое преимущество: он был посредником между трансцендентным идеалом мудрости и конкретной человеческой реальностью. Парадокс и совершенно сократическая ирония, Сократ не мудрец, но «фило-соф», то есть влюбленный в мудрость, в идеальную и трансцендентную норму.

Говорить о Сократе — это естественно означает подвергнуть себя всякого рода трудностям исторического порядка. Свидетельства Платона, Ксенофонта, которые мы имеем относительно Сократа, преобразовали, идеализировали, деформировали Сократа исторического<sup>2)</sup>. Я не стремлюсь здесь заново воссоздать этого исторического Сократа. Я постараюсь представить вам сейчас именно фигуру Сократа — в плане ее воздействия

на западную традицию, однако, сосредоточиваясь в то же время — ибо речь идет о масштабнейшем явлении — на фигуре Сократа, такой, как она появляется в *Пире* Платона и как она воспринимается двумя другими великими сократиками, а именно Кьеркегором <sup>3)</sup> и Ницше <sup>4)</sup>.

## I Силен

Сократ, как я только что сказал, предстает как медиатор, то есть посредник между идеальной нормой и человеческой реальностью. Идея медитатора, посредника, влечет за собой идею правильной середины и равновесия. Здесь мы ожидаем, что появится гармоничная фигура, в которой смешиваются в тонких нюансах божественные и человеческие черты. Ничего подобного. Фигура Сократа сбивает с толку, она двусмысленна, вызывает беспокойство. Первое, что поражает, это засвидетельствованное Платоном, Ксенофонтом и Аристофаном его физическое уродство <sup>5)</sup>. «Знаменательно, — пишет Ницше, — что Сократ был первым выдающимся греком, который был уродлив» <sup>6)</sup> ... «Все в нем преувеличено, buffo, карикатура...» <sup>7)</sup>. И Ницше пишет о его «рачьих глазах, губастом рте, о его брюшке» <sup>8)</sup>. Он с удовольствием рассказывает, что физиономист Зопир сказал Сократу, что тот чудовище и что он скрывает в себе наихудшие пороки и пристрастия, на что Сократ довольствовался таким ответом: «Как же ты хорошо меня знаешь» <sup>9)</sup>. Сократ из *Пира* Платона похож на Силену <sup>10)</sup>, что вполне может привести к таким подозрениям. Силены и сатиры были в народном представлении демоны-гибриды, наполовину животные, наполовину люди, составлявшие свиту Диониса. Бесстыжие паяцы, насмешники, они составляли хор сатирических драм, литературный жанр, одним из редких свидетелей

которого остается *Циклоп* Еврипида. Силены представляют собой чисто естественное существо, отрицание культуры и цивилизации, гротесковую клоунату, распущенность инстинктов <sup>11)</sup>. Кьеркегор скажет: «Сократ был кобольдом» <sup>12)</sup>.

Но верно также и то, что эта фигура Силена на самом деле — только внешняя маска, как нам дает понять Платон, внешнее прикрытие, за которым прячется нечто другое. В знаменитой похвале Сократу в конце *Пира* <sup>13)</sup> Алкивиад сравнивает Сократа с такими Силенами, которые в мастерских ваятелей служат шкатулками для хранения фигурок богов. Таким образом, внешний вид Сократа, эта почти чудовищная внешность, уродливая, клоунская, бесстыдная, является лишь только фасадом, то есть маской.

Это приводит нас к новому парадоксу: помимо уродства, скрытость. Как говорит Ницше: «Все в нем скрыто, искривлено, подпольно» <sup>14)</sup>. Так Сократ маскируется, так он служит маской другим.

Сократ маскируется сам: это знаменитая сократовская ирония, значение которой нам еще нужно будет выявить. Сократ изображает невежество и бесстыдство: «...Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит» <sup>15)</sup>; «...если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира» <sup>16)</sup>. Его любовные приключения, его невежественный вид, «все это внешние оболочки, которыми он оборачивает себя как изваянный Силен» <sup>17)</sup>. Сократ так замечательно преуспел в этой имитации, что окончательно замаскировался для истории. Он ничего не написал, он довольствовался только диалогами, и все свидетельства, которыми мы располагаем о нем, больше скрывают его от

нас, нежели раскрывают, именно потому, что Сократ всегда служил маской всем, говорившим о нем.

Будучи сам под маской, Сократ стал *prosopon* — маской — для личностей, которые имели потребность укрыться за ним. Он дал им одновременно идею замаскироваться и идею взять Сократову иронию в качестве маски. Здесь мы наблюдаем крайне сложный феномен по своим литературным, педагогическим и психологическим импликациям.

Первоначальное ядро этого феномена — это, соответственно, ирония самого Сократа. Вечный вопрошатель, Сократ подводил своих собеседников умелыми расспросами к признанию их невежества. И наполняет их беспокойством, которое, в конце концов, приводит к тому, чтобы поставить под вопрос всю свою жизнь. После смерти Сократа воспоминание о его разговорах вдохновило литературный жанр *logoi sokratikoi*, имитирующий устные дискуссии, проводимые Сократом с самыми разнообразными собеседниками. В этих *logoi sokratikoi* Сократ как раз становится *prosopon*, то есть собеседником, персонажем, именно маской, если мы вспомним о том, чем является *prosopon* в театре. Сократический диалог, особенно в отшлифованной форме, приданной ему Платоном, стремится вызвать у читателя эффект, аналогичный эффекту живых речей Сократа. Читатель тоже оказывается в положении собеседника Сократа, потому что он не знает, куда подведут его вопросы Сократа. Маска, *prosopon*, Сократа, сбивающая с толку и плохо понимаемая, сеет беспокойство в душе читателя и ведет его к тому сдвигу в сознании, который может в итоге привести к философской конверсии. Как замечательно показал К. Гайзер<sup>18)</sup>, читателя самого приглашают скрыться за сократической маской. Почти во всех сократических диалогах Платона возникает момент кризиса, когда растерянность овладевает

собеседниками. У них больше нет уверенности в возможности продолжать дискуссию, и диалог рискует прерваться. Тогда в действие вступает Сократ: он берет на себя растерянность, сомнение, тревогу других, все трудности диалектической авантюры; то есть меняется с ними ролями. Будет провал — это его забота, не их. Он предоставляет собеседникам проекцию их собственного «я»; собеседники могут теперь перенести на Сократа свое личное беспокойство и растерянность и снова обрести уверенность в диалектическом изыскании, в самом *logos*.

Добавим, что в платоновских *Диалогах* Сократ служит маской Платону, по Ницше, его «семиотикой»<sup>19)</sup>. Как прекрасно заметил П. Фридлиндер<sup>20)</sup>, тогда как «я» действующее совершило уже давно появилось в греческой литературе — с Гесиодом, Ксенофаном, Парменидом, Эмпедоклом, софистами, самим Ксенофонтом, которые не лишали себя возможности говорить в первом лице, — Платон в своих *Диалогах* полностью уходит в тень Сократа и систематически избегает употребления глагольного «я». Здесь имеется крайне тонкое соотношение, все значение которого мы не можем понять полностью. Нужно ли вместе с К. Гайзером и Х. Й. Кремером<sup>21)</sup> предполагать, что Платон четко различал собственное учение, устное и потаенное, предназначенное для членов Академии, и написанные диалоги, в которых, используя маску Сократа, он увещевал своих читателей к философии, или же допустить, что Платон использует фигуру Сократа для представления своей доктрины на некоторой дистанции, отчасти иронически. Как бы то ни было, эта первоначальная ситуация наложила глубокую печать на западное сознание, и когда мыслители начинали сознательную работу — и устрашались того кардинального обновления, которое они несли, — они, в свою очередь, использовали маску,

предпочтительно ироническую маску Сократа, чтобы выступить против своих современников.

В своих *Сократических памятниках* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) в XVIII веке Гаман воздает похвалу Сократу, как он сам говорит: *mimice* <sup>22)</sup>, то есть сам надевает маску Сократа — чистого рационалиста в глазах философов XVIII века <sup>23)</sup> — чтобы приоткрыть нам за этой маской пророческую фигуру Христа. То, что у Гамана только преходящий способ, становится фундаментальной и экзистенциальной установкой у Кьеркегора. Эта установка проявляется у него, прежде всего, в псевдонимии. Известно, что наибольшая часть творчества Кьеркегора была опубликована под псевдонимами: Виктор Эремита, Йоханнес Климакус и так далее. Речь идет не о художественном приеме издателя; эти псевдонимы соответствуют уровням — «эстетическому», «этическому», «религиозному», на которых, как предполагается, находится автор, который будет последовательно говорить о христианстве как эстетик, потом как моралист, с тем, чтобы заставить своих современников осознать тот факт, что они не христиане. «Он надевает на себя маску художника и наполовину верующего моралиста, чтобы говорить о своих самых глубоких верованиях» <sup>24)</sup>. Кьеркегор прекрасно осознает сократический характер данного способа: «С глобальной точки зрения всего творчества, эстетическая продукция является подлогом, в котором псевдонимические произведения обретают свой глубинный смысл. Подлог! Как это некрасиво! На это я отвечаю, что не нужно ловиться на значении слова. Можно обмануть человека ввиду истинного и, чтобы напомнить вам старика Сократа, обмануть человека, чтобы привести его к истинному. Это даже единственный способ, и он тогда является жертвой иллюзии» <sup>25)</sup>. Нужно дать читателю прочувствовать свою ошибку, не опровергая ее непосредственно, но излагая ее так, чтобы ему ясно предста-

вилась ее абсурдность. Это совершенно сократический подход. Но в то же самое время при помощи псевдонимии Кьеркегор дает слово всем персонажам, находящимся в нем. Он объективирует таким образом свои различные «я», не признавая себя ни в одном из них, в точности, как Сократ своими умелыми вопросами объективирует «я» своих собеседников, не признавая себя в них. Кьеркегор пишет: «Моя меланхолия привела к тому, что в течение ряда лет я не мог сказать „ты“ самому себе. Между меланхолией и этим „ты“ находился целый мир фантазии. Я частично исчерпал его в своих псевдонимах»<sup>26)</sup>. Но Кьеркегор не удовлетворяется маскировкой за псевдонимами. Его настоящая маска, это сама сократическая ирония, это сам Сократ: «О Сократ! (...) Твой путь — это мой путь»; «Я один. Моя единственная аналогия — это Сократ. Моя задача есть сократическая задача»<sup>27)</sup>.

Кьеркегор называл этот метод сократическим, методом косвенной коммуникации<sup>28)</sup>. Мы находим его также у Ницше. В его глазах это метод великого воспитателя: «Воспитатель никогда не говорит, что он думает, но всегда и исключительно то, что он думает о какой-то вещи относительно ее пользы для воспитуемого. Последнему нельзя догадываться об этом сокрытии»<sup>29)</sup>. Такой метод оправдывается трансцендентной миссией воспитателя: «Всякий глубокий ум нуждается в маске,— более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, именно *плоскому* толкованию каждого его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни»<sup>30)</sup>. Для этой теории маски образцом служит маска сократического Силена: «Таким было, я думаю, — пишет Ницше в неизданных текстах последнего периода жизни, — дьявольское очарование Сократа. У него была душа, но за ней еще одна душа, и за ней еще одна. В первой устраивается спать Ксенофонт,



во второй Платон, в третьей снова Платон, но Платон уже со своей второй душой. В свою очередь, Платон — это человек, совершенно наполненный задними подвалами и фасадами»<sup>31)</sup>. Как и у Кьеркегора, у Ницше здесь тоже имеется как педагогическая, так и психологическая потребность: «Существуют люди (и Ницше относится к их числу), которые хотят, чтобы их видели не иначе, как наполовину скрытыми другими. В этом заключается большая мудрость»<sup>32)</sup>. Так, Ницше, как он сам признает в *Эссе Ното*<sup>33)</sup>, взял в качестве маски, когда писал *Несвоевременные размышления*, своих учителей Шопенгауэра и Вагнера, как Платон, говорит он нам, воспользовался Сократом в качестве семиотики. Этот прием Ницше действительно сопоставим с примером отношений между Сократом и Платоном: Ницше говорит об идеальном Вагнере и идеальном Шопенгауэре, за которыми скрывается не кто иной, как сам Ницше. И, как хорошо показал Э. Бертрам<sup>34)</sup>, одна из масок Ницше, это определенно сам Сократ, преследуемый той же самой любовной ненавистью, которую Ницше испытывает к Ницше, и, по его словам, этот Сократ «находится так близко к нему, что он должен почти постоянно с ним биться»<sup>35)</sup>. В Сократе Ницше презирует того Ницше, который разрушает миф, чтобы поставить на место богов познание добра и зла, того Ницше, который подводит умы к «человеческим, слишком человеческим» вещам, и он ревностно любит в Сократе то, чем хотел бы быть сам: соблазнителем, воспитателем, проводником душ. Нам еще придется вернуться к этой любовной ненависти.

Эта сократическая маска является маской иронии. Если мы исследуем тексты Платона<sup>36)</sup>, Аристотеля<sup>37)</sup> или Феофраста<sup>38)</sup>, в которых появляется слово *eironeia*, то придем к заключению, что ирония представляет собой психологическую установку, согласно которой индивид стремится предстать ниже того, что он есть: он

обесценивает себя самого. На практике и в искусстве речи такое расположение проявляется в притворном признании правоты собеседника и согласия с точкой зрения противника. Соответственно, риторическая фигура *eironeia* будет заключаться в употреблении слов или в развитии речей, которые слушатель ожидает услышать из уст оппонента <sup>39)</sup>. Именно таким образом предстает перед нами сократическая ирония; «Сократ же, — говорит Цицерон, — принижая самого себя в споре, возвеличивал того, кого хотел опровергнуть. Таким образом, говоря не то, что думал, он охотно прибегал к той форме притворства, которую греки называли „иронией“ <sup>40)</sup>. То есть речь идет о мнимом самообесценивании, с целью выдать себя внешне за кого-то совершенно обычного и поверхностного. Как говорит Алкивиад в своей похвале Сократу: «...на первых порах его речи кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то выючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех» <sup>41)</sup>. Банальность тем и — банальность собеседников! Он ищет и находит своих собеседников на рынках, в палестрах, в мастерских ремесленников, в лавках. Это человек улицы. «Посредственность, — скажет Ницше, — есть самая счастливая маска, которую может надеть высший ум» <sup>42)</sup>.

Сократ разговаривает, дискутирует, но отказывается выдавать себя за учителя: «Когда люди приходили к нему, — замечает Эпиктет, — с просьбой представить их другим философам, он охотно это делал и добродушно соглашался, чтобы его самого не замечали» <sup>43)</sup>. Если Сократ отказывается восприниматься, как учитель — и здесь мы подходим к самой сердцевине сократической иронии, — если он отказывается обучать,

это значит, что ему нечего сказать, нечего сообщить по той простой и здравой причине, что он ничего не знает, как он часто объявляет. Не имея ничего сказать, не имея тезиса для защиты, Сократ может лишь вопрошать, отказываясь в то же время сам отвечать на вопросы: «Услышав это, Фрасимах усмехнулся (...) и сказал: „О Геракл! Вот она обычная ирония (*eironeia*) Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься простачком (...) только бы увернуться от ответа“...»<sup>44)</sup> Аристотель описывает ситуацию еще яснее: «Сократ всегда ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он [их] не знает»<sup>45)</sup>.

Разумеется, мы не можем точно знать, как развивались дискуссии Сократа с афинянами. Диалоги Платона, даже самые «сократические», представляют собой всего лишь их имитацию, вдвойне ослабленную. Прежде всего, они написаны, а не наговорены, и, как заметил Гегель, «в письменном диалоге ответы находятся полностью под контролем автора; но найти в реальности людей, отвечающих таким же образом, — совсем другое дело»<sup>46)</sup>. Кроме того, в платоновских диалогах за очарованием литературного вымысла можно распознать следы учебных упражнений платоновской Академии. Аристотель кодифицировал в своей *Топике* правила этих диалектических турниров<sup>47)</sup>. В упражнениях по аргументации спрашивающий и отвечающий имели вполне определенную роль, и правила этого интеллектуального фехтования были строго определены. Мы сейчас не будем устанавливать, что исторически может быть собственно сократическим в дискуссиях, записанных Платоном, но нужно выявить значение сократической иронии, такой как ее знала традиция, а также движения сознания, которым она соответствует.

Отто Апелът<sup>48)</sup> образно характеризует механизм сократической иронии, как *Spaltung und Verdoppelung*: Со-

## \* Сократ \*

крат раздваивается, чтобы «разрезать» соперника надвое. Сократ раздваивается: с одной стороны, Сократ знает заранее, как закончится дискуссия; с другой стороны, он собирается пройти всю диалектическую дорогу со своим собеседником. Последний не знает, куда Сократ его ведет. В этом и заключается ирония. Сократ, проходящий дорогу вместе со своим собеседником, беспрестанно требует полного согласия своего партнера. Взяв в качестве стартовой точки позицию своего партнера, он понемногу заставляет его принять все последствия этой позиции, требуя в каждый момент согласия, основанного на рациональных требованиях здоровой Речи, Логоса <sup>49)</sup> он объективирует совместный демарш и ведет собеседника к признанию противоречивости его исходной позиции. Вообще Сократ выбирает в качестве темы дискуссии, деятельность, знакомую его собеседнику, и стремится определить вместе с последним практическое знание, требуемое для осуществления этой деятельности: предводитель войска должен уметь мужественно драться; прорицатель — уметь вести себя почтительно по отношению к богам. И вот в конце пути предводитель уже совершенно не знает, что такое мужество, прорицатель больше совершенно не знает, что такое учтивость. Собеседник вдруг осознает: он по-настоящему не знает, почему он действует. Вся его система ценностей вдруг начинает казаться ему безосновательной. До сих пор он отождествлял себя с этой системой ценностей, управлявшей его манерой речи. Теперь она противостоит ему. Собеседник, таким образом, «рассечен» надвое: есть тот, каким он был до разговора с Сократом, и есть тот, который, постоянно с Сократом соглашаясь, отождествил себя с собеседником и с этого самого момента он уже не тот, кем был раньше.

Принципиально важный пункт в этом ироническом методе составляет дорога, которую совместно проходят

Сократ и его собеседник <sup>50</sup>). Сократ притворяется, что хочет узнать что-то от своего собеседника: именно в этом и заключается ироническое самообесценивание. Но на самом деле, тогда как он делает вид, что отождествляется со своим собеседником и полностью входит в его речь, в конечном счете именно собеседник бессознательно вступает в речь Сократа, отождествляется с Сократом, то есть — не забудем этого — с апорией и сомнением: ибо Сократ ничего не знает, он только знает, что ничего не знает. В конце дискуссии собеседник, соответственно, ничего не узнал. Наоборот: теперь он совершенно ничего не знает. Но на протяжении всей дискуссии он проэкспериментировал то, что является деятельностью ума, и даже больше — он был самим Сократом, то есть вопрошающим, отвечающим, сомневающимся в правильности своего ответа или не согласным с ним, в общем — сознанием.

Таков глубинный смысл сократической майевтики. Мы знаем, что в *Тезете* Сократ рассказывает, что у него то же самое ремесло, что у его матери. Она была повитухой и помогала в телесных рождениях. Он же есть повитуха умов: он помогает им в их рождении. Сам он не порождает ничего, потому что ничего не знает, он только помогает другим породить самих себя <sup>51</sup>). Эта сократическая майевтика полностью превращает отношения между учителем и учеником, как это наглядно показал Кьеркегор: «Быть учителем не значит принимать решения посредством резких утверждений или же наставлять учеников, преподавать им уроки и так далее; быть учителем — это, в принципе, быть учеником. Обучение начинается тогда, когда ты, учитель, узнаешь что-либо от ученика, когда ощущаешь удовольствие от того, что он понял, и от способа, при помощи которого он понял» <sup>52</sup>); «ученик — это возможность для учителя понять самого себя, учитель — это возможность для ученика понять самого себя. При

своей смерти учитель не может ни в чем претендовать на душу ученика, равно как и ученик на душу своего учителя. (...) Лучший способ понять Сократа, это как раз понять, что мы ему ничего не должны; именно это предпочитает Сократ, и как хорошо, что он смог предпочесть именно это»<sup>53</sup>).

Здесь мы подходим к одному из возможных значений загадочного вероизъявления Сократа: «я, коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю»<sup>54</sup>). В действительности это может означать следующее: Сократ не владеет никаким передаваемым знанием, он не может сделать так, чтобы идеи из его ума переходили в ум другого. Как говорит Сократ из *Пира* Платона: «Хорошо было бы, Агафон, ... если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст»<sup>55</sup>). В *Воспоминаниях о Сократе* Ксенофонта Гиппий говорит Сократу: «...пока сам не выскажешь своего мнения о справедливости: довольно и того, что ты над другими насмеяешься — предлагаешь всем вопросы и опровергаешь их, а сам никому не хочешь дать отчета и ни о чем не хочешь высказать своего мнения». На что Сократ отвечает: «Если не словом, то делом показываю»<sup>56</sup>). Сократ, конечно, страстный приверженец слова и диалога. Но не менее страстно он хочет показать пределы языка. Мы никогда не поймем справедливость, если мы ее не переживаем. Как всякая подлинная реальность, справедливость не определяема. Именно это Сократ хочет внушить своему собеседнику, чтобы заставить его «пережить» справедливость. Усомнение в речи ведет на самом деле к усомнению в индивиде, который должен определить, решится ли он — да или нет — жить согласно совести и разуму. Как говорит собеседник Сократа: «Он вовлекает нас в водоворот речей без конца до тех пор, пока мы не придем к необходимости объяснить самих себя, а также каким образом мы живем в

настоящее время и как мы прожили свое прошлое существование»<sup>57)</sup>. Так, индивид снова подвергается сомнению в самих основах своего действия, он осознает ту насущную проблему, каковой является сам для себя. Таким образом, переворачиваются все ценности и проявляемый к ним интерес: «Я ... — говорит Сократ в *Апологии Сократа* Платона, — пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, восстаниях, какие бывают в нашем городе... а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее ... благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее...»<sup>58)</sup>. Этим призывом к бытию индивида сократический демарш экзистенциален. Вот почему Кьеркегор и Ницше, каждый по-своему, захотели его повторить. Этот вопрос к индивиду, это «позаботься о себе самом»<sup>59)</sup>, неустанно повторяемое Сократом, нельзя не обнаружить в следующем тексте Ницше, где, давая описание человека согласно Шопенгауэру, он показывает его одиночество в толпе не сознающих себя современников, ибо «они ... разгуливают в сотне масок, переодетые юношами, мужчинами, старцами, отцами, гражданами, священниками, чиновниками, купцами, суетливо озабоченные своею общою комедией и нисколько не думая о себе самих. Все они на вопрос: зачем ты живешь? — быстро и гордо ответили бы: „чтобы *стать* хорошим гражданином, или ученым, или государственным деятелем“»<sup>60)</sup>; «...ведь все людские порядки устроены так, чтобы постоянно рассеивать мысли и не *ощущать* жизни»<sup>61)</sup>; «Все полны ... спешки, ибо каждый бежит от себя самого»<sup>62)</sup>. Еще Алкивиад из *Пифа* говорил: «Ведь он (Сократ) заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь

## \* Сократ \*

делами афинян»<sup>63</sup>). Здесь нам приоткрывается политическая значимость этого переворота ценностей, этого изменения руководящих норм жизни. Забота об индивидуальной судьбе не может не спровоцировать конфликт с Городом<sup>64</sup>). Это будет глубинным смыслом суда над Сократом и его смерти. Сократическая ирония становится драматичной, когда мы видим, как в *Апологии Сократа*, она направлена против обвинителей философа и в определенной мере провоцирует его осуждение на смерть<sup>65</sup>).

Именно в этом и заключается «серьезность существования», о которой говорит Кьеркегор<sup>66</sup>). Заслуга Сократа в его глазах состоит в том, что он был мыслителем существующим, а не спекулятивным, забывающим, что такое существовать<sup>67</sup>). Фундаментальная категория существования для Кьеркегора — это Индивид, Уникальное<sup>68</sup>), одиночество экзистенциальной ответственности. В его понимании изобретателем этого и был Сократ<sup>69</sup>). Здесь мы снова находим одну из глубинных причин сократической иронии. Прямой язык немощен при сообщении опыта существования, подлинного осознания бытия, серьезности пережитого, одиночества решения. Говорить — это вдвойне быть обреченным на банальность<sup>70</sup>). Прежде всего, нет прямого сообщения экзистенциального опыта: всякое слово «банально». А с другой стороны, банальность — в форме иронии — может позволить косвенное, не прямое общение<sup>71</sup>). Как говорит Ницше: «Мне кажется, что я чувствую глубину Сократа (ирония была ему необходима, чтобы придать себе поверхностный вид и быть способным продолжать дальше свое общение с людьми)»<sup>72</sup>). Для философа-экзистенциалиста банальность и поверхностность действительно являются жизненной необходимостью: они позволяют ему оставаться в контакте с людьми, даже если последние *не*-сознательны. Но это также и педагогические приемы: околичности и



извороты иронии, шок апории могут подвести собеседников к серьезности экзистенциального сознания, особенно, если к этому добавится, как мы увидим дальше, мощь Эроса. У Сократа нет системы, предназначенной для преподавания. Его философия вся целиком является духовным упражнением, новым образом жизни, активным размышлением, живым сознанием.

Может быть, нужно придать еще более глубинное значение сократической формуле: «Я знаю, что я ничего не знаю». Она возвращает нас к нашей отправной точке. Сократ знает, что он не мудрец <sup>73)</sup>. Его индивидуальное сознание пробуждается в этом чувстве несовершенства и незавершенности. В этом отношении Кьеркегор может помочь нам понять все значение фигуры Сократа. Кьеркегор утверждает, что он знает только одну вещь: это то, что он не христианин. Он глубоко убежден, что он не христианин, потому что быть христианином — это значит иметь действительную личностную и экзистенциальную связь с Христом, полностью сделать эту связь своей собственной, поместить ее внутрь решения, исходящего из глубин своего «я». Учитывая крайнюю трудность этого «овнутрения», христианина не бывает. Христианин только Христос. По крайней мере, тот, кто не осознает небытие христианином, является наилучшим христианином в той мере, в какой он признает, что он не христианин <sup>74)</sup>. Таким образом, как всякое экзистенциальное сознание, сознание Кьеркегора разделено. Оно существует только в осознании того, что оно по-настоящему не существует. Это кьеркегоровское сознание и есть сократическое сознание: «О Сократ, ты имел проклятую способность благодаря своему невежеству ясно показать, что другие были еще менее ученые, чем ты: они даже не знали, что они невежды. Твое приключение является моим. Все на меня ополчилось за то, что увидели, что я способен показать: другие суть еще меньшие хри-

## \* Сократ \*

стиане, чем я; а ведь я, однако, так уважительно отношусь к христианству, что вижу и признаю: я не христианин» 75).

Сократическое сознание тоже разделено и разорвано, но не фигурой Христа, а фигурой мудреца, трансцендентной нормой. Справедливость, как мы видели, не определяется, она переживается. Все речи мира не смогут выразить глубину решения человека, который избирает для себя: быть справедливым. Но всякое человеческое решение хрупко и неустойчиво. Желая «быть справедливым» в том или ином поступке, человек как бы предчувствует жизнь, которая будет справедлива вполне. Это — жизнь Мудреца. У Сократа есть осознание того, что он не мудрец. Он не *sophos*, но *philosophos*, не мудрец, но человек, желающий мудрости, потому что он ее лишен.

Удивительно верно говорит П. Фридендер, что «ирония Сократа есть напряженное ощущение разницы между тем, кто сознает то, что не знает справедливость (то есть не может выразить ее словами), и тем, кто через ничем не опосредованный опыт ощутил в этом слове присутствие Богу» 76). И если Кьеркегор — христианин только потому, что осознает: я — *не*-христианин, так и Сократ — мудрец лишь потому, что понимает: он *не*-мудрец. Из этого чувства лишенности рождается неодолимое по своей глубине желание. Вот почему Сократ-философ облачится для западного сознания в черты Эрота — вечного странника, взыскующего истинной Красоты.

## II Эрот

Принято говорить, что Сократ в историческом отношении впервые представляет мышление западного толка. По точному замечанию В. Йегера 77), сократическая литература, обозначенная творениями Платона и

Ксенофонта, стремилась к созданию портрета литературного Сократа, стараясь передать его единственность. Такое намерение породило, конечно, опыт исключительный, подразумевающий столкновение с личностью необычайной. К тому же, по словам Кьеркегора <sup>78)</sup>, и чрезвычайная напряженность чувства *atopos, atopia, atopotatos*, часто ощущаемая в «Диалогах» Платона <sup>79)</sup> при описании характера Сократа, например, в *Тезмете* (149a): «...рассказывают, (...) что-де я вздорнейший человек (*atopotatos*) и люблю всех людей ставить в тупик (*aporia*)». Это слово этимологически значит «лишенный места», посторонний, причудливый, нелепый, не поддающийся общественным канонам, сбивающий с толку. В *Пуре*, в панегирике Сократу, Алкивиад настаивает на этой его особенности. Алкивиад живет обычно; мы, говорит он, люди общества, представляем собою типы, сопоставляемые с кем-либо; например, бывает человек «величайшего благородства и мужественности»: таков, во времена Гомера, Ахилл, сейчас с ним сопоставим Брасид, спартанский полководец; есть тип «человека красноречивого и осмотрительного» — в гомеровской древности это Нестор, троянец Антенор; сейчас с ними сравним Перикл. Но с Сократом никого не сравнишь. Никого не найдется на него похожего, — заключает Алкивиад, — разве что силены и сатиры <sup>80)</sup>. Да, Сократ — единственный в своем роде, это индивидуум, который любим Кьеркегором, пожелавшим, чтобы его надгробной эпитафией было: «Тот, Единичный» <sup>81)</sup>.

И тем не менее, несмотря на всю необычность характера Сократа, мы видим в нем пронзенность мифическими стрелами Эроса <sup>82)</sup>. И действительно: Эрот — своего рода двойник фигуры Сократа.

Тайная подоплека диалогической иронии у Сократа — здесь та же «ирония любви», несущая за собой «переворачивание» ситуации, точь-в-точь как это происходит в случае дискурсивной иронии. Уточним: любовь

## \* Сократ \*

подразумевается гомосексуальная и, как следствие, любовь воспитующая. Ведь в Греции времен Сократа мужская любовь — это воспоминание и переживание старого военного воспитания, в ходе которого юноши из благородных семей воспитывали в себе добродетели аристократической чести в школе мужской дружбы и под присмотром старшего. Четко зафиксированное софистикой отношение наставник—ученик — в следовании образцам эпохи архаики — требовало эротической терминологии. Причем искусство риторики, как и правила литературы, заставляли в беседах ссылаться на себя <sup>83</sup>).

Любовная ирония Сократа заключается, разумеется, в том, чтобы притворяться влюбленным до тех пор, пока тот, кого он преследует своими вздыханиями, посредством иронического переворачивания не влюбляется сам. Вот что рассказывает Алкивиад в своей похвале Сократу. Обманутый многочисленными заявлениями, сделанными ему Сократом, Алкивиад, веря, что это говорилось всерьез, однажды вечером пригласил Сократа к себе, надеясь того соблазнить. Он проник к Сократу в постель, обнял. Но Сократ вполне владел собою и не поддался соблазнителю. «Начиная с этого времени, — говорит Алкивиад, — именно я был низведен до рабства, я нахожусь в состоянии человека, ужаленного гадюкой» <sup>84</sup>). «Ибо именно в сердце, или в душу, или как иначе еще нужно назвать это, и поразила меня зуб и укус философских речей. Когда я его слышу, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у корибантов в их вдохновенных восторгах, его слова вызывают у меня потоки слез. (...) Я не единственный, с кем он обошелся таким образом. Но также Хармид, (...) Евфидем (...) и другие в очень большом числе, которых он усыпляет, притворяясь влюбленным, тогда как скорее он играет роль возлюбленного, чем любовника» <sup>85</sup>). Можно ли найти лучший комментарий для этого

текста, чем у Кьеркегора: «Быть может, тут мы не ошиблись бы, называя его Сократа соблазнителем: он притягивал к себе юность, пробуждая в ней стремления, которые не удовлетворял. Он обманывал их всех, как он обманывал Алкивиада. Он приманивал молодых людей, и когда они устремлялись к нему, когда они хотели найти возле него покой, тогда он уходил, очарование исчезало, и они чувствовали глубокую боль несчастной любви, тогда они чувствовали, что были обмануты и что не Сократ их любил, но именно они любили Сократа <sup>86)</sup>.

Ироническая любовь Сократа, соответственно, заключается в притворной влюбленности. Со своей диалектической иронией Сократ делал вид, задавая свои вопросы, что желает, чтобы его собеседник сообщил ему свое знание или свою мудрость. Но по ходу этой игры вопросов и ответов собеседник обнаруживал, что он не способен исправить невежество Сократа, ибо в действительности не обладает ни знаниями, ни мудростью, которые мог бы дать Сократу. И посему именно в школе Сократа, то есть фактически в школе осознания своего неведения, и желал оказаться собеседник. Сократ же в своих иронически-любовных словах выражает желание, чтобы объект его притворной любви предоставил ему не свое знание, а скорее свою телесную красоту. Понятная ситуация: Сократ некрасив, юноша красив. Но на этот раз любимый или называемый таким открывает для себя в виду отношения Сократа, что не способен удовлетворить любовь Сократа, ибо не обладает настоящей красотой. И открывая для себя то, чего ему недостает, он влюбляется в Сократа, то есть не в красоту, ибо Сократ таковой не обладает, но в любовь, которая, согласно определению самого Сократа в *Пире* <sup>87)</sup>, есть желание красоты, которой мы лишены. Таким образом, быть влюбленным в Сократа — это значит быть влюбленным в любовь.

Именно в этом и заключается смысл *Пира* Платона <sup>88</sup>). Диалог строится так, чтобы можно было угадать тождественность между фигурой Эрота и фигурой Сократа. Следуя Платону, все гости, слева направо, по очереди, согласно обычаю, будут возносить похвалу Эроту. Именно так и поступают, следуя друг за другом, Федр и Павсаний, затем врач Эриксимах, комический поэт Аристофан, поэт-трагик Агафон. Что касается Сократа, то, когда приходит его очередь, не произносит непосредственно похвалу любви (это бы противоречило его методу), но сообщает о беседе, состоявшейся у него некогда с Диотимой, жрицей Мантинейской, которая рассказала ему миф о рождении Эрота. Обычно диалог должен был бы на этом закончиться, но внезапно вторгается в зал пиршества Алкивиад, увенчанный фиалками и листьями бука, и довольно хмельной. Он все-таки подчиняется закону пира, но вместо того чтобы воздать хвалу Эроту, он произносит похвалу Сократу.

Здесь тождество между Сократом и Эротом подчеркивается не только прямой похвалой Сократу в ряду уже произнесенных похвал Эроту, но также сходством многих и значительных черт в портрете Эрота, очерченных Диотимой, и в портрете Сократа, очерченных Алкивиадом.

В день рождения Афродиты, рассказывает Диотима, был пир у богов. В конце трапезы Пеня (то есть «бедность», «лишения») пришла просить милостыню. Она увидела Пороса (*Poros*) (то есть «средство», «способ», «богатство»), опьяненного нектаром и уснувшего в саду Зевса. Чтобы избавиться от своей обездоленности, Пеня решила заполучить от Пороса ребенка, легла рядом с заснувшим и таким образом зачала Любовь.

Итак, генеалогия Эрота, по Диотиме, позволяет толковать себя так неоднозначно, что описание можно интерпретировать с нескольких точек зрения. Прежде

всего, согласно букве мифа, мы узнаем в Эроте черты его отца и матери: с отцовской стороны он наследует свой изобретательный ум, свою *euporia*; со стороны матери — нищету, свою апорию (*aporia*). Через это описание на свет появляется весьма своеобразная концепция любви. Тогда как другие гости описывали Эрота идеализированно, Сократ сообщает о своей беседе с Диотимой для восстановления более реалистичного видения любви. Любовь не прекрасна, как того хотел трагический поэт Агафон. Без этого она не была бы любовью. Ведь, по своей сути, Эрот является желанием, а желать можно лишь то, чего мы лишены. Эрот не может быть красивым: сын Пении, он лишен красоты; но как сын Пороса, он способен компенсировать это лишение. Агафон спутал любовь с ее объектом, то есть с любимым. Но для Сократа любовь есть любовник. То есть это не бог, как думает большинство людей, но только демон (*daimon*), промежуточное существо между божественным и человеческим.

Вот почему описание Эрота Диотимой несет в себе что-то комическое. В нем мы распознаем изнуряющий род жизни, на который обрекает любовь. Это пресловутая тема: «*Militat omnis amans*». Влюбленный стоит на страже у двери любимого, проводит ночь под звездным небом. Это нищий и солдат. Но он и неистощим на выдумки, он колдун, волшебник, умелый собеседник, потому что любовь делает изобретательным. Для него падение духом и надежда, нужда и насыщение чередуются друг с другом без перерыва, вместе с удачами, успехами и провалами его любви. Это Эрот-негодник, нахал, упрямец, болтун, дикарь, это настоящее чудовище, о проделках которого с удовольствием рассказывает греческая поэзия, вплоть до византийского периода <sup>89)</sup>.

Но в этой фигуре Эрота-охотника Платон с удивительным самообладанием и мастерством проявляет

## \* Сократ \*

черты Сократа, то есть «философа». Эрот, говорит нам Диотима, вовсе не деликатен и не красив, как думает Агафон, он всегда беден, неопрятен и необут. Сократ, восхваляемый Алкивиадом, тоже ходит босым, с наброшенной на себя накидкой из грубой материи, которая плохо защищает его от зимней стужи<sup>90</sup>). Комические поэты также будут потешаться над его босыми ногами и его изношенной накидкой, и мы узнаем в контексте диалога, что Сократ искупался в виде исключения — чтобы прийти на пир<sup>91</sup>). Комедиографы также вдоволь будут потешаться над его босыми ногами и грубым плащом<sup>92</sup>). Эта фигура Сократа как нищенствующего Эрота будет фигурой философа-киника, фигурой Диогена, бродяги, у которого нет ни кола ни двора — одно покрывало и дорожная сумка; Диогеном, «взбешенным Сократом», как, по всей вероятности, он определял сам себя<sup>93</sup>). Как заметил П. Фридлиндер<sup>94</sup>), этот босоногий Эрот еще напоминает первобытного человека, согласно описанию в *Протагоре* (321c 5) и *Государстве* (272a 5). Мы, таким образом, снова подведены к фигуре силена, то есть к чисто натуральному существу первобытной силы, которое предшествовало культуре и цивилизации. Эта составляющая должна входить в сложный портрет Сократа-Эрота, ибо она соответствует именно такому перевертыванию ценностей, спровоцированному сократическим сознанием. Для того, кто берет на себя заботу о своей душе, главное не во внешних признаках, не в костюме или комфортe, но в свободе.

Однако Диотима нам говорит, что Эрот имеет черты своего отца: «...он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности<sup>95</sup>) и достигает ее, он искусный (*porimos*) чародей, колдун и софист»<sup>96</sup>) (*Пир*. 203d). Невольно кажется, будто мы слышим Стрепсиада из *Облаков*



Аристофана, описывающего, каким он надеется стать благодаря сократическому воспитанию: «негодяем, нахалом, шутом, наглецом, шарлатаном, буяном, ... задирой, ... клещом» <sup>97)</sup>. В своем *панегирике* Сократу Алкивиад трактует его как бесстыдного силена <sup>98)</sup>, а еще до него, Агафон, наградил Сократа эпитетом *hybristes* <sup>99)</sup>. Для Алкивиада Сократ есть волшебник <sup>100)</sup>, красноречивый говорун, умело привлекающий внимание красивых мальчиков <sup>101)</sup>. Что касается физической крепости Эрота, мы ее находим в портрете Сократа в армии, нарисованном Алкивиадом: он нечувствителен к холоду, голоду, страху и способен так же хорошо переносить вино, как и продолжительную медитацию <sup>102)</sup>. Во время отступления Делиона, рассказывает Алкивиад, Сократ шагал с такой же легкостью, как если бы он был на улицах Афин, или, по описанию Аристофана, бродил «босой, озираясь / направо, налево, / ... чванно и важно, в лохмотьях, дрожа, / вскинув голову, нас обожая» <sup>103)</sup>.

Вот таков не очень лестный портрет Сократа—Эрота. Разумеется, мы тут сталкиваемся с расцветом платонической, если не сократической иронии. Но фигура от этого не приобретает менее глубокого психологического значения.

Эрот — это *daimon*, говорит нам Диотима, то есть посредник между богами и людьми. Еще раз мы подведены к проблеме положения посредника, и мы снова констатируем, насколько такое положение неудобно. Демон Эрот, которого описывает нам Диотима, не определяется и не классифицируется, он, как и Сократ, *atopos*. Он ни бог, ни человек, ни красив, ни уродлив, ни мудр, ни безумен, ни хорош, ни плох <sup>104)</sup>. Но он есть желание, потому что, как Сократ, он осознает, что он не красив и не мудр. Вот почему он *фило-соф*, влюбленный в мудрость, то есть желающий достичь уровня бытия, который был бы уровнем божественного совершенства. В описании Диотимы Эрот есть желание

своего собственного совершенства, своего настоящего «я». Он страдает, что лишен полноты бытия, что лишен полноты ее и стремится ее достичь. Таким образом, когда другие люди любят Сократа-Эрота, когда они любят любовь, раскрытую Сократом, в Сократе они любят именно это стремление, эту любовь Сократа к красоте и к совершенству бытия. Соответственно, они находят в Сократе дорогу к своему собственному совершенству.

Как Сократ, Эрот есть лишь призыв, открывающаяся возможность, но он не есть ни мудрость, ни красота в себе. Правда, силены, о которых говорит Алкивиад, раскрываются, если мы их открываем, и мы видим, что они наполнены изваяниями богов <sup>105</sup>). Но сами силены не являются изваяниями. Они только открываются, чтобы позволить добраться до них. Порос, отец Эрота, этимологически означает «проход», «доступ», «выход». Сократ есть только силен, открывающий проход к чему-то, что находится за пределами. Таков философ: призыв к существованию. Сократ иронически говорит красивому Алкивиаду: «Если ты меня любишь, это потому, что ты должен был заметить во мне необычайную красоту, которая ни в чем не походит на изящество твоих форм. Но исследуй вещи с большим тщанием из страха, что ты заблуждаешься по поводу меня и по поводу моего реального ничто» <sup>106</sup>). Так Сократ предостерегает Алкивиада; любя Сократа, он любит только Эрота, сына Пении и Пороса, а не Афродиты. Но он любит его именно потому, что предчувствует, что Сократ ему открывает дорогу к необычайной красоте, трансцендирующей все земные красоты. Добродетели Сократа — эти статуи богов, спрятанные в ироничном силене. Эти добродетели Сократа, которыми восхищается Алкивиад <sup>107</sup>), являются лишь отражением, предвкушением совершенной мудрости, желаемой Сократом и желаемой Алкивиадом через Сократа.

Таким образом, мы снова находим в сократическом Эроте (*eros*) ту же самую фундаментальную структуру, что и в сократической иронии, раздвоенное сознание, страстно чувствующее, что оно является не тем, чем оно должно было быть. И из этого чувства разделения и лишения и рождается любовь.

Тут мы подходим к одной из великих заслуг Платона: он сумел, придумав миф Сократа–Эрота, ввести измерение любви, желания и иррационального в философскую жизнь. Посредством диалога, такого типично сократического опыта, он стремится общими силами высветить страстно увлекающую обоих собеседников проблему. За рамками диалектического движения логоса (*logos*) эта дорога, пройденная вместе Сократом и собеседником, эта совместная решимость прийти к взаимному согласию уже являются любовью, и в этом духовном упражнении философии гораздо больше, чем в построении системы. Задача диалога и состоит-то главным образом в том, чтобы показать пределы языка, невозможность для языка сообщить моральный и экзистенциальный опыт. Но сам диалог в качестве события, в качестве духовной деятельности — уже моральный и экзистенциальный опыт. Дело в том, что сократическая философия не является одиночной разработкой системы, но пробуждением сознания, переходом на уровень бытия, который может реализоваться лишь в отношении человека к человеку. Эрот, так же как и Сократ-ироник, ничему не обучает, ибо он невежествен: он не делает более ученым, он делает другим. Он тоже майевтик. Он помогает душам породить самих себя.

Есть что-то очень волнующее в том, когда на протяжении истории снова и снова находишь воспоминания о сократическом Эроте<sup>108</sup>); например, в Александрии III века после Р. Х. христианин Григорий Чудотворец воздаст хвалу своему учителю Оригену в следующих словах: «Как искра, брошенная посреди наших душ,

## \* Сократ \*

возжигалась и возгоралась в нас любовь к Логосу и любовь к этому человеку, другу и толкователю Логоса. (...) Это человек, — говорит он дальше, — умевший по способу Сократа приручать нас, как диких лошадей, своим самообладанием»<sup>109</sup>). И как великолепно показал Э. Бертрам<sup>110</sup>), именно эту традицию сократического Эрота, традицию воспитательного демонизма мы находим и у Ницше. Три формулы, согласно Э. Бертраму, прекрасно выражают это эротическое измерение педагогики. У самого Ницше: «Только из любви рождаются самые глубокие видения»; у Гёте: «Мы учимся только у того, кого мы любим»; у Гёльдерлина: «С любовью смертный отдает лучшее в себе». Три формулы, показывающие, что именно во взаимной любви мы получаем доступ к настоящему сознанию<sup>111</sup>).

Это измерение любви, желания, а также иррационального и есть — воспользуемся словарем Гёте — «демоническое». Это измерение Платон находил в самом Сократе. *Daimon* Сократа и был, как мы знаем, тем вдохновением, которое иногда овладевало им совершенно иррациональным образом, как отрицательный знак, запрещающий ему совершать тот или иной поступок. Это был в некотором роде его собственный «характер», его настоящее «я». Кстати, этот иррациональный элемент сократического сознания, вероятно, не чужд сократической иронии. Если Сократ утверждал, что ничего не знает, то, скорее всего, потому, что уверял себя в действии своему собственному *демону* и верил *демону* своих собеседников. Как бы то ни было — и на этой точке зрения в 1966 году настаивал Хилмон — весьма вероятно, что именно Платон, встретившись в Сократе с демоническим, и зафиксировал словесно в отношении учителя великий *daimon* Эрота<sup>112</sup>).

Как описать это измерение демонического? Нашим лучшим проводником в этом вопросе может быть только Гёте, который всю свою жизнь был очарован и

обеспокоен тайной «демонического». Кстати, именно в *Sokratische Denkwürdigkeiten* Гамана <sup>113)</sup> у него, вероятно, произошла первая встреча с демоническим в лице демона (*daimon*) самого Сократа — того Сократа, который так притягивал к себе Гёте, что в письме к Гердеру в 1772 году мы читаем этот необычайный вскрик: «Wär' ich einen Tag und eine Nacht Alzibiades und dann wollt' ich sterben!» <sup>114)</sup> \*.

Демоническое Гёте имеет все двойственные, двусмысленные черты сократического Эроса. Как он нам говорит в двадцатой книге *Поэзии и правды*, это сила, которая не является ни божественной, ни человеческой, ни дьявольской, ни ангельской, но она разделяет и объединяет все существа. Как Эроса из *Пира*, ее можно определить только одновременными и противоположными отрицаниями. Но это сила, дающая тем, кто ею обладает, невероятную мощь над существами и вещами. Демоническое представляет во вселенной измерение иррационального, необъяснимого, некоторый род естественной магии. Этот иррациональный элемент есть движущая сила, необходимая всякому осуществлению, это слепая, но неумолимая динамика, которую нужно уметь использовать, но которой нельзя избежать. О демоне (*daimon*) индивида Гёте сказал в *Urworte orphisch*: «So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen, / so sagten schon Sibyllen, so Propheten; / und keine Zeit und keine Macht zerstückelt / geprägte Form, die lebend sich entwickelt» <sup>115)</sup> \*\*. Для Гёте существа, представляющие

---

\* На один день и ночь стать (вдруг) Алкивиадом —  
потом я и умереть готов!

\*\* Себя избегнуть — тщетное старанье; / Об этом нам еще сивиллы пели. / Всему наперекор вовек сохранен / Живой чекан, природой отчеканен. — И. В. фон Гёте. Первоглаголы. Учение орфиков: Демон. Пер. С. Аверинцева.

больше всего этот демонический элемент, появляются с чертами Эрота из *Пира*. Как хорошо показал А. Раабе <sup>116)</sup>, это особенно относится к Миньоне. Как Эрот, Миньона живет безудолжно и стремится к чистоте и красоте, ее одежды бедны и грубы, в то время как ее музыкальные дарования раскрывают ее внутреннее богатство. Как Эрот, она лежит на голой земле или на пороге дома Вильгельма Мейстера. И, как Эрот, она есть проекция, воплощение ностальгии, которую Вильгельм испытывает к более высокой жизни. Оттилия из *Избирательного средства* также является демоническим существом. Она представлена как натуральная сила, мощная, странная, вызывающая притяжение, манящая. Ее глубокое отношение с Эротом показано более скрыто, чем в случае Миньоны, но оно так же реально. Следует еще упомянуть гермафродита Гомункула, который во второй части «Фауста» так ясно соотносится с Эротом <sup>117)</sup>.

Как элемент двусмысленный, двузначный, неопределенный, демоническое не является ни хорошим, ни плохим, только лишь моральное решение человека дает ему окончательную оценку. Но этот иррациональный и необъяснимый элемент неотделим от существования. Нельзя уклониться от встречи с демоническим, от опасной игры с Эротом.

### III

#### Дионис

Теперь вернемся к этой странной влюбленной ненависти Ницше к Сократу. Правда, на эту тему Э. Бертрам <sup>118)</sup> сказал самое главное, но может быть, мы сможем лучше понять сложное отношение Ницше, рассмотрев некоторые менее бросающиеся в глаза детали фигуры Сократа в *Пире*.

Ницше хорошо знал странный соблазн, исходящий от Сократа: «Этот насмешливый и влюбленный афинский урод и крысолов, заставлявший трепетать и заливаться слезами заносчивых юношей»<sup>119)</sup>. Ницше стремился показать механизм этого соблазнения: «Я дал понять, чем мог отталкивать Сократ; тем более надо объяснить то обстоятельство, что он очаровывал»<sup>120)</sup>. И он предлагает их несколько: Сократ со своей диалектикой польстил вкусу борьбы у греков, он был эротичен, он понял историческую роль, которую мог играть, принес с собой лекарство рационализма и разрушение инстинктов. По правде говоря, все эти объяснения не имеют никакой притягательности. Но Ницше предлагает нечто более глубокое. Соблазнение, осуществляемое Сократом относительно потомков, исходит от его отношения к смерти и, что еще более важно, от почти умышленного характера его смерти. С самого своего первого произведения *Рождение трагедии* Ницше создает грандиозный образ по последним строкам *Федона* и *Пира*: «Но что его приговорили к смерти, а не к изгнанию, этого (...) добился сам Сократ, с полным сознанием и без естественного страха перед смертью; он пошел на смерть с тем же спокойствием, с каким он, по описанию Платона, как последний сотрапезник, покидает при брезжущем рассвете дня пир, чтобы начать новый день, между тем как за его спиной на скамьях и на земле остаются заспавшиеся гости, чтобы грезить о Сократе, этом истинном эротике. *Умиравший* Сократ стал новым, никогда дотоле не виданным идеалом для благородного эллинского юношества...»<sup>121)</sup>

Ницше чувствовал и угадал в конце *Пира* Платона символ смерти Сократа. Конечно, слова Платона очень просты: «(Аристодем) увидел, что (...) бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из

## \* Сократ \*

большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. «...» Суть же беседы «...» состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию «...» их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел... Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть»<sup>122</sup>). В этом сдержанном по тону рассказе поэты чувствуют двусмысленный символизм. Именно образ умирающего Сократа К. Ф. Мейер усматривает в заре, когда только философ не спит:

Da mit Sokrates die Freunde tranken,  
Und die Häupter auf die Polster sanken,  
Kam ein Jungling, kann ich mir entsinnen,  
Mit zwei schlanken Flötenbläserinnen.  
Aus den Kelchen schütten wir die Neigen,  
Die gesprächsmüden Lippen schweigen,  
Um die welken Kränze zieht ein Singen...  
*Still! Des Todes Schlummerflöten klingen! \**

Для Гёльдерлина здесь, напротив, — фигура Сократа, влюбленного в жизнь:

Nur hat ein jeder sein Mass  
Denn schwer ist zu tragen  
Das Unglück, aber schwerer das Glück.  
Ein Weiser aber vermocht es

---

\* К. Ф. Мейер. Стихотворения. IV. Конец праздника (C. F. Meyer. *Gedichte*. IV. *Das Ende des Festes*): Когда пир Сократа с друзьями близился к концу / И головы уже клонились ко



Vom Mittag bis in die Mitternacht  
Und bis der Morgen erglänzte  
Beim Gastmahl helle zu bleiben \*.

И именно такова загадка, которую Сократ задает Ницше. Почему Сократ, кажется, влюбленный в жизнь, в своей воле к смерти, ненавидит существование?

Ибо Ницше знает и любит Сократа, влюбленного в жизнь, и потому говорит в *Страннике и его тени*: «Если прогресс пойдет должным путем, то настанет время, когда люди, для своего нравственного и умственного развития, станут все охотнее прибегать к *Memorabilien* Сократа („самая притягательная книга греческой литературы“, говорится в *Неизданном* (июль 1879 г.), и тогда Монтень и Гораций будут служить руководителями для познания вечного и наипростейшего мудреца, Сократа. К нему ведут все пути самых разнообразных философских систем с их различными взглядами на жизнь (...) К тому же Сократ имел то преимущество, что обладал юмором серьезного человека и той плутовой мудростью, которая является источником лучшего душевного состояния человека»<sup>123</sup>. Эта мудрость, полная шаловливости, такова она у Сократа танцующего, который появляется в *Пире* Ксенофонта<sup>124</sup>, такова

---

сну, / Тут, вспоминая, взошел юноша. / Его сопровождали  
две хрупкие флейтистки. / Из чаш мы пьем последние капли,  
/ Уставшие от бесед губы молчат, / Над увядшими венками  
ми льется песня... / Тише! В музыке флейты — смертная  
дрема!

\* Ф. Гёльдерлин. *Рейн*. (F. Hölderlin. *Der Rhein*). Но каждому по его мере / Тяжек груз несчастья / А счастье еще тяжелее / Однако был мудрец, / Сохранивший на пиру ясный разум / От полудня и до середины ночи / И до первых проблесков зари.

## \* Сократ \*

она у Сократа шутящего и ироничного, изображенного в *Диалогах* Платона, это тот философ, влюбленный в жизнь, о котором говорит Гёльдерлин в своей поэме *Сократ и Алкивиад*:

Warum huldigest du, heiliger Sokrates,  
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Grösseres nicht?  
Warum sieht mit Liebe  
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?  
Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste  
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt  
Und es neigen die Weisen  
Oft am Ende zu Schönem sich\*.

В *Шопенгаузере как воспитателе* эта фигура Сократа, влюбленного в живое, связана для Ницше с Шопенгауэром. Но, говоря о веселости мудреца, он вспоминает как раз стихи Гёльдерлина и пишет следующие неизбежные строки:

...человек не может пережить ничего лучшего и более радостного, чем близость к одному из тех победителей, которые, *познав глубочайшее, должны полюбить самую основу жизни, и, будучи мудрецами, в конце пути приходят к красоте*. Они действительно говорят, а не заикаются и не болтают вслед за другими; они действительно движутся и живут, и не в тех жут-

---

\* Ф. Гёльдерлин. *Сократ и Алкивиад* (F. Hölderlin. *Sokrates und Alkibiades*). Зачем, божественный Сократ, воздаешь ты почести / Этому юнцу? Разве ты не познал того, что есть величайшее? / Почему ты смотришь на него с любовью, / Как созерцают богов? / Тот, кто прозрел глубину, любит живое, / Благородная юность понимает, кто заглянул в мир / И мудрецы часто в конце тянутся к красоте.

ких масках, в которых обыкновенно живут люди. Поэтому в их присутствии мы действительно чувствуем себя человеком и естественно и готовы воскликнуть вместе с Гёте: «Какая роскошная, драгоценная вещь — живое! Как приноровлено оно к своему состоянию, как истинно, как реально!»<sup>125</sup>).

*Сократ музыкант!* Ницше верил в это, он предчувствует его приход в *Рождении трагедии*. Отвечая на призыв божеств, которые в его снах приглашали философа посвятить себя музыке, эта фигура Сократа-музыканта примиряет ироническую ясность рационального сознания и демонический энтузиазм. Это действительно был бы человек *трагического познания*, говорится в *Неизданном*<sup>126</sup>). В этом Сократе-музыканте Ницше воплощает свою собственную мечту, свою ностальгию по примирению между Аполлоном и Дионисом.

И в *Умиравшем Сократе* Ницше снова видит отражение своей собственной драмы. Сократ умирая, произнес следующие загадочные слова: «Критон, мы должны Асклепию петуха»<sup>127</sup>), как если бы, избавившись от болезни, стал должником бога здоровья. «Это смешное и страшное „последнее слово“, — с волнением пишет Ницше,— значит для имеющего уши: „О Критон, жизнь — это болезнь!“ Возможно ли! Такой человек, как он, проживший солдатом весело и на глазах у всех,— был пессимист! Он только сделал жизни хорошую мину и всю жизнь скрывал свое последнее суждение, свое сокровеннейшее чувство! Сократ, Сократ, *страдал от жизни!* И он отомстил еще ей за это — тем таинственным, ужасным, благочестивым и кощунственным словом! Должен ли был Сократ мстить за себя? Недоставало ли его бьющей через край добродетели какого-то грана великодушия? — Ах, друзья! Мы должны превзойти и греков»<sup>128</sup>).

## \* Сократ \*

Как превосходно показал Э. Бертрам, здесь Ницше дает читателю угадать свой собственный секрет, свое собственное внутреннее сомнение, драму своего существования. Он, Ницше, который хотел быть певцом радости существования и жизни, не подозревает ли он, не страшится ли тоже, в конце концов, того, что существование есть всего лишь болезнь. Сократ выдал эту тайну, он дает понять, что думает о земной жизни. Но Ницше хочет принадлежать к «более высокому классу умов», таких умов, которые умеют молчать об этом ужасающем секрете. «Его пылкий — дионисийский — дифирамб жизни и ничему, кроме жизни,— пишет Э. Бертрам,— разве он не был лишь только формой тишины, в которой великий воспитатель жизни не верил в жизнь?» \* В последней переоценке в *Сумерках идолов* дается новое толкование предсмертных слов Сократа. Болезнь, от которой Сократ будет излечен, это не просто жизнь, но тот род жизни, который вел Сократ: «Сократ не врач,— тихо сказал он себе,— одна смерть здесь врач... Сократ сам был только долго болен...»<sup>129</sup>). На сей раз это было бы сократической ясностью ума, сократической моралью, которая и представляет собой болезнь, разъедающую жизнь. Однако эта болезнь Сократа, не является ли она болезнью самого Ницше, его ясностью разума, растворяющей мифы, его безжалостным сознанием?!. Влюбленная ненависть Ницше по отношению к Сократу вполне тождественна той влюбленной ненависти, которую Ницше испытывает по отношению к самому себе. И двусмысленность фигуры Сократа у Ницше, разве она в конечном счете не основана на двусмысленности центральной фигуры

---

\* Цит. по: E. Bertram. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. 9. Aufl. Bonn, 1985. S. 341.

ницшеанской мифологии, фигуры Диониса, бога смерти и жизни?

В конце концов, довольно таинственным для нас образом Платон в *Пире* разместил целое созвездие дионисийских символов вокруг фигуры Сократа <sup>130)</sup>. Можно было бы даже весь диалог целиком назвать *Судом Диониса*, поскольку Агафон заявляет Сократу, что касательно того, чтобы знать, он или Сократ обладает наибольшей мудростью, они отдадут себя на суждение Дионису — то есть тот, кто выпьет больше и лучше, и выиграет это соревнование в мудрости (*sophia*) и знании, помещенное под знак бога вина <sup>131)</sup>. Позднее Алкивиад в пышном венке из плюща и фиалок вторгается в пиршественный зал, как Дионис <sup>132)</sup>. Едва вошел, Алкивиад украшает голову Сократа венком из Агафоновых повязок, как принято делать для победителей речей <sup>133)</sup>. Однако, Дионис — бог трагедии и комедии. Воздавая похвалу Сократу, Алкивиад сам сочиняет то, что Сократ затем называет «сатири-силеновской драмой» <sup>134)</sup>, поскольку с этими существами он сравнил Сократа. Но именно сатиры и силены составляют кортеж Диониса, и сатирическая драма первоначально строилась на страсти Диониса. В завершающей сцене Сократ остается один с Агафоном, трагическим поэтом, и Аристофаном, комедиографом, и постепенно вынуждает их допустить, что один и тот же человек должен быть и трагическим, и комическим поэтом <sup>135)</sup>. Но ведь Агафон сказал в своей похвале Эроту, что любовь есть самый великий из поэтов <sup>136)</sup>. Таким образом, Сократ, который совершенствуется в сфере Эрота, также совершенствуется и в сфере Диониса. Кстати сказать, Сократа никто никогда не видал во хмелю <sup>137)</sup>, и он выигрывает соревнование в мудрости благодаря суждению Диониса, потому что только он остается бодрствующим в конце пирра <sup>138)</sup>. Не следует ли также признать диони-

## \* Сократ \*

сийскую черту в долгих экстазах и восторгах, которые дважды упоминаются в диалоге... <sup>139)</sup>

Таким образом, в *Пире* Платона имеется и, по всей вероятности сознательно и умышленно, целый набор аллюзий на дионисийский характер фигуры Сократа, которая достигает своего апогея в финальной сцене диалога, где Сократ, лучший поэт и наилучший любитель вина, торжествует в суждении Диониса.

Итак, не надо удивляться, что в итоге мы находим это парадоксальное, секретное, может быть, бессознательное совпадение фигуры Сократа у Ницше с фигурой Диониса. В конце книги *По ту сторону добра и зла* Ницше посвящает Дионису необычайную похвалу «гения сердца» <sup>140)</sup> и в *Ессе Номо* <sup>141)</sup> он повторяет этот текст, чтобы иллюстрировать свое психологическое мастерство, отказываясь на этот раз сказать, кому его адресует. В этом гимне звучит в некотором роде отголосок *Veni Sancte Spiritus*, старой средневековой хвалы этого святого духа, фигурой которого в глазах Гамана <sup>142)</sup> был демон Сократа: «Flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium». Гений сердца обладает чудесной деликатностью, чтобы делать гибче, теплее, выправлять. В этом портрете наставника душ с демонической властью Ницше хотел описать действия Диониса. Но, как предполагал Э. Бертрам <sup>143)</sup>, не имел ли и Ницше в виду Сократа, — сознательно или инстинктивно, — когда произносил эту похвалу; отсюда наше заключение, великолепно объединяющее все темы изложения: «Гений сердца, свойственный тому великому Таинственному, тому богу-искусителю и прирожденному крысолову совестей <sup>144)</sup>, чей голос способен проникать в самое преисподнюю каждой души, кто не скажет слова, не бросит взгляда без скрытого намерения соблазнить; (...) гений сердца, который заставляет все громкое и самодовольное молчать и прислушиваться, который

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

полирует шероховатые души, давая им отведать нового желанья,— быть неподвижными, как зеркало, чтобы в них отражалось глубокое небо... (...) гений сердца, после соприкосновения с которым каждый уходит от него богаче, но не осыпанный милостями и пораженный неожиданностью, не осчастливленный и подавленный чужими благами, а богаче самим собою, новее для самого себя, чем прежде, раскрывшийся, обвеянный теплым ветром, (...) быть может, более нежный, хрупкий, надломленный, но полный надежд, которым еще нет названья» <sup>145</sup>).



МАРК АВРЕЛИЙ



---

**Физика**  
**как духовное упражнение, или**  
**Пессимизм и оптимизм у Марка Аврелия**

*Листая Размышления* <sup>1)</sup> Марка Аврелия, мы не можем не удивиться изобилию в них пессимистических заявлений. Горечь, отвращение, «тошнота», даже перед человеческим существованием, выражены там в поразительных формулах, например, в такой: «Каким представляется тебе омовение? Масло, пот, грязь, липкая вода — все вещи, возбуждающие брезгливость. Таковы же и каждая часть жизни, каждый предмет» (VIII, 24).

Презрительные выражения такого рода прежде всего относятся к телу, к плоти, называемой «кровь да кости, бременное плетение из нервов, жил, артерий» (II, 2). Они также применяются к вещам, которые люди рассматривают как ценности: «...это — труп рыбы, это — труп птицы или поросенка. Равным образом, фалернское вино — выжатый сок винограда, пурпур — шерсть овцы, окрашенная кровью улитки, соитие — трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особыми спазмами» (VI, 13). Тот же взгляд без иллюзии направлен на человеческую деятельность: «Все блага, ценимые в жизни, суетны, бременны, ничтожны и подобны молодым псам, кусающим друг друга, и капризным детям, то смеющимся, то вновь плачущим» (V, 33). Война, посредством которой Марк Аврелий защищает границы империи, словно «паук, (который) горд, завлекши муху; (<...> а кто — сарматов» (X, 10). На беспорядочное мельтешение человеческих марионеток Марк Аврелий смотрит без

сожаления: «Подумай, каковы эти люди, когда едят, спят, совокупляются, испражняются и т. д., а затем каковы они, когда корчат из себя важных господ, чванятся или гnevаются и расточают укоризны с высоты своего величия» (X, 19). Человеческое мельтешение тем более смешно, что оно длится одно мгновение и сводится к малым вещам: «...то, что было вчера еще в зародыше, завтра уже мумия или прах» (IV, 48, 3).

Двух слов достаточно, чтобы резюмировать человеческую комедию. Все банально, все эфемерно. Все банально, потому что нет ничего нового под солнцем: «Постоянно размышляй о том, что все происходящее ничем не отличается от происходившего ранее и имеющего произойти в будущем. Пусть предстанут перед твоим взором целые периоды жизни и сходные друг с другом положения, которые известны тебе или из собственного опыта или из истории более раннего времени, как-то: весь двор Адриана, весь двор Филиппа, Александра, Креза. Ибо повсюду здесь одно и то же, только действующие лица другие» (X, 27). Банальность, скука, доходящая до тошноты: «Постоянное повторение представлений в амфитеатре и тому подобных местах может под конец опротиветь, и однообразие сделать зрелище докучным. То же происходит теперь и всю жизнь. Ибо и вверху, и внизу — все одно и то же, и из одного и того же. Но до коих же пор?» (VI, 46). Человеческие вещи не только банальны, но они также эфемерны. Марк Аврелий старается снова пережить посредством воображения человеческое мельтешение целых эпох прошлого времени (IV, 32), например, эпоху Веспасиана, эпоху Траяна: свадьбы, болезни, войны, праздники, торговля, сельское хозяйство, амбиции, интриги. Все эти человеческие массы и их деятельность угасли, и от них не остается больше и следа. Этот бесконечный процесс разрушения Марк Аврелий пытается представить себе как «дым» человеческий (X, 18 и 31).

Утешится ли человек скоротечностью своего существования, надеясь пережить себя в том имени, которое он оставит потомкам, но что такое имя, «пустой звук и бездушное эхо» (V, 33). И эта жалкая ускользающая вещь будет передана только поколениям, каждое из которых будет длиться только лишь мгновение в бесконечности времени (III, 10). И чем тешить себя этой иллюзией, не лучше ли повторить себе вместе с Марком Аврелием: «...сколько людей вовсе не знают и твоего имени, сколько забудут тебя в самом непродолжительном времени...» (IX, 30). И даже еще более определенно: «Скоро ты забудешь обо всем, и всё, в свою очередь, забудет о тебе» (VII, 21).

И что же такое человеческий мир в совокупности реальности? Маленький уголок земли вмещает его, и сама земля есть лишь маленькая точка в огромности пространства, в то время как человеческая жизнь есть лишь преходящее мгновение в двойной бесконечности времени, простирающейся перед нами и позади нас. В этой огромности все вещи безжалостно уносит мощным потоком метаморфоз, бесконечной рекой материи и времени (IV, 43).

Таким образом, все человеческие вещи суть лишь дым и ничто (X, 31), и за рамками веков и различий культуры кажется, что Марк Аврелий говорит созвучно Екклезиасту: «Суета сует,— все суета».

Не нужно поэтому удивляться, что многие историки говорили с некоторой снисходительностью о пессимизме Марка Аврелия. П. Вендланд <sup>2)</sup> говорит о его «мрачном смирении», Дж. М. Рист <sup>3)</sup> о его скептицизме. Э. Р. Доддз <sup>4)</sup> настаивает на вечной самокритике, которой подвергает самого себя Марк Аврелий. Он связывает это со сновидением императора, сообщенной нам Дионом Кассием <sup>5)</sup>. Тот увидел сон в ночь своего усыновления, что у него были плечи из слоновой кости. Это, согласно Э. Р. Доддзу <sup>6)</sup>, означает, что Марк Аврелий испытал в

острой форме то, что современные психологи называют кризисом идентификации личности. Недавно доктор Р. Дайи, психосоматик, и Х. ван Эффентерре <sup>7)</sup> сделали попытку в совместном исследовании диагностировать в «Случае Марка Аврелия» патологические аспекты психического и физиологического порядка. Опираясь на свидетельство Диона Кассия <sup>8)</sup>, они предполагают, что Марк Аврелий страдал язвой желудка и что личность императора соответствует психологическим корреляциям этой болезни: «Язвенник — это человек, замкнутый на самом себе, беспокойный, озадаченный (...). Определенная гипертрофия „я“ скрывает от него его соседей (...), и по сути именно самого себя он ищет в других (...). Совестьливый до мелочей, он интересуется техническим совершенством управления больше, чем человеческими отношениями, суммой которых должно было бы быть это управление. Если он человек мысли, он будет склоняться к поиску обоснований, к поиску более высоких образов для подражания, к стоическим или фарисейским установкам» <sup>9)</sup>. В глазах авторов этой статьи *Размышления* отвечают потребности «самоубеждения», «оправдания в своих собственных глазах» <sup>10)</sup>.

Именно здесь предстает, я думаю, лучше всего, ошибка толкования, по причине которой можно подумать, что мы можем сделать из чтения *Размышлений* выводы касательно психологии императора-стоика. Это произведение представляют себе как некий личный дневник, в котором тот изливает свою душу. Достаточно романтическим образом воображают императора в трагической атмосфере войны против варваров, пишущего или диктующего вечерами свои расслабленные рефлексии о зрелище человеческих вещей или вечно старающегося оправдать себя или же убедить себя, чтобы поправить разъедающее его сомнение.

На самом деле, ничего подобного. Чтобы понять, что такое суть *Размышлений*, нужно прежде всего распознать

литературный жанр, к которому они относятся, и вновь поместить их в общую перспективу философского учения и жизни в эллинистическую эпоху <sup>11)</sup>. В эту эпоху философия является главным образом духовным руководством: она направлена не на то, чтобы дать абстрактное учение, но всякий «догмат» предназначен для преобразования души ученика. Вот почему философское учение, даже если оно развивается в долгие изыскания или в обширные синтезы, неотделимо от бесконечного возврата к фундаментальным догматам, представленным, если возможно, в коротких выразительных формулах, в форме *epitome* или катехизиса, которые ученик должен запомнить наизусть, чтобы непрестанно к ним возвращаться <sup>12)</sup>.

Соответственно, важный момент философской жизни заключается в упражнении по медитации: «Обдумывай (...) днем и ночью» <sup>13)</sup>, как говорится в *Письме Эпикура Менеклею*. Благодаря медитации, мы будем непрестанно иметь «под рукой», то есть в наличии, фундаментальные догматы школы, с тем чтобы душа находилась под их мощным психологическим воздействием. Медитация может принять форму письменного упражнения <sup>14)</sup>, которое будет настоящим диалогом с самим собой: *eis heauton* <sup>15)</sup>.

Значительная часть *Размышлений* Марка Аврелия соответствует этому упражнению: нужно обеспечить живое присутствие в своем разуме фундаментальных догматов стоицизма. Это фрагменты стоической системы <sup>16)</sup>, которые Марк Аврелий повторяет для самого себя.

К такой «меморизации» догматов у императора-философа добавляются другие письменные духовные упражнения, на этот раз вполне традиционные. Прежде всего, это испытание своей совести, когда мы проверяем ход своего духовного развития <sup>17)</sup>. Затем, упражнение *praemeditatio malorum* <sup>18)</sup>, предназначенного для того, чтобы не оказаться застигнутым тем или иным событием

врасплох. Мы очень четко представляем себе возможные неприятные события, и должны продемонстрировать сами себе, что в них нет ничего устрашающего.

Таким образом, *Размышления* Марка Аврелия являются крайне ценным документом. Они доносят до нас замечательный пример жанра сочинения, вероятно широко распространенного в античности, но призванного в силу самого своего характера к легкому исчезновению: упражнения в медитации, записанные письменно. Как мы увидим сейчас, пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями, практиковавшимися в соответствии со строгой методикой.

В настоящем исследовании мы сосредоточим наше внимание на очень характерном духовном упражнении, состоящим в создании для себя точного представления, «физики», предметов или событий. Его метод определяется в следующем тексте:

Следует давать определение или описание каждого представляемого предмета, чтобы без покрова и в расчленении всех частей видеть самую его сущность и называть его и все то, из чего он состоит и на что разложится, соответствующими именами. Ведь ничто так не содействует возвышенному настроению, как способность планомерного и истинного проникновения во все встречающееся в жизни и умение встать относительно него на такую точку зрения, чтобы сразу решить, какому миру и какая от него польза, в чем его ценность как для целого, так и для человека (III, 11).

Таким образом, упражнение заключается прежде всего в определении объекта или события в себе самом, таким, как он есть, отделяя его от условных пред-

ставлений, обычно составляемых о нем людьми. В то же самое время мы должны применять метод разделения, который, как мы увидим далее, может принимать две формы: деление на количественные части, если объект или событие являются продолжительными и однородными реальностями, разделение на составные части, то есть на причинный элемент и материальный элемент в большинстве случаев. Наконец мы рассмотрим соотношение объекта или события с целой вселенной, его место в ткани причин.

Часть метода, состоящая в определении объекта «в себе самом» и его настоящего имени, разъясняет нам некоторые внешне пессимистичные тексты, которые мы цитировали в начале данного исследования. Именно таковы определения пищи, вина, пурпура, сексуального союза (VI, 13) — намеренно сугубо «натуральные», технические, медицинские определения объектов, о которых идет речь. В частности, определение соития напоминает формулировку: «Половое совокупление есть малая эпилепсия», — то, что Авл Геллий приписывает Гиппократу, а Климент Александрийский Демокриту<sup>19</sup>). Равным образом, когда Марк Аврелий безжалостно живописует интимную жизнь грубых людей, «когда (они) едят, спят, совокупляются, испражняются и т. д.» (X, 19), он старается дать физическое описание человеческой реальности. Тот же метод применяется к изображению смерти: «Что такое смерть? Если взять ее саму по себе и отвлечься от всего, что вымышлено по ее поводу, то тотчас же убедишься, что она не что иное как действие природы» (II, 12). Несколько раз мы встречаем в *Размышлениях* попытку дать «научное» название этому произведению природы, так чтобы это соответствовало общей теории космической физики: «О смерти: или рассеяние, если все атомистично, или угашение и изменение, если все едино» (VII, 32; ср.: VI, 4; 10; VI, 24; IV, 14).

Такие изображения, отмечает Марк Аврелий, «доходя до самых вещей и проникая в них, дают возможность увидеть, каковы они на самом деле. <...> если какие-либо вещи кажутся нам безусловно заслуживающими нашего одобрения, следует обнажить их, прозреть всю их суетность и устранить ореол, придаваемый им рассказами» (VI, 13) <sup>20</sup>.

Другой способ точного познания объектов состоит в разделении <sup>21</sup>), либо на количественные части, либо на составные части. *Размышления* дают нам пример первого способа разделения:

Ты будешь относиться с презрением к веселой песне, к танцам, ко всем видам борьбы, если разделишь всю мелодию на отдельные звуки и относительно каждого задашь себе вопрос: «Не перед ним ли я не могу устоять?» Ведь ты постыдишься же ответить утвердительно, поступай соответственно этому с танцами, относительно отдельных движений и положений, равно как и с борьбой во всех ее видах. Помни же, что во всем, за исключением добродетели и ее действий, следует тотчас же переходить к рассмотрению частей и из их расчленения черпать презрение к целому. примени то же самое и ко всей жизни (XI, 2).

Именно в этом методе анализа «протяженностей» на составные части и заключаются первоисточки одной из самых дорогих Марку Аврелию тем, а именно темы скоротечности настоящего момента <sup>22</sup>). Мысль, которую мы только что процитировали, действительно советовала так: «Примени то же самое [рассмотрение частей и их расчленение] и ко всей жизни». И мы видим, как Марк Аврелий конкретно применяет его: «Пусть не смущает тебя мысль о твоей жизни в целом» (VIII, 36). Равно как иллюзией является изображение песнопения, как чего-то иного, чем последовательность нот,



танца — иначе, чем череда последовательных фигур, и эта пагубная ошибка, когда ты позволяешь беспокоить себя глобальным изображением всей своей жизни, накоплением всех трудностей и всех испытаний, ожидающих нас. Наша жизнь, как нечто протяженное, в конечном счете делится до бесконечности <sup>23</sup>). Каждое мгновение нашей жизни угасает, когда мы хотим его схватить: «Последнее же (настоящее) еще умалится, если ты ограничишь его им самим...» (VIII, 36). Отсюда многожды повторенный совет Марка Аврелия: «Не выходи за пределы настоящего» (VII, 29). Это означает: старайся приоткрыть для себя, насколько бесконечно малым является мгновение, в котором будущее становится прошлым.

Итак, используемый здесь метод состоит в изолировании мыслью момента временной протяженности, потом в заключении от части к целому: песнопение — это только лишь ноты, жизнь — это только лишь убегающие мгновения. Мы находим применение того же самого принципа в некоторых приведенных выше «пессимистических» заявлениях. Мы делаем свое заключение от одного момента к совокупности жизни, от утомительных спектаклей амфитеатра ко всей продолжительности существования (VI, 46), от отвратительного вида воды в бане ко всей совокупности мгновений жизни (VIII, 24). Что делает легитимным такое рассуждение? Это идея, что временное развертывание ничего не меняет в содержании реальности, то есть реальность вся целиком дается в каждое мгновение, иначе говоря, продолжительность совершенно однородна. Лучшей иллюстрацией этой концепции является следующая мысль: «Подумай о том, сколько явлений возникает в теле и душе каждого из нас в течение одного момента времени, и ты не будешь удивляться тому, если несравненно более или, вернее, все сосуществует в том Едином и Целом, которое мы называем Миром» (VI, 25).

Другой способ разделения состоит в том, чтобы различать сущностные составляющие объекта или события. Вот почему неоднократно Марк Аврелий перечисляет вопросы, которые нужно задавать себе в присутствии предстающей перед нами вещи. Таких вопросов — четыре, и они достаточно хорошо соответствуют тому, что принято называть стоическими «категориями»: каков материальный элемент вещи? Каков ее причинный элемент? Каково ее соотношение с космосом? Какова ее естественная длительность? <sup>24)</sup> И этот метод имеет своим следствием то, что событие или предмет располагается в физической перспективе, в общих рамках физической науки. Например, следующая мысль:

«Я состою из начала причинного и материального <sup>25)</sup>. Ни то ни другое не перейдет в небытие, как и не возникло оно из небытия. Поэтому каждая часть моего существа по изменении делается какой-нибудь частью мира, последняя, изменившись, в свою очередь, делается другой частью мира, и так в бесконечность» (V, 13). В этой перспективе рождение и смерть индивида становятся моментами универсальной метаморфозы, в которой находит удовольствие природа (IV, 36), и которую она ставит перед собой в качестве задачи (VIII, 6). Таким образом, видение неудержимой реки универсальной материи и бесконечного времени, уносящих человеческие жизни, в конечном счете, прибавляется к этому методу разделения. Благодаря ему, события, предстающие перед нами, страдания, оскорбления или смерть теряют свое чисто человеческое значение, поскольку воссоединяются со своей настоящей физической причиной, первоначальной волей Провидения и необходимого сцепления обусловленных ею причин <sup>26)</sup>. «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием» (X, 5).

Метод, предложенный Марком Аврелием, целиком и полностью меняет нашу оценку предметов и событий человеческой жизни. Обычно, когда люди хотят что-либо оценить, они применяют систему чисто человеческих ценностей, зачастую унаследованную от традиции, искаженную страстями. Это то, что Марк Аврелий называет *tuphos*, раздутостью мнения (VI, 13). То есть можно сказать в некотором смысле, что метод «физического» определения стремится устранить антропоморфизм, если понимать здесь под «антропоморфизмом» то человеческое, слишком человеческое, что человек добавляет к вещам, когда он их себе представляет: «Не говори себе ничего сверх того, что сообщают первоначальные представления. Сообщается, что такой-то бранит тебя. Это сообщается, а что тебе вред от этого, не сообщается» \* (VIII, 49). Объективный факт представлен для нашего ознакомления: такой-то говорит то-то. Это и есть первое представление. Но большинство людей к нему добавляют сами второе представление, идущее изнутри, выражающееся во внутренней речи: «Это клеветническое слово является оскорблением для меня». К суждению существования добавляется ценностное суждение, которое для Марка Аврелия и стоиков не имеет основания в реальности, поскольку единственное возможное зло, способное поразить человека, это моральная ошибка, им совершенная:

«Итак, — заключает Марк Аврелий, — оставайся постоянно в пределах первых представлений, ничего не примышляя к ним сам от себя, и с тобой ничего не будет. Или, еще лучше, примысли, но как человек, знающий все присходящее в мире» (VIII, 49). Таким образом, здесь имеется два этапа: прежде всего, нужно следовать первому, можно сказать, наивному представлению, то есть придерживаться определения объекта

---

\* Пер. А. К. Гаврилова.

или события, взятого в себе самом, не добавляя к нему ложной ценности; затем дать объекту или событию его настоящую ценность в той мере, в какой мы его соотносим с его естественными причинами: волей Провидения и волей человека. Мы наблюдаем тут появление темы, дорогой для Марка Аврелия: это тема знакомства человека с природой; мудрец, практикующий метод «физического» определения, все находит «натуральным», потому что он ознакомлен с путями природы: «Как смешон и невежествен тот, кто дивится чему-либо из происходящего в жизни!» (XII, 13). «Все происходящее так же обычно и известно, как роза весной и виноград осенью» (IV, 44).

В конечном счете, именно в космическую перспективу, перспективу универсальной природы снова помещаются объекты и события: «И широкий простор откроется перед тобой, если ты охватишь мыслью весь мир, подумаешь сначала о вечном времени, а затем о быстроте изменения, которому поочередно подлежат все отдельные вещи, о том, как краток промежуток между их возникновением и исчезновением, о бездне времени до их возникновения и беспредельности после их исчезновения» (IX, 32). Взгляд души <sup>27)</sup> будет совпадать с божественным взглядом универсальной природы <sup>28)</sup>. Равно как мы дышим окружающим нас воздухом, нам нужно думать Мыслью, в которую мы погружены <sup>29)</sup>.

Это трансформирование взгляда, происходящее через практику «физического» познания вещей, есть не что иное, как величие души. В приведенном выше тексте (III, 11) Марк Аврелий говорит об этом прямо: «Ведь ничто так не содействует возвышенному настроению, как способность планомерного и истинного проникновения во все встречающееся в жизни...» Марк Аврелий не дает пространного определения этой

добродетели. Самое большое, что он отмечает (X, 8), это то, что термин *hyperphron* (можно перевести «благогородный», «нестроптивный») подразумевает «превознесение разумной части над медленными или порывистыми движениями плоти, над суетной славой, над смертью и тому подобным». Такое определение очень близко к определению, которое традиционно давали стоики величию души: «Величие души есть добродетель или знание, возвышающее нас над тем, что может случиться, что может произойти как с добрыми, так и со злыми»<sup>30</sup>, то есть над тем, что технический язык стоиков называл «безразличными» вещи. И в самом деле, для стоиков были безразличны вещи, которые не были ни хорошими, ни плохими. Для них единственным благом была добродетель, единственным злом был порок. Добродетель и порок зависят от нашей воли, суть в нашей власти, а все остальное — жизнь, смерть, богатство, бедность, удовольствие, боль, страдание, известность — не зависят от нас. Эти вещи, независимые от нашего хотения, и поэтому чуждые противоположанию добра и зла, были безразличными. Они приключались безразлично с хорошими и с плохими в силу исходного решения Провидения и необходимого сцепления причин.

Таким образом, говорить, что метод «физического» определения порождает величие души, все равно, что сказать, что он для нас раскрывает, будто все, что не есть добродетель, безразлично. И это явным образом подчеркивается в следующей мысли Марка Аврелия:

Душа обладает способностью устроить жизнь наиболее совершенным образом, если только человек будет безразлично относиться к вещам безразличным. Безразлично же будет относиться тот, кто каждую из этих вещей рассматривает в расчленении<sup>31</sup>, а не в целом виде и помнить, что ни одна из

них не навязывает нам убеждения о себе и не приступает к нам, но что они недвижимы, составляем же суждение о них мы сами... (XI, 16).

Значение изучаемого нами метода предстает тут в ином свете. Определять или разделять объект чисто «физическим» способом, сообразным «физической» части философии, это отделить от него ложную ценность, которую ему приписывало человеческое мнение. Это значит признать его как «безразличный», то есть не зависящий от нашей воли, но зависящий от божественной воли, и это значит переместить его из банальной и мелочной сферы человеческих интересов в неизбежную сферу порядка природы.

Читатель обратит внимание на формулу «быть безразличным к безразличным вещам». Нет уверенности, что всякий стоик принял бы ее. В самом деле, стоики допускали, что среди безразличных вещей возможен выбор, что некоторые «предпочтительны» в силу их большей или меньшей сообразности с природой: они, например, предпочитали мир войне, спасение родины ее разрушению. Но формула «быть безразличным к безразличным вещам» напоминает определение конца жизни согласно Аристону Хиосскому, еретическому стоику III века до Р. Х.: «Жить в безразличии по отношению к безразличным вещам»<sup>32)</sup>. Аристон хотел этим сказать, что, помимо добродетели, не существует вещей, предпочтительных по природе; вещи могут предпочитаться только в силу обстоятельств<sup>33)</sup>. Как хорошо показал Ж. Моро<sup>34)</sup>, Аристон хотел быть абсолютно верным фундаментальному принципу стоицизма, признающему только лишь добродетель единственным Благом, единственной ценностью. Его желание, чтобы разум был способен признавать свой долг в каждом обстоятельстве, не имея потребности в познании природы. Но однако мы знаем, что именно чтение со-

чинений Аристона и вызвало обращение Марка Аврелия в философию <sup>35)</sup>.

С другой стороны, надо уточнить смысл, который Марк Аврелий придает этому безразличию к безразличным вещам. Оно состоит в том, чтобы не делать различия; оно есть равенство души, а не отсутствие интереса и привязанности. Безразличные вещи небезынтересны для мудреца, совсем наоборот — и в этом-то и заключается главное благодеяние метода «физического» определения — начиная с того момента, когда мудрец открыл для себя, что безразличные вещи не зависят от воли человека, но от воли универсальной природы, они приобретают для него бесконечный интерес, он их принимает с любовью, но все с одинаковой любовью, он их находит красивыми, но все с одинаковым восхищением. В этом и заключается один из сущностных аспектов величия души; но именно в этом Марк Аврелий и глубоко отличен от того, что мы знаем об Аристоне Хиосском, каким бы ни было его влияние. Последний отвергал «физическую» часть философии <sup>36)</sup>, ибо хотел обосновать должностное так, чтобы оно было независимо от познания природы. Напротив, Марк Аврелий основывает величие души и безразличие к безразличным вещам на созерцании физического мира. Духовное упражнение «физического» определения, которому мы посвящаем настоящее исследование, и является именно претворением физической части стоической философии.

Тесную связь между величием души и познанием природы можно прежде всего найти у Сенеки <sup>37)</sup>. В предисловии к своему трактату, озаглавленному *Естественные вопросы*, он излагает полезность этого физического исследования; это будет именно величие души: «Добродетель, к которой мы стремимся, — вещь, конечно, превосходная, но не потому, что свобода от зла сама по себе составляет благо, а потому, что она освобождает душу, подготавливает ее к познанию небесных вещей и делает ее

достойной того, чтобы приобщиться к Богу»<sup>38)</sup>. В этом стоики соединялись с платонической традицией, открытой знаменитым текстом *Государства*<sup>39)</sup>, который сам Марк Аврелий цитирует следующим образом: «Думаешь ли ты, что душе возвышенной и объемлющей своим взором все время и все сущее, жизнь человеческая покажется чем-нибудь значительным?» (VII, 35). Величие души здесь связано с некоторым полетом ума далеко от земных вещей. Хотя Марк Аврелий, цитируя этот текст, дал понять, что он сам поддерживает платоническую традицию, все же его концепция умозрительных основ величия души радикально отличается от платонической темы воображаемого парения души. И в самом деле, стоицизм предоставляет Марку Аврелию физику конкретного события, *bic et nunc*, и прежде всего именно эта физика дает основу для добродетели величия души.

Событие настоящего момента, которое метод количественного анализа временного содержания делал почти мимолетным, вновь получает, благодаря методу анализа на основные составляющие, можно сказать, бесконечную ценность. И в самом деле, если мы будем анализировать причины каждого события, оно представляется выражением воли природы, развернутой или отраженной в сцеплении причин, составляющих судьбу. «Очертить кружком настоящее», это сначала освободить воображение от страстных представлений, сожаления и надежды, освободиться таким образом от треволений и бесполезных забот, но в особенности, это значит практиковать настоящее упражнение по «присутствию Природы», возобновляя в каждое мгновение согласие нашей воли с Волей универсальной Природы. То есть, вся моральная и философская деятельность сосредоточивается в мгновении: «Достаточно наличности правильного убеждения, действия, имеющего целью общее благо, и настроения, благожелательного ко всему, что происходит в силу внешней причины» (IX, 6).



Можно сказать, что вещи, рассмотренные в этой перспективе, преобразованы. Между ними мы больше не делаем «различия»: они равным образом принимаются, и их равным образом любят: «„Любит дождь земля; любит его и священный эфир“<sup>40)</sup>. Мир любит создавать то, что должно возникнуть. Поэтому я говорю миру: „Я люблю то же, что и ты“. И разве не в том же смысле говорят: „Такой-то вещи любо то-то?“<sup>41)</sup> (X, 21).

Совсем недавно все казалось банальным, утомительным, даже отвратительным по причине вечного повторения человеческих дел, длительность была однородной; каждое мгновение содержало в себе все возможное. Но теперь то, что было скучно или пугало, принимает иной вид. Все становится знакомо для человека, отождествляющего свое видение с видением природы: он больше не чужой во Вселенной. Ничто не удивляет его, потому что он не «отверженец Града»<sup>42)</sup>. Он принимает, он любит каждое событие, то есть каждое настоящее мгновение, благожелательно, с благодарностью, с пиететом<sup>43)</sup>. Слово *bileos*, дорогое Марку Аврелию, хорошо выражает этот внутренний климат, и именно этим словом заканчиваются *Размышления*: «Уйди же из жизни, сохраняя благожелательность, как благожелателен и тот, кто отпускает тебя» (XII, 35).

Таким образом, преобразование взгляда несет с собой примирение между человеком и вещью. Во взгляде человека, знакомого с природой, все снова обретает новую красоту, и именно реалистическую эстетику Марк Аврелий развивает в следующей мысли:

Следует обратить внимание и на то, что даже и входящее к произведениям природы обладает какой-то привлекательностью и заманчивостью. Так, на печеном хлебе местами имеются трещинки, и хотя эти расщелины некоторым образом чужды цели пекарского искусства, однако они как-то уместны и особенно

возбуждают аппетит к еде. Точно также и плоды смоковницы лопаются, достигнув наибольшей зрелости, а в переспелых маслинах самая близость гниения сообщает какую-то особую прелесть плоду. Низко склоненные колосья, хмурое чело льва, пена, бьющая из пасти ветра, и многое другое, далеко не миловидное, если рассматривать его само по себе, сопутствуя тому, что произведено природой, способствует общему впечатлению и влечет к себе; так что тому, кто обладает восприимчивостью и более глубоким проникновением в происходящее в Целом, едва ли что-нибудь и из сопутствующего произведений природы не покажется некоторым образом неуместным. На пасти живых зверей он будет взирать с неменьшим удовольствием, чем на изображенные, в подражание природе, художниками и ваятелями; а разумными глазами своими он сможет узреть как особый расцвет и красоту старца и старухи, так и привлекательность ребенка. И много есть такого, что ведомо не всякому, но открывается лишь тому, кто действительно сблизился с природой и ее делами (III, 2)<sup>44</sup>.

Теперь мы находимся весьма далеко от пессимистических заявлений, процитированных в начале нашего исследования. И однако эти пессимистические заявления составляли часть того же самого духовного упражнения, что и гимны красоте Природы, только что зачитанные нами. И те и другие соответствуют духовному упражнению, в котором нужно определить в самом себе объект, предстающий перед нами, разделить его на количественные или составные части, рассматривать его в перспективе, свойственной физической части философии. Это духовное упражнение «физического» определения и должно сделать нас безразличными перед безразличными вещами, то есть заставить нас отказаться

делать различия между вещами, зависящими не от нас, а от воли универсальной Природы. Больше не делать различие, это прежде всего отказаться от присвоения определенным вещам ложной ценности, поскольку они будут измеряться только в человеческом масштабе. В этом смысл внешне пессимистических заявлений. Но когда мы больше не делаем различие, мы открываем для себя, что всякие вещи, даже те, что казались нам отталкивающими, имеют одинаковую ценность, если мы их будем измерять в масштабе универсальной Природы. Это значит смотреть на вещи тем же самым взглядом, каким смотрит на них Природа. В этом смысл оптимистических заявлений, воспевающих красоту всех естественных явлений, и также выражающих любящее согласие с волей Природы. Эта внутренняя установка, посредством которой душа не делает различий, остается равной — перед вещами, соответствует величию души.

Сам Марк Аврелий был пессимистом или оптимистом? Страдал ли он язвой желудка <sup>45)</sup>? *Размышления* не позволяют нам ответить на этот вопрос. Они знакомят нас с духовными упражнениями, которые были традиционными в стоической школе, но почти ничего нам не открывают по поводу «случая Марка Аврелия».

### Один из ключей

к «Размышлениям» Марка Аврелия:  
три философских топоса (*topoi*) по Эпиктету

Литературная ценность *Размышлений* Марка Аврелия пользуется справедливым признанием. Энергия формул, живость выражений, строгость тона на каждой странице задерживают внимание читателя. Однако в первом приближении структура *Размышлений* от него ускользает. Кажется, что эти сентенции следуют друг за другом безо всякого порядка, по воле впечатлений и душевного состояния императора-философа. Кстати,

зачем искать порядок в череде *Размышлений*, не претендующих на систематическое изъяснение?

Однако в настоящем исследовании мы хотели бы показать, что за внешней беспорядочностью скрывается строгий закон, объясняющий содержание *Размышлений*. Кстати, этот закон ясно выражен в троичной схеме, по которой часто составлены некоторые сентенции. Но эта схема была изобретена не Марком Аврелием: на самом деле она в точности соответствует трем философским *топосам* (*topoi*), выделенным Эпиктетом в своих *Беседах*. Именно эта троичная схема и лежит в основе композиции *Размышлений* императора: каждая сентенция развивает либо один, либо два, либо все три из этих очень характерных *топосов*.

## I. Троичная схема

### по Марку Аврелию

Ее легко можно распознать в следующих трех текстах (каждую тему этой троичной схемы мы обозначили цифрами 1, 2, 3, что позволяет каждый раз их определять):

VII, 54: Всюду и всегда в твоей власти...

- (1) довольствоваться благочестиво своим наличным жребием,
- (2) относиться справедливо к находящимся налицо людям,
- (3) и исследовать внимательно наличные представления, дабы не проникло в них ничего несообразного <sup>46</sup>.

IX, 6: Для тебя достаточно то, что...

- (3) есть сейчас постигаемое (объективное) <sup>47</sup> признание,
- (2) есть сейчас общественное деяние,
- (1) есть сейчас в душевном складе благорасполо-

жение ко всему, что происходит в соответствии с причинностью.

- VIII, 7: Природа же разумного ... на правильном пути,
- (1) когда не соглашается ни с ложью, ни с неясностью в представлениях (*phantasiai*),
  - (2) если направляет стремления (*bormai*) исключительно на общее благо,
  - (3) склонность (*orexis*) и отвращение питает только к тому, что зависит от нас самих, и без ропота приемлет все ниспосылаемое ей общей природой.

В этих трех «мыслях» легко распознать идентичную тройственную структуру. Первое правило относится к установке, которую нужно иметь по поводу событий, проистекающих из хода универсальной природы, из действия «внешней причины», из порядка космоса. Нужно принимать с радостью, благочестием и готовностью все, что зависит от универсальной природы, и желать только лишь то, что зависит от нас, то есть — для стойков — то, что есть прямое моральное действие. Второе правило направляет межчеловеческие отношения: нужно действовать справедливо во благо человеческому сообществу, то есть совершать «общественные деяния». Третье правило, наконец, определяет поведение в сфере мышления: критиковать представления, чтобы давать свое согласие только тому, что объективно («постигаемо»). Легко констатировать, что эти три правила ссылаются на три фундаментальных отношения, определяющих положение человека. Действительно, первая тема определяет отношения человека с космосом, вторая — отношения человека с другими людьми, третья — отношения человека с самим собой в той мере, в какой сущностная часть человека располагается в его способности думать и судить, в противопоставлении с телом, производящем в нас представления,

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

требующие критики. Эти три отношения мы распознаем в VIII, 27:

Важны три отношения:

- (1) к облегающему тебя телу <sup>48)</sup>
- (2) к божественной причине, источнику всего случаемого со всеми <sup>49)</sup>,
- (3) и, наконец, к живущим с тобою людям.

Этим трем фундаментальным отношениям соответствуют, наконец, три функции разумной души: желание (*orexis*), волевое устремление (*horme*), представление (*phantasia*), как ясно показывает третий текст (VIII, 7, цитированный выше). Эта триделимость функций разумной души является учением, вполне засвидетельствованным у Эпиктета, например, в *Беседах* IV, 11, 6:

Акты души суть:

- (2) чистота (*horman*) и точно так же нечистота ... (*aphorman*)
- (1) стремления (*oregesthai*), избегания (*ekklinein*)
- (2) влечение (*paraskeuazesthai*), и невлечение (*epiballes-thai*) <sup>50)</sup>
- (3) одобрение пристойного (*sunkatatiithesthai*).

Это суть акты разумной души, потому что они всегда соответствуют представлению или суждению об этом представлении <sup>51)</sup>. То есть, первая тема требует дисциплины желания (*orexis*): отказаться желать то, что не зависит от нас, но от общего хода Вселенной, желать только такое благо, которое зависит от нас, то есть доброе моральное действие; принимать с радостью все, что исходит от универсальной природы, поскольку она дала нам его в совместное пользование, тогда как она есть совершенный разум <sup>52)</sup>. Вторая тема относится к устремлению (*horme*) и к действию: не позволять себе вовлекаться беспорядочными хотениями, но действовать в соответствии с глубинным инстинктом челове-

ческого сообщества и справедливости, вписанным в нашу разумную природу. Что касается третьей темы, она соответствует правильному использованию представлений (*phantasia*), дисциплине согласия.

Очень часто мы находим у Марка Аврелия сентенции, представляющие эту троичную структуру <sup>53</sup>). Она также узнается в некоторых перечислениях добродетелей: первой теме соответствует атараксия, или умеренность, второй — справедливость или любовь к людям, третьей — истина или отсутствие спешки в суждении <sup>54</sup>). Иногда также можно распознать эту схему в названиях пороков, которые Марк Аврелий рекомендует избегать <sup>55</sup>).

## II. Три философских топоса (*topoi*)

по Эпиктету

Марк Аврелий не является изобретателем этой троичности. Император-философ здесь предстает сознательным учеником раба-философа, стоика Эпиктета. И как раз *Размышления* Марка Аврелия анонсируют для нас фрагмент Эпиктета, излагающего так же в тройственной форме фундаментальные правила жизни (XI, 37):

- (3) Нужно ... установить правила, определяющие, когда следует давать свое согласие.
- (2) Что касается стремлений (*bormai*), то необходимо следить за тем, чтобы они не были безусловны, были направлены на общее благо и сообразовались бы с достоинством.
- (1) От влечений (*orexis*) же следует вообще воздерживаться, но не отвращаться ни от чего, что не в нашей власти.

Три темы, различаемые у Марка Аврелия, здесь легко распознаются в своих объектах и в функциях души, которые они приводят в действие. В *Беседах* Эпиктета,

сохраненных для нас Флавием Аррианом, мы очень часто встречаем перечисление этих трех тем, обозначенных, как здесь, термином *топоса* (*топои*)<sup>57)</sup>. Это области, в которых должна располагаться практика философских духовных упражнений, например (I, 4, 11):

А где твое дело?

(1) В стремлении и избегании, чтобы ты был не терпящим неуспехов и не терпящим неудач,

(2) в влечениях и невлечениях, чтобы ты был не совершающим ошибок,

(3) в согласии (*prosthesis*<sup>58)</sup>) и воздерживании от суждения, чтобы ты был не впадающим в заблуждение.

Таковы три *топои*, первостепенные и самые необходимые.

Среди многочисленных параллельных пассажей, содержащихся в *Беседах*, можно также упомянуть следующие: (III, 2, 1):

Есть три вопроса, в которых следует упражняться на деле тому, кто намерен стать добродетельным человеком: (1) вопрос, касающийся стремлений и избеганий, — для того чтобы ни в твоём стремлении не терпеть неуспеха, ни в своём избегании не терпеть неудачи; (2) вопрос, касающийся влечений и невлечений, словом, касающийся надлежащего (*kathekonta*<sup>59)</sup>), — для того чтобы вести себя порядком, благоразумно, не беззаботно; (3) третий — это вопрос, касающийся незаблуждаемости и неопрометчивости, в общем, касающийся согласий.

В отличие от Марка Аврелия, Эпиктет устанавливает порядок между этими тремя *топосами*. Он рекомендует начать с темы, относящейся к желаниям, которая является самой необходимой, потому что она очищает нас от наших страстей, потом продолжать *топосами*, относящимся к тенденциям, склонностям, и закончить *топо-*



сом дисциплины согласия, предназначенным для делающих успехи.

В аллюзиях, которые он делает на эту третью тему, касающуюся дисциплины одобрения, Эпиктет дает понять, что эта тема включает в себя учение относительно самых сложных форм силлогизма: «А нынешние философы, оставив в стороне первый вопрос и второй, предаются занятию третьим: изменяющимися рассуждениями, рассуждениями, приводящими к умозаключению путем вопросов, условными рассуждениями, ложными рассуждениями»<sup>60</sup>). Здесь имеется ценное указание на истинное значение трех *топосов*. Мы констатируем, что третья тема соответствует той части стоической философии, которую называли логикой, и которая представляла собой метод воспитания внешней и внутренней речи. Это первое соответствие открывает путь двум другим. Вторую тему легко распознать, и она соответствует стоической этике, посвященной в основном теории «надлежащего» (*kathekonta*). Мы видим, что этот технический термин появляется несколько раз в сделанном Эпиктетом описании трех *топосов*<sup>61</sup>). Соответствие между первой темой и физикой (которая вместе с логикой и этикой также является одной из трех частей философии<sup>62</sup>) согласно стоикам), ухватить труднее, и однако, по размышлению, оно тоже вполне очевидно. С одной стороны, дисциплина желания побуждает нас желать лишь то, что зависит от нас, с другой стороны, принимать с радостью то, что не зависит от нас, но приходит к нам из действия универсальной природы, то есть — для стоиков — от самого Бога. Такое приятие требует соответственно «физического» видения событий, способного очистить эти события от эмоциональных и антропоморфических представлений, которые мы проецируем на них, чтобы снова их поместить в перспективу универсального порядка природы, в космическое видение. То есть речь здесь

идет о физике, но не теоретической и научной, а воспринимаемой как физическое упражнение <sup>63</sup>).

Следовательно, мы можем заключить, что три *топоса* Эпиктета соответствуют трем частям стоической философии <sup>64</sup>), рассматриваемым в их глубинном смысле, как духовные упражнения: не теоретическая физика или этика, или логика, но физика, преобразующая взгляд, устремленный на мир, этика, которая упражняется в справедливости в действии, логика, производящая бдительность в суждении и критику представлений. Три *топоса* Эпиктета, как и три части стоической философии, покрывают собой все поле реальности, а также всю совокупность психологической жизни. Формулы Эпиктета, равно как формулы Марка Аврелия, позволяют, в кратком перечислении трех топик, представить концентрированное жизненное правило, которое будет находиться «под рукой» при любых обстоятельствах, резюмируя в нескольких словах принципы для разрешения в каждое мгновение задаваемых жизнью проблем.

Как части философии, или добродетели в стоической системе, наши три *топоса* взаимно подразумевают друг друга <sup>65</sup>). Есть тесная взаимозависимость между дисциплиной *assentiment* (согласия) (или «логикой») и дисциплиной желания (или «физикой»). Дисциплина *assentiment* (согласия) принуждает допускать только объективные представления; но объективными являются только физические представления объектов, то есть суждения, посредством которых мы приписываем вещам их естественные — то есть, «физические» предикаты, а не проецируем на них ложные предикаты, которые будут лишь отражением человеческих страстей и условностей: «Пурпур — шерсть овцы, окрашенная кровью улитки, соитие — трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особыми спазма-

ми»<sup>66</sup>). Дисциплина одобрительного *assentiment*, как и дисциплина желания, обе требуют, чтобы вещи были вновь помещены в общую перспективу хода природы. Этого также требует дисциплина устремлений (или «этика»). Она побуждает действовать «с оговоркой», то есть вполне осознавая тот факт, что результаты наших действий зависят не от нас, но от переплетения универсальных причин общего хода космоса<sup>67</sup>). Таким образом, в определенном смысле, все сводится к физике. Но можно также сказать, что все сводится к логике. Ведь желания и устремления, предметы двух первых тем, находятся у Эпиктета и Марка Аврелия в соответствии со стоической традицией и тесно связаны с представлениями и суждениями<sup>68</sup>): «...совокупность деятельностей — именуемая жизнью, — если прекратится в урочное время, не потерпит зла от самого прекращения, да и тот, кто вовремя положит конец этому ряду, не испытывает зла»<sup>69</sup>). Дисциплина желаний и дисциплина склонностей сводятся обе к дисциплине представления, то есть к изменению в видении вещей: конкретнее, речь идет, как мы только что видели, о том, чтобы снова поместить предметы в общей перспективе универсальной природы или человеческой разумной природы; речь также идет об отделении представления от волнения (то есть от ложного представления), которое сопровождает его и вызывает в нас смятение, грусть или боязнь. По этой причине слово «представление» (*phantasia*) часто заряжено у Марка Аврелия увеличенным напряжением, потому что оно не только обозначает образ объекта, но также образ объекта, сопровождаемого ложным суждением по поводу этого объекта<sup>70</sup>). Все это «физика», все это «логика», но в конце концов все это «этика», поскольку «физика» и «логика» суть конкретные духовные упражнения, включающие в себя нашу волю и нашу свободу.

### III. Три топоса — ключ

#### к «Размышлениям» Марка Аврелия

Эти три *топоса*, унаследованные от Эпиктета, предстают в *Размышлениях* Марка Аврелия не только эпизодически. С книги II по XII каждое из *Размышлений* является упражнением актуализации и ассимиляции, относящимся или ко всем трем *топосам* вместе, или к двум, или же к одному из них. Эпиктет определял эти три топоса как три фундаментальных темы аскезы (*askesis*), духовного упражнения <sup>71)</sup>. Будучи духовными упражнениями, *Размышления* Марка Аврелия полностью соотносятся с этим общим принципом тройственной формы: дисциплина желания, дисциплина устремления, дисциплина одобрительного assentiment (согласия). М. Боленц, не заметивший этого явления у Марка Аврелия, хорошо видел, что *Руководство*, написанное Аррианом к сентенциям Эпиктета, построено согласно этой модели: главы 1–29 соответствуют первому, главы 31–33 — второму и глава 52 — третьему *топосу* <sup>72)</sup>.

Разумеется, в рамках этого исследования невозможно показать, как все сентенции Марка Аврелия вписываются в эту общую схему. Но по меньшей мере мы можем кратко описать тему и вариации, которые у Марка Аврелия относятся к каждому из этих топосов, потом исследовать в качестве примера фрагменты книги IV.

Первая тема, тема дисциплины желания, основывается на принципиальном сущностном догмате стоицизма: различие между тем, что зависит от нас, и тем, что не зависит от нас <sup>73)</sup>. От нас зависят наши свободные акты, то есть три функции разумной души: желание, устремление, одобрение. Не зависят от нас все вещи, осуществление которых выходит за рамки нашей свободы: здоровье, слава, богатство, все происшествия, предполагающие вмешательство внешних сил, другие люди, общий порядок космоса, управляемый универ-

сальным разумом. Нет добра и зла, кроме как в том, что зависит от нас; добро — это добродетель, зло — это порок. Если именно так обстоит дело, нужно желать только наше настоящее благо, то есть, если снова воспользоваться сделанным нами перечислением — благое желание, благое устремление, благое суждение. Мы снова находим наши три *топоса*: сообразное воле природы желание, сообразное нашей разумной природе устремление, сообразное реальности вещей суждение. В том, что касается вещей, не зависящих от нас, таких как здоровье, богатство, слава, желать их — это значит подвергать себя мукам неудовлетворенного желания, поскольку мы не контролируем осуществление этих желаний. Вот почему в отношении этих вещей, первая тема рекомендует не иметь ни желания, ни отращения, но оставаться в безразличии <sup>74</sup>). Безразличие, кстати, не означает отсутствие интереса. Быть безразличным — это значит не делать различия, то есть любить одинаково все, что с нами происходит и не зависит от нас. Почему любить? Потому что природа любит самое себя, и события являются результатом необходимого сцепления причин, которые в своей совокупности составляют Судьбу <sup>75</sup>) и таким образом вытекают из воли универсальной Природы <sup>76</sup>).

Существует фундаментальное согласие Природы с самой собой: она любит самое себя, а мы, являясь частью природы, участвуем в этой любви (X, 21):

«Жаждет влаги земля, жаждет высокий эфир» <sup>77</sup>), а мир жаждет то, чему суждено стать. Вот и я говорю миру, что жажду и я с тобою. Не потому ли вместо «обычно делает» говорят «любит он это делать»? \*

Здесь, опираясь на семантическую сторону греческого слова, Марк Аврелий дает понять, что само событие

---

\* Пер. А. К. Гаврилова.

«любит» происходить: мы должны «любить» смотреть, как оно происходит, поскольку универсальная Природа «любит» его производить. Такое же расположение можно найти в IV, 23:

Мир! Все, что гармонирует с тобой, пристало и мне, и ничто, для тебя заблаговременное, и для меня не наступает слишком рано или слишком поздно. Природа! Все, созревающее в смене твоих времен,— мне на потребу.

Ключевое слово первой темы, это *euairestein*, и его производные или синонимы, то есть слова, обозначающие веселое и любящее благоволение <sup>78)</sup>. Дисциплина желания достигает своего пика в этой любви, и это любящее благоволение — в событиях, которых хочет природа. Но, чтобы достичь этого фундаментального расположения, нужно полностью изменить наше видение событий, нужно воспринимать их соотношение с природой. Соответственно, нужно признавать производящее их сцепление причин и рассматривать каждое событие как протекающее посредством необходимого сцепления из первостепенных причин, как будто бы сотканных судьбой <sup>79)</sup>. Дисциплина желания таким образом становится «физикой», которая снова помещает всю человеческую жизнь в космическую перспективу (VIII, 52):

Тот, кто не знает, что есть мир, не знает и места своего пребывания. Не знающий же назначения мира не знает ни того, кто он сам, ни того, что есть мир.

Чтобы осуществить эту «физику», составную часть дисциплины желания, Марк Аврелий хочет следовать строгому методу <sup>80)</sup>, который применим по поводу каждого предмета или каждого события (III, 11):

Следует давать определение или описание каждого представляемого предмета, чтобы без покрова и в

расчленении всех частей видеть самую его сущность и называть его и все то, из чего он состоит и на что разложится, соответствующими именами. Ведь ничто так не содействует возвышенному настроению, как способность планомерного и истинного проникновения во все встречающееся в жизни и умение встать относительно него на такую точку зрения, чтобы сразу решить, какому миру и какая от него польза, в чем его ценность как для целого, так и для человека....

Поэтому метод заключается в том, чтобы снова поместить объект в совокупность Вселенной, события в ткань причин и следствий <sup>81)</sup>, определить его в самом себе, отделяя его от условных представлений, которые люди обычно делают из него <sup>82)</sup>. То есть метод также заключается в том, чтобы разделять этот объект либо на количественные части <sup>83)</sup>, если объект или события являются длительными и однородными реальностями, либо на составные части <sup>84)</sup>, то есть в большинстве случаев в основном на причинный и материальный элемент.

Космическая перспектива подразумевает непрестанно обновляемое созерцание великих законов Природы, в частности, вечной метаморфозы всяких вещей <sup>85)</sup>, бесконечности времени, пространства и материи <sup>86)</sup>, интенсивной медитации над живым единством космоса <sup>87)</sup>, гармонии взаимного соответствия всяких вещей <sup>88)</sup>.

Эта «физика» понемногу ведет к «знакомству» с Природой (другое ключевое слово первой темы), потому что длительный опыт позволил познать пути и законы Природы <sup>89)</sup>. Благодаря этому знакомству с Природой всякое естественное событие становится знакомым, тогда как оно должно было бы удивить, всякий естественный процесс становится красивым, тогда как на первый взгляд он представляет собой лишь уродство <sup>90)</sup>.

Эта «физика» порождает величие души <sup>91)</sup>, то есть чувство малости человеческих вещей; так, возвращаются к своим справедливым пропорциям не зависящие от нас вещи: здоровье, богатство, слава <sup>92)</sup>, и, в конечном счете, смерть <sup>93)</sup>: медитация о смерти является составной частью первой темы.

Фундаментальное расположение радостного согласия по отношению к миру соответствует, в конечном счете, установке на благочестие, благочестие перед Природой, а также пиетет перед богами <sup>94)</sup>, которые являются своеобразными фигурами Природы. Следовать Природе — это значит следовать богам, подчиняться богам, практиковать благочестие.

Таковы многочисленные, сильно структурированные аспекты первой темы у Марка Аврелия. Важность физики в этой теме предстает гораздо более четко у Марка Аврелия, чем у Эпиктета.

Вторая тема, тема дисциплины устремлений, основывается на другом принципиально важном догмате стоицизма — догмате, утверждающем существование фундаментального инстинкта, благодаря которому всякая природа, особенно разумная человеческая природа согласуется сама с собой, склонна сохранить самое себя и любит самое себя <sup>95)</sup>. Если первая тема была сконцентрирована вокруг универсальной Природы, вторая тема опирается на понятие разумной природы. Это глубинное устремление разумной природы, *horme*, побуждает ее действовать во благо других представителей разумной природы, то есть на службе человеческого сообщества <sup>96)</sup> и согласно справедливости <sup>97)</sup>, которая соответствует этой взаимозависимости человеческих существ. Как и первая тема, вторая тема принимает у Марка Аврелия сильную аффективную тональность: нужно любить других людей всем своим сердцем (VII, 13, 3), считая, что разумные существа не только являются частя-



ми одного и того же целого, но членами одного и того же тела. Эта любовь распространится даже на тех, кто совершает проступки против нас <sup>98)</sup>; мы будем думать, что они относятся к тому же самому человеческому роду, что и мы, и что они грешат по невежеству и неумышленно (VII, 22).

Область, свойственная второй теме, представляет собой широкое поле *kathekonta*, «надлежащего» <sup>99)</sup>. Это действия (то есть что-то, зависящее от нас), которые касаются вещей, не зависящих от нас (другие люди, ремесла, политика, здоровье и так далее), то есть вещей, составляющих безразличную материю <sup>100)</sup>, но эти действия, согласно разумному обоснованию, могут рассматриваться как сообразные глубинному инстинкту, побуждающему разумную человеческую природу действовать с целью самосохранения. Они уместны и довлеют нашей разумной природе. Чтобы быть благими, эти действия должны совершаться в общинном духе, из любви к человечеству, в соответствии со справедливостью.

Таким образом, вторую тему можно распознать у Марка Аврелия каждый раз, когда речь идет о разумной природе, о праведном и общем действии, в общем плане, каждый раз, когда будут ставиться проблемы отношений между людьми, а также каждый раз, когда будут даваться советы о способе действия. Эту вторую тему также можно будет распознать в максимах, рекомендующих не распылаться в своих действиях, не «кружиться, как марионетка на нитке», <sup>101)</sup> но действовать с определенной целью <sup>102)</sup>. Эта тема также вмещает в себя, как у Эпиктета, понятие действия «с оговоркой» <sup>103)</sup>: нужно делать все, чтобы преуспеть, но твердо зная, что успех зависит не от нас, а от совокупности причин, то есть от Судьбы.

Третья тема, тема дисциплины *assentiment* (согласия), основывается на стоическом догмате, метко и ясно

изложенном Эпиктетом (*Руководство*, § 5): «Не вещи приводят в смятение людей, но их суждения о вещах». Все дело в суждении, а суждение зависит от нас. Многочисленные сентенции, таким образом, разоблачают то, что ценностные суждения ложно прибавляют к реальности <sup>104</sup>). Эта тема навязывает дисциплину внутреннего логоса (*logos*), то есть способ мышления, но она также включает в себя дисциплину внешнего логоса (*logos*), то есть способ самовыражения. Предлагаемая ею фундаментальная добродетель есть истина <sup>105</sup>), понимаемая как прямолинейность мысли и слова. Ложь, даже неумышленная, есть результат искажения способности судить <sup>106</sup>). Эта третья тема тоже легко узнаваема в *Размышлениях*, либо когда Марк Аврелий ясно говорит о представлении (*phantasia*), суждении и одобрительном согласии, либо упоминает о долге истины.

Это описание, слишком краткое, различных аспектов, в которых три темы предстают в *Размышлениях*, позволяют нам лучше установить их в книге четвертой, взятой в качестве примера.

Прежде всего, мы дважды найдем там законченные формулировки трех топосов. И в самом деле, мы их распознаем очень легко в следующей формуле (IV, 29, 2–3):

- (1) Беглец тот, кто уклоняется от разума гражданственности,
- (2) слепец — смежающий очи духовные...
- (3) Отверженец Града тот, кто обособляет свою душу от души всех разумных существ — единой для всех.

Следующая сентенция еще более эксплицитна (IV, 33):

Но есть ли что-нибудь, к чему следует отнестись серьезно?

- (2) Только одно: праведное помышление, общепользная деятельность,

## \* Марк Аврелий \*

- (3) речь, неспособная ко лжи и
- (1) душевное настроение, с радостью приемлющее все происходящее как необходимое, как предусмотренное, как проистекающее из самого общего начала и источника <sup>107</sup>).

Первая и вторая тема, которые соответственно относятся к дисциплине желания и к дисциплине действия, группируются вместе в нескольких сентенциях. В IV, 1 утверждается суверенная свобода руководящего принципа, находящегося в нас по отношению как к событиям (это наша первая тема), так и к действиям (вторая тема): из всего она извлекает материю для морального возвышения. Имеется также тесная связь между темой событий и темой действия в IV, 10: равно как всякое событие происходит именно потому, что природа праведна, точно так же во всяком деянии нужно действовать в качестве праведного человека. Праведный человек, говорит нам Марк Аврелий в IV, 25, получает удовольствие в доле всего, отведенной ему Судьбой (первая тема), и находит свое довольство в праведном действии и расположении благожелательства (вторая тема). В IV, 26 первая тема четко выражена: «Все случаемое с тобой изначально суждено тебе и сопряжено с тобой в силу устройства Целого». Соответственно, вывод делается следующий: «надо (...) использовать настоящее»; но здесь вводится вторая тема: «Надо разумно и справедливо использовать настоящее». В IV, 31 доверие к богам соответствует нашей первой теме, установка свободы с людьми («ни тиран, ни раб!») второй теме. Следующая сентенция (IV, 32) прежде всего посвящена второй теме: очень образное описание народных волнений при правлении Веспасиана и Траяна главным образом предназначено показать тщетность действий, не сообразных с разумной устроением человека; однако упоминание смерти, которое тесно связано с этим описанием, соответствует первой теме.

В IV, 37 мы находим собранные вместе в одной и той же моральной необходимости атараксию (первая тема) и практику справедливости (вторая тема). В IV, 4 от темы общности разумных существ (вторая тема) переходим к теме Космополиса, откуда происходит наше понимание (первая тема).

Вторая и третья тема очень наглядно соединяются в следующей сентенции (IV, 22): «Не следует бросаться из стороны в сторону, но при всяком стремлении сообразоваться со справедливостью и при всяком представлении блюсти понимание». Вторая тема здесь легко распознается в характерных понятиях порыва к действию (*horme*) и справедливости, третья — в не менее характерных понятиях представления (*phantasia*) и объективности (*kataleptikon*). «Бросаться из стороны в сторону»<sup>108</sup>, вероятно, одновременно выражает беспорядочность в действии и беспорядочность в мысли.

Наиболее многочисленные сентенции посвящены первой теме, теме дисциплины желаний, рассматриваемой отдельно. Прежде всего, мы здесь находим фундаментальный догмат: нет блага, кроме как в моральном благе, и нет зла, кроме как в моральном зле, то есть все, что не делает человека плохим морально, не является плохим для человека (IV, 8 и 49). Поэтому не нужно желать того, что не зависит от нас, например, славы (19–20). Но нужно любить все, что с нами происходит в силу воли Природы: «Природа! Все, созревающее в смене твоих времен — мне на потребу» (IV, 23). Именно полезность целой Вселенной непременно производит то или иное событие (9). Имеется рациональный порядок мира, что бы об этом ни говорили эпикурейцы: как мир может быть в беспорядке, когда в нас существует внутренний порядок? (27) Нужно согласиться с этим универсальным порядком, вытканным нити нашей судьбы. «Предайся добровольно Клото (одна из трех Парк — богинь судьбы), и пусть она ста-

вит тебя в те условия, которые пожелает» (34). Мир является уникальным живым существом, в лоне которого всякие вещи стремятся совместно производить события, и эти события составляют ткань плотно сжатых и переплетенных нитей (40). Созерцание великих законов природы есть сущностный элемент дисциплины желаний: всякие вещи преобразуются одни в другие в потоке времени (35, 36, 47, 43, 46), но череда событий не управляется слепой необходимостью, она раскрывает прекрасное сродство между своими различными моментами (45). Из этого созерцания проистекает знакомство с природой: «Все происходящее так же обычно и известно, как роза весной и виноград осенью» (44 и 46). Эта «физическая» медитация может применяться к проблеме выживания душ (21), но она в основном служит тому, чтобы упражняться, чтобы рассматривать смерть, как «тайну» природы (5), как естественное явление (14, 15), всегда неминуемое (17), дата которого в связи с бесконечностью времени малозначительна (15, 47, 48, 50). Чтобы приобщиться к этому естественному явлению, Марк Аврелий говорит о его универсальности, смерти врачей, астрологов, философов, тиранов, всех тех, кто «жадно цеплялся за жизнь» (48 и 50). Человек, по словам Эпиктета, есть лишь только «душонка, обремененная трупом» (41). «Итак, не считай всего этого важным. Оглянись назад — там безмерная бездна времени, взгляни вперед — там другая беспредельность. Какое же значение имеет, по сравнению с этим, разница между тем, кто прожил три дня, и прожившим три человеческих жизни?» (50). В IV, 3 мы находим примеры кратких и принципиальных сентенций, благодаря которым мы сможем во всякое мгновение и неважно где совершить «духовный уход»<sup>109</sup>, наслаждаться благосостоянием, легкостью и свободой ума, то есть, в конечном счете, бесстрастностью<sup>110</sup>. Таким образом, эта тема фундаментально является темой

дисциплины желаний, нашей первой темой, и большинство перечисленных максим действительно соответствуют этой теме. Всякое волнение, всякое смятение, всякое беспокойство рассеются, если мы будем помнить, что при любой гипотезе (мир или рационален, или иррационален) нет причины жаловаться на уготованный нам жребий; что, с другой стороны, не нужно желать то, что не зависит от нас, удовольствия или славы; что человеческие вещи действительно очень мелки на этой земле, которая сама представляет собой лишь точку в космосе; что всякие вещи вечно преобразуются в бесконечную метаморфозу. Но на службе дисциплины желаний, то есть поиска свободы ума и бесстрастности, появляются также максимы, заимствованные у других тем. Чтобы оставаться спокойным, мы вспомним, что «вещи не касаются души, но остаются неподвижными снаружи; только от суждения и проистекают наши тревожения». Здесь мы распознаем сущностный принцип дисциплины суждения и согласия, то есть нашу третью тему. Чтобы не допустить ощущения неудовольствия по причине других людей, мы вспомним, что терпение есть одна из частей добродетели справедливости, что ошибки людей неизбежны и что мы созданы друг для друга. На этот раз, мы узнаем фундаментальные принципы второй темы, но которые также поставлены на службу дисциплины желаний. Здесь нет ничего, что должно нас удивлять, поскольку, как мы видели, три *топоса* взаимно подразумевают друг друга, и все есть одновременно «физика», «логика» и «этика». Различия, как во всех стоических схемах взаимной импликации, идут от преобладания одного аспекта над другими <sup>111</sup>).

Взятая отдельно вторая тема, тема дисциплины устремлений, порождает также несколько сентенций, предлагающих наставления о действии в человеческом сообществе: не действовать без цели (2), отделить то,

что не является необходимым (24, 51), вернуться к разумным принципам действия (12, 13, 16), понять мотивы действий другого (6, 38), представить себе то, чем мы можем стать, если мы не будем контролировать свои склонности (28), действовать праведно, независимо от того, что делают другие (18).

Третья тема наименее развита: зло заключается не в вещах, но в суждении, которое мы выносим о вещах (7 и 39); нужно критиковать свое собственное суждение, не давая себе подпадать под влияние суждений другого (11); разума достаточно философу и он не нуждается в бесполезных знаниях (30).

Все сентенции книги IV являются, таким образом, духовными упражнениями актуализации трех *топосов* Эпиктета. Иногда, как мы видели, в них излагаются все три *топоса*, иногда делается аллюзия на две из них, а иногда они посвящаются одному отдельно взятому из этих *топосов*. Книга IV строится по принципу, характерному для всего творчества Марка Аврелия в целом. Отметим мимоходом, что если в книге IV мы не нашли сентенции, объединяющей темы 1 и 3, то примеры этой связи можно найти в других книгах, например, в IX, 37 (критика суждения, тема № 3, и космическое видение, тема № 1). Можно взять в качестве принципа для толкования всего творчества (за исключением нескольких редких сентенций, часто представляющих собой цитаты из других авторов) схему трех *топосов* Эпиктета: каждая сентенция старается их актуализировать, сделать живыми, либо все вместе, либо по два, либо отдельно.

В заключение мы рассмотрим позиции историков, интересовавшихся тремя *топосами* Эпиктета, или двоячным или троичным изложением правила жизни у Марка Аврелия. Нужно отодвинуться не менее, чем на девяносто лет назад, чтобы найти первого автора, заметившего связь между троичной схемой Эпиктета и

троичными сентенциями Марка Аврелия. Речь идет об А. Бонхеффере <sup>112)</sup>. Но он не заметил, что эта связь позволяет объяснить все *Размышления* Марка Аврелия. И тем не менее, его анализы сохраняют всю свою ценность и сегодня. Он дал замечательное развитие содержанию трех *топосов* Эпиктета <sup>113)</sup>, четко распознал, что деление на три *топоса* есть оригинальное творчество Эпиктета <sup>114)</sup>, и правильно увидел, что Марк Аврелий воспроизводит это деление в своих троичных схемах <sup>115)</sup>. Он прямо подчеркнул тот факт, что параллели с этими тремя *топосами*, которые, как полагают, можно обнаружить у Цицерона и Сенеки, на самом деле крайне отличаются от деления, предложенного Эпиктетом и, вслед за ним, Марком Аврелием <sup>116)</sup>. Странно, что эта прекрасная работа Бонхеффера практически игнорировалась его последователями М. Поленцем, В. Тейлером и Х. Р. Нойеншвандером. Здесь перед нами интересный пример в истории гуманитарных наук: он позволяет развеять иллюзию, будто эти науки продвигаются вперед с равномерным ускорением. Нужно признать, что в той или иной области иногда случается пятятое движение, которое в общем объясняется путаницей, введенной в ту или иную проблему тем или иным ученым. В нашей проблеме свою пагубную роль сыграла более или менее мифическая фигура Посидония. Она помешала В. Тейлеру <sup>117)</sup> и, вслед за ним, Х. Р. Нойеншвандеру <sup>118)</sup> узреть тесную связь, существовавшую между Марком Аврелием и Эпиктетом, и особенно распознать оригинальность Эпиктета. В. Тейлер подпадает под гипноз некоторых бинарных схем у Марка Аврелия, группирующих в нашем толковании тем № 1 и № 2, то есть согласие с волей универсальной Природы и действие сообразно разумной природе. Среди этих схем он, впрочем, взял только те, где Марк Аврелий увещевает «следовать богам» и «быть праведными по отношению к людям», то есть те, в которых он объе-



диняет «благочестие» и «справедливость»<sup>119</sup>). Он считал, что смог узнать в этих формулах отзвук *Тезета*, 176b, который тоже объединял благочестие и справедливость, а также он думает, что обнаружил параллели у Цицерона, которые свидетельствуют о посидонийском происхождении этой схемы. Для него троичные схемы являются лишь расширением<sup>120</sup> этих бинарных формул: добавление критики представлений якобы соответствует аналогичному расширению схемы у Сенеки, и опять же, соответственно, влиянию Посидония. Сказанное выше позволяет нам легко опровергнуть такое толкование. Прежде всего, В. Тейлер не усмотрел фундаментальной связи, существующей между троичными схемами Марка Аврелия и тремя *топосами* Эпиктета. То есть, он не увидел, что именно троичные формулы являются первоначальными, потому что они соответствуют полной систематической структуре, столь же замкнутой на самой себе, как система трех частей философии. Затем, он не увидел, что бинарная схема, привлекавшая его внимание, является всего лишь частным случаем рядом с другими бинарными схемами: Марк Аврелий не только объединяет темы 1 и 2, но также темы 2 и 3, и 1 и 3. Соответственно, изученная В. Тейлером схема не должна опережать другие; она лишь производное от первоначальной троичной структуры. Кроме того, противопоставление благочестие—справедливость является лишь одной из форм, в которую облекается эта двоичная схема в *Размышлениях*. Для объединения тем 1 и 2 Марк Аврелий вполне естественно нашел традиционные формулы, восходящие, наверное, к Платону, но эти формулы стали видом общего представления в эллинистическую эпоху: соединить пиестет к богам и долженствование по отношению к людям. На самом деле, темы 1 и 2 (согласие на волю универсальной Природы и разумное действие) представляют у Марка Аврелия гораздо более богатые и

разнообразные аспекты. Наконец, сближения с Сенекой <sup>121)</sup> малоубедительны. То же самое относится к параллелям между тремя *топосами* Эпиктета и троичными структурами у Цицерона <sup>122)</sup>, Сенеки <sup>123)</sup> и Евтопия <sup>124)</sup>, на которые М. Поленц <sup>125)</sup> указывает без комментария. Таким образом, мы можем поддержать наш вывод: три *топоса* Эпиктета являются одним из ключей к *Размышлениям* Марка Аврелия. Этот вывод важен для общего толкования, которое можно дать творчеству императора-философа. Мы уже знали, что его *Размышления* были духовными упражнениями. Но теперь совершенно ясно представляется, что эти духовные упражнения практиковались Марком Аврелием согласно строгой методике, той самой, что была сформулирована Эпиктетом. Каждый раз, когда он пишет сентенцию, Марк Аврелий точно знает, что именно он делает: он упражняется в дисциплине желания, или в действии, или в согласии. Делая это, он философствует. Он занимается физикой, этикой, логикой. Содержание *Размышлений*, таким образом, предстает перед нами в гораздо более структурированной и гораздо более строгой форме. В то же самое время нам приоткрывается на конкретном примере важность методов практики духовных упражнений <sup>126)</sup> в античности.

### Мишле и Марк Аврелий

В 1820 году Мишле было 22 года. В предшествующем году он стал доктором литературы, защитив диссертацию по Плутарху <sup>127)</sup> и диссертацию на латинском: *De percipienda infinitate secundum Lockium* <sup>128)</sup>. Начиная с 1817 года, он — репетитор в классах гуманитарных предметов и риторики в католической школе Института Бриана. Он питает романтическую дружбу к Полю Пуансо: два друга совершают длительные прогулки, во время которых обмениваются идеями и сокровенными мыслями; они пишут друг другу длинные письма <sup>129)</sup>.

У Мишле есть возлюбленная, Полина Руссо <sup>130)</sup>, старше его несколькими годами, на которой он женится через четыре года, 20 мая 1824 года.

Начиная с 4 мая 1820 года, он ведет личный дневник «своих страстей и эмоций» <sup>131)</sup>, как говорит он сам, и с июня 1818 года, дневник своих идей и литературных проектов <sup>132)</sup>, а также дневник своих чтений <sup>133)</sup>. Эти ценные документы позволяют нам с точностью проследить интеллектуальное формирование и внутреннюю эволюцию Мишле перед решающей встречей с творчеством Вико в 1823–25 годы. Позднее, с 1828-го по 1874 год, то есть до самой смерти, Мишле продолжит писать дневник, изъясняя в нем свои наблюдения, размышления, путешествия, чтения, но также подробности интимной жизни своей второй жены, Афенаиды Мьяларе <sup>134)</sup>. Этот капитальный документ, богатый и странный, подтверждает то, что его ранние сочинения ясно дают нам понять: фундаментальную роль, которую сыграли во внутренней жизни Мишле *Размышления Марка Аврелия*. «Вергилий и Вико» <sup>135)</sup>, таковы были в глазах Мишле отцы его мысли. Но я думаю, что к этим двум именам нужно присоединить имя Марка Аврелия, который, начиная уже с 1820 года, оказал глубокое влияние на духовную эволюцию молодого Мишле, и на протяжении всего его существования предоставлял ему, как мы увидим далее, «две великие точки зрения», которые доминировали над всей его жизнью.

## I. 1820–1824

### Духовные упражнения по Марку Аврелию

Таким образом, именно летом 1820 года Мишле впервые встречается с творчеством Марка Аврелия. В это время он переживает период морального беспокойства, записав, например, в своем *Дневнике* 22 июля 1820 года: «У меня имеется большая потребность читать более одного раза стоиков, и особенно размышлять над их

принципами. Я чувствую душевную слабость, которая вызывает во мне жалость к самому себе»<sup>136</sup>).

И 26-го он добавляет: «Я читаю *Размышления Марка Аврелия*»<sup>137</sup>). Что подтвердит *Дневник моих чтений*, 17 августа 1820 года: «*Мысли Марка Аврелия, переведенные Жоли*»<sup>138</sup>). Этот перевод, вышедший в 1803 году, был переизданием перевода, впервые опубликованного Жан-Пьером де Жоли в 1770 году<sup>139</sup>). Он отличался тем, что нарушил традиционный порядок *Размышлений*, представляя их систематически.

В воскресенье 30 июля Мишле спешно едет в Бисетр, где жил его дорогой Пуансо, чтобы поделиться с ним своим открытием:

Там (в Пети-Жантйи) обсуждалось много прелестных вещей — *Подражание Христу*\* и особенно Марк Аврелий. При цитировании этого божественного человека я увидел, в какой восторг пришел Пуансо. Его поразили «функции человека»<sup>140</sup>).

Мишле определенно имеет в виду следующий текст, переведенный Жоли таким образом:

...ты будешь помнить о богах (...) они желают, чтобы все разумные существа не льстили, а уподоблялись им, и чтобы смоковница исполняла назначение смоковницы, собака — назначение собаки, пчела — назначение пчелы, человек — назначение человека<sup>141</sup>).

Мишле усмотрел истинное, а именно фундаментальность этой темы у императора-философа. Каждый

---

\* Переложение Пьером Корнелем в стихах религиозного сочинения Фомы Кемпийского (XIV в.; пер. на французский с латыни имелся уже в XV в.). Русский перевод Д. С. Самойлова.

вид имеет свою собственную функцию во Вселенной, и способствует, будь то муравей, или паук, или пчела, организации мира. То, что каждый вид делает вслепую, в силу своей естественной конституции, человек должен делать сознательно, рационально и произвольно. Соответственно, его действие должно быть одновременно естественным и рациональным и поставлено на службу человеческого сообщества, то есть города людей, и космического сообщества, то есть города мира.

В последующие дни нравственная жизнь Мишле целиком и полностью вдохновляется *Размышлениями*:

В Бисетре, говорят, снова начался пожар. Я стал обсуждать про себя, надо ли мне ехать. Одна мысль Марка Аврелия определила мое решение: «Когда речь идет о том, чтобы сделать благо, не говори вовсе: у меня нет времени» <sup>142)</sup>.

Таким образом, он также практикует духовное упражнение, многократно рекомендованное Марком Аврелием, состоящее в анализе представлений. Мишле пишет в своем *Дневнике* <sup>143)</sup>:

«Давайте анализировать вещи,— говорит Марк Аврелий,— чтобы они нас не соблазняли» <sup>144)</sup>. Каковы же эти предметы, чарующие нас? Что они суть физически? Это та же самая материя, что и это ужасное насекомое, которое ты боишься тронуть.

Мы распознаем здесь упражнение, о котором мы говорили выше <sup>145)</sup> — «физическое» определение вещей: не рассматривать предметы и события с антропоморфной точки зрения, с чисто человеческими предрассудками или страстями, но видеть их такими, каковы они суть в общей перспективе природы. Мишле понимает здесь достаточно хорошо их смысл, когда он

упоминает тот же самый способ, ту же самую материю, из которой сделаны предметы, очаровывающие нас, и ужасное, отталкивающее насекомое. Этот метод «физического» определения Марк Аврелий применяет, например, следующим образом:

...это — труп рыбы, это — труп птицы или поросенка. Равным образом, фалернское вино — выжатый сок винограда, пурпур — шерсть овцы, окрашенная кровью улитки <sup>146</sup>.

И в своем *Дневнике* Мишле старается практиковать такое духовное упражнение <sup>147</sup>:

Эти прекрасные, такие нежные глаза, этот рот, эти щеки, *stetha th' himeronta* <sup>148</sup>) и все, что ты воображаешь, из этого и делается труп. Это совершенное существо, божественное, по твоему мнению, подчинено самым подлым потребностям, самым отвратительным привязанностям. Это очаровательное обладание — «...трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особыми спазмами» <sup>149</sup>), — говорит Марк Аврелий.

Мишле цитирует здесь продолжение текста Марка Аврелия, которое мы привели, чтобы иллюстрировать понятие «физического» определения. Но следующие строки *Дневника* показывают, что он ошибается по поводу смысла метода Марка Аврелия. Император-философ не хочет отвратить нас от плотской любви и обратить в некоторую любовь к «вечной красоте», как думает Мишле. Он просто хочет научить нас быть «безразличными», то есть не делать различия, любить в равной степени все, что нам приносит природа, как предметы, которые нам нравятся, так и предметы, которые нам не нравятся, любить их равным образом, именно потому, что они даны нам одной и той же уни-

## \* Марк Аврелий \*

кальной Природой. Мишле, напротив, думает, что духовное упражнение должно отвратить нас от физической любви, чтобы мы открыли другую, более высокую любовь. Здесь от Марка Аврелия мы переходим к святому Августину:

В этом акте, через который твоя безумная страсть размягчится, ослабит тебя, ты не найдешь то, что ты в нем ищешь. Удовольствие обманет тебя; никогда ты не сможешь завершить этот союз, являющийся химерой любовников. Ты будешь кусать от отчаяния это обожаемое тело, с которым ты не сможешь слиться воедино. От этой немощи приходит меланхолия любви, и мысли о смерти примешиваются к этому в каждое мгновение. *O mihi tum quam molliter ossa quiescant!* <sup>150)</sup>

(...)

Ты прав, что плачешь, несчастный, ограничивающий свое счастье бесконечно конечным существом (если я могу так сказать) и забывающий вечную красоту, открытую для любви и для владения всех людей <sup>151)</sup> без границ и без конца, ты, дающий себе все в свое удовольствие, когда самые великие предметы зовут твой ум и твое сердце, созерцание природы, облегчение твоих братьев и, наконец, Бог, который окружает тебя со всех сторон, пронизывает во всех направлениях своими благодеяниями, в котором ты есть, в котором ты живешь.

Итак, мы переходим от Марка Аврелия к святому Августину, то есть от любви без различия к тому, что «естественно», к любви избирательной, к тому, что вечно прекрасно. Но в конце концов мы возвращаемся к Марку Аврелию, когда Мишле противопоставляет «удовольствие» «великим объектам», призывающим ум и сердце — созерцанию природы <sup>152)</sup>, заботе о других людях и Богу, распространенному через всякие вещи.

Не следует воображать себе, что этот текст выражает глубинную мысль или потаенную психологию Мишле. Было бы ошибкой из этого делать выводы об эволюции его идей или личности. Действительно, если Мишле интересуется отрывком из Марка Аврелия, где дается физическое определение полового акта, это потому, что он в то время взволнован любовью, проявляемой к нему Полиной Руссо: «*In me tota ruens Venus*», — напишет он через несколько дней <sup>153</sup>). Но достаточно прочесть текст, чтобы заметить риторический и несколько искусственный характер этой медитации. Сам Мишле, например, никогда не сказал бы о Полине, что она «совершенное божественное существо», поскольку он написал несколько дней спустя, что она не была «ни красивой, ни хорошенькой, но милой» <sup>154</sup>). То есть мы тут имеем дело просто с подражанием Мишле Марку Аврелию, подслащенным платонической или августиновской приправой.

Тем более волнительно думать, что двадцать лет спустя все то, что было лишь «словами», станет «вещами», что «физическое» определение станет обнаженной реальностью. Мишле писал в 1820 году: «Эти прекрасные, такие нежные глаза <...> из всего этого и получается труп». После смерти Полины 26 июля 1839 года он напишет в своем *Дневнике* <sup>155</sup>):

Увы, запах был уже крепок, живот зеленоватый, нос чернел. Я чувствовал себя ужасно, и до мозга костей — слово Иова: «Я сказал червям: «Вы мои братья»; и гниению: «ты <...> сестра моя» <sup>156</sup>)... Увы! Природа, ощущения начинали слабеть. Наступало отвращение (нужно ли признавать это?) к этим печальным останкам, которые были желанной, обожаемой женщиной, к этой любимой форме, которая в течение двадцати лет возбуждала ненасытную страсть...



## \* Марк Аврелий \*

И несколько недель спустя, 4 сентября 1839 года, во время эксгумации тела Полины:

Увы, я видел только червей. (...) Это жуткое зрелище для глаз (...). Какое покаяние для гордыни красоты и для соблазнов желания.

Все медитации о смерти любимого существа, которые Мишле записывает в своем *Дневнике* в конце 1839 года, отмечены печатью подлинности и искренности, в отличие от просто риторического упражнения 1820 года <sup>157</sup>).

### II. Марк Аврелий

и «две великие точки зрения»

2 апреля 1866 года Мишле записывает в *Дневнике* <sup>158</sup>):

Думал о двух великих точках зрения, преобладающих в моей жизни: продолжение той энергии, что есть во мне, в любом направлении — и равновесие, гармонизация с общим божественным порядком, с близким преобразованием.

Мы должны будем объяснить, что означают эти несколько загадочные выражения, которые, как мы увидим далее, прекрасно резюмируют принципиальный смысл жизни и мысли Мишле. Но уже сейчас можем сказать, что эти «две точки зрения» пришли к Мишле из одного текста в *Размышлениях* Марка Аврелия; впервые Мишле говорит об этом в 1825 году и затем повторяет постоянно в своем *Дневнике* как лейтмотив с многочисленными, богатейшими вариациями. Речь идет о следующей «мысли», которую мы цитируем в переводе самого Мишле, в примечании к *Введению ко всеобщей истории* <sup>159</sup>):

О мир, все, что гармонизируется с тобою, гармонизируется и со мной! Для меня ничто не слишком

рано, ничто не слишком поздно, если это своевременно для тебя. О природа, что ни приносили бы твои сезоны, это всегда будет плод. Все от тебя, все в тебе, все для тебя. Тот говорил: «Дорогой город Кекропа!» А ты, разве ты не скажешь: «О, дорогой город Юпитера!»

В этих строках, по мнению Мишле, быть может, самых прекрасных у Марка Аврелия <sup>160</sup>), концентрируются фундаментальные темы *Размышлений*. Мир — это единый организм, упорядоченный и оживляемый универсальным разумом, и эволюция этого организма, то есть приведение в сообразность различных его частей, непременно проистекает из порядка, желаемого этим универсальным Разумом. Жить согласно Разуму, это значит признать, что все, что «своевременно» для мира, «своевременно» для нас самих, все, что «гармонизируется» с миром, «гармонизируется» с нами самими, что ритм мира должен быть нашим ритмом. И следовательно, как говорит Марк Аврелий в другом месте <sup>161</sup>), мы «будем любить» все, что мир «любит» производить, мы будем гармонизироваться с гармонией самой природы. Но эта гармония является гармонией не только живого организма, это также гармония полиса. Человеческий Разум, основа социального сообщества, есть эманация универсального Разума, основа космического сообщества. То есть имеется аналогия между человеческим городом и миром. Если человеческий Разум производит человеческий город, универсальный Разум производит универсальный город космоса. Можно воспринимать мир как город, управляемый законами, аналогичными законам человеческого города, и существует глубинное родство между законами природы и законами общества. Как с любовью говорил афинянин, думая о своей родине: «дорогой город

Кекропа»<sup>162)</sup>, так и человек может говорить с любовью «дорогой город Юпитера», думая о Вселенной.

Эта параллель между человеческой родиной и космической родиной фундаментальна для Мишле. Для него это одновременно принцип мысли — единство сознания через двойной мир, общественный и естественный — и принцип жизни — обучение гармонизации со Вселенной благодаря любви к родине. Идея единства науки порождает универсализм ума («продолжение моей энергетики во всех направлениях»), любовь к универсальной родине ведет к универсализму сердца («равновесие, гармонизация с общим порядком»).

### III. 1825 — Героизм ума

В 1822 году Мишле получил должность профессора в коллеже Сент-Барб, и 17 августа 1825 года он произнес по случаю вручения премий речь, опубликованную в следующем году в швейцарском журнале под названием *Речь о единстве науки*<sup>163)</sup>. В этой речи очерчиваются несколько главных тем мысли будущего историка.

Именно история составляет идентичность человеческого рода, «сокровище общего опыта, драгоценное наследие, непрерывно возрастающее, переходя из рук в руки»<sup>164)</sup>. Вот почему «образование должно присоединять настоящее к прошлому и готовить будущее». Это будет работа по исследованию истории, языков и литературы:

Сыны античного мира, мы напрасно оттолкнули бы от себя наследие наших отцов; их бесчисленные воспоминания слишком сильно смешаны с нашим существованием; они окружают нас, они, так сказать, пронизывают нас; мы получаем их со всех сторон. Хотеть отъединиться от этих элементов, встроенных

в нас самих, будет химерическим предприятием, и если бы мы имели несчастье достигнуть этого, мы лишь преуспели бы в том, чтобы сделаться непонятной загадкой современного мира, который может объяснить только древний <sup>165</sup>).

Философия <sup>166</sup>) станет венцом такого образования, благодаря своим различным частям, которые Мишле не называет, но последовательно описывает: логика, обучающая обобщать и систематизировать, психология, анализирующая способности человека, мораль, обучающая правильному использованию воли, естественная философия, открывающая для нас зрелище Вселенной, наконец, метафизика, позволяющая заметить коллективный ум человечества и существование «Того, чья воля формирует все отношения существ, объединяет все во времени и в пространстве, физический мир своим всемогущим действием, моральный мир связью благодеяний и благодарности» <sup>167</sup>).

От какого движения любви и энтузиазма,— продолжает Мишле,— молодой человек не был бы вовсе взволнован при виде этого великого зрелища! Сначала он не сможет понять его удручающее величие; но вскоре, присоединяясь сердцем к этому восхитительному порядку, и охваченный великолепным восторгом, он вскрикнет вместе с Марком Аврелием: «Привет, августейший город Провидения!» С этих самых пор ему больше не нужно искать, начало для объединения всех знаний: в единстве божественного намерения он нашел единство науки, как и единство мира. Наблюдает ли он неизменные законы физики или не менее регулярные законы, которым подчиняются человеческие дела в их внешней изменчивости, он признает одну и ту же концепцию, одну и ту же волю <sup>168</sup>).

## \* Марк Аврелий \*

В сильно измененной цитате Марка Аврелия мы распознаем «дорогой город Юпитера» из *Размышлений*, которую только что прочитали. Здесь Мишле прежде всего берет для себя параллель между городом людей и городом мира. Именно он обосновывает единство науки, основанной на единстве воли — Марк Аврелий сказал бы *Разума*, — которая обосновала законы города и законы мира. Но это единство науки является призывом к универсализму. Невозможно понять вещь, не поняв универсального порядка, в который она вписывается. Марк Аврелий писал:

Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному. Ибо все объединено общим порядком и служит к украшению одного и того же мира! Ведь из всего составляется единый мир, все проникает единый бог, едина сущность всего, един закон, един и разум во всех одухотворенных существах, едина истина, если только едино совершенство для всех существ одного и того же рода и причастных одному и тому же разуму <sup>169)</sup>.

Таким образом, именно дух Марка Аврелия вдохновляет это прекрасное увещевание, которым Мишле заканчивает свою *Речь о единстве науки*:

Наблюдает ли он неизменные законы физики или не менее правильные законы, которым подчиняются человеческие дела в их внешней изменчивости, он признает одну и ту же концепцию, одну и ту же волю. Наука предстает перед ним, как священная система, и нужно опасаться отделять от нее разнообразные части. Он разделяет, только чтобы снова сопоставить, он исследует детали только лишь для того, чтобы возвыситься до понимания целокупности; будучи слабым

существом, он обязательно должен посвятить свои конкретные работы одной ветви знаний; но горе ему, если он попытается отъединиться от всего остального! Он будет наблюдать факты, но не сможет схватить оживляющий их дух; он может быть станет ученым, но никогда не станет просвещенным; достоинство, нравственность науки остались бы для него чужды. Далеко от вас, юные ученики, эта мертвая и неплодотворная наука! Подготовленные классическими исследованиями к исследованиям жизни, вы принесете туда остраненность, которую мы вам внушаем для этой пристрастности ума, для этой узкой озабоченности, которая способствует упражнению ума в ущерб всем другим; вы вовсе не будете говорить науки, но наука; вы не забудете, что познание изолированных фактов бесплодно и часто пагубно; что познание фактов, связанных в своих истинных соотношениях, и есть всякий свет, всякая мораль, всякая религия <sup>170</sup>.

Именно таким будет дух Мишле на протяжении всей его жизни, его потребность ухватить, все более полно, общую перспективу универсального порядка, его многочисленные переходы от исторических исследований к исследованиям природы <sup>171</sup>, его жажда распространять свои силы во всех направлениях. Когда в последующие годы Мишле откроет для себя Вико, он даст имя этому порыву ума ко всему и к единству; это будет героизм ума:

У Вико есть речь *De mente heroica* <sup>172</sup> о героизме ума, об этом мужественном расположении, в котором молодой человек должен быть, чтобы объять все науки и все времена, о невозможности быть ни в чем особым человеком, если мы не являемся универсальным человеком. И в самом деле, все содержится во всем; нет никакой специальности, которая не грани-

## \* Марк Аврелий \*

чила бы своими пределами с универсальностью вещей. За несколько лет до того, как я прочитал эту восхитительную речь, я тоже подготовил речь, слабую и посредственную, на ту же самую тему. То, что рекомендует Вико, во мне инстинктивно присутствовало. (...) Я шел ко всему, я любил все <sup>173</sup>).

### IV. От человеческой родины к родине мира

Универсализм ума, как мы видели, но также универсализм сердца, вот чем одаряет Мишле мысль Марка Аврелия, которая, как мы видели, является теперь фундаментальной темой его жизни и его мысли.

Идея появляется еще в 1831 году в конце *Введения к всеобщей истории*, в терминах, достаточно близких к *Речи о единстве науки*:

Единство, и на этот раз свободное единство, снова появляется в общественном мире, поскольку наука, путем наблюдения деталей, приобрела законный фундамент, чтобы возвысить свое величественное и гармоническое здание, и в силу этого человечество признает согласие двойного естественного и гражданского мира в благожелательном понимании, составляющем их связь между собой.

Но именно в основном через социальный смысл оно вернется к идее универсального порядка. Как только порядок будет прочувствован в ограниченном обществе родины, та же самая идея распространится на человеческое общество, на республику мира. *Афинянин говорил: «Приветствую, город Кекропа!» А ты, разве ты не скажешь: «Приветствую, город провидения!»* <sup>174</sup>).

Мы видим, как универсализм ума, черпаемый в идее параллельности между законами общественного мира и естественного мира, расширяется в универсализм

сердца. Именно любовь к родине, школа социального чувства, пролагает путь любви к универсальному порядку, к космической родине.

Здесь еще раз мы находим тему, близкую для Марка Аврелия: «Для меня как Антонина град и отечество — Рим, а как для человека — космос. И только полезное этим двум градам есть благо для меня»<sup>175</sup>).

Эта идея приобретает в глазах Мишле капитальное значение, потому что она отвечает на фундаментальный вопрос, встающий перед ним: как современный человек сможет снова обрести чувство Вселенной, необходимое человеку. Этот вопрос появляется именно в 1831 году в *Дневнике*:

Общее, универсальное, вечное — вот родина человека. Именно у вас я буду просить помощи, моя благородная страна: нужно, чтобы вы заместили для нас Бога, ускользающего от нас, чтобы вы заполнили в нас несоизмеримую пропасть, оставленную там угасшим христианством. Вы должны нам эквивалент бесконечного. Мы все чувствуем, как в нас погибает индивидуальность. Пусть снова начнется чувство общественной общности, человеческой универсальности, универсальности мира! Тогда, может быть, мы снова взойдем к Богу<sup>176</sup>).

Всю свою жизнь Мишле будет отказываться от гуманизма, который хотел бы устранить первый необходимый этап: любовь к родине<sup>177</sup>), но он будет постоянно подниматься от человеческой родины к универсальной родине, к «великому городу», «объятию универсальной природы»<sup>178</sup>). Последняя цель всегда будет заключаться в самогармонизации с универсальным порядком; мы распознаем здесь одну из великих точек зрения, о которых мы говорили.



## V. Гармония с историей

Тема гармонизации, уже очерченная в 1831 году и вдохновленная Марком Аврелием, будет интенсивно развиваться, начиная с 1842 года, все время в связи с одним и тем же отрывком из *Размышлений*. Мишле будет истолковывать его прежде всего в смысле радостного одобрительного согласия с движением истории. Например, он пишет 4 апреля 1842 года в своем *Дневнике* <sup>179)</sup>:

Благожелательность к прогрессу, новым идеям, к юности (ибо это наш ребенок), смирение к утрате того, что эфемерно в нас (тело, идея, система), вера в будущее Бога, в чудесную и незнакомую плодотворность средств провидения, вот от чего щедро стареть и весело ступать к смерти. *И всякий (...) верующий в Меня не умрет вовек* <sup>180)</sup>.

А кто мешает нам по дороге принять юную кровь? Неисчерпаемую юность мира, великий поток вечной жизненности обновил бы нас, если мы не ужались бы снова, унылые и завистливые, в нашей узкой личности, то есть в том, что есть в нас наиболее эфемерного...

«Все, что ты приносишь, о, мир, — говорит Марк Аврелий, — я принимаю, как плод для меня. Падай же, плодотворный дождь, дражайший дождь Юпитера».

Еще раз мы узнаем здесь текст, великий текст Марка Аврелия в глазах Мишле, кстати, цитируемый по памяти и контаминированный с другим отрывком из *Размышлений*. Фундаментальной идеей остается именно идея гармонизации, но она представлена в метафоре времени года, того самого момента, который дает

плоды и дождь. То, что производит эволюция мира, всегда приходит в нужный момент, это всегда зрелый плод, который мы должны принимать как таковой, если мы будем соотносить наш разум со всемирным разумом. Метафора дождя проистекает из другой мысли Марка Аврелия, которую Мишле цитирует здесь достаточно неточно. Настоящий текст такой: «Молитва афинян: „Пролейся, пролейся дождем, благодатный Зевс, над пашнями и полями афинскими“. Или вообще не следует молиться, или молиться с такой простотой и благородством»<sup>181</sup>). Каким бы ни был первоначальный смысл, придаваемый Марком Аврелием этой сентенции, кажется вполне очевидно, что Мишле думает, что эта молитва говорится в момент, когда падает дождь, то есть это и есть молитва согласия, «молитва гармонизации», согласно выражению, которое сам Мишле будет употреблять позднее. В этих формулах Мишле черпает уверенность в доверии к «великому потоку вечной жизненности», «к неисчерпаемой юности мира». Последнее выражение, звучащее так современно, также пришло от Марка Аврелия в смысле, который точно соответствует идее Мишле: молодость мира обеспечивает метаморфозу, вот почему не нужно привязываться к эфемерному. «Природа-всержительница, — пишет Марк Аврелий, — скоро изменит все то, что ты видишь, и из его сущности создаст что-нибудь другое, а затем и еще что-нибудь новое, дабы вечно юным пребывал мир»<sup>182</sup>). В другом месте: «...не следует ни жаловаться на случай, ни роптать на промысел. (...) Наблюдай за ростом каждого существа — от зародыша до одушевления, и от одушевления — до расставания с душой, и отдай себе отчет, из чего оно слагается и во что разлагается. ...Если бы ты, внезапно поднявшись вверх над землей, бросил бы взгляд на человеческие дела и на много изменчивый ход их, то преисполнился презрения к ним, имея в то

же время возможность созерцать столько существ... в воздухе и эфире, и ... сколько бы раз ты не поднимался таким образом, ты всегда увидишь одно и то же, единообразное и кратковечное»<sup>183</sup>).

В этих текстах Марка Аврелия Мишле находит сначала оптимизм, веру в разум, который ведет мир, непоколебимый оптимизм, даже когда «плодотворность... средств провидения» остается нам неизвестной и непонятной. В этом оптимизме есть смысл только в силу полного изменения точки зрения, которая заставляет нас отказаться от нашего частичного и пристрастного видения индивида, чтобы обратить нас к универсальности, к грандиозной перспективе космоса и человечества. Наша индивидуальность (то есть, говорит Мишле, наше тело, наши идеи, наши системы) отождествляется с эфемерным, то есть с тем, что неумолимо погружается в прошлое. Открыться универсальности — это значит принять новизну настоящего с благожелательностью и любовью. Тема дорога Марку Аврелию и часто возникает в его *Размышлениях*, но Мишле решительно дает ей современную окраску, настаивая на принятии настоящего в самой его современности. Он пишет в *Дневнике*<sup>184</sup>) от 11 августа 1850 года, обращаясь к Афенаиде: «Гармонизируй себя с мудростью юного мира, с его огромным прогрессом, с науками, что родились вчера, с исследованиями природы, по мере твоих способностей — с музыкой, искусством, свойственным нашему времени».

Но в этой открытости к универсальному отказ от эфемерного и принятие настоящего тем не менее не означает, что нужно игнорировать все, что имеется прочного и длительного в прошлом. Универсальность подразумевает чувство целокупности и преемственности, тесную связь между прошлым, настоящим и будущим. Эта тема идентичности человечества, обеспеченной историческим сознанием, уже присутствующая в *Речи о*

*единстве Науки*, снова великолепно формулируется на страницах *Дневника* <sup>185)</sup> от 4 апреля 1842 года, который и является предметом нашего комментария:

Да, теснейшая связь объединяет все эпохи. Мы — сменяющие друг друга поколения — держимся не как звенья одной цепи, не как бегуны, о которых говорит Лукреций, передающие друг другу факел. Мы держимся совсем по-другому. Мы все были в лоне первых отцов, в чреве тогдашних женщин, пусть это будет понято в материальном смысле или нет, не имеет значения. Один и тот же текучий дух бежит от поколения к поколению. Инстинктивные движения заставляют нас вздрагивать по поводу прошлого, будущего, раскрывают нам глубинное единство человеческого рода.

Тот, кто ничего этого не почувствует, кто самоизолируется в каком-то одном моменте жизни мира, отрицая, что он в чем-либо принадлежал к истекшим поколениям, тот, если бы это было возможно, сократился бы до очень незначительной величины. Он остался бы в состоянии ребенка. *Nescire historiam id est semper esse puerum*: но сколько же хотят ускользнуть от истории — и ничего не задолжать прошлому?

Здесь мы подходим, может быть, к самому заветному, самому интенсивному пожеланию Мишле: самому быть, в качестве историка, «связью времен». На другой великолепной странице *Дневника* <sup>186)</sup>, датируемой 2 сентября 1850 года, он ярко определяет поставленную перед собой задачу «заставить циркулировать сок для будущего»:

Моя работа мало служит настоящему миру. Настоящее озабочено, мало способно слышать, как бы

оглушено одной мыслью... Преобладает навязчивая идея <sup>187)</sup>. Не будучи ни безумным, ни фанатичным, нужно оставаться в стороне, нужно ждать. Не ждать, ожидая, как говорят мистики, но ждать, все время производя. Производить и сохранять. В царстве навязчивой идеи оставить место для здравого смысла. Производить и сохранять, вопреки забвению мира о своем прошлом, связь времен, столь необходимую, эту жизненную цепь, которая от внешне мертвого прошлого заставляет циркулировать жизненный сок к будущему... Итак, моя жизнь очерчена. Будет мало успеха — не имеет значения. Пусть я буду связью времен! В царстве навязчивой идеи, которая вскоре охватит мир, я остаюсь тут, чтобы протестовать от имени истории и природы, вечной природы, которая возвратится завтра. Мое право — это моя непристрастная симпатия к временам и к идеям, великосердие, проявленное мною ко всем, самое священное право: любовь.

Если я настаиваю на этом — впрочем, фундаментальном — аспекте мысли Мишле, то это потому, что в своем усилии соединить гостеприимное отношение к настоящему и уважение к прошлому, он опять же берет за образец именно Марка Аврелия. В медитации о смерти <sup>188)</sup> 26 марта 1842 года Мишле пишет:

Плодотворность, жизненность смерти — для людей и для систем. Она сортирует, просеивает, то есть отстраняет зло, высвобождает благо, чтобы благо оставалось, она обеспечивает настоящую вечность, настоящую жизнь.

Но в той части, менее благой и менее истинной, погибающей как индивидуальное, была жизнь, которая есть доброта, по меньшей мере, как причина того, что должно закрепить в нашей памяти тех, кто нас подготовил. Уважение к прошлому, нежное уважение!

Так сокровенная связь привязанности объединяет все эпохи. Равно как Марк Аврелий, начиная, благодарит каждого из своих наставников за каждую добродетель, как не поблагодарил бы я каждый век за те потенциальные способности, которые находятся во мне?

В первой книге *Размышлений* Марк Аврелий действительно перечисляет все, за что благодарен своим предкам, родителям, наставникам и богам: «Деду Веру я обязан сердечностью и незлобивостью. (...) Матери — благочестием, щедростью и воздержанием (...) от дурных дел ... и дурных помыслов»<sup>189</sup>). Это и выражение благодарности, признание наследия, и то «нежное уважение к прошлому», о котором говорит Мишле. Именно векам Мишле хотел бы воздать такие почести, чувствуя, что они продолжают жить в нем, как он сам предсуществовал в них.

## VI. Молитва по Марку Аврелию, или

### Гармония с миром

После брака Мишле с Афенаидой Мьяларе опыт любви будет давать более космическую, и особенно более религиозную тональность теме гармонизации. Это будет «гармонизирующая молитва Марка Аврелия». Текст *Дневника* (24 марта 1851 года) хорошо резюмирует эту новую атмосферу: «Две *гармоничные* души, это уже *город*. Это уже *мир*. Согласие, найденное один раз, оно одинаково отсюда и до самых звезд, одинаково для всего Млечного Пути»<sup>190</sup>).

«Как молиться?», — спрашивает у Мишле юная Афенаида<sup>191</sup>). Мишле часто будет излагать для нее свою теорию молитвы согласно Марку Аврелию. В этом он по-прежнему опирается на уже хорошо знакомое нам: «Мир! Все, что гармонирует с тобой, пристало и мне...» Но мог бы произнести и другое, особенно следующее:

## \* Марк Аврелий \*

Боги или безвластны, или же всевластны. Если они безвластны, то зачем ты молишься им? Если же они всевластны, то не лучше ли молиться о том, чтобы не бояться ничего, не желать ничего, не огорчаться ничем, нежели о наличии или отсутствии чего-либо? (...) Вот человек, который молится: «Хорошо бы добиться обладания этой женщиной!» Ты же молишь: «Хорошо бы не желать обладания ею». Другой: «Хорошо бы избавиться от этого человека!» Ты молишь: «Хорошо бы не нуждаться в этом избавлении!» Третий: «Хорошо бы сохранить ребенка в живых!» Ты молишь: «Хорошо бы не бояться потерять его!» Переделай на этот лад все молитвы и посмотри, что из этого выйдет <sup>192</sup>).

Итак, Марк Аврелий противопоставляет молитву-просьбу, когда хотят изменить ход судьбы, молитве-согласию, когда желают лишь находиться в согласии с универсальным порядком, с волей универсального Разума: это и есть гармонизация.

Мишле тоже противопоставляет молитву-просьбу и молитву гармонизации.

«...Да будет воля Твоя», вот гармонизация. Но он добавляет: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день». Вот более или менее справедливое прошение: каждый будет просить по своей страсти... Первая статья тождественна слову Марка Аврелия: «О, мир, все, что ты приносишь, все мне во благо». Зачем тогда вторая? Если она праведна, то она содержится в первой <sup>193</sup>).

И Мишле точно определяет эту молитву: «Современная молитва, более бескорыстная, будет гармонизацией индивида с универсальной любовью, создающей единство вещей» <sup>194</sup>).

Потом он добавляет:

Несмотря на то, что каждый должен сегодня сотворить себе молитву, ее гармонизацию согласно своим потребностям, я хотел бы однако, чтобы была придумана книга, для наставления души на путь активной и добровольной гармонизации в момент смерти. Гармонизация предполагает, что человек возвращается к самому себе и кратко резюмирует себя, чтобы предложить лучшее в себе универсальной любви, которая из этого извлекает прогресс мира, чтобы сожалеть и каяться, чтобы желать своего покаяния... чтобы надеяться, не требуя, поскольку Бог знает лучше, что лучше, и не может оказывать благосклонность, не выходя из бесстрастности любви, не переставая быть действительно Богом, быть пропорциональной любовью; и особенно, чтобы классифицировать себя, чтобы не преувеличивать для себя важность своей индивидуальной жизни, жизни или смерти <sup>195</sup>).

Эта тема молитвенной гармонизации проходит на протяжении всего *Дневника*:

26 августа 1850 г.: «Это одно из великих несчастий этого времени: внешний мир ищет молитв, он их вовсе не находит... Молитва есть всегда великая необходимость внешнего мира, чтобы творить гармонию человека с Богом. Она восстанавливает наше единство с ним» <sup>196</sup>).

14 апреля 1854 г.: «Молитва в прозрачные ночи. Чтобы получить? Нет, чтобы приблизить гармонию, гармонию во всем: в доме и в совершенной родине» <sup>197</sup>).

22 ноября 1865 г.: «Разговаривал (с Афенаидой) о гармонизирующей молитве Марка Аврелия» <sup>198</sup>).

24 ноября 1866 г.: «Вчера утром я серьезно сделал свою молитву, не требования, но гармонизации (молитва Марка Аврелия)» <sup>199</sup>).



И эта гармонизирующая молитва является настоящим духовным упражнением, состоящим в преобразовании нашего видения мира и наших внутренних расположений, чтобы мы возвысились к видению универсального порядка и одобрительно согласились на «эту универсальную любовь, которая обеспечивает единство вещей».

Гармонизироваться, это одновременно интегрироваться в человеческое сообщество, практикуя справедливость, и в космическое сообщество, принимая для себя универсальную метаморфозу, желаемую гармонией природы <sup>200</sup>). Именно в этом заключен весь смысл *Размышлений* Марка Аврелия. Идеал Марка Аврелия — это человек, «хорошо гармонизированный (*eubarmoston*) с людьми, с которыми он должен жить в сообществе», и «в гармонии (*sumphonon*) с богами», то есть с универсальным Разумом <sup>201</sup>).

Какому же Богу адресуется эта гармонизирующая молитва? Понадобилось бы длительное исследование, чтобы ответить на этот вопрос, ибо религиозная мысль Мишле содержит в себе много нюансов <sup>202</sup>). Скажем просто, что сущность религиозности Мишле состоит в акте веры, беспрестанно возобновляемом акте веры, который заставляет его с неистовой страстностью допускать, что любовь и гармония являются одновременно целью человечества и конечным смыслом космоса:

Считать мир гармоническим, чувствовать себя с ним в гармонической связи — это и есть покой. Это и есть внутренний праздник <sup>203</sup>).

Какова та таинственная сущность, к которой восходит этот акт веры? Мишле говорит о «великой Гармонии» вещей, о «любящей душе миров», об «универсальной душе» <sup>204</sup>). Именно к ней возвышается его призыв. И здесь тоже мы вполне близки к Марку Аврелию. Если вспомнить, что для стоиков существует

тесная связь между Душой Мира, Провидением и Судьбой, то тогда мы лучше сможем понять глубинное родство, существующее между следующей мыслью Марка Аврелия:

Ведь единая гармония проникает все. И подобно тому, как из всех тел слагается мир — совершенное тело, так и из всех причин слагается судьба — совершенная причина <sup>205</sup>).

и такой мыслью Мишле:

...принцип и необходимость централизации, не только административной и политической, не только национальной, но универсальной централизации, составляющей прочность и солидарность всего, его сцепление, централизации не материальной и механической, но живой. Это централизация живых причин — в великой живой причине, каковая есть Провидение <sup>206</sup>).

Теперь мы лучше видим смысл двух наиболее важных точек зрения, о которых говорил Мишле: «Распространение моих сил во всяких направлениях» и «равновесие, гармонизация с общим и божественным порядком, с близким преобразованием». Первая точка зрения есть универсализм мысли, героизм ума, воля, решимость быть универсальным человеком. Вторая есть универсализм сердца, превзойдение индивидуальной эгоистичности, чтобы принять для себя универсальный порядок, чтобы пожертвовать себя настоящей любви к любимому существу, к родине, к человечеству, к космосу, к душе мира. Эти два универсализма, как мы видели, вдохновлены одними *Размышлениями* — но чьими! — Марка Аврелия. Мы теперь хорошо понимаем, что Марк Аврелий вдохновил Мишле к теме гармонизации и универсализма сердца, идею превзойдения индивидуального в универсальном, но, может быть, мы удивимся, что Марк Ав-

релий также воспитал в Мишле героизм ума, этот приключенческий и неумолимый порыв к перипетиям мысли. Но мы проигнорировали бы все значение усилия Марка Аврелия, чтобы возвыситься с точки зрения индивида к точке зрения универсальной Природы. Мы забыли бы частые призывы Марка Аврелия к своей собственной мысли, чтобы она объяла целокупность космоса, чтобы она думала тою мыслью, которая вбирает в себя всякие вещи, чтобы она устремилась в космические пространства и созерцала сверху зрелище природы и мира людей <sup>207</sup>). Без сомнения, разве у Марка Аврелия не идет речь о таком научном исследовании, какое неустрашимо предпринимает Мишле? Но фундаментальное вдохновение уже есть порыв души к тотальности, решительная воля видеть всякие вещи в космической универсальной перспективе. То есть, именно от Марка Аврелия Мишле получил двойной призыв: к универсализму ума и к универсализму любви.

Именно в Марке Аврелии Мишле и нашел вдохновение для своего акта веры, тоже героического, в глубокой гармонии, существующей между человеческим порядком и космическим порядком. Нужно хорошо понимать все значение этого акта веры. Он означает, что человеческое требование справедливости в конечном итоге основывается на присоединении к порядку космоса. За год до своей смерти, в 1873 году, Мишле напишет:

Мои чаяния в этом смысле (справедливости) идут не только от сердца. Они дозволены серьезным рассмотрением мира. Этот мир представляет в целом аналогичные законы, прекрасную идентичность в своих методах и способах. Так называемые ученые, отрицающие это, не замечают, что они создают два разных мира — один, руководимый правилом и совершенным равновесием, другой — лишенный гармонии, порядка,

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

хаотичный. Я знаю только один мир, и, видя повсюду равновесие, правильность в физических вещах, я не сомневаюсь, что есть также равновесие и правильность в моральных вещах <sup>208</sup>).

П. Вьяланекс прекрасно резюмирует это послание Жюля Мишле: «Порыв человечества к справедливости словно согласован с порядком Творения» <sup>209</sup>). И эту идею глубокого согласия между стремлением к справедливости и порядком мира, между человеческой гармонией и универсальной гармонией, Мишле берет именно у Марка Аврелия <sup>210</sup>).



# КОНВЕРСИЯ

---

По своему этимологическому значению слово *конверсия* (лат. *conversio*) означает «обращение вспять, переворот», «изменение направления». Таким образом, это слово служит для обозначения всякого вида переворачивания или переложения, перестановки, транспонирования. В логике оно употребляется для обозначения операции, при помощи которой переставляются в обратном порядке термины предложения. В психоанализе оно использовалось для обозначения «транспонирования психического конфликта и попытки разрешения конфликта в соматических, моторных или сенситивных симптомах» (Лапланш, Понталис. *Словарь по психоанализу*; Laplanche, Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*). В данной статье мы будем изучать конверсию в ее религиозном и философском значении; речь будет идти об изменении ментального порядка — от простого изменения мнения до полного преобразования личности. Латинское слово *conversio* соответствует фактически двум греческим словам с разным смыслом — *epistrophe*, что означает «изменение ориентации» и подразумевает идею возврата (возврат к первоначальному, возврат к себе), и *metanoia*, что означает «изменение мысли», «раскаяние» и подразумевает идею мутации и возрождения. То есть в понятии конверсии имеется внутреннее противопоставление между идеей «возврата к первоначальному» и идеей «возрождения». Эта полярность верности-разрыва наложила глубокую печать на западное сознание с началом эпохи христианства.

Несмотря на то, что то общераспространенное представление о феномене конверсии является достаточно

стереотипным, этот феномен тем не менее подвергся определенной исторической эволюции и может проявляться в большом количестве различных форм. Поэтому его нужно изучать во многих ракурсах: психосоциологическом, социологическом, историческом, теологическом, философском. На всех этих уровнях феномен конверсии отражает непреодолимую двойственность человеческой реальности. С одной стороны, он свидетельствует о свободе человеческого существа, способного полностью преобразовываться, по-новому истолковывая свое прошлое и свое будущее; с другой стороны, раскрывает, что это преобразование человеческой реальности происходит от нашествия внешних сил по отношению к «я», идет ли речь о божественной благодати или о психосоциальном принуждении. Можно сказать, что идея конверсии представляет собой одно из понятий, учреждающих западное сознание: и в самом деле, можно представить себе всю историю Запада как непрестанно возобновляемое усилие для совершенствования техник «конверсии», то есть приемов, предназначенных для преобразования человеческой реальности, либо приводя ее к первоначальной сущности (конверсия-возврат), либо радикально изменяя ее (конверсия-мутация, конверсия-перемена).

## I

### Исторические формы обращения

#### Дохристианская античность

В античности феномен конверсии предстает не столько в религиозном порядке, сколько в политическом и философском порядках. Дело в том, что все античные религии (кроме буддизма) являются религиями равновесия, если заимствовать выражение у Ван дер Леува: обряды обеспечивают там некоторый род обме-

## \* Конверсия \*

на услугами между Богом и человеком. Внутренний опыт, который мог бы отвечать этим обрядам, быть для них в некотором роде психологической подпочвой, не играет принципиально важной роли. То есть эти религии не требуют для себя всей полноты внутренней жизни своих приверженцев, они веротерпимы в той мере, в какой допускают рядом с собой многочисленность иных обрядов и культов. Иногда отчетливо заметны факты своего рода пропаганды, как, например, распространение дионисийских культов, или, в конце античности, распространение оккультизма. Эти религиозные движения дают место экстатическим феноменам, в которых бог овладевает посвященным. Однако, даже в этих крайних случаях нет полной и исключительной «конверсии». Только, может быть, буддийское просветление приобретает характер глубокого потрясения всего индивида. Вот почему надписи индийского короля Ашоки (268 г. до Р. Х.) представляют такой интерес. Здесь мы видим, что король делает аллюзию на свое собственное обращение в буддизм, но также на моральное преобразование, совершившееся у всех его подданных вследствие его просветления.

Люди античной Греции переживают опыт конверсии в основном в политической сфере. Практика судебного и политического спора в демократии раскрыла для них возможность «изменить душу» соперника ловким обращением с языком, употреблением методов убеждения. Приемы риторики, искусство убеждения постепенно проходят свое становление и понемногу кодифицируются. Они открывают политическую силу идей, ценность «идеологии», если употреблять современное выражение. Пелопонесская война представляет собой пример такого политического прозелитизма.

Еще более радикальной, но менее распространенной является философская конверсия. Она, кстати, в своих



первоистоках тесно связана с политической конверсией. Действительно, платоническая философия принципиально представляет собой теорию политического обращения: чтобы изменить город, нужно преобразовать людей, но только философ реально способен на это, потому что он сам является «обращенным». Здесь впервые появляется перед нами размышление о понятии конверсии (*Государство*, § 18с). Сам философ обращен, потому что он смог отвести свой взгляд от теней чувственного мира, чтобы повернуть его к свету, истекающему от идеи блага. И всякое воспитание есть обращение. Всякая душа имеет возможность увидеть этот свет блага. Но ее взгляд плохо ориентирован, и задача воспитания состоит в том, чтобы обратить этот взгляд в правильном направлении. За этим последует полное преобразование души. Если философы управляют полисом, весь полис целиком будет, таким образом, «обращен» к идее Блага. После Платона в стоической, эпикурейской и неоплатонической школах речь будет больше идти не о том, чтобы обратить город, а об обращении индивидов. Философия становится в основном актом обращения. Эта конверсия является событием, вызванным в душе слушателя словом философа. Она соответствует полному разрыву с обычным образом жизни: изменение костюма и часто пищевого режима, иногда отказ от политических дел, но особенно полное преобразование моральной жизни, упорная практика многочисленных духовных упражнений. Таким образом, философ приходит к спокойствию души, к внутренней свободе, одним словом, к блаженству. В этой перспективе философское учение склонно принимать форму предсказания, проповеди, в которой способы риторики или логики поставлены на службу обращения душ. И античная философия никогда не была построением абстрактной системы, но представляла как призыв к конверсии, через которую человек снова обре-

## \* Конверсия \*

тет свою первоначальную природу (*epistrophe*) в резком отпращении от того извращения, в котором живет простой смертный, и в глубоком потрясении всего существа (это уже *metanoia*).

### Иудаизм и христианство

Внутренний опыт конверсии достигает своей наивысшей интенсивности в религиях «несчастливого сознания», если употреблять выражение Гегеля, то есть в таких религиях, как иудаизм и христианство, где наблюдается разрыв между человеком и природой и нарушено равновесие обменов между человеческим и божественным. Религиозное обращение приобретает в этих религиях радикальную и всеобъемлющую форму, что сближает его с философской конверсией. Но оно принимает форму абсолютной и исключительной веры в слово и спасительную волю Бога. В Ветхом Завете Бог устами пророков часто приглашает свой народ «обратиться», то есть повернуться к нему, возвратиться к договору, некогда заключенному на Синае. То есть тут тоже конверсия, с одной стороны, является возвратом к первоисточку, к идеальному и совершенному состоянию (*epistrophe*), с другой стороны, вырыванием из состояния извращения и греха, покаянием и сокрушением, полным потрясением существа в вере в слово Божие (*metanoia*).

Христианская конверсия также является *epistrophe* и *metanoia*, возвратом и возрождением. Но она располагается, по крайней мере, в своем первоисточке в эсхатологической перспективе: нужно раскаяться перед грядущим Божиим судом. Внутреннее событие тут, впрочем, неразрывно связано с внешним событием: обряд крещения соответствует возрождению во Христе, и обращение есть внутренний опыт этого нового рождения. Христианское обращение вызвано верой в Божие

Царство, возведенное Христом, то есть во вторжение божественной сущности, проявляющейся в чудесах исполнения пророчеств. Эти божественные знамения будут первыми факторами обращения. Но скоро христианская проповедь, адресуясь к греко-римскому миру, усвоит многочисленные темы философской проповеди, и оба типа конверсии будут иметь тенденцию накладываться друг на друга, как это четко проявляется в следующем тексте Климента Александрийского. Комментируя евангельское слово: «Кто потеряет свою душу, обретет ее», Климент пишет: «Стоики говорят, что обращение души к вещам божественным происходит вследствие некоего в ней поворота, ибо она от греха обращается к мудрости. (2) По Платону же, душа, после блуждания по сфере, где господствует лишь слабое мерцание дня, возносится в область высшего света» (*Stromates*, IV, VI, (28, 1).

### **Миссии, религиозные войны, пробуждения**

Всякая доктрина (религиозная или политическая), которая требует от своих приверженцев полного и абсолютного обращения, провозглашает себя универсальной и, соответственно, миссионерской; она использует проповедование, апологетику, и, уверенная в своем истинном праве и в своей истине, может уступить соблазну навязать себя насилием. Связь между конверсией и миссией уже заметна в буддизме. Но она особенно четко проявляется в христианстве и в других религиях, которые рождаются после христианской эры. Движения экспансии христианства и ислама хорошо известны. Но не нужно забывать необычайный подъем манихейских миссий: с IV по VIII века они распространятся от Персии до Африки и Испании на восток, и до Китая на запад.

## \* Конверсия \*

Эволюция методов обращения в истории миссий остается малоизвестной. Христианские миссии, например, принимали крайне различные формы в зависимости от стран и эпох. Миссионерские проблемы носили самый разнообразный характер в эпоху Григория Великого, в эру великих открытий, во времена колониализма и в период деколонизации.

Феномен обращения также проявляется в движениях реформации и в религиозных «пробуждениях». Движения реформации рождаются из конверсии реформатора, который хочет снова найти и снова открыть для себя первоначальное и истинное христианство, отбрасывая искажения, заблуждения и грехи традиционной церкви: здесь есть одновременно «возврат к первоисточкам» и «новое рождение». Обращение реформатора влечет за собой другие формы обращения через присоединение к реформированной Церкви, то есть к религиозному обществу, структура, обряды, практики которого прошли очищение. В религиозных «пробуждениях» (методизм, пиетизм) также в начальной точке возникает конверсия религиозной личности, которая хочет вернуться к подлинному и к сущностному, но в этом случае конверсии представляют собой не столько присоединение к новой Церкви, сколько вступление в сообщество, где Бог начинает чувствоваться сердцем, где является дух. Этот общинный религиозный опыт может дать место явлениям коллективного энтузиазма и экстаза; он всегда сопровождается экзальтацией религиозной чувствительности.

Если политическая или военная сила ставится на службу религии или конкретной идеологии, она стремится использовать насильственные методы конверсии, принимающие более или менее интенсивный характер, от пропаганды до преследований, религиозной войны или крестового похода. История дает

изобилие примеров таких навязанных конверсий: обращение саксов Карлом Великим, священная мусульманская война, обращение евреев Испании, походы Людовика XIV, современные промывания мозгов. Потребность завоевания душ всеми способами является, может быть, фундаментальной характеристикой западного ума.

## II

### Различные аспекты феномена

Под каким бы углом мы ни затрагивали феномен обращения, свидетельства и документы нужно использовать с большими предосторожностями. И в самом деле, имеется «стереотип конверсии». Традиционно конверсия изображается по определенной устойчивой схеме, в которой, например, противопоставляются долгие нащупывания и заблуждения жизни, предшествующей конверсии, и решающее внезапное просветление.

В частности, в истории этого литературного жанра капитальную роль сыграла *Исповедь* Августина. Этот стереотип грозит оказать свое влияние не только на способ изложения конверсии, но и на способ ее переживания.

### Психофизиологические аспекты

Первые психологические исследования феномена конверсии восходят к концу XIX и началу XX века. Конверсия истолковывалась в перспективе тогдашних теорий как полная переработка поля сознания, вызванная вторжением сил, исходящих из подсознания (У. Джеймс). Именно в эту эпоху были собраны многие свидетельства и документы.

Современное исследование скорее рассматривает физиологические аспекты феномена. Изучается влияние

## \* Конверсия \*

физиологического кондиционирования (использование условных рефлексов), или церебральной хирургии (лоботомия) на преобразование личности. Некоторые политические режимы уже использовали психофизиологические методы для «обращения оппозиционеров» («промывание мозгов»).

И, наконец, в психоаналитической перспективе, изображение «возврата к первоистокам» и «нового рождения» может быть истолковано как форма стремления вернуться в материнское лоно.

### Социологические аспекты

В социологической перспективе конверсия представляет собой исторжение из определенной социальной среды и присоединение к новой общности. В этом заключается крайне важный аспект феномена. И в самом деле, это изменение социальных привязанностей может сильно способствовать приданию событию конверсии кризисного характера, и оно частью объясняет вытекающее из него потрясение личности: преобразование поля сознания неразрывно связано с преобразованием окружающей среды, *Umwelt*. Современные миссионеры могли воочию наблюдать всю остроту той драмы, какой было обращение в христианство для члена племенного сообщества, вырванного из своей жизненной среды. Эта проблема вставала почти постоянно в истории миссий. В общем плане, переход от одного сообщества к другому сопровождается нравственными терзаниями (ощущение предательства и покидания семейной или национальной традиции) и трудностями адаптации (впечатление отрыва от своей страны) и понимания. С другой стороны, возможно, что оторванные от своих корней индивидуальности, которые по той или иной причине на время или окончательно вырваны из своей родной среды, становятся более

расположенными, чем другие, к такой конверсии. И, напротив, нужно отметить, что один из наиболее мощных движущих факторов конверсии находится в притяжении принимающего сообщества, в той атмосфере благонравия и харизмы, которая может там царить: так было в случае первоначального христианства, и это также касается некоторых общин, появившихся из движений религиозного «пробуждения». Влияние таких общин сопровождается явлением контаминации, способным к очень быстрому распространению.

### Религиозные аспекты

Феномен конверсии характеризует в основном религии «разрыва», в которых инициатива Бога вторгается в мир и вводит радикальную новизну в ход истории. Слово, адресуемое Богом человеку, часто записанное в священной книге, требует абсолютного присоединения, полного разрыва с прошлым, посвящения всего существа. Эти религии суть миссионерские, потому что они провозглашают себя универсальными и требуют для себя всей личностной полноты человека. Конверсия там является «повторением», не только в смысле нового старта, возрождения, но также в смысле повторения первоначального события, на котором основывается религия обращения; это вторжение божественного в ход истории, которая повторяется в индивидуальной истории. Конверсия здесь также принимает смысл нового творения, если правильно то, что акт первоначального творения был абсолютной божественной инициативой. Августин в своей *Исповеди* (XII) отождествляет движение, через которое материя, созданная Богом, получает просветление и формирование и обращается к Богу, с движением, через которое его душа вырвалась из греха, была просветлена и повернулась к Богу.

## \* Конверсия \*

Помещая теорию конверсии в более общую перспективу теологии творения, Августин указывал путь, который позволил бы разрешить теологическую проблему обращения: как примирить человеческую свободу и божественную инициативу? В теологии акта творения все есть «милость», поскольку все зиждется на свободном решении и абсолютной инициативе Бога. Значит, акт конверсии полностью свободен, но его свобода, как всякая реальность, сотворена Богом. Тайна Божией благодати, в конечном счете, отождествляется с тайной божественной трансцендентности.

### Философские аспекты

В античности философия была главным образом обращением, то есть возвратом к себе, к своей настоящей сущности, путем насильственного вырывания из отчуждения бессознательности. Именно исходя из этого фундаментального факта и развивалась западная философия. С одной стороны, она старалась разработать физику или метафизику конверсии. С другой стороны, и в основном, она всегда оставалась духовной деятельностью, имеющей характер настоящей конверсии.

Еще античная философия предлагала физику или метафизику конверсии. Как это возможно, чтобы душа вернулась к самой себе, обратилась к себе, снова обрела свою первоначальную сущность? Именно на этот скрытый вопрос и отвечали стоическое и неоплатоническое учения. Для стоиков именно сама чувствительная реальность наделена этим движением конверсии. Целая Вселенная, живая и разумная, оживляемая Логосом, была наделена вибрационным движением, идущим изнутри вовне и из внешнего к внутреннему. Конверсия философской души была, таким образом, согласована с конверсией Вселенной, и, в конце концов, с универсальным Разумом. Для неоплатоников только настоящая



реальность, то есть духовная реальность, способна на это движение, которое является движением мыслительности. Для самоосуществления ум выходит из самого себя, чтобы вернуться к самому себе, он экстатизируется в жизнь и снова обретает себя в мысли. Эта схема будет доминирующей для всех диалектических философий.

Для Гегеля история есть Одиссея ума, а заданная история в философии — это возврат ума внутрь самого себя (*Erinnerung*), и под этим нужно понимать его обращение, которое Гегель, верный в этом духу христианства, отождествляет с искупительным актом, си- речь страстями Человеко-Бога: «Принятая история, это *возврат к внутреннему*, и Голгофа абсолютного ума, действительность, истинность и уверенность в своем троне, без которого он был бы одиночеством без жизни» (последняя фраза *Феноменологии духа*). По Марксу, именно человеческая реальность наделена этим движением отчуждения и возврата, извращения и обращения: «Коммунизм есть возврат человека к себе (...), осуществленный путем эволюции, совершавшейся до сих пор»<sup>1)</sup>.

Больше и лучше, чем теория конверсии, философия всегда сама оставалась главным образом актом конверсии. Можно проследить формы, в которые облекается этот акт на протяжении всей истории философии, распознать его, например, в картезианском *cogito*, в *amor intellectualis* Спинозы, или же еще в бергсоновской интуиции длительности. Во всех этих формах философское обращение есть вырывание и разрыв по отношению к повседневному, к знакомому, к ложно-естественной

---

<sup>1)</sup> К. Маркс. *Политическая экономия и философия*. 1844 (рукопись).

## \* Конверсия \*

установке здравого смысла; оно есть возврат к первоначальному и к первоисточнику, к подлинному, к внутренности, к сущностному; оно есть абсолютное новое начало, новая исходная точка, преобразующая прошлое и будущее. Эти же черты можно найти в современной философии, в частности, в феноменологической редукции, предложенной Гуссерлем, Хайдеггером и Мерло-Понти — каждым по-своему. В каком бы аспекте она ни представляла, философская конверсия есть доступ к внутренней свободе, к новому восприятию мира, к подлинному существованию.

Феномен обращения раскрывает особенным образом непреодолимую двойственность человеческой реальности и необозримую множественность систем толкования, которые можно к ней применить. Кто-то увидит в конверсии знак божественной трансцендентности, откровения благодати, на которой зиждется единственная настоящая свобода. Другие — чисто психофизиологический или социологический феномен, изучение которого возможно позволило бы совершенствовать приемы внушения и методы преобразования личности. Философ же будет думать, что единственным настоящим преобразованием человека является философское обращение.

## Литература

R. Allier. *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*. Paris, 1925.

A. Billete. *Récits et réalités d'une conversion*. Montréal, 1975.

J. Bloch. *Les Inscriptions d'Asoka*. Paris, 1950.

L. Brunschvigg. *De la vraie et de la fausse conversion*. Paris, 1950.

W. James. *The Varieties of Religious Experience // Gifford Lecture*. 1902; trad. fr: Paris, 1906.

C. Keysser. *Eine Papua-Gemeinde*. Neuendettelsau, 1950.

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

A. D. Nock. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, 1933.

W. Sargant. *Physiologie de la conversion religieuse et politique (Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brain-Washing)*. Paris, 1967.

D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, É. Bénéviste. *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka*. Paris, 1958.

G. van der Leeuw. *La Religion dans son essence et manifestations*. Paris, 1948.

J. Warneck. *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*. Berlin, 1908.



НЕГАТИВНАЯ  
ТЕОЛОГИЯ

---

## Апофатизм, или Негативная теология

Может быть, было бы предпочтительно говорить скорее об апофатизме (греч. *apophasis*, «отрицание») или об аферетическом методе (греч. *aphairesis*, «абстракция»), чем о негативной теологии. Ибо если традиционно «негативной теологией» мы называем метод мышления, ставящий себе целью воспринимать Бога, применяя к нему предложения, отрицающие всякий воспринимаемый предикат, из этого логически следует, что негативная теология будет отрицать от своего объекта само божество, поскольку речь еще бы шла о воспринимаемом определении. Слово «теология» (то есть «речь о Боге») больше не оправдало бы себя. Напротив, термин *апофатизм* имеет то преимущество, что он обозначает лишь общий смысл демарша ума, нацеленного на трансцендентность путем негативных предложений. Этот апофатический демарш, теория которого есть уже у Платона, был систематизирован в платонической теологии, потом в христианской теологии — в той мере, в какой последняя является наследницей платонизма. Но его существование обнаруживается и в других течениях мысли, даже в логическом позитивизме Витгенштейна или в философии Ясперса. Такое распространение апофатизма может объясняться условием, свойственным человеческому языку, который наталкивается на непреодолимые пределы, если захочет выразить *посредством* языка то, что выражается *самим языком*: апофатизм — это символ неизрекаемой тайны бытия.

## 1. Метод абстракции и интеллектуальная интуиция

Чтобы быть еще более точным, уместнее было бы говорить об аферетическом, чем об апофатическом методе, по крайней мере, на период времени, который доходит до четвертого века после Р. Х. Действительно, в течение всего этого времени негативная теология обозначалась термином *aphairesis*, выражающим интеллектуальную операцию абстракции, и гораздо реже термином *apophasis*. Вот почему затруднительно четко определить точную эпистемологическую ситуацию негативной теологии в античности<sup>1)</sup>. И в самом деле, в традиции древней Академии и у Аристотеля понятие *aphairesis* крайне сложно, и современники много дискутировали о настоящей природе Аристотелевой абстракции<sup>2)</sup>. Во всяком случае, как в Академии, так и у Аристотеля *noesis* заключается в интуиции формы или сущности, и это схватывание формы подразумевает отделение того, что не сущностно важно: мысль наделена способностью производить такое отделение. Этот метод отделения и отсекания и составляет абстракцию; он особенно используется вышеназванными философами для определения математических сущностей: путем отсекания глубины определяется поверхность, путем отсекания поверхности определяется линия, путем отсекания протяженности определяется точка<sup>3)</sup>. Эта операция ума также позволяет, с одной стороны, определить математическое количество как таковое, и с другой стороны, установить иерархию между математическими реальностями, начиная от пространственной трехмерности до встроенности первичного единства. Но ведь, однако, эта операция отсекания может разрабатываться в логической перспективе, как операция отрицания. Можно представить себе присвоение предиката субъекту в качестве прибавления<sup>4)</sup>, и отрицание этого предиката в качестве отсекания

этого прибавления. Вот почему метод абстракции смог рассматриваться как негативный метод.

Эта абстракция является настоящим способом познания. Мы отсекаем и отрицаем то, что *больше*, то, что прибавилось к простому. То есть в данном анализе мы восходим от сложного к простому и от видимой реальности — физического тела — к невидимым и только задуманным реальностям, лежащим в основе его реальности. Иерархия и генезис реальностей устанавливаются в зависимости от степени их сложности или простоты. Сложное происходит от простого путем прибавлений элементов, которые, подобно пространственным измерениям, материализуют первоначальную простоту. Вот почему восхождение к бестелесному и непонимаемому осуществляется путем отсекаания этих материализующих прибавлений. Такое восхождение имеет отрицательный аспект — вычитание этих прибавлений, и положительный аспект — интуицию простых реальностей. Метод позволяет подняться с более низкого онтологического плана к более высоким онтологическим планам в иерархическом движении вперед.

С самых первых веков нашей эры у языческих (Альбин <sup>5)</sup>, Цельс <sup>6)</sup>, Максим Тирский <sup>7)</sup>, Апулей <sup>8)</sup>) и христианских авторов (Климент Александрийский <sup>9)</sup>) мы находим систематизированную теорию теологических методов, интегрирующую в себе этот аферетический метод. Например, Альбин различает четыре пути, по которым человеческий ум может возвыситься к Богу, то есть, говорит он нам, к реальности, которая может быть схвачена только интеллектом <sup>10)</sup>, и которая совершенно бестелесна <sup>11)</sup>. Эти четыре пути представляют собой утверждающий метод — тот, что сопровождает Бога положительными предикатами, — метод аналогии (например, сравнение Бога с солнцем), метод трансценденности (возвышение от видимого качества к своей идее)

и, наконец, негативный метод (говорить о Боге, так как мы не знаем, кто Он). Сам тот факт, что имеются четыре пути подхода к Божественному, наглядно показывает, что негативный метод не должен пониматься здесь как признание абсолютного Непознаваемого. Совсем наоборот, как мы говорили раньше о методе абстракции, это строгость в определении и интуиции, позволяющих перейти от чувственного познания к интеллектуальному. Заметим, Альбин и Климент Александрийский явно примыкают к платонической традиции аферетического метода. Мы достигаем Бога так же, как мы достигаем поверхности, абстрагируясь от глубины, линии — от ширины, точки — абстрагируясь от понятия длины, и, как добавляет Климент, достигаем монады, отсекая от своего сознания понятие пространства.

Итак, в этом методе, пришедшем от Платона и кодифицированном в I и II веках, мы наблюдаем прием абстракции, осуществляемый по отношению к чувственному и телесному. Но эта абстракция не ведет к «абстракциям». Отрицания на самом деле являются утверждениями, потому что они суть отрицания отрицаний или отсекание вычитания. Абстракции поэтому могут привести к интеллектуальному ощущению конкретной полноты, поскольку настоящее конкретное есть нетелесное и непонимаемое. В платонической перспективе простота, нетелесность, непонимаемое наделены полнотой бытия, к которой мы ничего не может прибавить. Все прибавления, которые ее определяют, материализуют, разнообразят, суть на самом деле деградации, уменьшения и отрицания. Именно это дает понять Плотин<sup>12)</sup>, когда он утверждает, что человек, отрицающий свою собственную индивидуальность, не умаляет себя, но напротив, увеличивается до размеров универсальной реальности, то есть непонимаемого. Ту же тему мы найдем в знаменитой формуле Спинозы<sup>13)</sup>: «*Determinatio negatio est*». Всякая частная форма, всякое определение есть отрицание, потому



что полнота бытия бесконечна. Традиционная теория негативной теологии уже с самых ее платонических первоисточков несет в зародыше идею бесконечной потенции бытия.

Поэтому аферетический метод не содержит в себе ничего иррационального. Это философский и математический метод, и его единственная цель состоит в продвижении мысли от чувственного познания к интеллектуальному познанию<sup>14)</sup> простых принципов: точки, монады, бытия, интеллекта<sup>15)</sup>. Аферетический метод позволяет мыслить достигаемый им объект. Он является даже по преимуществу упражнением мысли, поскольку мышление заключается в изолировании сути и формы предметов.

## II. От невозможности мыслить к невозможности говорить

На аферетический метод, который мы только что обсудили и который является по преимуществу методом интеллектуальным, предназначенным для достижения интуитивного понимания реальности, накладывается, начиная с Плотина, другой метод, тоже аферетический, но в некотором роде трансинтеллектуального характера, который будет становиться все более и более настойчивым у последующих неоплатоников и у Дамаскина.

И в самом деле, для Плотина первичное Существо, первичная Мысль не имеют своей основы в самих себе, но растворяются в трансцендирующем их принципе. Само по себе это движение платиновской мысли сообразно движению мысли Платона, допускающего Идею Блага<sup>16)</sup> в качестве основания для понимаемости идей, причем эта Идея Блага находится за гранью бытия, это *ousia*. Но, в отличие от Платона, Плотин задает себе вопрос, и вполне определенно, об имеющейся у нас возможности познать этот трансцендентный принцип. Поскольку он трансцендирует бытие и мысль, он не есть

ни «бытие», ни «мысль». Мы тут опять встречаемся с аферетическим методом: Плотин говорит нам, что «мы не должны примысливать к нему (Благу) чего-нибудь еще, ибо добавляя нечто, мы делаем его нуждающимся в том, что мы добавили»<sup>17)</sup>.

Всякое определение и всякий предикат и здесь суть вычитание и отрицание по отношению к трансцендентной позитивности. Поэтому операция абстрагирования фактически равноценна утверждению этой позитивности. Только ситуация меняется. Аферетический метод, приводивший, например, к Богу Альбина, позволял *мыслить* Бога, который сам был Мыслью. Он допускал интуицию своего объекта. Теперь речь идет о принципе, трансцендирующем мысль. То есть теперь аферетический метод больше не позволяет *мыслить* свой объект, он даже не позволяет его *высказывать*, он позволяет только говорить о нем<sup>18)</sup>. Можно говорить о Благе, или о Едином, или о трансцендентном принципе, потому что посредством рациональной речи возможно восстановить необходимость — тоже рациональную — такого принципа, следовательно, говорить то, чем он не является. Но нельзя *мысленно* постигать этот принцип, нельзя ощущать его интуитивно именно потому, что он не относится к порядку мысли. Таким образом аферетический метод утрачивает часть своего смысла в той мере, в какой он был методом познания, ведущим к интуиции. В этой перспективе можно самое большее постулировать возможность неинтеллектуального схватывания, скажем, мистического опыта принципа — мы еще вернемся к этому вопросу.

Дальнейшая эволюция неоплатонизма от Прокла до Дамаскина хорошо показывает все значение этого преобразования. У Прокла естественным путем понятие *апофасиса* (*apophasis*) приходит на смену понятию *афайресиса* (*aphairesis*)<sup>19)</sup>. Но именно у Дамаскина негативный метод становится наиболее явственным. Ему удалось превос-

ходно выразить парадокс, состоящий в утверждении человеческой мыслью абсолютного принципа, трансцендирующего мысль, принципа всего, то есть всей целокупности постижимого<sup>20)</sup>. И в самом деле — этот принцип не может быть вне всего, ибо он тогда, не имея никакого отношения ко всему, перестал бы быть принципом, и он не может быть вместе со всем и во всем, ибо тогда он больше не принцип, поскольку смешивается со своим следствием<sup>21)</sup>. Однако трансцендентный принцип всего необходимо постулировать, хоть мы и не можем ничего сказать по его поводу. Плотин говорил, что мы не можем мыслить принцип, но можем о нем говорить. Дамаскин, напротив, заявляет, что мы не можем говорить о принципе, мы можем только сказать, что мы *не можем* о нем говорить: «Мы демонстрируем наше невежество и нашу невозможность говорить о нем (*aphasia*)»<sup>22)</sup>. Дамаскин анализирует апорию непознаваемого: в равной степени невозможно сказать, что принцип непознаваем и что он познаваем. Мы не говорим о принципе, мы только лишь описываем субъективное состояние, в котором пребываем сами: «Наше невежество по поводу него полное, и мы его не знаем ни как познаваемый, ни как непознаваемый»<sup>23)</sup>.

### III. Апофатизм и христианство

Начиная с IV века, особенно с Григория Нисского, негативная теология преобладает в христианской теологии. К концу V века она в сочинениях анонимного автора, объявившегося своим покровителем Дионисия Ареопагита, излагается наиподробнее образом, в частности, в работе, озаглавленной *Мистическая теология*, главная тема которой — апофатический путь доступа к первопричине всяких вещей. Под этим авторитетным псевдонимом данные сочинения сыграли серьезнейшую роль в латинском Средневековье; благодаря им схоластические теологи, такие как Фома

Аквинский, в свою очередь стали практиковать с некоторыми коррективами негативную теологию. Традицию продолжили, в частности, духовные учителя или мистики, такие как Николай Кузанский, Жан де ла Крау, Ангелус Силезиус.

Некоторые теологи<sup>24)</sup> считали, что христианская апофатическая теология принципиально отличается от платонической негативной теологии. Для них только христианское понятие творения в основе настоящей негативной теологии. Если Бог сотворил человека свободным и бескорыстным актом своей воли, то тогда имеется непреодолимая пропасть между Творцом и тварью. Бог абсолютно непознаваем в силу самой своей природы, и только новый свободный и бескорыстный акт его воли позволил человеку его узнать: это Откровение, завершившееся в воплощении Божественного Слова.

Действительно, после долгой разработки в течение более чем тысячелетия становится возможным постигнуть теологию такого рода, в которой бездна между Творцом и тварью требует одновременно апофатической теологии, отстаивающей абсолютную трансцендентность Бога, и теологии воплощения, уверяющей, что Бог может быть познан только лишь через посредничество воплощенного Слова. Но в историческом плане представляется, что эта система не была разработана достаточно осознанно. Приходится констатировать, что христианские теологи эпохи патристики ввели апофатизм в христианскую теологию, используя, ни много ни мало, аргументацию и терминологический словарь неоплатоников. В частности, влияние, оказанное неоплатоническим философом Проклом на сочинения Псевдо-Дионисия, бесспорно<sup>25)</sup>. С другой стороны, трудно утверждать, что христианский апофатизм более радикален, чем платонический апофатизм. Мы не можем согласиться с В. Н. Лосским: «Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстатическом соединении как о един-

ственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым (*hen*), природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немощи нашего рассудка, скованного множественностью»<sup>26</sup>). Выражение «положительно определяемый» могло бы относиться к первому апофатическому методу, на который мы указывали, но определенно не к методу последующих неоплатоников, начиная с Плотина и до Дамаския. Если и имеется что-то, на чем они действительно настаивают, то это именно тот факт, что абсолютное не может быть объектом.

#### IV. Апофатизм, язык и мистика

В *Логико-философском трактате* Витгенштейна<sup>27</sup>) мы снова встречаем проблемы, аналогичные поставленным Дамаскином. Но противопоставление на этот раз больше не между всем и первоначалом, но между языком, или миром, и его смыслом. Витгенштейн пишет:

Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут изображать то, что они должны иметь общим с действительностью, чтобы быть способными ее изображать,— логическую форму.

Для того чтобы можно было изображать логическую форму, мы должны были бы быть в состоянии поставить себя вместе с предложениями вне логики, то есть вне мира (4.12)

Мы не можем обойтись без языка (который для нас есть все), чтобы выразить тот факт, что язык выражает что-то: «То, что выражается в языке, мы не можем выразить языком» (4.121). То есть и здесь мы снова встречаемся с радикальным апофатизмом: имеется *не-сказуемое*, *не-выражаемое* и даже до определенной степени *не-мыслимое*, если правда то, что для автора мыслимое

отождествляется с представляемым. И однако, верный в этом отношении апофатической традиции, Витгенштейн без колебаний утверждает, что это несказуемое показывает себя. Предложение «показывает» логическую форму реальности (4.121); тот факт, что логические предложения являются тавтологиями, показывает логику мира (6.12). В конце концов, то, что показывает себя, не относится к порядку логической речи, но к «мистическому» порядку: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое» (6.522). Кажется, что «мистическое» соответствует, по Витгенштейну, экзистенциальной и пережитой полноте, ускользающей от всякого выражения: «Мистическое не то, *как* мир есть, но то, что он *есть*» (6.44). И опять, в соответствии с апофатической традицией, логик приглашает к молчанию об этом несказуемом, «которое показывает себя»: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7). Таким образом, язык имеет смысл, мир тоже имеет смысл, и, однако, этот смысл находится вне языка, вне мира (6.41). Смысл произносимого невысказуем. Язык не может выразить ни то, что его делает языком, ни то, что делает так, чтобы Все было Всем.

Итак, Витгенштейн тесно сближает «несказуемое» и «мистическое». Действительно, обычно мы имеем склонность крепко связывать — если не смешивать — друг с другом апофатический опыт и опыт мистический. Действительно, они очень близки друг к другу, потому что относятся к невыразимому, но нам, однако, потребуется все-таки отличать их друг от друга. Мы видели, например, что аферетический метод приводил, в принципе, к интеллектуальной интуиции Ума, или Умопостигаемого, к которому он поднимается. Однако ведь эта интеллектуальная интуиция действительно принимает определенный «мистический» характер у Плотина; для него тот факт, что мы переходим от рациональной речи к интуитивному созерцанию, принима-

ем просветление Божественного Ума и думаем вместе с ним, рассматривается как исключительный опыт, который он описывает в терминах, заимствованных из описания любовного безумия в *Федре* и *Пире* Платона<sup>28)</sup>, что выдает состояние, аналогичное тому, что мы называем мистическим опытом. С другой стороны, если аферетический метод не позволяет нам мыслить, тот принцип, который стоит за Божественным Умом и является его основанием, постулирует так или иначе возможность контакта, видения или неинтеллектуального союза, который лежит в основе возможности говорить об этом принципе. Этот опыт будет тогда в некотором роде продолжением опыта, о котором мы только что говорили: союза с Божественным Умом. Соединенная с Божественным Умом, человеческая душа участвует в его жизни. Но ведь Божественный Ум действует двояко<sup>29)</sup>: с одной стороны, он мыслит самое себя, и идеи, находящиеся в нем, он есть Мысль мысли; но с другой стороны, он находится в состоянии неинтеллектуального союза, в простом контакте с Первопринципом, из которого он исходит<sup>30)</sup>. Человеческая душа может не только сомыслить Божественному Уму, но и совпадать с движением экстаза Ума по направлению к Первопринципу. Итак, мы видим, что платоновский мистический опыт является своего рода колебанием между интеллектуальной интуицией Мысли, которая мыслит себя, и любовным экстазом Мысли, которая теряется в своем Первопринципе. Но тут как раз необходимо подчеркнуть, что Плотин проводит коренное различие между мистическим экстазом и теологическими методами. Последние, изложенные им в точных терминах традиционного платонического словаря, суть для него лишь предварительное исследование (*mathema*)<sup>31)</sup>; они вовсе не являются союзом или самим видением. Негативный метод относится к рациональному порядку, а единственный опыт трансрационален. Эти два пути

радикально отличаются друг от друга, но они тесно соединены друг с другом: именно мистический опыт лежит в основе негативной теологии, а не наоборот. Как говорит Плотин, чтобы можно было говорить о реальности, которую мы не можем мыслить, мы должны ею «владеть»<sup>32)</sup>. Это владение, это безмолвная приближенность к несказуемому позволяет нам говорить, что таковое есть, и говорить о нем в негативной форме; одновременно оно запрещает нам говорить о нем иначе, как в отрицательной форме.

Однако опыт не дается путем накопления отрицаний. И Плотин не мог не чувствовать пропасти, отделяющей имманентные объекты человеческого интеллекта и собственную трансцендентную жизнь божественного интеллекта. Игра отрицаний не может преодолеть эту бездну, точь-в-точь как она не может не видеть пропасти между рациональностью и существованием: «В самом факте, что мир есть, и заключено мистическое». Накопление отрицаний может — самое большее — вызвать в душе вакуум, предрасполагающий ее к опыту. А обретение опыта необходимо вызовет желание объяснить, почему не может состояться какое-либо словесное описание несказуемого. Таков вероятно смысл необычайного *Письма*<sup>33)</sup> лорда Чандосу, в котором Гуго фон Гофмансталь рассказывает, как Чандос, испытав интенсивное присутствие тайны бытия в самом крохотном предмете, полностью утратил способность описывать что бы то ни было: «Когда это странное очарование меня покидает, я уже не могу ничего сказать о нем». Это и есть молчание, рекомендуемое Витгенштейном в конце своего *Трактата*. Язык умолкает перед загадкой существования, ибо видит, что этот предел неодолим.





УРОКИ АНТИЧНОЙ  
ФИЛОСОФИИ

---

## ИСТОРИЯ МЫСЛИ. ЭЛЛИНИЗМ И РИМ

**Инаугурационная речь, прочитанная  
в Коллеж де Франс. 18 февраля 1983 года. Пятница**

Господин ректор!  
Уважаемые коллеги!  
Дамы и господа!

«Каждый из вас ожидает от меня двух вещей по случаю этой вступительной речи: прежде всего, что я поблагодарю тех, благодаря кому я смог прийти сюда, затем, что я изложу метод, который буду использовать, чтобы выполнить доверенную мне задачу». Таковы по смыслу первые слова инаугурационной речи, произнесенной на латинском языке 24 августа 1551 года Пьером де ла Раме, штатным сотрудником кафедры риторики и философии Королевского колледжа, то есть примерно через двадцать лет после основания этого учреждения. Как мы видим, цель данной речи, а также ее главные темы были определены еще более четырех веков тому назад. И я в свою очередь сегодня останусь верным этой замечательной традиции.

Уже более года назад, дорогие коллеги, вы решили создать кафедру истории эллинистической и римской мысли, а немного позднее оказали мне честь, поручив руководство этой кафедрой. Смогу ли я, без риска впасть в своего рода банальность, высказать вам всю глубину моей благодарности и радости перед засвидетельствованным мне доверием?

Я думаю, что в вашем решении я нахожу черту той свободы, той независимости ума, которая традиционно характеризует великое учреждение, в которое вы меня допустили. Ибо, чтобы привлечь ваш выбор, у меня было немного качеств, которые обычно позволяют заметить человека, да и представляемая мною дисциплина была не из самых модных в нынешние времена. Я был в некотором роде, как говорили римляне, *homo novus*, то есть не принадлежал к той интеллектуальной знати, один из главных признаков которой традиционно составляет титул выпускника Высшей нормальной школы. И вы наверное заметили во время моих предварительных визитов, что я не отличаюсь и той спокойной авторитетностью, которую человек приобретает в силу владения диалектами, имеющими в настоящее время хождение в Республике литераторов. Мой язык, как вы сегодня можете констатировать, отнюдь не вычурен, то есть лишен того, что сегодня представляется обязательным, когда мы пускаемся в перипетии разговора о гуманитарных науках. Однако некоторые из вас поддержали меня в выдвижении моей кандидатуры, и во время традиционных визитов — для меня весьма ценных, я был крайне растроган тем, что встретил много симпатии и интереса, особенно, нужно подчеркнуть, среди специалистов точных наук, к той сфере исследований, приверженцем которой я выступал перед вами. Иначе говоря, я думаю, что мне не пришлось вас убеждать, ибо вы уже были убеждены в необходимости обеспечить в Колледже преподавание и исследование направлений, слишком часто искусственно отделяемых друг от друга, и поддерживать тесную связь между ними: латыни и греческого языка, филологии и философии, эллинизма и христианства. И я с чувством умиления открыл для себя, что в конце нынешнего XX века, когда многие из вас ежедневно применяют технические средства, способы рассуждения, представления

Вселенной почти сверхчеловеческой сложности, открывающие для человека будущее, которое он даже не может себе представить, идеал гуманизма, вдохновивший учреждение Коллеж де Франс, по-прежнему сохраняется среди вас в форме несомненно более сознательной, более критической, но также более обширной, более интенсивной, более глубокой, всю свою ценность и значение.

Я говорил о тесной связи между греческим и латинским языками, филологией и философией, эллинизмом и христианством. Я думаю, что эта формула точно соответствует духовному строю учения Пьера Курселя, косвенным преемником которого я, если так можно выразиться, являюсь через посредство административной должности Р. Штейна, который был моим коллегой в V Отделении Практической школы высших знаний, и которому я с большим удовлетворением выражаю свою признательность в этот день. Я думаю, что сегодня вечером Пьер Курсель, которого мы так внезапно лишились, живо присутствует в сердце многих из нас. Он был для меня наставником, многому меня научившим, но также заботливым другом, принявшим во мне большое участие. Я сейчас буду говорить только об ученом, чтобы упомянуть его огромное творчество, состоящее из крупных по объему книг, бесчисленных статей, сотен докладов и отчетов. Я не знаю, достаточно ли мы соизмерили значение этого гигантского труда. Первые строки его великого произведения: *Греческая литература на Западе от Макробия до Кассиодора* (*Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*) выделяют именно то революционное для своей эпохи, что было в направлении его исследования. «В толстой книге об эллинской литературе на Западе от смерти Феодосия до Юстинианского завоевания есть чем удивить», — писал Пьер Курсель.

Удивление вызывало прежде всего то, что латинист заинтересовался греческой литературой. Однако, как

отмечал Пьер Курсель, именно греческая литература сделала возможным расцвет латинской литературы, именно она произвела Цицерона, наиболее совершенный тип греко-римской культуры в своем апогее, именно она, греческая литература, чуть было даже не заменила собой латынь, когда во II веке после Р. Х. латынь была вытеснена греческим языком в качестве литературного языка. Нужно, однако, с огромным сожалением констатировать, что несмотря на инициативу и пример Пьера Курселя, в силу еще доныне полностью не преодоленного предрассудка, установившего трагический барьер между греческим языком и латынью во французском научном исследовании, то, что Пьер Курсель говорил в 1943 году, то есть 40 лет тому назад, к несчастью, остается верно и сегодня: «Я не знаю синоптической работы, которая исследовала бы греческое влияние на мысль или культуру Римской империи».

Удивление также вызывало и то, что латинист посвятил такое значительное исследование поздней эпохе и показал, что в V и VI веках, в момент так называемого декаданса, греческая литература переживала замечательное возрождение, которое, благодаря Августину, Макробию, Боэцию, Марциалу Капелле и Кассиодору, должно было позволить западному средневековью сохранить контакт с греческой мыслью до того момента, пока арабские переводы не позволили ему снова обрести его в более богатых источниках. Удивлением также было то, что филолог затрагивает проблемы истории философии, показывая то значительное влияние, которое оказал на христианскую латинскую мысль греческий и языческий неоплатонизм и — важное уточнение — не столько влияние Плотина, сколько его ученика Порфирия. Еще один сюрприз: этот филолог получал свои результаты строго филологическим методом. Я хочу сказать, что он не удовлетворился

появлением туманных аналогий между неоплатоническими и христианскими доктринами, чисто субъективными оценками влияний или оригинальностей, одним словом, не доверялся риторике и вдохновению, чтобы выводить свои заключения. Нет, следуя в этом примеру Поля Анри, ученому-издателю Плотина, который также был для меня образцом научного метода, Пьер Курсель сопоставлял тексты. Он обнаруживал то, что было доступно всем, но никто не усмотрел до него, что такой-то текст Амвросия был буквально переведен из Плотина, такой-то текст Боэция буквально переведен из неоплатонического греческого комментатора Аристотеля. Такой метод позволял установить бесспорные факты, освободить историю мысли от приблизительности, от художественной расплывчатости, в которую некоторые историки, даже современники Пьера Курселя, имели склонность ее облачить.

Если *Греческая литература на Западе* вызвала удивление, то *Исследования Исповеди святого Августина*, первое издание которых вышло в 1950 году, спровоцировало почти скандал, в частности, по причине, предложенного Пьером Курселем толкования рассказа Августина о своем собственном обращении. Августин рассказывает, что, плача под фиговым деревом, удручая самого себя настойчивыми вопрошаниями и горькими упреками против своей нерешительности, он услышал голос ребенка, повторяющего: «Возьми и читай». Тогда он открыл наугад, как бы вытягивая жребий, книгу — Послание Павла — и прочитал фразу, обратившую его. Благодаря глубокому знанию литературных приемов Августина и традиций христианской аллегории, Пьер Курсель осмелился написать, что фиговое дерево вполне могло иметь чисто символическое значение, представляя «смертельную тень грехов», и что голос ребенка вполне мог быть введен в его рассказ в качестве чисто литературного образа, аллегорически означающий

божественный ответ на вопрошание Августина. Пьер Курсель не подозревал о той буре, которую он должен был вызвать, предлагая такое толкование. Она бушевала почти 20 лет. Самые крупные имена международной патристики вовлеклись в спор. Разумеется, у меня нет желания воспламенить ее снова. Но я хотел бы подчеркнуть, насколько интересна методологически была позиция Пьера Курселя. Действительно, она исходила из очень простого принципа, согласно которому текст должен толковаться в зависимости от литературного жанра, к которому он относится. Большинство противников Пьера Курселя были жертвами современного и анахронического предрассудка, заставлявшего их верить, что *Исповедь* Августина являются, прежде всего, автобиографическим свидетельством. Напротив, Пьер Курсель ясно понял, что *Исповедь* суть принципиально теологическое произведение, в котором каждая сцена может обретать символический смысл. Мы всегда удивлялись, например, длиннотам в рассказе о краже груш, совершенной Августином в отрочестве. Но они объясняются тем, что эти фрукты, украденные в саду, символически становятся для Августина запретным плодом, похищенным в Эдеме, и этот эпизод дает ему возможность развивать теологическое рассуждение о природе греха. Таким образом, в этом литературном жанре крайне трудно отличить символическую мизансцену от рассказа об историческом событии.

Преобладающая часть творчества Пьера Курселя посвящена становлению больших тем, таких как «Познай самого себя» или великих произведений, таких как *Исповедь* Августина или об *Утешении Философии* Боэция в истории западной мысли. И многие из замечательных трудов, созданных им в этой перспективе, в значительной степени самобытны еще и потому, что литературное исследование в них сопровождается иконографическими изысканиями, относящимися, например, к иллюстра-

циям *Исповеди* или *Утешения* на протяжении веков. Эти иконографические исследования, принципиально важные для реконструкции истории религиозных умонастроений и воображения, проводились совместно с госпожой Жанной Курсель, чьи огромные познания в сфере истории искусства и иконографического описания значительно обогатили творчество ее мужа.

Это слишком краткое изложение приоткроет вам, я надеюсь, общее направление изысканий Пьера Курселя. Начав свой маршрут с поздней античности, он стал углубляться, в частности — в книге о «Познай самого себя», в философию императорской и эллинистической эпохи, и с другой стороны исследовать, как в традиции Запада преломлялись на протяжении веков античные произведения, темы, образы. И я очень хотел бы, чтобы моя история эллинистической и римской мысли, которую я сейчас предполагаю изложить для вас, соответствовала именно духу и глубинной ориентации творчества и учения Пьера Курселя.

Теперь, согласно плану, определенному Пьером де ла Раме, я должен представить вам то, что он сам называл *ratio muneris officique nostri*: предмет и метод доверенного мне преподавания. В названии моей кафедры слово «мысль» может показаться довольно туманным; действительно, оно применимо к обширной и самой разнородной сфере — от политики до искусства, от поэзии до науки и от философии или религии до магии. Во всяком случае, оно побуждает к увлекательным экскурсам в обширный мир дивных и чарующих произведений, созданных в течение великого периода истории человечества, который я взял на себя смелость и труд изучать. Мы, может быть, примем раз или другой это приглашение, но наше намерение состоит в движении к главному, распознавании типичного, знаменательного, стремлении схватить *Urphänomene*, как сказал бы Гёте.



Действительно, *philosophia*, в том смысле, в каком тогда понимался этот термин, как раз и представляет собой одно из типичных и знаменательных явлений греко-римского мира. Именно последний и задержит, в основном, наше внимание. Однако, мы предпочли говорить об «эллинистической и римской мысли», чтобы предоставить себе право проследить эту *philosophia* в своих наиболее разнообразных проявлениях, и особенно, чтобы устранить предвзятости, которые слово «философия» может вызвать в уме современного человека.

«Эллинистическая и римская» — эти определения также открывают огромный временной диапазон. Наша история начинается глубоко символическим событием — фантастическим походом Александра, и появлением мира, который мы называем эллинистическим, то есть появлением новой формы греческой цивилизации — с того времени, когда благодаря завоеваниям Александра и последовавшему за ними расцвету монархий, эта цивилизация распространяется в варварском мире, от Египта до границ Индии, и вступает в контакт с другими самыми разнообразными нациями и цивилизациями. Так устанавливается некоторая дистанция, историческое отдаление между эллинистической мыслью и предшествовавшей ей греческой традицией. Потом в нашей истории происходит возвышение Рима, которое приведет к разрушению эллинистических царств, завершившемуся в 30 году до Р. Х. со смертью Клеопатры. Дальше будет экспансия Римской империи, подъем и торжество христианства, варварские нашествия и конец Западной империи.

Итак, мы сделали описание целого тысячелетия. Но с точки зрения истории мысли этот обширный период должен трактоваться как одно целое. И в самом деле, невозможно познать эллинистическую мысль, не прибегая к раскрывающим ее документам императорской

эпохи и поздней Античности; и также невозможно понять римскую мысль, не учитывая ее греческий задний план.

Нужно прежде всего признать, что почти вся эллинистическая литература, главным образом философская продукция, исчезла. Философом-стоиком Хрисиппом — один из множества тому примеров — написано 700 работ; все утрачено: до нас дошло лишь несколько фрагментов. Несомненно, у нас было бы совсем иное представление об эллинистической философии, не произойди этого гигантского крушения. Как же можно надеяться хотя бы чуть-чуть компенсировать эту непоправимую утрату? Разумеется, нам помогают нечаянные открытия, когда вдруг появляются на свет божий неизвестные тексты. Например, в середине XVIII века в Геркулануме была обнаружена эпикурейская библиотека: в ней содержались чрезвычайно интересные вещи, важные не только для изучения этой школы, но и стоицизма и платонизма. Неапольский институт папирологии до сих пор плодотворнейшим образом использует эти ценные документы, непрестанно совершенствуя их прочтение и комментариев. Другой пример — во время раскопок, проводившихся в течение 15 лет нашим коллегой Полем Бернармом в Ай-Хануме, около границы между Афганистаном и СССР, с целью найти остатки эллинистического города Бактрийского царства. Бернарму удалось обнаружить один философский текст, к несчастью, в ужасном состоянии. Однако самого наличия такого документа и в таком месте оказалось достаточно, чтобы получить представление о необычайной экспансии эллинизма, к которой привели завоевания Александра. Документ следует датировать, скорее всего, III или II веком; он представляет собой фрагмент — к сожалению, очень трудный для чтения — диалога, в котором можно узнать сочинение в духе Аристотелевской традиции.

Помимо находок (крайне редких) этого рода, нам приходится волей-неволей извлекать максимальную пользу из существующих текстов, зачастую созданных гораздо позднее эллинистической эпохи. Начинать, разумеется, нужно с греческих текстов. Несмотря на множество замечательных трудов, в этой области еще остается много работы. Следовало бы, например, издать или актуализировать сборники дошедших до нас философских фрагментов. Так, например, работа фон Арнима, в которой собраны одни из самых древних стоических фрагментов, была осуществлена ровно 80 лет назад и требует серьезной ревизии. С другой стороны, нет никакого сборника фрагментов академиков за период от Аркесилая до Филона из Ларисы. Опять же, богатейшие залежи материалов, таких как произведения Филона Александрийского, Галлена, Афиняя, Лукиана, и комментарии к сочинениям Платона и Аристотеля, написанные в конце античности, так и не были систематически освоены.

Но в этом исследовании латинские писатели в равной степени абсолютно необходимы. Ибо, несмотря на определенные возражения латинистов, нужно все-таки допустить, что латинская литература, за исключением историков (и здесь тоже есть свои оговорки!) составлена в своей наибольшей части или из переводов, или из парафраз, или из имитаций греческих текстов. Иногда это совершенно очевидно, ибо можно сопоставить по строкам и по словам греческие оригиналы, переведенные или изложенные латинскими писателями, иногда латинские писатели сами цитируют свои греческие источники, иногда, наконец, можно легитимно предположить эти влияния при помощи признаков, которые не могут обмануть. Благодаря латинским писателям большая часть эллинистической мысли была спасена. Без Цицерона, Лукреция, Сенеки, Авла Геллия обширнейшие аспекты философии эпикурейцев, стоиков,

академиков были бы непоправимо утрачены. Латиняне христианской эпохи также, впрочем, ценны: без Мариа Викторина, Августина, Амвросия Медиоланского, Макробия, Боэция, Марциана Капеллы, сколько греческих источников были бы полностью неведомы! Таким образом, два прорыва неотделимы друг от друга: с одной стороны, объяснение латинской мысли ее греческим задним планом, с другой стороны, обнаружение, через латинских писателей, потерянной греческой мысли; то есть совершенно невозможно в исследованиях разъединять греческое и латинское.

Здесь мы наблюдаем великое культурное событие Запада — появление латинского философского языка, переведенного с греческого. Опять же надо было бы систематически исследовать, как образовался этот технический язык, который, благодаря Цицерону, Сенеке, Тертуллиану, Викторину, Калкидию, Августину и Боэцию, наложит свою печать — через Средние века — на весь генезис современной мысли. Можно ли надеяться, что в один прекрасный день, при помощи современных технических средств можно будет составить полный словарь соответствий философских терминов в греческом и в латыни? Впрочем, он нуждался бы в длинном комментарии, ибо самое интересное было бы проанализировать смысловые сдвиги, которые произошли при переходе от одного языка к другому. Случай с онтологическим словарем, перевод *ousia* словом *substantia*, например, справедливо знаменит и до самого недавнего времени давал почву для замечательных исследований. Перед нами снова явление, на которое мы сделали незаметную аллюзию по поводу слова *philosophia* и которое мы будем встречать на протяжении данного изложения — я говорю о феномене непониманий, смещений и утрат смыслов, новых толкований, приводящих иногда к контрсмыслу и мгновенно возникающих на почве традиции, перевода, экзегезы. Наша история

эллинистической и римской мысли будет соответственно заключаться прежде всего в распознавании и анализе эволюции смыслов и значений.

Именно необходимость объяснения этой эволюции и обуславливает наше намерение изучить как одно целое упомянутый нами период. Переводы с греческого на латинский в действительности представляют собой лишь частный аспект этого обширного процесса унификации, то есть эллинизации различных культур Средиземноморья, Европы, Малой Азии, которая постепенно происходила с IV века до Р. Х. до конца античного мира. Эллинская мысль имела странное свойство вбирать в себя самые разнообразные мифические и концептуальные данные. Все культуры средиземноморского мира пришли в конце концов к самовыражению в категориях эллинской мысли, но ценой значительных смысловых сдвигов, искажавших как содержание мифов, ценностей, мудростей, свойственных этим культурам, так и содержание самой эллинской традиции. В эту ловушку последовательно попали римляне, все-таки сохранившие свой язык, потом евреи, потом христиане. Именно такой ценой создавалась замечательная общность языка и культуры, характеризующая греко-римский мир. Этот процесс идентификации также обеспечил удивительную преемственность внутри литературных, философских или религиозных традиций.

Преемственность в эволюции и постепенная унификация наиболее наглядно проявились в области философии. В начале эллинистического периода мы наблюдаем необычайную множественность школ в колее софистического движения и сократического опыта. Но, начиная с III века до Р. Х., происходит как бы просеивание. В Афинах остаются только те школы, основатели которых позаботились оснастить их хорошо организованными учреждениями: школа Платона, школа Арис-

тотеля и Феофраста, школа Эпикура, школа Зенона и Хрисиппа. Наряду с этими четырьмя школами существуют также два движения, которые в основном представляют собой духовные традиции: скептицизм и кинизм. После крушения институциональных основ школ в Афинах в конце эллинистической эпохи частные школы и даже субсидированные официальные кафедры продолжают учреждаться по всей империи и заявляют о своей принадлежности к духовной традиции основателей. Таким образом, мы наблюдаем в течение шести веков, с III века до Р. Х. до III века нашей эры, удивительную стабильность шести названных нами традиций. Однако, начиная с III века после Р. Х., завершая движение, наметившееся в I веке, платонизм снова ценой смысловых сдвигов и многочисленных новых толкований будет вбирать в себя в самобытном синтезе аристотелизм и стоицизм, в то время как другие традиции будут маргинализироваться. Феномен унификации имеет принципиально важное историческое значение. Благодаря авторам поздней античности, а также арабским переводам и византийской традиции, неоплатонический синтез будет доминировать над всей мыслью Средних веков и Возрождения, и он будет в некотором роде общим знаменателем еврейских, христианских и мусульманских теологий и мистик.

Мы сделали очень краткий очерк основных направлений развития истории философских школ в античности. Но наша история эллинистической и римской мысли как история античной *philosophia* будет не столько изучать доктринальные разнообразия и особенности, свойственные этим разным школам, сколько стремиться описать саму сущность феномена *philosophia* и выявить общие характеристики «философа» или «философствования» в античности. То есть, мы будем стараться распознать в определенной степени странность этого феномена, чтобы затем лучше понять странность его постоянства во

всей истории западной мысли. При чем тут странность, спросите вы, когда речь идет о столь обширном и общераспространенном явлении? Разве философский колер не подкрашивает всю эллинистическую и римскую мысль? А обобщение и популяризация философии не составляют одну из характеристик эпохи? Философия присутствует повсюду — в речах, в романах, в поэзии, в науке, в искусстве. Однако не нужно поддаваться поверхностному заблуждению. Существует бездна между этими общими идеями, общими местами, которые могут украшать литературное развитие, и настоящим «философствованием». Последнее подразумевает разрыв с тем, что скептики называли *bios*, то есть повседневной жизнью, когда они как раз упрекали других философов в пренебрежении общепринятым жизнеустройством, привычными взглядами и поведением, которые для скептиков состояли в уважении обычаев и законов, в следовании художественным или экономическим правилам, удовлетворении потребностей тела, вере во внешние критерии, необходимой для действия. Правда, выступая за сообразность с обычным жизнеустройством, скептики при этом сами оставались философами, поскольку они практиковали упражнение, в целом достаточно странное — воздержание от суждения — и ставили перед собой цель: неизменное спокойствие и душевная безмятежность, которых почти не знала общественная жизнь.

Именно этот разрыв философа с повседневным образом жизни так ощутимо задевает нефилософов. У комических и сатирических авторов философы представляются странными, если не опасными персонажами. Правда, впрочем, и то, что на протяжении всей античности количество шарлатанов, выдававших себя за философов, должно было быть значительным, и Лукиан, например, охотно будет упражняться в красноречии на их счет. Однако, юристы тоже считают философов

особыми людьми. В спорах учителей с их должниками власти, согласно Ульпиану, не должны заботиться о философах, поскольку последние сами проповедают презрение к деньгам. В регламентации императора Антония Благочестивого по вознаграждениям отмечается, что если философы будут демонстрировать мелочность относительно своих владений, они покажут, что они вовсе не философы. То есть, философы являются особыми и странными людьми. Действительно, чудные эти эпикурейцы, ведущие строгую жизнь, практикуя в своем философском кругу полное равенство между мужчинами и женщинами, и даже между замужними женщинами и куртизанками; чудные эти римские стоики, без всякой корысти управляющие доверенными им провинциями империи, и только они могут принимать всерьез предписания законов, изданных против роскоши; чудной этот римский платоник сенатор Рогатиан, ученик Плотина, который в тот самый день, когда он должен вступить в должность претора, отказывается от своих обязанностей, оставляет все свое имущество, освобождает своих рабов и ест с тех пор только через день. Странные все эти философы, поведение которых, не будучи предписано религией, полностью порывает однако с обычаями и привычками простых смертных.

Еще Сократ из платонических диалогов назывался *atopos*, то есть «неклассифицируемый». Таковым его делает именно то, что он «фило-соф» в этимологическом смысле слова, то есть влюбленный в мудрость. Ибо мудрость, говорит Диотима в *Пире* Платона, не является человеческим состоянием, это состояние совершенства в бытии и знании, которое может быть лишь божественным. Именно любовь к этой чуждой миру мудрости и делает философа чуждым миру.

Итак, каждая школа разработает собственное рациональное представление состояния совершенства,



которое должно быть состоянием мудреца, и будет стараться нарисовать его портрет. Правда, этот трансцендентный идеал будет считаться почти недоступным: согласно одним школам, мудреца не было никогда; согласно другим, может быть, их было один или два, как Эпикур, этот Бог среди людей; наконец, согласно третьим, человек не может достичь этого состояния, кроме как в редкие и молниеносные мгновения. В этой трансцендентной норме, заданной разумом, каждая школа будет выражать свое частное, особое видение мира, свой собственный жизненный стиль, свою идею совершенного человека. Вот почему описание этой нормы в каждой школе будет в конечном счете совпадать с рациональной идеей Бога. Очень глубоко сказал об этом Мишле: «Греческая религия оканчивается своим настоящим богом: мудрецом». Можно толковать эту формулу, которую Мишле не развивает, в том смысле, что Греция превосходит мифическое представление, которое у нее было о своих богах, в тот момент, когда философы рационально вырабатывают представление о Боге по образу мудреца. Без сомнения, в этих классических описаниях мудреца будут упоминаться некоторые обстоятельства человеческой жизни, они охотно будут предполагать, что сделал бы мудрец в той или иной ситуации, но то блаженство, которое он невозмутимо сохранит в той или иной трудности, будет блаженством самого Бога. Какой будет жизнь мудреца в одиночестве, спрашивает Сенека, если он окажется в тюрьме или в ссылке, или же будет брошен на пустынном песчаном берегу? И он отвечает: «Это будет жизнь Зевса [то есть для стоиков жизнь универсального Разума], когда в конце каждого космического периода деятельность природы прекратится, и он свободно предаст себя своим мыслям; он, как мудрец, будет наслаждаться счастьем быть самим собой». Дело в том, что для стоиков мысль и воля их мудреца полностью

совпадают с мыслью, волей и становлением Разума, имманентного становлению Космоса. Что касается эпикурейского мудреца, как и боги, он видит, как рождается на основе атомов в бесконечной пустоте бесконечность миров, природа довлеет его нуждам, и ничто никогда не задевает покой его души. А мудрецы-платонии и аристотелики, чуть различаясь в нюансах, через свою жизнь мыслителей возвышаются до уровня Божественной мысли.

Теперь мы лучше понимаем *atopia*, странность философа в человеческом мире. Мы не знаем, куда его поместить, ибо он не есть ни мудрец, ни человек, как другие. Он знает, что нормальное состояние, естественное состояние людей должно быть мудростью; ибо она не что иное, как видение вещей такими, как они суть, видение космоса таким, как он есть в свете разума, и она также не что иное, как способ бытия и жизни, который должен соответствовать этому видению. Но философ также знает, что эта мудрость есть состояние идеальное и почти недоступное. Для такого человека повседневная жизнь, как ее организуют и переживают другие люди, должна непременно представлять как аномалия, как состояние безумия, бессознательности, неведения реальности. Однако, ему нужно жить эту повседневную жизнь, в которой он чувствует себя чужим и воспринимается другими, как чужой. И именно в этой повседневной жизни он должен будет стремиться к способу жизни, совершенно чуждому повседневной жизни. Таким образом, будет иметь место вечный конфликт между попыткой философа увидеть вещи такими, какие они есть с точки зрения универсальной природы, и условным видением вещей, на котором зиждется человеческое общество, конфликт между той жизнью, которой следовало бы жить, и обычаями и условностями повседневной жизни. Этот конфликт так и не сможет полностью разрешиться. Киники даже

изберут полный разрыв, отказываясь от мира общественной условности. Другие напротив, как, например, скептики, полностью примут общественные условности, оставляя для себя внутренний мир. Некоторые, как эпикурейцы, постараются воссоздать между собой повседневную жизнь, сообразную идеалу мудрости. И, наконец, еще одни, как, например, платоники и стоики, будут стараться ценой самых больших усилий проживать «философски» и повседневную, и даже общественную жизнь. В любом случае, для них всех философская жизнь будет попыткой жить и мыслить согласно норме мудрости, она будет движением вперед, прогрессом, в некотором роде асимптотичным, к этому трансцендентному состоянию.

Итак, каждая школа будет представлять форму жизни, конкретизированную идеалом мудрости. Каждой школе будет соответствовать фундаментальная внутренняя установка: например, напряженность у стоиков, разрядка у эпикурейцев; определенная манера речи: например, ударная диалектика у стоиков, изобильная риторика у академиков. Но главное, во всех школах будут практиковаться упражнения, предназначенные для обеспечения духовного продвижения к идеальному состоянию мудрости, упражнения разума, которые будут для души аналогичны тренировке спортсмена или врачебным приемам. В общем плане, они главным образом заключаются в самоконтроле и в медитации. Самоконтроль фундаментально представляет собой внимание к самому себе: напряженная бдительность в стоицизме, отказ от избыточных желаний в эпикуреизме. Он всегда подразумевает усилие воли, то есть веру в моральную свободу, в возможность самоулучшения, острое нравственное сознание, отточенное практикой нравственной самопроверки и духовного руководства, и, наконец, практические упражнения, которые, в частности, Плутарх описал предельно точно: контролиро-

вать свой гнев, свое любопытство, свои слова, свою любовь к богатствам, начиная с упражнений в самых легких вещах, чтобы понемногу приобрести устойчивую и прочную привычку.

В основном «упражнении» разума есть «медитация»: впрочем, этимологически оба слова являются синонимами. В отличие от распространенных на Дальнем Востоке медитаций буддийского типа греко-римская философская медитация не связана с телесной позой, но является чисто рациональным, или воображаемым, или интуитивным упражнением. Ее формы крайне разнообразны. Прежде всего, это запоминание и усвоение фундаментальных догматов и правил жизни школы. Благодаря этому упражнению видение мира того, кто старается духовно двигаться вперед, будет полностью преобразовано. В частности, философская медитация сущностных догматов физики, например, эпикурейское созерцание зарождения миров в бесконечной пустоте, или стоическое созерцание рационального и необходимого разворачивания космических событий сможет вдохновить на упражнение по воображению, в котором человеческие вещи предстанут как малозначительные в огромности пространства и времени. Эти догматы, эти правила жизни нужно стараться «иметь под рукой», чтобы быть способным вести себя по-философски во всех обстоятельствах жизни. Нужно, кстати, заранее воображать себе эти обстоятельства, чтобы быть готовым к шоку событий. Во всех школах по разнообразным причинам философией будет прежде всего медитация о смерти и сосредоточение внимания на настоящем моменте, чтобы наслаждаться этим моментом или переживать его в полном сознании. Во всех этих упражнениях будут использоваться все средства, предлагаемые диалектикой и риторикой, чтобы достичь максимальной эффективности. Причем, именно такое осознанное и волевое использование риторики и создает то ощущение

пессимизма, которое некоторым читателям представляется главным открытием *Размышления* Марка Аврелия. Все образы кажутся ему уместными, если они могут поразить воображение и заставить осознать иллюзии и условности людей.

Именно в перспективе этих упражнений медитации и нужно понимать соотношение между теорией и практикой в философии этой эпохи. Теория сама по себе никогда там не рассматривается как самоцель. Или же она четко и решительно поставлена на службу практики. Эпикур говорит об этом открыто: цель науки о природе состоит в предоставлении безмятежности души. Или, как у аристотеликов, мы принимаем для себя не столько теории сами по себе, сколько теоретическую деятельность, которая считается образом жизни, доставляющим почти божественное удовольствие и счастье. Или, как в академической школе, или у скептиков, теоретическая деятельность является критической деятельностью. Или, как у платоников, абстрактная теория не считается настоящим знанием: как говорит Порфирий, «приводящее к блаженству созерцание состоит не в накоплении рассуждений или в массе выученных знаний, но в том, чтобы теория стала в нас самих природой и жизнью». И, согласно Плотину, мы не можем познать душу, если мы не очистимся от своих страстей, чтобы экспериментировать в себе трансцендентность души по отношению к телу, и мы не можем познать первоначало всяких вещей, если у нас нет опыта союза с ним.

Для выполнения упражнений по медитации в распоряжение начинающих предоставлялись сентенции или краткие изложения основных догматов школы. *Письма* Эпикура, сохраненные для нас Диогеном Лаэртским, предназначены играть эту роль. Чтобы обеспечить этим догматам большую духовную эффективность, нужно было представить их в форме кратких и ярких

формул, как *Избранные изречения* Эпикура, или в строго-систематической форме, как *Письмо к Геродоту* того же автора, которая позволяла ученику ухватить в своего рода интуитивном порыве сущность доктрины, чтобы удобно иметь ее «под рукой». В этом случае забота о систематической связности была поставлена на службу духовной эффективности.

В каждой школе догматы и методологические принципы не подлежали обсуждению. Философствовать в эту эпоху означало выбрать школу, обратить себя в ее образ жизни и принять ее догматы. Вот почему в своих основных чертах фундаментальные догматы и жизненные правила платонизма, аристотелизма, стоицизма и эпикуреизма не подвергались эволюции в течение всей античности. Даже ученые античности всегда причисляют себя к философской школе: развитие их математических или астрономических теорем ни в чем не изменяют фундаментальные принципы школы, в которую они вступают.

Это не означает, что теоретические размышления и разработки отсутствуют в философской жизни. Однако эта деятельность никогда не будет направлена на сами догматы или методологические принципы, но на способ доказательства, демонстрации и систематизации догматов и на вторичные положения доктрины, вытекающие из первых, но не принимаемые всеми представителями школы единодушно. Такой род изысканий всегда оставляется для тех, кто движется вперед. Для них существует упражнение разума, укрепляющее их в избранной ими философской жизни. Например, Хрисипп чувствовал себя способным самостоятельно находить аргументы для обоснования стоических догматов, установленных Зеноном и Клеанфом, что, кстати, приводило его к несогласию с ними не по догматам, но по способу их установления. Эпикур тоже предоставляет тем, кто движется вперед, дискуссию и изучение

подробностей, и много позднее, та же самая установка обнаружится у Оригена, который препоручает «духовным» заботу поиска, как он говорит сам, посредством упражнения «как» и «почему», и дискутирования неясных и вторичных вопросов. Это усилие теоретического размышления приведет к написанию обширных трудов.

Вполне логично, что именно эти систематические трактаты или ученые комментарии весьма легитимно привлекают внимание историка философии: например, трактаты о *Началах* Оригена, *Начала теологии* Прокла. Изучение движения мысли в этих великих текстах должно быть одной из главных задач размышления о феномене философии. Однако нам приходится признать в общем плане, что философские труды греко-римской античности почти всегда таят в себе угрозу сбить с толку современных читателей: я говорю не только о широкой публике, но даже и о специалистах по античности. Можно было бы составить целую антологию упреков, адресованных античным авторам современными комментаторами, которые жалуются, что они плохо сочиняют, противоречат себе, что им недостает строгости и связности. И именно мое удивление, как перед лицом таких критиков, так и универсальностью и постоянством разоблачаемого ими феномена, и привело меня к тем размышлениям, которые я только что изложил перед вами, а также к тем, которые я позволю себе изъяснить перед вами далее.

Действительно, как мне представляется, чтобы понять труды философских авторов античности, нужно учитывать все конкретные условия, в которых они пишут, все ограничения, тяготеющие над ними: рамки школы, собственная природа *philosophia*, литературные жанры, риторические правила, догматические императивы, традиционные способы рассуждения. Мы не можем читать ан-

## \* Уроки античной философии \*

тичного автора, как мы читали бы современного автора (что вовсе не означает, что современные авторы понимаются легче, чем авторы античности). Античное произведение на самом деле произведено в условиях совершенно отличных от условий современного произведения. Я обхожу проблему материальной поддержки: *volumen* или *codex*, с ее специфическими ограничительными рамками. Но я особенно хочу настаивать на том факте, что письменные работы в изучаемый нами период никогда полностью не избавлены от ограничений устности. И в самом деле, будет преувеличением утверждать, как это делалось еще недавно, что греко-римская цивилизация с ранних пор стала цивилизацией письменности и что поэтому можно методологически трактовать философские произведения античности как любое письменное сочинение.

Дело в том, что письменные труды этой эпохи остаются тесно связаны с устными процедурами. Они часто диктуются вслух записывающему. И они предназначены для чтения громко вслух либо рабом, который будет декламировать их своему хозяину, либо самим читателем, потому что в античности чтение обычно заключалось в декламации, подчеркивая ритм периода и звучность слов, которые автор смог уже прочувствовать сам, когда он диктовал свое сочинение. Древние были крайне чувствительны к этим звуковым феноменам. Немногие философы в изучаемую нами эпоху устояли перед этой магией глагола, даже стоики, даже Плотин. Если же перед переходом к письму устная литература облекала выражение в строгие рамки и обязывала употреблять определенные ритмичные, стереотипные и традиционные формулы, которые были носителями образов и значений мысли, если можно так сказать, не зависящих от воли автора, этот феномен также не чужд письменной литературе в той мере, в какой она должна заботиться о ритме и звучности.



Чтобы взять крайний, но очень показательный случай, в *De rerum natura*, поэтический ритм, обусловленный использованием определенных и в некотором роде стереотипных формул, мешает Лукрецию свободно пользоваться техническим словарем эпикуреизма, который ему следовало бы употреблять.

Эта связь письменного с произносимым словом и объясняет нам некоторые аспекты сочинений античности. Очень часто произведение развивается через ассоциации идей, без систематической строгости; в нем остаются репризы, запинки, повторы наговоренной речи. Или же после перечтения в нее вводится несколько принудительная систематизация путем добавления переходов, введений или заключений к различным частям.

В большей мере, чем другие, философские произведения связаны с устностью, потому что сама античная философия прежде всего устная. Наверное, бывало так, что кто-то обращался, читая книгу, но в этом случае он устремляется к философу, чтобы услышать его слово, чтобы расспросить его, дискутировать с ним и с другими учениками в сообществе, которое всегда является местом дискуссии. По отношению к философскому учению письмо есть только справочник, временное средство, которое никогда не заменит живое слово.

Настоящее формирование всегда устное, потому что только слово позволяет диалог, то есть возможность для ученика самому открыть для себя истину в игре вопросов и ответов, а также возможность для учителя сообразовать свое учение с потребностями ученика. Значительное число философов, и не из самых мелких, не захотели писать, наверное, справедливо вслед за Платоном считая, что то, что пишется в душах живым словом, более реально и более прочно, чем знаки, начерченные на папирусе или пергаменте.

Таким образом, литературная продукция философов будет в своей большей части подготовкой, или продол-

жением, или отзвуком их устного учения, и, конечно же, она будет испытывать на себе ограничения и принуждения, обусловленные такой ситуацией.

Некоторые из этих произведений, кстати, напрямую относятся к учебному процессу. Это на самом деле или справочники, составленные учителем в процессе подготовки своего курса, или записи, сделанные учениками во время курса, или же тексты, выписанные тщательно, но предназначенные для чтения на занятиях преподавателем или учеником. Во всех этих случаях общее движение мысли, ее развертывание, то, что можно было бы назвать ее собственным темпом, отрегулировано темпом речи. Это очень тяжкое бремя, и сегодня я чувствую на себе всю его жесткость.

Даже если произведение пишется ради самого произведения, оно все равно тесно связано с преподавательской деятельностью, и его литературный жанр отражает учебные методы. Одно из упражнений в школах состояло в обсуждении либо диалектически, то есть путем вопросов и ответов, либо риторически, то есть посредством непрерывной речи, того, что называли «тезисами», то есть теоретическими положениями, представленными в форме вопросов: является ли смерть злом? может ли мудрец рассердиться? Это было одновременно обучение владению словом и собственно философское упражнение. Наибольшая часть философских трудов античности, например, сочинения Цицерона, Плутарха, Сенеки, Плотина, и в общем плане произведения, которые современники относят к тому, что они называют жанром диатрибы, соответствуют этому упражнению. Они дискутируют о конкретном вопросе, поставленном в начале произведения, на который обычно следует отвечать «да» или «нет». То есть в этих произведениях движение мысли направлено на общие принципы, принятые в школе, при помощи которых можно решить поставленную проблему.

Это поиск принципов разрешения данной проблемы, и он запирает мысль в четко определенных пределах. У одного и того же автора различные сочинения, написанные согласно этому «зететическому», то есть «изыскательному» методу, несомненно будут связными во всех отношениях, потому что детали аргументации в каждом произведении будут зависеть от поставленного вопроса.

Другим учебным упражнением было чтение и экзегеза авторитетных для данной школы текстов. Многие литературные произведения, особенно длинные комментарии конца античности, вышли из этого упражнения. В более общем плане в значительной части тогдашних философских произведений используется экзегетический образ мышления. Обсуждение «тезиса» в основном состоит не в обсуждении самой проблемы как таковой, но смысла, который нужно придавать формулам Платона или Аристотеля, относящимся к этой проблеме. Как только мы допускаем эту условность, мы на самом деле дискутируем по существу вопроса, но умело наделяем платонические или аристотелевы формулы смыслом, который дозволяется именно тем решением, которое мы хотели дать поставленной проблеме. Всякий возможный смысл правилен — при условии, что он сообразуется с истиной, которая, как мы считаем, будет явлена в тексте. Так понемногу выстраивалась в духовной традиции каждой школы, но особенно в платонизме, схоластика, которая, опираясь на авторитетный аргумент, воздвигла путем необычайного размышления по фундаментальным догматам гигантские доктринальные здания. Именно в этом и заключается третий философский литературный жанр, жанр систематических трактатов, предлагающих рациональное упорядочение всей совокупности доктрины, которая порой представляется, как, например, у Прокла, *more geometrico* по образцу *Начал* Евклида. На

## \* Уроки античной философии \*

этот раз мы больше не стремимся дойти до принципов решения по конкретному вопросу, но сразу задаем принципы или же извлекаем из них соответствующие следствия. Можно сказать, что эти сочинения являются «более письменными», чем другие; они часто содержат в себе длинную череду книг и обширный общий план. Но эти произведения, как и предвещаемые ими *Теологические суммы* Средних веков, тоже должны пониматься в перспективе учебных, диалектических и экзегетических упражнений.

Вся эта философская продукция, даже систематические труды, адресуется не ко всем людям, не к общей аудитории, как современные произведения, но первоочередно к группе, сформированной из членов школы, и часто они являются отзвуком проблем, поднимаемых устным обучением. Только произведения пропаганды направлены на широкую публику.

Часто, впрочем, философ, когда он пишет, продолжает деятельность духовного наставника, осуществляемую им в школе. Произведение в этом случае адресуется определенному ученику, который нуждается в увещании или сталкивается с конкретной трудностью. Или же еще произведение приспособляется к духовному уровню адресатов. Для начинающих излагаются не все детали системы, которые можно раскрыть для продолжающих. В основном произведение, даже внешне теоретическое и систематическое, написано не столько для того, чтобы информировать читателя по поводу доктринального содержания, а чтобы формировать его, заставляя его пройти определенный маршрут, во время которого он будет духовно двигаться вперед. Этот способ очевиден у Плотина и у Августина. Все обходные маневры, повторы, отступления от темы становятся в этом случае формирующими элементами. Когда мы приступаем к изучению философского сочинения античности, нужно всегда думать об идее

духовного прогресса. Например, у платоников даже математика служит для упражнения души в восхождении от чувственного к умопостигаемому. План произведения, его способ изъяснения всегда могут дать ответ на такие вопросы.

Именно такими были многочисленные принудительные рамки, налагаемые на древнего автора. И по этой причине современный читатель часто сбивается с толку тем, что древний говорит, и тем, как он это говорит. Чтобы понять произведение античности, нужно снова поместить его в его исходную группу, в его догматическую традицию, в его литературный жанр и те цели, которые оно перед собой ставит. Нужно стремиться делать отличие между тем, что автор был вынужден говорить, тем, что он смог или не смог сказать, и особенно тем, что он хотел сказать. Ибо искусство античного автора состоит в умелом использовании для достижения своих целей всех принуждений, тяготеющих над ним, и моделей, предоставленных ему традицией. Кстати, чаще всего не только идеи, образы, схемы аргументации он использует таким образом, но также тексты или, по крайней мере, уже существующие формулы. Это происходит в диапазоне от чистого плагиата до цитаты, или парафразы, через — и это самое характерное — буквальное употребление формул и слов, относящихся к предшествующей традиции, которым автор часто дает новый смысл, приспособленный к тому, что он хочет сказать.

Так, Филон Иудей употребляет платонические формулы для комментирования Библии, или христианин Амвросий переводит текст Филона, чтобы представить христианские доктрины, Плотин пользуется словами и фразами Платона для выражения своего опыта. Но первостепенное значение имеет престиж древней и традиционной формулы, а не ее первоначальный точный смысл. Они интересуются не столько идеей самой

по себе, сколько наполовину готовыми элементами, в которых они надеются распознать свою собственную мысль; последние приобретают неожиданный смысл и целенаправленность при их встраивании в литературный организм. Это повторное, иногда гениальное, использование полуфабриката, производит впечатление «самоделки», как сейчас говорится, не только у антропологов, но также и у биологов. Мысль эволюционирует, заимствуя готовые и уже существующие элементы, наделяя новым смыслом в своем стремлении объединить их в рациональную систему. Мы не знаем, что именно самое поразительное в этом процессе интеграции: случайное совпадение, слепой случай, иррациональность, даже нелепость, идущие от используемых элементов, или же напротив, странная способность разума интегрировать и систематизировать разрозненные элементы и дать им новый смысл.

Чрезвычайно знаменательный пример наделения новым смыслом можно найти в последних строках *Картезианских размышлений* Гуссерля. Резюмируя свою собственную теорию, Гуссерль пишет: «Дельфийский оракул „Познай самого себя“ приобрел новый смысл... Нужно сначала потерять мир посредством *epoche* (для Гуссерля „феноменологическое заключение в скобки“ мира), чтобы снова затем обрести его во всеобщем осознании самого себя. *Noli foras ire*, говорит святой Августин, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*». Эта фраза Августина — «Не блуждай снаружи, вернись в самого себя, — именно во внутреннем человеке живет истина», предоставляет Гуссерлю удобную формулу, чтобы выразить и резюмировать свою собственную концепцию осознания. Правда, Гуссерль дает этой фразе новый смысл. «Внутренний человек» Августина становится для Гуссерля «трансцендентальным Эго» в качестве субъекта познания, который снова обретает мир «во всеобщем самоосознании». Августин никогда не мог бы

обозначать в таких терминах своего «внутреннего человека». И, однако, мы понимаем, почему Гуссерль попытался использовать эту формулу. Дело в том, что эта фраза Августина прекрасно резюмирует весь дух греко-римской философии, которая подготавливает как *Метафизические размышления* Декарта, так и *Логические исследования* Гуссерля. И мы тоже можем тем же самым способом повторного использования формулы применить к античной философии то, что Гуссерль говорит о своей собственной философии: дельфийский оракул «познай самого себя» приобрел новый смысл. Ибо вся философия, о которой мы говорили, тоже придает новый смысл дельфийской формуле. Этот новый смысл появляется еще у стоиков, которые заставляют философа признавать присутствие божественного Разума в человеческом «я» и противопоставлять свое нравственное сознание, зависящее только от него самого, всей остальной Вселенной. Этот новый смысл предстает еще более предметно у неоплатоников, отождествляющих то, что они называют «настоящим „я“», с интеллектом основателем мира и даже с трансцендентным Единством, лежащим в основе всякой мысли и всякой реальности. Таким образом, в эллинистической и римской мысли уже обрисовывается это движение, о котором говорит Гуссерль, через которое мы теряем мир, чтобы снова его обрести в универсальном самоосознании. Итак, сознательно и открыто Гуссерль определяет себя как наследника традиции «Познай самого себя», идущей от Сократа к Августину и к Декарту.

Но это не все. Этот пример, заимствованный у Гуссерля, позволяет нам лучше понять, как конкретно, именно в античности, могло осуществляться наделение новым смыслом. Действительно, выражение «*in interiore homine habitat veritas*», как указал мне мой коллега и друг Ж. Мадек, является аллюзией на группу слов, заимствованных из главы III, стих 16, 17 Послания Павла к

ефесянам, точнее, на прежний латинский вариант с таким текстом: «*in interiore homine Christum habitare*». Но эти слова являются чисто материальным рядом, существующим только в этом латинском варианте, и они не соответствуют никакому содержанию в мысли Павла, ибо относятся к двум разным частям предложения. С одной стороны, Павел желает, чтобы «Христос жил в сердце» своих учеников через веру, с другой стороны, в предыдущей части фразы, он желает, чтобы Бог дал своим ученикам укрепиться в божественном Духе, «в том, что касается внутреннего человека», «*in interiorem hominem*», как пишется в Вульгате. Значит, в прежней латинской версии допущен контрсмысл при переводе или ошибка при переписывании, что привело к объединению «*in interiore homine*» и «*Christum habitare*». Соответственно, формула Августина «*in interiore homine habitat veritas*» собрана из группы слов, не составляющих смыслового единства у святого Павла; но, взятая сама по себе, эта группа слов имеет смысл для Августина, и он объясняет его в контексте *De vera religione*, куда он помещает эти слова: внутренний человек, то есть человеческий ум открывает для себя, что то, что позволяет ему думать и рассуждать, это есть истина, то есть божественный Разум, то есть для Августина Христос, который живет, присутствует внутри человеческого ума. И формула, таким образом, принимает здесь платонический смысл. Мы видим, как от Святого Павла к Гуссерлю — через Августина — группа слов, которая первоначально была всего лишь чисто материальным единством, или же контрсмыслом латинского переводчика, получила новый смысл у Августина, потом у Гуссерля, заняв таким образом свое место в обширной традиции углубления самоосознания.

Этот пример, заимствованный у Гуссерля, позволяет нам вплотную подойти к важности того, что называется *топос* в мысли Запада. Так теории литературы



называют формулы, образы, метафоры, которые императивно принимает писатель и мыслитель, и употребление этих полуготовых моделей кажется им необходимым для выражения своей собственной мысли.

Наша западная мысль питалась, таким образом, и все еще живет при помощи относительно ограниченного количества формул и метафор, заимствованных у разнообразных традиций, из которых она вышла. Имеются, например, максимы, приглашающие к определенной внутренней установке, такие как «Познай самого себя», максимы, которые длительное время ориентировали способ видения природы: «Природа не знает скачков», «Природа любит разнообразие». Имеются метафоры, такие как «сила истины», «мир есть книга» (которая продолжается, может быть, в концепции генетического кода, как текста). Имеются библейские формулы, такие как «Я есмь тот, кто есть», наложившие глубокий отпечаток на идею Бога. Я хотел бы очень серьезно подчеркнуть следующий пункт. Эти готовые модели, несколько примеров которых я только что привел, были известны в эпоху Возрождения и в современном мире именно в той форме, какая у них была в эллинистической и римской традиции, и первоначально, в эпоху Возрождения и в современном мире, они были поняты именно в том самом смысле, какой эти модели мысли имели в греко-римскую эпоху, в частности, в конце античности. И эти модели до сих пор объясняют многие аспекты нашей современной мысли, и даже те значения, подчас неожиданные, которые она придает античности.

Например, классическим предрассудком, причинившим столько вреда исследованию поздней греческой и латинской литературы, является «изобретение» греко-римского периода, приведшее к так называемым «авторам классического канона» как реакции против маньеризма и барокко, который тогда назывался «азианизм».

Но классический этот предрассудок существовал еще в эллинистическую эпоху, особенно императорскую, именно потому, что дистанция, которую мы чувствуем по отношению к классической Греции, тоже возникла в это время. Эллинистический дух как раз и выражается в этой в некотором роде современной дистанции, когда, например, традиционные мифы становятся объектом эрудиции и философских и моральных толкований. Именно через эллинистическую и римскую, в основном позднюю, мысль Возрождение будет воспринимать греческую традицию. Этот факт будет иметь решающее значение для рождения мысли и искусства современной Европы. С другой стороны, современные герменевтические теории, провозгласившие автономию письменного текста и воздвигшие настоящую вавилонскую башню толкований, где становятся возможны все смыслы, пришли к нам непосредственно из практик античной экзегезы, о которой я только что говорил. Еще один пример: для нашего, к сожалению, ушедшего от нас коллеги Ролана Барта «многие черты нашей литературы, нашего образования, наших языковых институтов были бы прояснены и поняты по-другому, если бы мы до конца знали риторический код, давший свой язык нашей культуре». Совершенно верно, и можно еще добавить, что это знание Наверное позволило бы нам осознать тот факт, что наши гуманитарные науки в своих методах и способах выражения часто функционируют совершенно аналогично образцам античной риторики.

Таким образом, наша история эллинистической и римской мысли не должна быть только анализом движения мысли в философских трудах, она также должна быть исторической топикой для изучения эволюции смысла *топосов*, моделей, о которых мы говорили, и той роли, которую они сыграли в формировании мысли Запада. Она должна стараться отличать

первоначальный смысл формул или моделей от других значений, возникших из-за последующих повторных толкований.

Этот исторический топос сначала возьмет для себя в качестве объекта те первородные модели, какими были некоторые произведения и созданные ими литературные жанры. *Начала* Евклида, например, послужили моделью для *Начал теологии* Прокла, а также для *Этики* Спинозы. *Тимей* Платона, сам вдохновленный космическими досократическими поэмами, стал образцом для *De rerum natura* (*О природе вещей*) Лукреция, а XVIII век, в свою очередь, будет мечтать о новой космической поэме, где были бы воспеты последние открытия науки. *Исповедь* Августина, толковавшаяся, впрочем, ошибочно, вдохновила собой обширную литературу вплоть до Ж.-Ж. Руссо и романтиков.

Этот топос также будет топосом афоризмов, например, максим природы, преобладавших в научном воображении до XIX века. Так, например, в этом году мы будем изучать афоризм Гераклита, который обычно излагают в такой форме: «Природа любит скрываться», хотя первоначальный смысл трех греческих слов, переведенных таким образом, определенно не таков. Мы увидим все значения, которые эта формула будет принимать на протяжении античности и дальше в зависимости от эволюции идеи Природы вплоть до толкования, предложенного Хайдеггером.

Но этот исторический топос будет в основном топосом для медитаций, о которых мы говорили, поскольку они доминировали и по-прежнему доминируют в нашей западной мысли. Например, Платон определял философию, как упражнение в смерти, понимаемой, как разделение души и тела. Для Эпикура это упражнение в смерти принимает новый смысл; оно становится осознанием конечности существования, что дает беско-

нечную цену каждому мгновению: «Считай, что каждый день, сияющий для тебя, будет для тебя последним; тогда с благодарностью ты примешь каждый нечаянный час». В перспективе стоицизма упражнение в смерти принимает другой характер; оно призывает к немедленному обращению и делает возможной внутреннюю свободу: «Пусть смерть будет перед твоими глазами каждый день, и у тебя не будет никакой низкой мысли, и никакого чрезмерного желания». Одна из мозаик Римского Национального музея вдохновляется, может быть, иронически, этой медитацией, изображая скелет с косой, сопровождаемый надписью: «*Gnotbi seauton*», «Познай самого себя». Что бы там ни было, эта тема медитации будет обильно использоваться и в христианстве. Иногда она трактуется там близко к стоицизму, как в этом размышлении монаха: «С момента начала нашей беседы, мы приблизились к смерти. Будем же бдительны, пока у нас на это есть время». Но она радикально изменяется, смешиваясь с собственно христианской темой участия в смерти Христа. Оставляя в стороне всю богатую западную литературную традицию, так хорошо иллюстрированную главой из сочинения Монтеня под названием: «Философствовать, это значит учиться умирать», — мы сможем перейти прямо к Хайдеггеру, чтобы и в его определении подлинности существования как ясном предвосхищении смерти, найти это фундаментальное философское упражнение.

Связанная с медитацией о смерти, тема ценности настоящего мгновения играет принципиально важную роль во всех философских школах. Это в целом осознание внутренней свободы. Можно было бы резюмировать ее в формуле такого рода: «Ты нуждаешься только в себе самом, чтобы немедленно поместить себя во внутренний мир, отказываясь от беспокойства о прошлом и о будущем. Ты можешь быть счастлив,

начиная уже с данного момента, или же ты никогда не будешь счастлив». Стоик будет настаивать больше на внимании к самому себе, радостном согласии с настоящим моментом, который навязывается нам судьбой. Эпикурец будет воспринимать это освобождение от заботы о прошлом и о будущем как успокоение, чистую радость существования: «В то время как мы разговариваем, завистливое время убегает, собирай же сегодняшний день, не доверяясь завтрашнему». Это знаменитое *«laetus in praesens»* Горация, «наслаждение чистым настоящим», если использовать прекрасное выражение Андре Шастеля по поводу Марсилио Фичино, который как раз и сделал своим девизом эту формулу Горация. История этой темы в западной мысли также очень привлекательна. Как устоять перед удовольствием привести здесь диалог Фауста и Елены, вершину Второй части *Фауста* Гёте: «Nun schaut mein Geist nicht vorwärts nicht zurück, / Die Gegenwart allein ist unser Glück» \*.

Я завершаю свою речь, и это означает, что я только произнес называвшуюся в античные времена *epideixis*, торжественную речь — как это делалось профессорами во времена Либания, которые декламировали, чтобы привлечь слушателей, стараясь одновременно показать несопоставимую ценность своей специальности и продемонстрировать свое красноречие. Было бы интересно исследовать исторические дороги, по которым этот античный обычай перешел к первым профессорах Коллеж де Франс. Во всяком случае, именно в данный момент мы с вами очень верные последователи греко-римской традиции. Филон Александрийский говорил об этих парадных речах, что лектор «там препода-

---

\* Фауст: Смотреть ни в даль, ни в прошлое не надо; / Лишь в настоящем... / Елена: Счастье и отрада. Пер. Н. Холодковского.

## \* Уроки античной философии \*

носит на виду у всех плод длительных усилий, предпринятых им наедине с самим собой, как художники и скульпторы ищут, осуществляя свои произведения, аплодисменты публики». И он противопоставлял такое поведение настоящему философскому обучению, в котором учитель приспособливает свое слово к состоянию слушателей, и предоставляет им средства врачевания, в которых они нуждаются, чтобы излечиться.

Забота об индивидуальной судьбе и духовном движении вперед, непреклонное утверждение нравственного требования, призыв к медитации, приглашение к поиску внутреннего мира, который все школы, даже школа скептиков, предлагают в качестве цели для философии, чувство серьезности и величия существования, вот, как мне кажется, то, что в античной философии никогда и никем не было превзойдено и остается по-прежнему живым. Некоторые, может быть, увидят в этих установках линию на самоустранение, бегство от нашей нравственной обязанности осознавать человеческие страдания и нищету, и они будут думать, что философ раскрывается таким образом, как непоправимо чуждый миру. Я отвечаю просто цитатой прекрасного текста Жоржа Фридмана, написанного в 1942 году и приоткрывающего для нас возможность примирить стремление к справедливости и духовное усилие; его вполне мог бы написать античный стоик: «Вершить свой полет каждый день! Пусть это будет лишь одно мгновение, пусть оно будет скоротечным, лишь бы оно было интенсивным. Каждый день — „духовное упражнение“, одному или в обществе человека, который тоже хочет улучшаться... Выйти из длительности. Стараться обнажить свои собственные страсти... Увековечиться, превосходя себя. Это усилие над собой необходимо, эта амбиция праведна. Многочисленны те, кто полностью поглощены воинственной политикой,

подготовкой социальной революции. Редки, очень редки те, кто, чтобы подготовить революцию, хотят сделаться достойными нее».

### Философия как способ жить

Все те, кто у греков и у варваров упражняются в мудрости, ведя жизнь без порицания и упрека, добровольно воздерживаясь от совершения *несправедливости* или же от возврата ее другому, избегают общения с интригующими людьми и осуждают места, посещаемые ими — трибуналы, советы, общественные места, ассамблеи, всякие собрания и сборища непростойной людей. Стремясь к жизни мирной и безмятежной, они созерцают природу и все, что она представляет, они внимательно исследуют землю, море, воздух, небо и все, находящееся там, они сопровождают мыслью луну, солнце, движение других блуждающих или неподвижных светил, их тела остаются на земле, но они дают крылья своим душам, чтобы, воспаряя в эфир, те наблюдали находящиеся там силы, ибо этого довольно тем, кто, действительно став *гражданами мира*, воспринимают мир как свой город, где граждане знакомы с мудростью и гражданами названы устами Добродетели — ведь ей дано предводительствовать управлением Вселенной. Они преисполнены совершенств, привыкли не замечать телесные болезни и внешние невзгоды, они упражняются в безразличии к безразличным вещам, они вооружены против удовольствий и желаний, одним словом, стремятся быть выше страстей... не сгибаясь под ударами судьбы, поскольку заранее предвидели ее выпад (ибо среди вещей, случающихся без нашего хотения, даже самые тяжкие об-

легчаются предвидением, когда мысль не находит уже ничего неожиданного в событиях и принимает их легко, как если бы речь шла об уже известном). Само собой разумеется, что для таких людей, находящих радость в добродетели, *вся жизнь есть праздник*.

Они — но, конечно, число их невелико,— очаги мудрости, поддерживаемые в городах, чтобы добродетель не затухала и не оставила навсегда человеческий род.

И если бы всюду люди чувствовали так же, как чувствуют эти немногие, если бы они действительно стали такими, какими видит их природа — без порицания, без упрека, *возлюбленные мудрости*, получая отраду от блага, потому что это благо, и считая, что моральное благо есть единственное благо... то тогда города были бы наполнены счастьем, свободны от причин скорби и страхов, наполнены всем тем, что составляет радость и духовное удовлетворение; тогда каждое мгновение сулило бы радость и год — *праздник*.

В этом тексте Филона Александрийского (*De specialibus legibus*. II, § 44), вдохновленном стоицизмом, ясно предстает один из фундаментальных аспектов философии эллинистической и римской эпохи: философия есть образ жизни, что не только означает, что она является определенным нравственным поведением — ибо мы хорошо видим в этом тексте роль, отведенную созерцанию природы,— но она также есть способ существования в мире, который должен культивироваться в каждое мгновение жизни и преобразовывать всю жизнь.

Слово *philo-sophia*, «любовь к мудрости», было достаточно в глазах древних, чтобы выражать эту концепцию философии. Платон в *Пире* показал, что Сократ, фигура фило-софа, мог отождествляться с Эротом, сыном *Пороса*



(богатство) и *Пении* (бедность). Он был лишен мудрости, но он умел добыть ее себе. Таким образом, философия представлялась как упражнение мысли, воли, всего бытия, чтобы попытаться подойти к некоторому состоянию — мудрости, которое, кстати, было почти недоступно для человека. Философия была методом духовного прогресса, требующим радикального обращения, радикального преобразования образа бытия. То есть, образом жизни философия была в своем усилии, в своем осуществлении — для достижения мудрости, но она также им была в своей цели, самой мудрости. Ибо мудрость не только позволяет познавать, она заставляет «быть» по-другому. Парадокс и величие античной философии заключаются именно в том, что она прекрасно осознавала тот факт, что мудрость недоступна, и в то же время была убеждена в необходимости продолжать духовный прогресс. Как говорил Квинтилиан (*Institut. Orat.*, I, ргоет., 19): «Нужно стремиться к тому, что выше всего: именно это делали большинство древних, которые, продолжая думать, что они еще до сих пор не встретили мудреца, тем не менее, преподавали догматы мудрости». Они знали, что им никогда не удастся осуществить в себе мудрость как устойчивое и окончательное состояние, но, по меньшей мере, они надеялись достигать ее в определенные привилегированные моменты, и мудрость была трансцендентной нормой, руководившей действием.

Мудрость была образом жизни, приносящим с собой спокойствие души (*ataraxia*), внутреннюю свободу (*autarkeia*), космическое сознание. Прежде всего, философия представлялась, как врачевание, предназначенное для излечения беспокойства. Эту тему можно напрямую найти у Ксенократа, ученика Платона (фр. IV Хайнце), у Эпикура (*Письмо к Пифоклу*, § 85: «...наука о небесных явлениях (...) не служит никакой иной цели, кроме как безмятежности духа и твердой уверенности»), у стоиков (Марк

Аврелий, IX, 31), у скептиков, где мы находим следующий прекрасный образ (Секст Эмпирик, *Нупотуп.*, I, 28): «Говорят, что он (живописец Апеллес), рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены». Равным образом, скептики начинают, как и другие философы, искать мир души в твердости и уверенности суждения. «Не достигая его, они приостанавливают свое суждение. И вот, по счастью, мир души сопровождает приостановление суждения, как тень сопровождает тело».

Философия представлялась также как метод для достижения независимости, внутренней свободы (*автаркия*), состояния, в котором Я зависит только от себя самого. Тему можно найти у Сократа (Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе*, I, 2, 14), у киников, у Аристотеля, для которого созерцательная жизнь обеспечивает независимость (*Никомахова этика*, X, 7, 1178b 3), у Эпикура (*Gnotol. Vatican.*, § 77), у стоиков (Эпиктет, III, 13, 7). Во всех философских школах мы находим в соответствии с разнообразными методами одинаковое осознание власти, которой обладает человеческое «я» для освобождения от всего того, что ему чуждо, даже если это будет, как у скептиков, только посредством отказа решать.

В эпикуреизме и стоицизме к этим фундаментальным предрасположениям прибавлялось космическое сознание, то есть осознание того, что мы часть космоса, расширение «я» в бесконечность универсальной природы. Как говорит Метродор, ученик Эпикура: «Вспомни, что, хотя ты смертен и у тебя только ограниченная жизнь, ты возвысился через созерцание природы до бесконечности пространства и времени, и ты увидел все прошлое и все будущее». И, согласно Марку Аврелию (XI, 1), «Человеческая душа пробегает весь космос

целиком, и пустоту, окружающую его, и она расширяется в бесконечность бесконечного времени, и она обнимает и мыслит периодическое возрождение Вселенной». Античный мудрец в каждое мгновение осознает, что он живет в космосе и приводит себя в гармонию с космосом.

Чтобы лучше понять, каким образом античная философия могла быть способом жизни, нужно, может быть, призвать на помощь различие, предложенное стоиками, между речью о философии и самой философией (Диоген Лаэртский, VII, 39). Согласно стоикам, части философии, то есть физика, этика и логика, суть, на самом деле, не части самой философии, но части философской речи. Они тем самым хотели сказать, что, когда речь идет о преподавании философии, нужно предлагать теорию логики, теорию физики, теорию этики. Требования речи, как логические, так и педагогические, заставляют делать эти различия. Но сама философия, то есть философский образ жизни — уже не просто теория, разделенная на части, но единый акт, заключающий в себе переживание логики, физики и этики. То есть мы больше не занимаемся теорией логики, иначе — хорошим говорением и хорошим думанием, но мы думаем и говорим хорошо, мы больше не занимаемся теорией физического мира, но созерцаем космос, мы больше не занимаемся теорией нравственного действия, но действуем прямо и праведно.

Речь о философии не является философией. Полемон, один из руководителей школы древней Академии, говорил, что «выучить гармонику по учебнику, но без упражнений — это все равно что изумлять всех вопросами, но противоречить самому себе в распорядке собственной жизни» (Диоген Лаэртский, IV, 18). И пять веков спустя ему вторит Эпиктет (III, 21, 4–6): «Строитель не приходит и говорит: „Послушайте мои рассуждения о строительном искусстве“, но, нанявшись

на постройку дома и построив его, показывает, что владеет этим искусством. Что-нибудь такое сделай и ты: поешь как человек, выпей как человек ... женись, роди детей, прими участие в государственных делах, выдержи поношение, стерпи брата вздорного, стерпи отца, стерпи сына, соседа, спутника».

Нам сразу приоткрываются последствия этого различия, сформулированного стоиками, но скрыто принятого большинством философов, по поводу соотношения между теорией и практикой. Эпикурианская сентенция ясно говорит об этом: «Пуста речь философа, если она не способствует излечению болезни души» (Узнер, *Epicurea*, 222). Философские теории находятся на службе философской жизни. Вот почему в эллинистическую и римскую эпоху они сводятся к теоретическому, систематическому, очень концентрированному ядру, наделенному мощной психической эффективностью, и достаточно гибкому, чтобы можно было всегда иметь его под рукой. Философская речь систематична, но не из желания представить полное и систематическое объяснение всей реальности, а чтобы предоставить уму маленькую группу принципов, крепко связанных между собой, извлекая из этой систематизации более значительную, убедительную силу, и более сильную мнемотехническую эффективность. Краткие сентенции, кстати, резюмируют принципиально важные догматы, иногда в необычно яркой форме, что позволяет нам снова расположиться в той фундаментальной предрасположенности, в которой мы должны жить.

Заключается ли философская жизнь только в применении к каждому мгновению теорем, которыми мы хорошо владеем для разрешения проблем жизни? На самом деле, когда мы думаем о том, что подразумевает философская жизнь, мы замечаем, что имеется пропасть между философской теорией и философствованием как живым действием. Художник тоже внешне

довольствуется тем, что применяет некоторые правила. Но существует несоизмеримая дистанция между абстрактной теорией искусства и художественным творчеством. Однако ведь и в философии речь идет не только о создании произведения искусства, но и о самопреобразовании философа. Реальная жизнь в качестве философа соответствует порядку реальности, совершенно отличному от порядка философской речи.

В стоицизме, как и в эпикуреизме, философствование есть непрерывный, постоянный акт, отождествляемый с жизнью, акт, который нужно возобновлять в каждое мгновение. В обоих случаях можно определить этот акт как ориентацию внимания. В стоицизме внимание направляется на чистоту намерения, то есть сообразность воли человека с Разумом, то есть волей универсальной Природы. В эпикуреизме внимание направляется на удовольствие, которое в конечном итоге есть удовольствие бытия. Но чтобы осуществить это внимание, необходимы всякого рода упражнения, в частности, интенсивная медитация о фундаментальных догматах, все время возобновляемое осознание конечности жизни, нравственная самопроверка, и, особенно, определенная установка по отношению ко времени. И в самом деле, стоики и эпикурейцы рекомендуют жить в настоящем, не позволяя себе волноваться о прошлом, не беспокоясь о неопределенном будущем. Для них настоящее довлеет для счастья, потому что оно есть единственная реальность, принадлежащая нам и зависящая от нас. Стоики и эпикурейцы согласны друг с другом в том, что они признают бесконечную ценность каждого мгновения: для них мудрость так же полна и совершенна в одно мгновение, как и в течение всей вечности, потому что само мгновение равноценно целой вечности, и, что особенно важно для мудреца-стоика, в каждом мгновении содержится, имплицитно, целокупность космоса. Кстати, мы не только

можем, но должны быть счастливы сейчас же. Срочность именно в том, что будущее не определено, и угрожает смертью. «В то время как мы ждем, чтобы жить, жизнь проходит» (Сенека. *Письма к Луцилию*, I, 1). Такую установку можно понять, только если мы предположим в античной философии острое осознание несоизмеримой, бесконечной ценности существования, существования в космосе, в единой реальности космического события.

Таким образом, философия в эллинистическую и римскую эпоху предстает как образ жизни, как искусство жить, как способ бытия. Действительно, начиная по меньшей мере с Сократа, античная философия имела этот признак. Был стиль сократической жизни (которому будут подражать киники), и сократический диалог был упражнением, приводящим собеседника Сократа к вопросу о себе самом, к потребности взять заботу о себе самом, сделать свою душу, насколько возможно, самой красивой и самой мудрой (Платон. *Апология Сократа*. 29e, 1). Платон определяет философию как упражнение в смерти, а философа — как человека, который не боится смерти, потому что он созерцает целокупность времени и бытия (*Государство*. 474d и 476a). Иногда мы думаем, что Аристотель является чистым теоретиком, но для него тоже философия не сводится к философской речи или к своду знаний; она есть качество ума, результат внутреннего преобразования: форма жизни, которую он проповедует, это жить согласно уму (*Никомахова этика*. 1178a sq.).

Поэтому не нужно, как слишком часто делается, представлять себе, что философия радикально преобразовалась в эллинистическую эпоху, то есть после македонского доминирования над греческими городами или в императорскую эпоху. Во-первых, после 330 г. до Р. Х. не было смерти греческого города и политической жизни, вопреки общепринятому мнению под

влиянием живучих клише. И что особенно важно, концепция философии как искусства жить, как формы жизни не связана с политическими обстоятельствами, с потребностью самоуединения, внутренней свободы, которая компенсировала бы утраченную политическую свободу. Еще у Сократа и у его учеников философия есть способ жизни, техника внутренней жизни. И она не меняла свою сущность в течение своей истории в Античности.

Историки философии в общем уделяют достаточно мало внимания тому факту, что античная философия является прежде всего образом жизни. Они в основном рассматривают философию как философскую речь. Как объяснить происхождение этого предрассудка? Я думаю, что он связан с эволюцией самой философии в Средние века и в Новое время. Христианство сыграло значительную роль в этом феномене. Вначале, со II века после Р. Х., христианство представало как философия, то есть, как христианский образ жизни. Именно это наглядно подтверждает тот факт, что философия воспринималась в античности как образ жизни. Если философствовать значит жить в соответствии с законом разума, христианин есть философ, потому что он живет в соответствии с законом Логоса, божественного Разума (Юстин. *Apol.*, I, 46, 1-4). Чтобы предстать в качестве философии, христианство, впрочем, должно было интегрировать в себя элементы, заимствованные у античной философии, сделать так, чтобы Логос из Евангелия по Иоанну совпал со стоическим космическим разумом, потом с аристотелевым или платоническим интеллектом. Оно должно было также интегрировать философские духовные упражнения в христианскую жизнь. Этот феномен интеграции очень четко предстает у Климента Александрийского и интенсивно развивается в монашеском движении, где мы можем найти стоические или платонические упражне-

ния по вниманию к самому себе (*prosoche*), медитации, испытанию совести, упражнение в смерти, где мы также видим, какая ценность придается спокойствию души и бесстрастности.

Средние века унаследуют концепцию монашеской жизни в качестве христианской философии, то есть в качестве христианского образа жизни. Как говорит Жан Леклерк (*Pour l'histoire de expression «philosophie chrétienne» // Mélanges de science religieuse. Т. IX. 1952. Р. 221*): «В монашеском Средневековье так же, как в античности, *philosophia* обозначает не теорию или способ познания, но пережитую мудрость, образ жизни согласно разуму».

Но в то же самое время в Средние века в университетах положен конец смешению, первоначально существовавшему в христианстве, между теологией, основанной на правиле веры, и традиционной философией, основанной на разуме. Философия больше не является высшей наукой, она считается «служанкой теологии»; она поставляет ей концептуальный, логический, физический или метафизический материал, в котором нуждается теология. Факультет искусств лишь подготовка к факультету теологии. В Средние века, если оставить в стороне монашеское употребление слова *philosophia*, философия становится чисто теоретической и абстрактной деятельностью, она больше не образ жизни. Античные духовные упражнения не являются больше частью философии, но интегрированы в христианскую духовность: мы обнаруживаем их в *Духовных упражнениях* святого Игнатия, а неоплатоническая мистика находит свое продолжение в христианской мистике, в частности, в мистике рейнских доминиканцев, таких как Мейстер Экхарт. То есть мы наблюдаем радикальное изменение содержания философии относительно античности. С другой стороны, уже с того времени теология и философия преподаются в университетах, учрежденных церковью в Средние века. Несмотря на



то, что слово «университет» иногда хотели употреблять по поводу античных учебных заведений, кажется, что понятие и реальность университета так никогда и не существовали в ту эпоху, кроме, может быть, на востоке в конце античности. Одной из характеристик университета является то, что он сформирован из преподавателей, формирующих преподавателей, профессионалов, формирующих профессионалов. То есть, обучение больше адресуется не людям, которых хотят сформировать, чтобы они были людьми, но специалистам, чтобы они учились формировать других специалистов. В этом и заключается опасность «схоластики», которая начала вырисовываться в конце античности, развивается в Средние века и присутствие которой мы еще можем установить в сегодняшней философии.

Схоластический университет, где доминирует теология, продолжит функционировать до конца XVIII века, но с XVI по XVIII век начнет развиваться действительно творческая, философская деятельность за рамками университета, с Декартом, Спинозой, Мальбраншем, Лейбницем. Философия будет завоевывать свою автономию по отношению к теологии, но это движение, зародившееся в качестве реакции на средневековую схоластику, будет располагаться на том же самом поле, что и схоластика. Теоретической философской речи будет противопоставлена другая теоретическая речь.

Начиная с конца XVIII века в университет входит новая философия с Вольфом, Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем, и уже с того времени философия, за редкими исключениями, такими, как Шопенгауэр или Ницше, неразрывно связана с университетом, как мы это видим на примере Бергсона, Гуссерля или Хайдеггера. Этот факт имеет свое значение. Философия, низведенная, как мы видели, до философской речи, окончательно развивается в другой окружающей среде, в другой атмосфере, по сравнению с античной философией. В современной

## \* Уроки античной философии \*

университетской философии философия, разумеется, больше не является образом жизни, родом жизни, если только она не является родом жизни преподавателя философии. Ее стихией, ее жизненным местом является школьное государственное учреждение, что, впрочем, всегда было и может оставаться угрозой для независимости философии. Как говорит Шопенгауэр (*Мир как воля и представление*. Т. II): «Философия университетов — это фехтование перед зеркалом. По сути, ее настоящая цель состоит в том, чтобы давать студентам мнения, согласно пожеланию министра, распределяющего кафедры (...). Мы не можем считать ее серьезной. Это философия для смеха. Однако, если и есть что-то, что можно пожелать в мире, это чтобы луч света упал на таинственную загадку нашей жизни...» Что бы там ни было, современная философия является прежде всего речью, развиваемой на учебных курсах и записываемой в книгах, текстом, предлагаемым для экзегезы.

Это не означает, что современная философия не обрела различными путями некоторые экзистенциальные аспекты античной философии. Нужно, кстати, сказать, что эти аспекты полностью никогда не исчезали. Например, не случайно Декарт озаглавливает одну из своих работ *Медитации*. Это действительно медитации (*meditatio* в смысле *упражнение*), согласно духу христианской философии святого Августина, и Декарт рекомендует практиковать их в течение некоторого времени. *Этика* Спинозы в своей систематической и геометрической форме довольно четко соответствует тому, чем может быть систематическая философская речь в стоицизме. Можно сказать, что эта речь, вскормленная античной философией, обучает радикальному и конкретному преобразованию бытия человека, тому, как он должен прийти к блаженству. Впрочем, фигура мудреца появляется в последних строках работы. «Мудрец, — говорит Спиноза, — едва знает о волнении в своей душе, но осознавая самого себя,

Бога и вещи при помощи определенной вечной необходимости, он никогда не перестает быть, но всегда обладает настоящим довольством души».

Философия Шопенгауэра и философия Ницше также представляют собой приглашение к радикальному преобразованию образа жизни. Кстати, как мыслители, Ницше и Шопенгауэр «купаются» в античной традиции. С другой стороны, под влиянием гегелевского метода, то есть идеи чисто исторического характера человеческого сознания, согласно которой единственная долговременная вещь — это действие самого человеческого ума, беспрестанно порождающее новые формы, у младогегельянцев и у Маркса сформировалась идея, что теория не может отделяться от практики, что именно воздействие человека на мир и порождает представления. В XX веке философия Бергсона и феноменология Гуссерля предстают не столько в качестве систем, сколько в качестве методов для преобразования нашего восприятия мира. И движение мысли, начатое Хайдеггером и продолженное экзистенциализмом, хочет теоретически, в принципе, вовлечь свободу и действие человека в философский процесс, хотя на самом деле процесс этот в конце концов является прежде всего философской речью.

Можно было бы сказать, что отличие античной философии от современной философии состоит главным образом в том, что в античной философии не только Хрисипп или Эпикур считаются философами, потому что они развивали философскую речь, но равно всякий человек, живущий согласно наставлениям Хрисиппа или Эпикура. Такой политический деятель, как Катон Утический считается философом и даже мудрецом — хотя он ничего не написал и ничего не преподавал, — потому что его жизнь была совершенно стоической. То же самое относится к римским государственным деятелям приверженцам стоицизма Рутилию Руфу и Квинту Муцию Сцеволе Понтифику, которые демонстрирова-

ли образцовое бескорыстие и гуманность в управлении вверенными им провинциями. Это не просто примеры нравственности; это люди, переживающие в себе весь стоицизм, говорящие, как стоики (Цицерон прямо говорит, что они отказались от определенного типа риторики в процессах, которым они подвергались), видящие мир, как стоики, то есть желающие жить в согласии с космическим Разумом. Это люди, которые стараются осуществить идеал стоической мудрости, определенный способ быть человеком, жить согласно разуму — в космосе и с другими людьми. Дело идет не только о морали, здесь мы наблюдаем вовлеченность всего бытия. Античная философия предлагает человеку искусство жить, а современная философия предстает прежде всего как конструкция технического языка, предназначенного для специалистов.

Мы свободны определять философию, как хотим, выбирать ту философию, которую хотим, придумывать, если можем, философию, которую будем считать подходящей для нас. Но если мы будем оставаться верными античному определению, как поступали еще Декарт или Спиноза, для которых философия была «упражнением в мудрости», если мы будем думать, что для людей принципиально важно стараться прийти к состоянию мудрости, то тогда в античных традициях, в различных философских школах — сократизм, платонизм, аристотелизм, эпикуреизм, стоицизм, кинизм, скептицизм — мы найдем «модели» жизни, фундаментальные формы для применения разума в человеческом существовании, типы поиска мудрости. Именно множественность античных школ представляет собой главную ценность. Она позволяет нам сопоставить последствия различных возможных фундаментальных установок разума и предоставляет идеальную площадку для эксперимента. Это, разумеется, предполагает, что данные философии мы сводим к их духу, сущности,

отделяя переходящие космологические или мифические элементы, выявляя фундаментальные предложения, которые они сами рассматривали, как сущностные. Речь, кстати, не идет о выборе той или иной традиции, исключая все остальные. Как заметил К. Ясперс (*Epikur / Mélanges E. Beutler*. 1960. P. 132), эпикуреизм и стоицизм, например, соответствуют двум противоположным, но неразделимым полюсам нашей внутренней жизни: требованию нравственного сознания и полноте радости существования.

В античности философия является упражнением каждого мгновения; она приглашает сосредоточиться на каждом мгновении жизни, осознать бесконечную ценность каждого настоящего момента, если мы снова помещаем его в перспективу космоса. Ибо упражнение в мудрости заключает в себе космическое измерение. Тогда как обычный человек утратил контакт с миром, не видит мир как мир, но трактует его как средство для удовлетворения своих желаний, у мудреца Все постоянно присутствует в уме. Он мыслит и действует в универсальной перспективе. У мудреца есть чувство принадлежности ко Всему, которое выходит за рамки индивидуальности. В античности это космическое сознание располагалось в другой перспективе, в отличие от перспективы научного познания Вселенной, которое могло быть, например, наукой астрономических явлений. Научное познание было объективным и математическим, тогда как космическое сознание было результатом духовного упражнения, которое заключалось в осознании места индивидуального существования в большом течении космоса, в перспективе Всего: *«toti se inserens mundo»*, «погружаясь в целокупность мира» (Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*, 66, 6). Это упражнение располагалось не в абсолютном пространстве точной науки, но в пережитом опыте конкретного субъекта,

живого и постигающего. Это два порядка отношения к миру, в принципе отличные друг от друга. Мы вполне можем уловить различие между этими двумя порядками, если вспомним противопоставление, подчеркнутое Гуссерлем (*Происходящая из архе Земля не движется* в журнале «Philosophie». I, 1984. Р. 4–21), между вращением Земли, утвержденным и доказанным научно, и неподвижностью Земли, заданной одновременно нашим ежедневным опытом и трансцендентальным и конститутивным сознанием. Для последнего Земля есть неподвижная почва нашей жизни, контрольный ориентир нашей мысли или, как говорит Мерло-Понти (*Éloge de la philosophie et autres essais*), «матрица и нашего времени, и нашего пространства». Равным образом, космос и природа являются для нашего пережитого опыта, для нашего живого восприятия бесконечным горизонтом нашей жизни, загадкой нашего существования, которые дают нам, как говорил Лукреций, «*horror et divina voluptas*», «ужас и священный восторг». Как говорит Гёте в восхитительных стихах (Фауст, стих 6272): «Я не ищущ покоя столбняка. / Способность потрясаться — высока, / И непривычность чувства драгоценна / Тем, что роднит с безмерностью Вселенной» (пер. Б. Пастернака. — *Ред.*).

Отношение к себе, отношение к космосу, отношение к другим людям: в последней сфере традиционные античные философские традиции также весьма показательны. По правде говоря, нет клише, более укоренившегося в ментальности современных историков, чем идея, согласно которой античная философия якобы была поведением самоустранения, ухода в себя: или — у платоников — в небо Идей, или — у эпикурейцев — в отказ от политики, или — у стоиков — в предании себя в руки Судьбы. Такое видение вещей ложно в двух отношениях. Прежде всего, на первом уровне античная философия всегда практикуется в группе, идет ли речь

о пифагорейских общинах, о платонической любви, об эпикурейской дружбе, о стоическом духовном руководстве. Античная философия предполагает совместное усилие, общность поиска, взаимопомощи, духовной поддержки. Но, самое главное, философы, даже и эпикурейцы, никогда не отказывались воздействовать на города, преобразовывать общества, служить своим гражданам, которые часто воздавали им хвалу, о чем свидетельствуют надписи. Политические концепции могли отличаться в зависимости от школ, но стремление оказывать свое влияние в городе или в государстве, на царя, на императора, всегда оставалось постоянной задачей. Особенно в стоицизме (это можно легко заметить во многих текстах Марка Аврелия) среди трех задач, о которых нужно думать в каждое мгновение, наряду с бдительностью в мышлении и в согласии с событиями, навязанными судьбой, на почетном месте фигурирует долженствование всегда действовать в интересах человеческого сообщества согласно справедливости. И это требование неразрывно связано с двумя другими. Та же самая мудрость соотносится с космическим Разумом и с Разумом, общим для человеческих существ. Эта забота о том, чтобы жить на службе сообщества людей, действовать по справедливости, является сущностно важным элементом всякой философской жизни. Иначе говоря, философская жизнь обычно содержит в себе общинную вовлеченность. Это, вероятно, самое трудное для осуществления, потому что речь идет о самоудержании в плоскости разума, о недопущении самоослепления политическими страстями, гневом, озлоблением, предрассудками. Действительно, почти невозможно осуществить равновесие между внутренним миром, предоставляемым нам мудростью, и страстями, которые неизбежно вызывает в нас зрелище несправедливостей, страданий и несчастий людей.

Но мудрость заключается именно в этом равновесии, внутренний мир необходим для того, чтобы мы могли действовать эффективно.

Таков урок античной философии: приглашение для каждого к самопреобразованию. Философия — это обращение, преобразование способа бытия и способа жизни, поиск мудрости. Это нелегкое дело. «Если же путь, который... — говорит Спиноза в конце *Этики*, — ведет к этому (поиску мудрости), и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко» (пер. с лат. Н. А. Иванцова. — *Ред.*).

### Мишель Фуко. Прерванный диалог Сходства и расхождения

...Философии, если по крайней мере философия есть еще то, чем она была некогда, то есть «аскеза»...

Мишель Фуко <sup>1)</sup>

Я впервые лично встретился с Мишелем Фуко, когда в конце 1980 года он предложил мне представить свою кандидатуру в Коллеж де Франс. Я должен признать, к своему большому стыду, что слишком углубленный в свои исследования, я тогда знал достаточно плохо его творчество. Напротив, с самой нашей первой встречи, Мишель Фуко сказал мне, и я был этому немало удивлен, что он был внимательным читателем некоторых моих работ, в частности, сообщения на Философском конгрессе в Брюсселе в 1953 году — «*Epistrophe и metanoia* в истории философии», и особенно передовой статьи



*Духовные упражнения* в Ежегоднике V отделения Практической школы высших знаний за 1975/1976 год (см. выше, с. 19–86).

Начиная с этого дня, мне выпало великое счастье открыть для себя, к сожалению, в слишком редких разговорах, которые он сам упомянул в введении к *Опыту наслаждений*, как чрезвычайное личностное присутствие, так и чудесную остроту ума Мишеля Фуко. Мы говорили о греко-римской философии, о жизни, иногда о текстах Марка Аврелия или Сенеки. Я до сих пор сожалею, что не смог ответить достаточно точно на вопрос, который он мне задал о точном смысле «*vindica te tibi*» в первом письме Сенеки к Луцилию. К несчастью, его преждевременная смерть, потрясая всех его друзей, прервала диалог, который только-только начинался и в котором мы могли бы, наверное, взаимно воспользоваться нашими согласиями, но особенно и нашими разногласиями. Мне, наверное, потребуется много времени, чтобы максимально уточнить и те, и другие. На данный момент я вынужден довольствоваться краткой обрисовкой.

В какой степени сближались наши интересы и заботы, можно наблюдать, сопоставляя резюме курсов М. Фуко в «Ежегоднике Коллеж де Франс» за 1981/1982 год, и упомянутую статью *Духовные упражнения*. Подходя с разных сторон, мы находим одни и те же темы, будь то философия как врачевание, Сократ и забота о себе, различные типы духовных упражнений как *praemeditatio malorum* или упражнение в смерти. Опять же, статью *L'écriture de soi* (Писание себя)<sup>2)</sup> от 1983 года М. Фуко начинает с размышления о практике письменного испытания совести, рекомендованной святым Антонием своим ученикам, которая задержала и мое внимание (как раз в этой книге — с. 73), потому что этот эпизод предметно иллюстрирует врачевательную ценность письма. Наконец, в 1984 году, в *Заботе о себе*, в гла-

ве, посвященной «культуре себя», М. Фуко возвращался ко всем этим темам, ссылаясь на мои исследования в этой области. С другой стороны, идея, «согласно которой христианство заимствовало для себя (...) ряд приемов самоиспытания, уже применявшихся в эпоху стоиков» <sup>3)</sup>, также получила обстоятельное развитие в данной книге вслед за П. Рабиновым.

Для М. Фуко так же, как и для меня, все это было не только предметом исторического интереса. Фуко пишет в введении к *Опыту наслаждений*: «Пробная попытка — которую нужно понимать как изменяющее испытание для самого себя в игре истины, а не как простое присвоение другого в целях общения — есть живое тело философии, если по крайней мере философия есть еще то, чем она была некогда, то есть „аскеза“, самоупражнение, в мысли» <sup>4)</sup>. Именно таким образом он мыслил для себя философию в конце своей жизни, как подтверждает статья П. Вейна *Le dernier Foucault et sa morale* (Последний Фуко и его мораль): «Идея стиля существования сыграла большую роль в беседах и, наверное, во внутренней жизни Фуко в течение последних месяцев его жизни, угрозу для которой знал лишь он один. „Стиль“ не означает здесь отличие, слово нужно брать в смысле греков, для которых художник есть прежде всего ремесленник, а произведение искусства — произведение, работа. Греческая мораль вполне мертва (...), но одна деталь этой морали, а именно идея саморботы над собой показалась ему способной принять нынешний смысл (...). „Я“, принимая самого себя за выполняемую работу, могло бы поддерживать мораль, которую больше не поддерживают ни традиция, ни разум; художник самого себя, он пользовался бы такой автономией, без которой современность больше не может обойтись. „Все исчезло,— говорила Медея,— но осталось у меня одно — я сама“» <sup>5)</sup>. Беседа 1983 года с А. Л. Дрейфусом и Полем Рабиновым <sup>6)</sup> также

наглядно показывает эту «эстетику существования», которая для Фуко была его последней концепцией философии, соответствующей, вероятно, философии, которую он конкретно практиковал всю свою жизнь.

В этой самоработе над собой, в этом упражнении над собой я, со своей стороны, также распознаю сущностный аспект философской жизни: философия есть искусство жизни, стиль жизни, вовлекающий в себя все существование.

Однако, я не стал бы говорить вместе с М. Фуко об «эстетике существования», как по поводу античности, так и о задаче философа вообще. М. Фуко, как мы видели, понимает это выражение в том смысле, что наша собственная жизнь является производением, которое мы должны создать.

Действительно, слово «эстетика» приобретает для нас, современных людей, звучания совершенно отличные от значений слова «красота» (*kalon, kallos*) в античности. Современники имеют склонность представлять себе прекрасное как самостоятельную реальность, не зависимую от добра и зла, тогда как для греков, напротив, применительно к людям, это слово обычно подразумевает нравственную ценность, например, в текстах Платона и Ксенофона, цитируемых М. Фуко <sup>7)</sup>. Философы античности ищут, в первую очередь, не красоту (*kalon*), а благо (*agathon*) — как Эпикур, так и другие. И особенно в платонизме и стоицизме благо есть высшая ценность: «Высокие души презирают бытие по причине блага, когда они спонтанно устремляются к опасности за родину, за тех, кого они любят, или за добродетель» <sup>8)</sup>. Вот почему вместо того, чтобы говорить о «культуре себя», лучше было бы говорить о преобразовании, о преображении, о «самопревосхождении». Чтобы описать это состояние, мы не можем уйти от термина «мудрость», который, как мне кажется, является лишь очень редко, если когда-либо вообще, у

М. Фуко. Мудрость есть состояние, к которому, может быть, философ никогда не придет, но к которому он склонен стремиться, стараясь преобразовать себя самого, чтобы себя превзойти. Речь идет о способе существования, характеризуемом тремя принципиальными аспектами: мир души (*ataraxia*), внутренняя свобода (*autarkeia*) и (кроме скептиков) космическое сознание, то есть осознание принадлежности к человеческому и космическому Всему, род расширения, преобразования «я», которое осуществляет величие души (*megalopsuchia*).

Любопытно, что М. Фуко, признающий подобающее ей место концепции философии как врачеванию, кажется, не замечает, что это врачевание предназначено прежде всего для предоставления мира душе, то есть для избавления от тревоги, вызываемой заботами жизни, но также тайной человеческого существования: боязнь богов, ужасом смерти. Все школы единокорны относительно цели философии — достижения душевного спокойствия, даже если они расходятся, когда речь идет об определении способов для его достижения. Для скептиков духовное упражнение по преимуществу есть приостановка суждения (*epoche*); для догматиков, то есть всех других школ, к покою можно получить доступ, лишь осознав, что мы являемся «естественными существами», то есть тем или иным способом частью космоса, и что мы участвуем в событии универсального существования. Речь идет о видении вещей в перспективе универсальной природы, чтобы поставить человеческие вещи в их настоящую перспективу. Именно так мы достигаем величия души, как говорит еще Платон: «...мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности. (...) Если ему (человеку) свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много

значит человеческая жизнь? — Нет, это невозможно. — Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным? — Менее всего»<sup>9)</sup>.

Таким образом, в платонизме, равно как и в эпикуреизме и стоицизме, освобождение от тревоги обеспечивается движением, благодаря которому мы переходим от индивидуальной и страстной субъективности к объективности универсальной перспективы. Речь идет не о построении «я» как произведения искусства, но напротив, о превосхождении «я» или же, во всяком случае, об упражнении, благодаря которому «я» располагается в целокупности и переживается как часть этой целокупности.

Другая точка расхождения между М. Фуко и мною относится к вопросу: «Начиная с какого момента философия перестала переживаться как работа над собой (будь то для осуществления произведения искусства или для самопревосхождения в универсальности)? Со своей стороны, я думаю, что этот разрыв должен располагаться в Средних веках, в тот момент, когда философия стала вспомогательным органом теологии, и когда духовные упражнения были интегрированы в христианскую жизнь и стали независимы от философской жизни: современная философия понемногу и частично снова открыла для себя античную концепцию<sup>10)</sup>. Фуко, напротив, делает Декарта ответственным за этот разрыв: «До Декарта субъект не мог иметь доступа к истине, если он сначала не осуществлял над собой определенную работу, которая делала его способным познать истину». Но, согласно Декарту, «чтобы получить доступ к истине, достаточно, чтобы я был каким угодно субъектом, способным видеть то, что очевидно». «Аскеза подменяется очевидностью»<sup>11)</sup>. Я совершенно не уверен в том, что это верно. Декарт как раз написал *Медитации* — слово это очень важно. И по поводу сих *Медитаций* он советует своим читателям провести несколько месяцев или по меньшей

## \* Уроки античной философии \*

мере несколько недель в «медитировании» на тему первой и второй, в которых он говорит об универсальном сомнении, потом о природе ума <sup>12)</sup>. Это хороший показатель того, что и для Декарта очевидность может восприниматься лишь благодаря духовному упражнению. Я думаю, что Декарт, как и Спиноза, продолжает располагать себя в проблематике античной традиции философии, воспринимаемой как упражнение в мудрости <sup>13)</sup>. Вот с какими трудностями нам пришлось бы столкнуться, если писать историю представления о философии со стороны самих философов.

Эти размышления едва очерчивают круг проблем, поставленных творчеством Фуко, и у меня есть намерение вернуться к ним однажды более подробно и более углубленно. Я только хотел сказать, насколько я сожалею о том, что наш диалог прервался.

Еще меньше, чем М. Фуко, я претендую выдавать общие и окончательные решения относительно философских проблем нашего времени. Я только признал бы, что, так же как он старался осуществить в последние годы своей жизни «эстетику существования», античная идея философии как образа жизни, как упражнения в мудрости, как усилия к живому осознанию целокупности, сохраняет для меня по-прежнему актуальную ценность. И я рассматриваю как знамение времен, тот факт,— в моих глазах неожиданный и сбивающий с толку,— что в конце нынешнего XX века Фуко, я сам и определенно многие другие в одно и то же время с нами в конце совершенно разных маршрутов встретились между собой в этом новом живом открытии античного опыта.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ (1987)

Согласие на второе издание работы есть всегда признак лени. Лучше было бы переделать, развить, идти вперед. Я во всяком случае думал, что было бы полезно добавить к текстам первого издания некоторые новые работы для их дополнительного освещения. Прежде всего, мою вступительную речь в Коллеж де Франс 1983 года, дававшую развитие нескольким темам, обрисованным в первом издании этой книги. Есть также резюме моих лекций в Коллеж де Франс в 1984/1985 году на тему «Философия как способ жить», где излагается важное для меня различие между философией и философской речью, и уточняется, впрочем, слишком коротко, история представления самих философов о философии как образе жизни. Есть, наконец, несколько страниц, посвященных Мишелю Фуко, который в своих двух последних книгах ссылается на данную работу, и чья преждевременная смерть прервала наш диалог, обещавший быть плодотворным. Наконец, краткая библиография, далеко не полная, позволит читателю, если он того пожелает, ознакомиться, помимо работ, цитируемых в примечаниях или в послесловии, с другими работами, относящимися к теме духовных упражнений.

Это второе издание дает мне возможность ответить на некоторые вопросы, которые мне были заданы по поводу общего тезиса отношений между философией и духовными упражнениями.

В длинном и очень теплом отчете, представленном Р. Имбахом <sup>14)</sup>, он спрашивает меня, почему я не говорил о скептицизме. Действительно, он совершенно прав, когда говорит, что скептицизм есть врачевательное учение, требующее практики таких духовных упражнений, как изостения и *epoche*, оба предназначенных для достижения душевного покоя. Отрывок из Секста Эмпирика, цитируемый Р. Имбахом, очень наглядно иллюстрирует это положение. Но полное изложение всех проблем, поставленных скептицизмом, завело бы меня слишком далеко. В новых текстах, введенных мною в это второе издание, можно будет найти некоторые дополнения на эту тему.

Р. Имбах также спрашивает меня, не стала ли философия чисто теоретической в Средние века по причине освоения Аристотеля в XIII веке. Аристотель, действительно, согласно Р. Имбаху, был «отцом чисто теоретической концепции, нацеленной на знание из любви к знанию». Я ответил бы, что если действительно верно, что аристотелева философия есть философия от *theoria*, то эта аристотелева *theoria* не является, однако, чисто теоретической в современном смысле слова; и это по двум причинам: прежде всего, Аристотель разделяет со всеми античными философами идею, что созерцание или познание правды может быть только результатом личного упражнения, во-вторых, Аристотель воспринимает эту *theoria* как действие и жизнь: «Активная жизнь,— говорит Аристотель <sup>15)</sup>,— необязательно обращена к другому (...), и есть иные активные мысли, помимо тех, что нацелены на результаты, которые будут вытекать из действия: настоящие активные мысли — это действительно скорее медитации и размышления, имеющие свою цель в самих себе и своим предметом самих себя». Именно эта деятельность *theoria* и скрывает в себе самые чистые удовольствия.



Кстати, в определенном смысле принятие Аристотеля в XIII веке дало скорее новую жизнь идее философской жизни, не зависимой от теологии, как это видно из работы Боэция Дакийского, написанной к 1270 году: «О суверенном благе, или О философской жизни», где можно прочесть следующее: «Философ живет, как человек рожден жить и в согласии с природным порядком (...). Философ ведет очень сладостную жизнь»<sup>16)</sup>. То есть Боэций Дакийский усматривает возможность философской жизни, отдельной от христианской жизни, и возврата к философской жизни в соответствии с описаниями античных философий. Но из этого замечания Р. Имбаха особенно следует то, что нужно бы написать точную и подробную историю того, как философы представляли себе философию. Эта история в конечном счете очень сложная.

Р. Имбах ставит также проблему отношений между «заботой о себе» и справедливостью: «Мы надеемся избавиться от отчуждения посредством преобразования субъекта, а не преобразованием человеческих отношений, которые могут быть несправедливыми»<sup>17)</sup>. Для краткого ответа я напомним текст Ж. Фридмана, помещенный в начале этой книги: «Многочисленны те, кто полностью поглощены воинственной политикой, подготовкой социальной революции. Редки, очень редки те, кто, чтобы подготовить революцию, хотят сделаться достойными нее». Впрочем, тут есть нечто большее. В античности усилия по преобразованию субъекта всегда были связаны с усилиями по преобразованию человеческих отношений, прежде всего и по меньшей мере, в школе, в группе, внутри которой люди философствовали, но также тем или иным образом в самом городе. Практика справедливости была центральным элементом философской жизни. И наоборот, приходится признать, что чисто законодательное или принудительное преобразование человеческих отношений в

конечном итоге не служит ничему, если оно не сопровождается преобразованием субъекта. Античность думала прежде всего о формировании (*paideia*) субъекта; современный же мир нацелен на «информирование».

И, наконец, последний вопрос, задаваемый мне Р. Имбахом: соотношение между философией и религией. И мой друг, Ф. Брюннер, тоже спрашивает меня: «Под видами античной философии и христианской религии, не хочет ли П. А. противопоставить философию и религию»<sup>18)</sup>.

Я не хотел бы сейчас слишком увлечься на этом поле дискуссии, потому что само определение сферы «религиозного» крайне сложно и невнятно. И я только сделаю несколько замечаний, которые для меня будут вехами ввиду последующего разрешения проблемы.

1. Я, прежде всего, хотел показать, что древние воспринимали философию как образ жизни, как конкретное усилие по самопреобразованию, каким бы ни было догматическое содержание философии, избранной философом, даже если философ был целиком и полностью скептиком. Во всех школах это усилие стремится быть строго рациональным. То есть сначала было необходимо описать его как таковое, в его чистом виде.

2. В античности философия есть способ существования, требующий от философа преобразования своей внутренней жизни и личной вовлеченности в каждое мгновение своей жизни. Официальная религия этого не требовала, и культы с таинствами, даже если, возможно, и содержали в себе обращение, были полностью чужды рациональной и духовной дисциплине философии. Философ встречается с религией в общественной жизни (официальные праздники, храм, культ и духовенство) и в культурной жизни (мифические традиции, рассказываемые поэтами, произведения искусства). Но переживает он ее как философ. Ибо свойство философии как раз и состоит в том, чтобы все

преобразовывать в философию, то есть рационализировать и обращать внутрь себя все, с чем она сталкивается. Что касается, например, религиозной практики, если Эпикур рекомендует участие в праздниках города и даже молитву, то для того, чтобы эпикурейский философ получил возможность созерцать богов, такими, как их представляет себе эпикурейская теория природы <sup>19)</sup>. И теургию поздние неоплатоники практикуют только лишь для того, чтобы интегрировать ее в собственно философский духовный прогресс, превзойти ее <sup>20)</sup>, и в конечном счете возвыситься к своему Богу, трансцендентному и непознаваемому, который как раз полностью чужд традиционной религии, потому что он есть чисто философский концепт.

Действительно, античная философия полностью освобождает традиционные мифы от их мифического содержания. Благодаря аллегории боги мифологии становятся физическими силами у стоиков, платоническими идеями у неоплатоников. У последних развивается сильно систематизированная философская теология, но та иерархия, в которой все боги выстраиваются вслед за непознаваемым и трансцендентным Единым, согласно последовательным плоскостям «Эннеад» — «богам понимаемым», «богам понимаемым и интеллектуальным», «богам чисто интеллектуальным» — есть лишь обширное искусственное построение, не имеющее особого отношения к античным верованиям, которые в своем воображении защищают неоплатоники в качестве реакции против христианства. В определенном смысле можно сказать, что в античности процессы о святотатстве можно было бы устраивать над всеми философами, а не только над Анаксагором или Сократом. Ибо так или иначе, даже если они считали, что поддерживают религию, они превосходили ее и в конечном итоге разрушали.

3. Что касается проблемы христианской философии, мне кажется, что она была плохо поставлена во време-

на Э. Жильсона<sup>21)</sup>, потому что тогда философию представляли себе как чисто теоретический демарш. Речь шла о том, чтобы понять, могло ли христианство принести в философию новую проблематику, новые концепты, например, идею реального различия между сущностью и существованием. Как я сказал в настоящей работе, теология средних веков действительно низвела философию к этой чисто теоретической роли, причем в такой степени, что в томистском учебнике философии, опубликованном в 1937 году, нравственная часть философии полностью удалена, потому что мораль «подчинена» сверхъестественной теологии и, изложенная независимо от последней, она подвергла бы учеников риску впасть в «натурализм»<sup>22)</sup>. Но если мы будем рассматривать — как мы это делаем — философию как образ жизни, проблема серьезно усложняется, ибо в некотором роде христианство и философия являются «тоталитарными». Почему христианин, если он интенсивно переживает свою христианскую жизнь, испытывает потребность жить философской жизнью? И с другой стороны, если христианин действительно хочет быть философом, не будет ли он преобразовывать свое христианство в философию, свою христианскую жизнь в философскую жизнь? Я однажды слышал следующее замечание А.-И. Марру: «Часто именно неоплатонизм позволяет некоторым современным христианам сделать из своего христианства философию».

4. Теперь я возвращаюсь к античной философии, чтобы затронуть другой аспект проблематики религиозной природы: аспект чувства и эмоции. Мы помним изъявление веры Фауста Гёте: «И не присутствие ль Вселенной / Незримо явно возле нас? / Так вот, воспрянь в ее соседстве, / Почувствуй на ее свету / Существованья полноту / И назови это потом / Любовью, счастьем, божеством, / Нет подходящих соответствий, / И нет достаточных имен, / Все дело в чувстве, а название / Лишь

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

дым, которым блеск сиянья / Без надобности затемнен» \*.

В этой перспективе можно говорить о существовании в некоторых философиях античности чувства священного, которое относится как к космосу, так и к самой внутренней жизни и к ее глубинам; его интенсивность может доходить до мистического опыта, но оно совершенно чуждо всякой определенной религии, будь та организована или явлена. Это чувство священного можно найти даже в эпикуреизме, который, однако, демифологизировал и десакрализовал Вселенную. Как хорошо отметил Э. Хоффман <sup>23)</sup>, в силу самого факта, что эпикуреец рассматривает существование как чистую случайность, непреклонно уникальную, он принимает жизнь как некоторый род чуда, как нечто божественное, с огромной благодарностью. И философ, открывая для себя вместе с Эпикуром бесконечную огромность Вселенной, ощущает, говорит нам Лукреций <sup>24)</sup> «восторг и священный ужас», которые, без сомнения, обусловлены участием, пусть лишь на одно мгновение, в чуде существования <sup>25)</sup>.

---

\* И. В. фон Гёте. *Фауст*. Часть I. Пер. Б. Пастернака.



Я И МИР

---

## Размышления о понятии «культуры себя» \*

В предисловии к *Опыту наслаждений* и в главе книги *Забота о себе* (Souci de soi) [SS] Мишель Фуко упомянул мою статью «Духовные упражнения», вышедшую в «Ежегоднике V Отделения Практической школы высших знаний» за 1975/1976 учебный год, и воспроизведенную в моей книге *Духовные упражнения и античная философия*, которая вышла в 1981 году и только что была переиздана в 1987 году. Там я давал описание античной философии как искусства жить, как стиля жизни, как образа жизни; в этом исследовании я также старался объяснить, почему современная философия забыла эту традицию, стала почти исключительно теоретической речью. Итак, я очертил, а затем в книге *Духовные упражнения* развил идею, согласно которой христианство переняло некоторые приемы духовных упражнений, практиковавшихся в античности; все это, как мне кажется, и привлекло внимание М. Фуко.

Я хотел бы представить здесь некоторые свои замечания, чтобы уточнить не сходства, а различия в толковании и в конечном счете в философском выборе, которые разделяют нас и могли бы составить питательную почву для диалога, к несчастью, слишком скоро прерванного преждевременной смертью М. Фуко.

---

\* Впервые опубликовано: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale* (Paris. 9–11 janvier 1988). Paris; Seuil. Des Travaux. 1989. P. 261–270.

В *Заботе о себе* Фуко подробно описывает то, что он называет «практикой себя», культивируемой стоическими философами в античности: забота о самом себе, которая, кстати, может осуществляться только под руководством духовного наставника, внимание к телу и душе, подразумеваемое этой заботой о самом себе, упражнения в воздержании, нравственная самопроверка, очищение представлений, и, наконец, обращение к себе, обладание собой. М. Фуко воспринимает эти практики как «искусства существования, техники себя». И действительно, в античности с этим связывали «искусство жить». Но, как мне кажется, то, что я назвал «духовные упражнения», а М. Фуко предпочитает называть «техникой себя», в его описании излишне настойчиво сконцентрировано на «себе», или, по меньшей мере, на некоторой концепции «себя».

В частности, Фуко представляет этику греко-римского мира как этику удовольствия, которое мы получаем в самих себе (SS. P. 83): «Обращение к себе может заметить эти неистовые, неверные и преходящие удовольствия безмятежным и неизменным наслаждением собою» (пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы.— *Ред.*) И для иллюстрации своего довода он цитирует письмо XXIII Сенеки, где речь идет о радости, которую мы находим в самих себе, а именно в наилучшей части самих себя. Но, на самом деле, я должен сказать, в таком представлении вещей имеется много неточностей. В письме XXIII Сенека, действительно, прямо противопоставляет *voluptas* и *gaudium*, удовольствие и радость, и потому нельзя говорить, как это делает Фуко (SS. P. 83) в отношении радости об «иной форме удовольствия». Речь идет не только о выборе слов, хотя стоики придавали этому большое значение и тщательно различали *hedone* и *eupatheia*, а именно удовольствие и радость (мы можем найти такое отличие у Плотина и у Бергсона, причем последний связывает радость и творчество). Нет, дело



тут не только в терминологическом моменте: если стоики придерживаются слова *gaudium*, то есть слова «радость», это происходит потому, что они отказываются вводить принцип удовольствия в нравственную жизнь. Счастье для них заключается не в удовольствии, но в самой добродетели, которая сама по себе есть свое собственное вознаграждение. Задолго до Канта стоики захотели ревниво сохранить чистоту намерения нравственного сознания.

Во-вторых, и это главное, стоик находит свою радость не в своем «я», но, говорит Сенека, «в лучшей части себя», в «настоящем благе» (Сенека, письмо XXIII, 6), что есть (XXIII, 7) «чистая совесть, честные намерения, правильные поступки, презрение к случайному, ровный ход спокойной жизни, катящейся по одной колесе», а значит в том, что Сенека называет (СХХI, V, 23) совершенным разумом, иначе, в конце концов, в божественном разуме (XCII, 27), поскольку для него человеческий разум является лишь совершенствующимся разумом. Соответственно, «лучшая часть» себя, это в конечном итоге трансцендентная самость. Сенека находит свою радость не в «Сенеке», но трансцендируя Сенеку, открывая для себя, что он имеет в себе разум, часть универсального Разума, внутренний для всех людей и для самого космоса.

Стойческое упражнение на самом деле направлено на самопревосхождение, на то, чтобы думать и действовать в союзе с универсальным Разумом. Три упражнения, описанные Марком Аврелием (VII, 54; IX, 6; VIII, 7) вслед за Эпиктетом, очень показательны в этом отношении: судить объективно, в согласии с внутренним разумом, действовать в согласии с разумом, общим для всех людей, принимать судьбу, возложенную на нас космическим разумом. Для стоиков это не просто разум, а именно этот разум и есть настоящая «самость» человека.

Я хорошо понимаю мотивы, по которым Фуко обходит эти хорошо ему известные аспекты. Его описание практик себя (как, впрочем, мое описание духовных упражнений) не только является историческим исследованием; он хочет дискретно предложить современному человеку модель жизни (которую Фуко называет «эстетикой существования»). Однако, согласно общей тенденции современной мысли, тенденции скорее инстинктивной, чем продуманной, понятия «универсальный Разум» и «универсальная природа» теперь больше не имеют отдельного смысла. Следовательно, было целесообразно заключить их в скобки.

А пока скажем, что с исторической точки зрения с трудом можно допустить, что философская практика стоиков и платоников была лишь отношением к себе, культурой себя, удовольствием, принимаемым в самом себе. Психическое содержание этих упражнений кажется мне совершенно другим. Чувство принадлежности Целому кажется мне принципиально важным их элементом: принадлежность Целому человеческого сообщества, принадлежность к космическому Целому. Сенека резюмирует это в четырех словах (письмо LXVI, 6): «*Toti se inserens mundo*» («Погружаясь в целокупность мира»). В своей великолепной *Философской антропологии* (с. 80) Гротхойзен вполне распознал эту фундаментальную черту. Однако такая космическая перспектива радикальным образом преобразует чувство, которое мы можем иметь о самих себе.

Любопытно, что Фуко мало говорит об эпикурейцах. Это тем более неожиданно, что в некотором смысле эпикурейская этика представляет собой этику без нормы, самостоятельную этику, которая не может основываться на Природе, опосредованной случаем, то есть этику, которая, как мне кажется, прекрасно соответствует современной ментальности. Возможно, причину этого умолчания нужно искать в том, что достаточно

трудно интегрировать эпикурейский гедонизм в общую схему использования удовольствий, предложенную М. Фуко. Как бы там ни было, у эпикурейцев тоже существуют духовные практики, например, нравственная самопроверка. Но мы уже говорили, что эти практики не основываются на нормах Природы и универсального Разума, поскольку для эпикурейцев формирование мира есть лишь результат случая. И однако, эта духовная практика не может определяться тут только как культура себя, как простое отношение себя к себе, как удовольствие, которое мы нашли бы в своем собственном «я». Эпикуреец не боится признать, что он нуждается в чем-то ином, чем он сам, чтобы удовлетворить свои желания и найти свое удовольствие: ему нужна телесная пища, удовольствия любви, но также физическая теория Вселенной, чтобы устранить страх перед богами и смертью. Ему необходимо общение с другими членами эпикурейской школы, чтобы находить счастье во взаимной привязанности. Ему, наконец, нужно имагинативное созерцание бесконечности вселенных в бесконечной пустоте, чтобы испытывать то, что Лукреций называет *divina voluptas et horror*. Эту погруженность эпикурейского мудреца в космос хорошо описал ученик Эпикура Метродор: «Помни, что ты рожден смертным, твоя жизнь конечна, ты возвысился мыслью природы до вечности и бесконечности вещей и что ты увидел все, что было, и все, что будет». В эпикуреизме имеется необычайное обращение перспективы: именно потому, что существование видится эпикурейцу как чистая случайность, непреклонная из-за своей неожиданности, он принимает жизнь как своего рода чудо, как безвозмездный и нечаянный дар Природы, и он считает существование дивным праздником.

Теперь я приведу другой пример для иллюстрации различия в наших толкованиях «заботы о себе». М. Фуко написал интересную статью под названием

«Писание себя», которая, кстати, опирается на замечательный текст о врачевательной ценности письма, исследованного мною в *Духовных упражнениях* (с. 76); в этом документе знаменитый монах Антоний советует своим ученикам фиксировать письменно действия и движения их души, как если бы они должны были рассказать о них другим людям: «Пусть же письмо будет у вас вместо чужого глаза», — говорил Антоний. В связи с этим эпизодом М. Фуко размышляет о формах, которые принимает то, что он называет «писание себя» в античности, и, в частности, речь идет о литературном жанре *hypomnemata* — «духовных записных книжках», где мы записываем мысли другого, которые могут послужить для собственного наставления того, кто их пишет. Фуко таким образом определяет цель записываемого: речь идет о том, чтобы «поймать уже сказанное», «собрать то, что мы могли услышать или прочитать, причем для цели, которая будет ни чем иным, как самоучреждением». И тогда он спрашивает: «Как быть поставленным в присутствии самого себя при помощи речей без возраста и пришедших понемногу отовсюду?» И вот его ответ: «Это упражнение помогло бы повернуться к прошлому: *hypomnemata* является одним из средств, с помощью которых мы отделяем душу от заботы о будущем, чтобы настроить ее для медитации о прошлом». И он считает, что выявил, как в эпикурейской, так и в стоической морали, отказ от направленности ума к будущему, и склонность придавать позитивную ценность обладанию прошлым, которым мы можем пользоваться всецело наслаждаться. Мне кажется, что тут есть ошибка в толковании. Действительно, эпикурейцы, но только они, считали главными источниками удовольствия воспоминания о приятных моментах прошлого, что, впрочем, не имеет никакого отношения к медитации об «уже сказанном», практикуемой в *hypomnemata*. Но тем не менее, верно и то, о чем я гово-

рил в статье, опубликованной в *Диогене* в 1986 году (№ 133): стоики и эпикурейцы возводят в правило необходимость освободиться от забот о будущем и от бремени прошлого, чтобы сосредоточиться на настоящем моменте — для того, чтобы им наслаждаться, или, чтобы в нем действовать. И с этой точки зрения ни стоики, ни даже эпикурейцы не приписывали положительную ценность прошлому: фундаментальная философская установка состоит в том, чтобы жить в настоящем, обладать настоящим, а не прошлым. А то, что они одновременно придавали большое значение мыслям, сформулированным их предшественниками, — это другое дело. Но если *hypomnemata* имеют в виду уже сказанное, то вовсе не какое угодно «уже сказанное», просто по причине принадлежности этого «сказанного» к прошлому, но потому, что мы распознаем в «уже сказанном» (догматах основателей школы) то, что сам разум говорит *в настоящем*, распознаем в догматах Эпикура или Хрисиппа ценности, присутствующие *всегда*, так как именно *они* и есть само выражение разума. Другими словами, в процессе записей мы не чужую мысль делаем своей, но используем формулы, которые мы считаем подходящими для актуализации, для оживления того, что уже присутствует внутри разума пишущего.

Это упражнение, согласно Фуко, провозглашает себя намеренно эклектичным, и таким образом подразумевает личный выбор, что объяснило бы самоучреждение. «Письмо как индивидуальное упражнение, выполняемое самим собой и для себя, есть искусство разрозненной истины, или точнее, продуманный способ сочетать традиционный авторитет уже сказанной вещи с уникальностью истины, которая в ней утверждается, и особенностью обстоятельств, руководящих ее употреблением». Но на самом деле, по меньшей мере для стоиков и эпикурейцев не в эклектизме располагается личностный

выбор. Эклектизм используется, только когда речь идет об обращении начинающих. Именно в этот момент все средства хороши. Так Фуко находит пример эклектизма в *Письмах к Луцилию*, где стоик Сенека цитирует сентенции Эпикура. Но речь идет об обращении Луцилия, о том, чтобы заставить его практиковать нравственную жизнь. Сенека ссылается на Эпикура только в первых письмах, не прибегая к его помощи в дальнейшем. Личный же выбор состоит в том, чтобы строго придерживаться конкретной формы жизни — будь то стоицизм или эпикуреизм, — которую мы считаем сообразной разуму. И только лишь в новой Академии, например, у Цицерона, личный выбор происходит в зависимости от того, что разум считает правдоподобным в тот или иной момент.

И таким образом не в процессе письма, как думает Фуко (SS. P. 11–13), и не в процессе перечитывания разрозненных мыслей индивид строит для себя духовную самосознание. Во-первых, как мы видели, эти мысли не разрознены, но выбраны в силу своей связности. Во-вторых, и это главное, речь идет не о создании для себя духовной идентичности в процессе письма, но об освобождении от своей индивидуальности, чтобы возвыситься до универсальности. Поэтому неточно говорить о «писании себя»; мы не только не пишем самих себя, но письмо не составляет «самость»: как и другие духовные упражнения, оно изменяет «я», оно его универсализирует. Чудо этого упражнения, практиковавшегося в одиночестве, состоит именно в том, что оно позволяет достичь до универсальности разума во времени и в пространстве. Для монаха Антония врачевательная ценность письма состоит именно в этой универсализирующей способности. Письмо, говорит Антоний, заменяет собой глаз другого. Пишущий чувствует себя в некотором роде рассматриваемым другими, он больше не один, но часть человеческого сообщества, молча-

ливого собеседника. Формулируя на письме свои личностные акты, мы попадаем в действующий механизм разума, логики, универсальности, мы объективируем то, что было смутно и субъективно.

Подведем итоги. То, что Фуко называет «практиками себя», у стоиков и платоников действительно соответствует движению, обращению к себе: мы освобождаемся от внешнего, от страстной привязанности к внешним объектам и к удовольствиям, которые они могут доставить, мы наблюдаем самих себя, чтобы увидеть, сделали ли мы шаг вперед в этом упражнении, мы стремимся быть хозяевами себя, овладеть самими собой, найти свое счастье в свободе и внутренней независимости. Со всем этим я согласен. Но думаю, что это движение интериоризации, обращения внутрь, неотделимо от другого движения, где мы поднимаемся на более высокий психический уровень, на котором мы находим иной тип экстериоризации, обращения наружу, иное отношение к внешней среде, иной способ быть в мире, который состоит в осознании себя как части Природы, как частички универсального разума. Мы больше не живем в условном и привычном человеческом мире, но в мире Природы. Как я уже говорил в другом месте, мы в этом случае практикуем «физику» как духовное упражнение.

Итак, мы отождествляемся с «другим», который есть Природа, универсальный Разум, присутствующий в каждом индивидуе. Здесь мы наблюдаем радикальное преобразование перспектив, универсалистское и космическое измерение, на котором М. Фуко, как мне кажется, недостаточно делал упор: интериоризация, обращение внутрь, есть превзойдение себя и универсализация.

Все замечания, которые я здесь изложил, имеют смысл не только в рамках исторического анализа античной философии, они нацелены также на определение этической модели, которую современный человек может

открыть для себя в античности. И поэтому я немного опасаясь, что, фокусируя свое толкование исключительно на культуре себя, на заботе о себе, на обращении к себе, и, в целом, определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, то есть, боюсь, новую форму дендизма — вариант конца XX века. Конечно, это требует более подробного, чем здесь, изучения. Со своей стороны, твердо верю, может быть наивно, в возможность для современного человека жить если не в мудрости (древние в большинстве своем не верили в такую возможность), то совершая *упражнение*, по-прежнему не абсолютное, в мудрости, и совершая его в три этапа. Мы видели, как это определял Марк Аврелий: усилие, чтобы практиковать объективность суждения, усилие, чтобы жить согласно справедливости и на службе человеческого сообщества, усилие, чтобы осознавать наше положение частицы во вселенной (совершаемое на основе пережитого опыта конкретного субъекта, живого и воспринимающего). Таким образом, это упражнение в мудрости будет усилием, чтобы открыться Всеобщему.

Если говорить конкретнее, я думаю, что современный человек может практиковать философские упражнения античности, постоянно отделяя их от сопровождавшей их философской или мифической речи. И в самом деле, мы можем обосновать одно и то же духовное упражнение совершенно разными философскими речами, которые будут лишь неловкими, запоздалыми попытками описания и обоснования внутреннего опыта, экзистенциальная плотность которого в конце концов ускользает от всякого усилия теоретизирования и систематизирования. Например, стоики и эпикурейцы предлагали своим ученикам сосредоточить внимание на настоящем моменте, освобождаясь от заботы о будущем и от бремени прошлого — руководствуясь совершенно разными причинами. Но тот, кто конкретно практикует это упражне-



ние, видит Вселенную другими глазами, как если бы он ее видел впервые; он открывает для себя в наслаждении чистым настоящим тайну и великолепие существования; и, как говорил Ницше, мы тогда говорим «да» «не только самим себе, но всему существованию». Таким образом, нет необходимости верить в универсальную Природу и универсальный Разум стоиков, чтобы практиковать эти упражнения, но, практикуя их, мы действительно живем согласно разуму («Ты же подумай о том, что только разумному существу дана возможность добровольно следовать событиям — простое же следование необходимо для всех», — говорил Марк Аврелий (X, 28,3), и мы конкретно приходим к всеобщности космической перспективы, к чудесному и таинственному присутствию Вселенной.

### Литература

J. Bergson. *L'Énergie spirituelle*. 14<sup>e</sup> ed. Paris, 1930. P. 24.

M. Foucault. *L'écriture de soi // Corps écrit*. № 5. 1983. P. 3–23.

Id. *Histoire de sexualité*. T. II: *L'Usage des plaisirs*; t. III. *Le Souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

B. Grøethuysen. *Anthropologie philosophique*. Paris: Gallimard, 1952.

I. Hadot. *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain // Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès L'Association Guillaume Budé*. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 35 (о временном и врачевательном характере цитирования Эпикура Сенекой).

Id. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, 1969.

P. Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Institut d'Études augustinienes. 2<sup>e</sup> éd., 1987.

Id. «Le présent seul est notre bonheur». *La valeur de l'instant présent chez Gæthe et dans la philosophie antique // Diogène*. № 133. Paris, 1986. P. 58–81 (citation de Nietzsche. P. 80).

W. Schmid. *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.

«В наши дни есть преподаватели философии, но нет философов...»\*

Замечательно, что первые страницы *Уолдена* были посвящены критике обыденной жизни людей. Торо описывает ее иронически, как раскаяние — хуже чем аскеза брахманов, чем двенадцать подвигов Геракла. Люди ведут безрассудную жизнь. Они пребывают в невежестве и заблуждении, поглощенные фальшивыми заботами и бесполезно тяжкими работами. Они только лишь машины, орудия своих орудий<sup>1)</sup>. Их существование представляет собой лишь отчаяние или смирение.

Причина несчастья людей, по мнению Торо, именно в том, что они забывают о том, что необходимо и достаточно, чтобы жить, то есть просто, чтобы поддерживать свое жизненное тепло. «Человеку был нужен дом и тепло — сперва тепло физическое, потом тепло привязанностей»<sup>2)</sup>. На самом деле, как покажет Торо, человек нуждается в малом количестве вещей, чтобы прийти к такому результату, и конечно, не в роскоши. «Большая часть роскоши,— говорит он,— и многое из так называемого комфорта не только не нужны, но положительно мешают прогрессу человечества»<sup>3)</sup>. Для того, чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить образ жизни китайских, индуистских, персидских и греческих философов, бедных в том, что касается внешнего богатства, богатых в том, что касается внутреннего богатства. Примеры, которые теперь весьма далеко от нас, ибо, продолжает Торо, «у нас сейчас есть профессора философии, но философов нет»<sup>4)</sup>. Дело в том, что для него «быть философом — значит не только тонко мыслить или даже основать школу; для этого

---

\* Первая публикация: *Henry D. Thoreau*. Paris: L'Herne, 1994. P. 188–194.

надо так любить мудрость, чтобы жить по ее велениям — в простоте, независимости, великодушии и вере»<sup>5)</sup>. Философствовать, это значит разрешать некоторые из проблем жизни, и не только «теоретически, но и практически»<sup>6)</sup>. Торо пользуется случаем, чтобы подвергнуть критике преподавателей философии, этих больших ученых и мыслителей, чей успех — это лишь успех «царедворца, а не властелина или героя», имея в виду, что, довольствуясь теоретическими речами, они поощряют людей продолжать жить самым нелепым образом. Жизнь этих философов есть чистый конформизм, и их не беспокоит, что человечество, роскошествуя, вырождается. Со своей стороны, Торо предстает внутренне как настоящий философ — тот, кто «по-иному, не так, как его современники, питается, укрывается, одевается и согревается»<sup>7)</sup>. И он заканчивает свою мысль, конечно, с долей иронии, определением философа, которое может ошарашить читателя: «Можно ли быть философом и не поддерживать свое жизненное тепло более мудрыми способами, чем прочие люди?»<sup>8)</sup> А чтобы поддержать свое жизненное тепло, человеку не требуется делать больших усилий. Чтобы удовлетворить свои потребности, Торо подсчитал необходимым работать только шесть недель в году: «убеждение и опыт говорят мне, что прокормиться на нашей земле — не мука, а приятное времяпрепровождение, если жить просто и мудро»<sup>9)</sup>. И если Торо уходит жить в лес, то, разумеется, не только для того, чтобы поддерживать свое жизненное тепло самым, насколько это возможно, экономным образом, но поскольку он хочет «жить разумно, иметь дело лишь с важнейшими фактами жизни и попробовать чему-то от нее научиться, чтобы не оказалось перед смертью, что я вовсе не жил»<sup>10)</sup>. «Я не хотел жить подделками вместо жизни. (...) Я хотел погрузиться в самую суть жизни и добраться до ее сердцевины». И среди этих сущностных фактов жизни

есть еще удовольствие воспринимать мир всеми своими чувствами: именно этому Торо посвящает в лесу наибольшую часть своего времени. Можно без усталы перечитывать нежное начало главы «Одиночество»: «Сейчас чудный вечер, когда все ощущения обостряются и тело впитывает наслаждение всеми порами. Я удивительно свободно двигаюсь среди Природы — я составляю с ней одно целое. Я иду вдоль каменистого берега пруда, без куртки, хотя погода облачная, ветреная и прохладная (...) я ощущаю необычайно тесное сродство со всеми стихиями. ... Я смотрю на листья ольхи и тополей и всем сердцем ощущаю их трепет, но, подобно озеру, мой дух не встревожен — это всего лишь легкая зыбь»<sup>11)</sup>. В главе «Одиночество» Торо, впрочем, хочет показать, что даже один он никогда не бывает один, потому что у него есть осознание сопричастности с Природой: «Я проаживаюсь со странной свободой по Природе, став частью ее самой». «Самое мягкое, самое нежное, самое отзывчивое общество может встретиться в каком угодно естественном объекте»<sup>12)</sup>. Так, он воспринимает в самом звуке капель дождя «такую же бесконечную, как немислимую благожелательность». Каждая иголочка сосны воспринимает его как друга, и он чувствует что-то сродственное ему в самых удручающих и самых ужасных сценах природы. «Отчего бы мне чувствовать себя одиноким? Разве наша планета не находится на Млечном Пути?»<sup>13)</sup> Таким образом, восприятие мира расширяется в некоторый род космического сознания.

Все, о чем я говорил до сих пор, составляет замечательную аналогию с философией Эпикура, но также с некоторыми аспектами стоицизма. Прежде всего, в эпикуреизме мы находим критику того образа жизни, которым люди привычно живут, и который мы встретили на первых страницах *Уолдена*. «Так человеческий род понапрасну и тщетно хлопочет, / Вечно в заботах пустых проводя

свою жизнь бесполезно», — говорит Лукреций <sup>14</sup>). Для эпикурейцев, о которых говорит Цицерон, люди несчастливы вследствие огромных и пустопорожних желаний богатства, славы, верховодства. «Особенно же терзаются они, когда слишком поздно понимают, что напрасно стремились к богатству или к власти, или к могуществу, или к славе. Все это не приносит с собой никаких наслаждений, в горячей надежде овладеть которыми люди потратили столько усилий» <sup>15</sup>).

Для Эпикура спасение находится в умении делать различие между естественными и необходимыми желаниями, желаниями, относящимися к сохранению жизни, желаниями только естественными, как сексуальное удовольствие, и желаниями, которые не являются ни естественными, ни необходимыми, как например, желание богатства <sup>16</sup>). В принципе, достаточно удовлетворения естественных желаний, чтобы обеспечить человеку устойчивое удовольствие, то есть счастье. То есть можно сказать, что для Эпикура, как и для Торо, философия принципиально заключается в умении сохранять свое жизненное тепло более мудрым образом, чем другие люди. И с некоторой долей вызова, почти как у Торо, Эпикур выносит такой приговор: «Голос плоти — не голодать, не жажжать, не зябнуть. У кого это есть, и кто надеется получить это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье» <sup>17</sup>). Таким образом, счастье легко достижимо: «Да будут возданы милости блаженной природе, — говорит Эпикур, — устроившей так, что необходимые вещи легко получить, а вещи, которые трудно получить, не являются необходимыми» <sup>18</sup>). «...все, чего требует природа, легко достижимо, а все излишнее — трудно достижимо» <sup>19</sup>).

Таким образом, философский акт заключается просто в том, чтобы человеку довольно было «не знать голода и холода». Но для Эпикура — и, соответственно,

для Торо — философия состоит не только в том, чтобы поддерживать свое жизненное тепло самым экономным способом. От бесполезных забот и желаний эпикурейский философ освобождается, чтобы вернуться, как Торо, к сущностным актам жизни, к удовольствию чувствовать и существовать. Тот, кто не голоден, кто не испытывает жажды и холода, может соперничать в счастье с самим Богом именно потому, что как Бог, он беспрепятственно может наслаждаться сознаванием того, что существует, а также испытывать простое удовольствие от восприятия красоты мира; это удовольствие, например, определяется Лукрецием следующим образом: «...видим, что нужно телесной природе / Только немного: то, что страдания все удаляет. (...) Но и приятней порой и не против воли природы, / Если в хоромах у нас не бывает золотых изваяний... Люди же вместо того, распростершись на мягкой лужайке / На берегу ручейка, под ветвями высоких деревьев, // Скромными средствами телу дают усладительный отдых, // Если к тому ж улыбается им и погода, и время / / Года усыплет цветами повсюду зеленые травы...» Так для тела мы нуждаемся в малом количестве вещей...<sup>20)</sup> Эпикурейский взгляд на вещи, впрочем, без колебаний идет гораздо дальше. Он даже погружается в бесконечность миров. Благодаря посланию Эпикура, пылко заявляет Лукреций, «Разбегаются страхи души, расступаются стены / Мира,— и вижу я ход вещей в бесконечном пространстве... / И не мешает земля созерцанию всего остального, / Что под ногами у нас совершается в безднах пространства. / Все это некий восторг поселяет в меня и священный / Ужас...»<sup>21)</sup> Это присутствие космоса также можно найти, как мы видели, у Торо, не забывающего, что солнце, благодаря которому зреет его фасоль, освещает целую систему земель как наша<sup>22)</sup>, и он не чувствует себя одиноким, поскольку, говорит он, наша планета находится на Млечном Пути<sup>23)</sup>.

И Торо, избрав своим пристанищем Уолден, принял решение жить по правилам, которые мы можем назвать эпикурейским образом жизни. Не то, чтобы он осознавал, что речь идет именно об эпикурейском образе жизни, но снова обретал для себя, может быть, спонтанно и неосознанно, может быть, под влиянием некоторых древних или современных учений, то, что практиковали и преподавали Эпикур и его ученики. Можно сказать, что равно как существует нечто подобное универсальному стоицизму <sup>24)</sup>, существует также некоторый вид универсального эпикуреизма, то есть всегда возможная, всегда открытая для человека установка, следуя которой благодаря определенной дисциплине и умалению желаний, можем от того, что замешано на боли и страданиях, возвратиться к простой и чистой радости существовать.

Однако у Торо имеются некоторые нюансы, не соответствующие эпикурейской установке. Прежде всего, Торо говорит об одиночестве и заявляет о своей потребности в одиночестве. А для эпикурейца нет настоящего удовольствия, если оно не разделено с друзьями: именно с эпикурейскими друзьями Лукреций принимает свою скромную еду на свежей весенней траве. Кроме того, у эпикурейцев не существует чувства сопричастности и слияния с Природой, а только созерцание бесконечности миров и вечности неизменной природы; это чувство сопричастности, приятельства с природой является гораздо более стоическим чувством. Действительно, стоик, для которого «все во всем», старается осознать тот факт, что он есть часть космического Целого <sup>25)</sup>. Как говорит Сенека, мудрец «погружается в целокупность мира» <sup>26)</sup>: *toti se inserens mundo*.

Также стоическим <sup>27)</sup> у Торо является это радостное приятие, проповедываемое на протяжении всех страниц *Уолдена*, природы и вселенной <sup>28)</sup> во всех ее аспектах, будь они милостивые или ужасающие или отталкивающие, а

также идея, что каждая реальность имеет свою целесообразность, когда мы ее рассматриваем в перспективе всеобщности: «Тихий дождь, который поливает мои бобы и не дает мне сегодня выйти из дому, вовсе не скучен и не уныл, он тоже полезен мне. Пусть он не дает мне мотыжить, зато он принесет куда больше пользы, чем мотыга. Если он так затянется, что бобы сгниют в земле и в низинах не уродится картофель, — что ж, зато на холмах уродится трава, а раз это полезно для травы, значит и для меня»<sup>29</sup>). «Что из того, что я купил семена бобов, а осенью собрал их? Поле, которое я так долго созерцал, не мне одному обязано урожаем; высшие силы поили его влагой и заставляли зеленеть. Не мне и собирать весь урожай. Разве суркам тоже не принадлежит в нем доля?» Дело в том, что урожай или сбор плодов никогда не потерян для всех. Соответственно, хороший работник перестает беспокоиться: «Истый земледелец должен жить без тревог ... он завершает свой труд ежедневно, ... не притязает на весь урожай своих полей и приносит мысленно в жертву не только первые, но и последние их плоды»<sup>30</sup>).

Наконец, мы наблюдаем у Торо осознанную решимость отдать должное ручному труду, даже вполне умеренному, в сохранении своего жизненного тепла. У эпикурейцев же такая проблема, кажется, не ставится. Насколько я знаю, они не делали никакого заявления за или против ручного физического труда. У стоиков все совершенно по-другому. Мы не только находим у них пример Клеанфа, который возил воду ночью, чтобы обучаться у Зенона днем<sup>31</sup>), но у нас даже есть небольшое сочинение римского стоика Мусония, который прямо выступает за союз работы на земле и философской жизни: «Молодые люди получили бы гораздо больше пользы, если бы они не посещали учителя в городе, и не слушали бы его речи в школе философии, но увидели бы, как он работает на по-



лях и доказывает действием то, что преподает его слово, то есть, что нужно самому делать усилия и подвергать труду свое тело, а не нуждаться в другом, кто нас прокормит»<sup>32)</sup>. И Мусоний продолжает, описывая все преимущества преподавания философии «в совместной жизни на полях», «в совместной жизни днем и ночью» с учителем.

Мы не должны удивляться этой смеси стоических и эпикурейских моментов, окрашивающей концепцию философии Торо. Например, в *Беседax с Фальком* Гёте говорил о некоторых существах, которые в силу своих врожденных склонностей являются наполовину стоиками, наполовину эпикурейцами: он не находит, говорил он, ничего удивительного в том факте, что они одновременно принимают фундаментальные принципы обеих систем и даже стараются объединить их насколько возможно<sup>33)</sup>. Можно, кстати, и о самом Гёте сказать, что он тоже был наполовину стоик, наполовину эпикуреец; например, он хотел интенсивно прожить каждый настоящий момент, как стоик, и наслаждался им, как эпикуреец. Можно было бы также много сказать об этом феномене в традиции западной мысли. Я только приведу один пример, представляющий, впрочем, некоторую аналогию с Торо. Я имею в виду Руссо из *Прогулок одинокого мечтателя*, где мы находим как эпикурейскую чувственность, когда шума волн и колебаний воды достаточно, чтобы заставить его с удовольствием почувствовать свое существование («Чем наслаждаешься в подобном положении? Ничем внешним по отношению к себе, ничем, кроме самого себя и своего собственного существования; пока длится это состояние, ты доволен сам собой, как бог»<sup>34)</sup>), но также и стоическую сопричастность с природой, когда он осознает, что он сам есть часть природы: «Нежное и глубокое мечтанье овладевает тогда его чувствами, и в сладком опьянении он теряется в безмерности этой прекрасной системы, с

которой чувствует себя слитым. Все отдельные предметы ускользают тогда от него; он видит и чувствует себя во всем»; «Я испытываю неизъяснимые восторги, растворяясь (...) в системе живых существ, отождествляясь со всей природой»<sup>35</sup>).

Итак, опыт, изложенный в *Уолдене*, кажется мне крайне интересным для нас, потому что, избрав жизнь в лесу в течение некоторого времени, Торо, в сущности, жил как философ, то есть посвятил себя определенному образу философской жизни, подразумевающей одновременно ручной труд и бедность, но открывавшей ему и необычайно расширенное восприятие мира. Мы лучше понимаем, как мы видели, природу этого решения, этого жизненного выбора, если сравниваем его с философским образом жизни, который предписывали себе античные философы.

Помимо этого, сам *Уолден*, то есть рассказ Торо о том, как он пережил эту философскую практику и упражнение, являясь замечательным философским дискурсом, относится, как мне кажется, все же к несколько иному порядку вещей, нежели просто философия; иными словами, это опыт, действительно пережитый Торо. Ведь вопрос не в том, чтобы писать, а в том, чтобы *жить* в лесу, действительно и с готовностью испытать подобный опыт, столь же трудный в своем аскетическом аспекте — жизнь в лесу, — как и в своем созерцательном и, можно сказать, мистическом аспекте — это погружение в лоно природы. Иными словами, сам философский акт трансцендентен по отношению к повествующему о нем литературному произведению, а само произведение не может полностью выразить то, что пережил Торо... Гуго фон Гофмансталь говорил: «Никогда нельзя высказать вещь совершенно такой, как она есть»<sup>36</sup>). Я думаю, что намек именно на невыразимость характера преобразования повседневной жизни, проживаемой по-философски, при-

## \* Я и мир \*

существует в словах Торо: «Может быть, человек никогда не сообщает человеку самых поразительных и самых реальных фактов. Истинная жатва каждого моего дня столь же неуловима и неопишима, как краски утренней и вечерней зари. Это — горсть звездной пыли, кусочек радуги, который мне удалось схватить»<sup>37)</sup>.

## Мудрец и мир \*

### 1. Постановка проблемы

Никто лучше Бернара Гретоуизена (Groethuysen) не описывал отношения античного мудреца и мира: «То, как мудрец осознает мир, есть его отличительная особенность. Только у мудреца в разуме постоянно присутствует все, он никогда не забывает мир, мыслит и действует относительно космоса (...). Мудрец является частью мира, он космичен, он не позволяет себе отворачиваться от мира, отделяться от космической целокупности (...). Фигура мудреца и представление мира в определенном свете составляют неразрывное целое»<sup>38)</sup>. Это особенно относится к стоическому мудрецу, фундаментальная установка которого заключается в радостном согласии, в «да» всякому мгновению движения мира, руководимого универсальным Разумом. Мы знаем знаменитую молитву Марка Аврелия: «Мир! Все, что гармонирует с тобой, пристало и мне...»<sup>39)</sup>. Мы, может быть, меньше знаем эстетическую теорию, которую он развивает в том же ключе: «Следует обратить внимание и на то, что даже и приходящее к произведениям природы обладает какой-то привлекательностью и заманчивостью. (...) На пасти

---

\* Первая публикация: *Le Temps de la réflexion* // Le Monde. Paris: Gallimard, 1989. P. 175–188.

живых зверей он будет взирать с неменьшим удовольствием, чем на изображенные, в подражание природе, художниками и скульпторами. (...) И много есть такого, что ведомо не всякому, но открывается тому, кто действительно сблизился с природой и ее делами»<sup>40)</sup>. Можно также сказать: осозная, что он часть мира, стоический мудрец погружается, как Сенека, в целокупность космоса: «*Toti se inserens mundo*»<sup>41)</sup>.

Это также относится к эпикурейскому мудрецу, несмотря на то, что проповедуемая им физика полагает, что мир есть следствие случайности, без божественного вмешательства. Но именно такую концепцию мира, приносящую покой душе и чистое удовольствие, и ищет эпикурейский мудрец, потому что она освобождает его от беспричинной боязни богов и заставляет его рассматривать каждый момент как род нечаянного чуда. Как хорошо отметил Э. Хофман<sup>42)</sup>, именно потому, что эпикуреец рассматривает существование как чистую и всегда уникальную случайность, он принимает жизнь как некоторое чудо, как нечто божественное, с огромной благодарностью. Удовольствие мудреца именно в том, чтобы смотреть на мир в покое и безмятежности, подобно богам, не принимающим никакого участия в управлении вещами мира, потому что это нарушило бы их вечный отдых. Лукреций, описывающий это созерцание мудреца, аналогичное созерцанию богов, пылко заявляет: «Разбегаются страхи души, расступаются стены / Мира,— и вижу я ход вещей в бесконечном пространстве... / И не мешает земля созерцанью всего остального / Что под ногами у нас совершается в безднах пространства. / Все это некий восторг поселяет в меня и священный / Ужас, когда сознаю, что силой твоею открылась / Вся природа везде и доступною сделалась мысли»<sup>43)</sup>. Это космическое измерение присуще фигуре античного мудреца, и, мне кажется, что Мишель Фуко допускает тут историческую неточность, а

его этический проект оказывается слишком ограниченным и недостаточным, когда он сводит философские «практики античности» и предлагаемую им самим «эстетику существования» к культуре себя. Правда, античная мудрость частично заключается в этой «заботе о себе»<sup>44</sup>), в обращении к себе; но в этом упражнении античный мудрец не находит удовольствия в своем индивидуальном «я», как думает Фуко, но он стремится презойти свое «я», чтобы достигнуть универсального уровня, снова поместить себя в Целое мира, рациональной или материальной частью которого он является. Из этого вытекает, что этический проект «эстетики существования», предложенный Фуко современному человеку, вдохновленный тем, что Фуко называет «заботой о себе античных философов», представляется мне слишком узким, недостаточно учитывающим космическое измерение, присущее мудрости, и в итоге скорее представляющим собой новый вариант дендизма.

Мне, наверное, скажут: античная мудрость, будь она платонической, аристотелевой, стоической или эпикурейской, возможно, и была теснейшим образом связана с определенным отношением к миру, но разве не устарело это античное видение мира? Количественная вселенная современной науки полностью не представляема, и уже в наше время индивид в ней чувствует себя изолированным и как бы потерянным. Наука является для нас не чем иным, как «окружающей средой» человека, она стала чисто человеческой проблемой, проблемой промышленной чистоты. Идея универсального разума больше не имеет особого смысла. Проект Фуко в этом случае разве не остается единственным шансом для морали: «„Я“, принимая самого себя за выполняемую работу, могло бы поддерживать мораль, которую больше не поддерживают ни традиция, ни разум; художник самого себя, он пользовался бы такой

автономией, без которой современность больше не может обойтись: „Все исчезло“,— говорила Медея,— но осталось у меня одно — я сама“»<sup>45)</sup>.

Со своей стороны, я верю в возможность для современного человека жить не мудростью (древние в своем большинстве уже рассматривали ее как недоступный идеал, руководящий действиями, а не как осуществленное состояние), но упражнением в мудрости, всегда хрупким, всегда возобновляемым. И я думаю, что это упражнение в мудрости может и должно быть направлено на осуществление нового вхождения „я“ в мир и во всеобщее.

В своих дальнейших размышлениях я постараюсь показать, в какой сфере, в какой ситуации, по случаю какого психологического процесса, античный опыт и современный опыт мира могут иметь точки соприкосновения.

## 2. Наука и мир повседневного восприятия

Банально констатировать, что мир, воспринимаемый в нашей повседневной жизни, радикально отличается от непредставимого мира, создаваемого ученым. По правде говоря, мир науки, в силу своих многообразных технических средств, радикально преобразует некоторые аспекты нашей современной жизни. Но очень важно заметить, что наш способ восприятия мира в нашей повседневной жизни не слишком глубоко затронут концепциями науки. Для нас всех, даже для астронома, вернувшегося к себе домой, солнце восходит и заходит, земля неподвижна.

Мерло-Понти, вслед за Гуссерлем, развил замечательное рассуждение об этом противопоставлении между миром науки и миром восприятия: «Весь универсум науки, весь мир науки построен на переживаемом мире, и, если мы хотим мыслить саму науку с надлежащей стро-

гостью, точно оценивать ее смысл и значение, нам сначала нужно разбудить этот опыт мира, вторичным выражением которого она является»<sup>46)</sup>. Для переживаемого и экзистенциального опыта земля является именно неподвижной почвой<sup>47)</sup>, на которой я имею возможность действовать и которая есть фундаментальный ориентир нашего существования. Именно на эту землю, неподвижную относительно пережитых движений, ссылаются даже астронавт, даже, когда он видит из пространства землю в виде небольшого голубого шара. Эти анализы Гуссерля и Мерло-Понти дают нам понять, что Коперникова революция, о которой столько говорят в философских книгах, переворачивает только лишь теоретическую речь, произносимую учеными и философами по поводу мира, но она ничего не меняет в привычном и повседневном восприятии нами этого мира.

Однако нужно сделать некоторые уточнения по поводу этого противопоставления между миром науки и миром повседневного восприятия. Фактически, Гуссерль и Мерло-Понти приводят нас к этому миру переживаемого восприятия, или скорее к такому восприятию в виде мира, только лишь для того, чтобы заставить нас осознать его. И такое осознание радикально преобразует само восприятие мира, поскольку оно больше не будет восприятием разнообразных объектов, но восприятием мира, как мира, и особенно для Мерло-Понти восприятием единства мира и восприятия. Философия в их глазах будет не чем иным, как движением, благодаря которому мы стараемся «снова научиться видеть мир»<sup>48)</sup>.

В каком-то смысле можно сказать, что мир науки и мир философии противопоставляются, каждый по-своему, миру привычного восприятия: наука — путем устранения восприятия, открывая нам вселенную, сводимую к количественным аспектам, при помощи как

математических, так и технических приемов, методов; философия — при помощи углубления и преобразования привычного восприятия, заставляя нас осознавать сам факт восприятия мира и факт, что мир — это то, что мы воспринимаем.

Также и у Бергсона мы можем найти различие между привычным восприятием и философским восприятием, которое он определяет следующим образом: «Жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы мы смотрели не направо, налево или назад, но прямо перед собой, в направлении, куда нам нужно идти». «Чтобы жить, нужно отбирать знания и воспоминания, запоминать только то, что интересует наше воздействие на вещи. (...) То же самое мы могли бы сказать о восприятии,— продолжает Бергсон.— Будучи вспомогательным инструментом, оно изолирует в совокупной реальности то, что нас интересует...»<sup>49)</sup> Но, замечает он, существуют люди, рождающиеся *отрешенными*. Это художники: «Когда они рассматривают вещь, они видят ее для нее самой, а не для себя. Они больше не воспринимают просто ввиду действия, они воспринимают, чтобы воспринимать — просто так, для удовольствия... То, что природа делает издали, путем отвлечения, для некоторых привилегированных, (...) не могла бы философия попытаться сделать это в другом направлении и другим способом для всех? Не заключалась бы роль философии здесь в том, чтобы подвести нас к более полному восприятию действительности при помощи некоторого смещения нашего внимания?»

Это «смещение нашего внимания», о котором говорит Бергсон, как и «феноменологическая редукция» Мерло-Понти, на самом деле являются обращениями, радикальными разрывами с состоянием бессознательности, в котором человек привык жить. Утилитарное восприятие мира в повседневной жизни скрывает от



нас фактически мир в действительности. И эстетические и философские восприятия возможны только в результате полного преобразования нашего отношения к миру: нужно воспринимать его во имя его самого, а не для нас.

### 3. Эстетическое восприятие

Бергсон и, как мы увидим дальше, Мерло-Понти, рассматривают эстетическое восприятие мира как нечто вроде модели философского восприятия. По правде говоря, как ясно показал Ж. Риттер<sup>50)</sup>, именно с подъемом современной науки, начиная уже с XVIII века, и связанным с этим подъемом преобразованием отношения философа к природе мы наблюдаем осознание необходимости «эстетического» восприятия, которое позволило бы существованию, *Dasein* человека, сохранить космическое измерение, присущее человеческому существованию. Начиная уже с 1750 года Баумгартен<sup>51)</sup> в своей *Эстетике* (*Æsthetica veritas logica*) противопоставляет *veritas æsthetica*, например, знание затмения, каково оно в астрономии, и его эмоциональное восприятие у пастуха, рассказывающего о нем своей возлюбленной. В 1790 году в *Критике способности суждения* Кант тоже противопоставляет эстетическое восприятие и научное знание. Чтобы воспринимать как возвышенное океан, не нужно призывать на помощь разного рода географические или метеорологические познания, но «океан следует воспринимать так, как это делают поэты, в зависимости от того, каким он предстает в данный момент; если он спокоен — зеркальной гладью воды, ограниченной только небосводом; если же он беспокоен — бездной, грозящей все поглотить...»<sup>52)</sup>

Когда К. Карус с 1815 по 1830 год пишет свои *Briefe über Landschaftsmalerei* (Письма о пейзажной живописи)<sup>53)</sup>,

характеризуя эту живопись как «искусство изображения жизни земли» (*Erdlebenbildkunst*), он тоже дает понять, что именно благодаря эстетическому восприятию человек может продолжать жить в этом переживаемом и воспринимаемом отношении к земле, что это есть принципиально важная мера его существования.

Таким образом, это эстетическое и бескорыстное восприятие мира может позволить нам вообразить то, что могло бы быть для современного человека космическим сознанием. Размышляя о своем искусстве, современные художники не отделяют его от совершенно конкретного опыта мира.

Прежде всего, современный художник творит, сознательно участвуя в космической жизни: «Диалог с природой,— пишет Пауль Клее <sup>54</sup>),— остается для художника условием *sine qua non*. Художник — это человек. Он сам является природой, кусочком природы в пространстве природы». И именно поэтому такой диалог предполагает интенсивное сообщение с миром, которое осуществляется не только оптическим путем: «Сегодня художник лучше, чем фотографический аппарат, в самом утонченном... Он есть создание на земле и создание во Вселенной: создание на светиле среди светил». Вот почему, согласно Клее, есть иные пути, чем пути зрения, чтобы установить отношение между я и его объектом, путь общего земного укоренения, путь совместного космического участия. И это означает, что художник должен писать в состоянии, в котором он ощущает свое единство с землей и с вселенной.

Для Клее абстрактная живопись представляется своего рода продолжением творчества природы: «Его прогресс в наблюдении и видении природы заставляет его понемногу подходить к философскому видению Вселенной, позволяющему ему свободно создавать абстрактные формы (...). Так художник создает произведе-

ния или участвует в создании произведений, которые суть по образу творчества Бога». «Равно как ребенок в своей игре подражает нам, также и мы подражаем в игре искусства силам, создавшим и создающим мир». «Творящая природа имеет для художника большее значение, чем природа сотворенная».

Мы находим это космическое сознание и у Сезанна <sup>55</sup>): «Видели ли вы в Венеции (...) Тинторетто, где земля и море, земноводный шар над головами, с постоянно перемещающимся горизонтом, глубина, морские дали, и тела, которые взлетают, огромная круглость, карта мира, брошенная планета, падающая, катящаяся в полном эфире (...) Он нам пророчествовал. Он уже имел это пожирающее нас *космическое наваждение*. «Я же хочу затеряться в природе, вновь рассеяться с ней. (...) В зеленом мой мозг целиком будет течь с сочной струей дерева...» «Величайшее, поток мира в маленькой пяди материи».

Так художник, говорим мы, испытывает себя, согласно Клее, как «кусочек природы, в пространстве природы». Ту же тему мы можем найти в *L'Esthétique généralisée* (Популярная эстетика) Роже Кайуа <sup>56</sup>) относительно опыта красоты: «Естественные структуры представляют собой точку отсчета для любой возможной красоты, хотя красота и является человеческой оценкой. Но так как человек сам принадлежит природе, круг легко замыкается, и чувство, которое испытывает человек перед красотой, всего лишь отражает его состояние живого существа и составной части Вселенной. Из этого не следует, что природа является моделью для искусства, но скорее, искусство является частным случаем природы, возникающим, когда эстетический прием проходит через дополнительную инстанцию намерения и исполнения».

Художественный процесс и созидательный процесс природы имеют между собой общее в том, что они

делают вещи видимыми, заставляют их представлять перед нами. Мерло-Понти <sup>57)</sup> настаивал именно на этой идее: «Живопись больше не подражает видимому, она делает видимым <sup>58)</sup>, она есть обрисовка зарождения вещей; картина показывает, как вещи делаются вещами и мир миром (...), как гора делается горой в наших глазах». Живопись заставляет нас прочувствовать присутствие вещей, тот факт, что «тут есть вещи». «Когда Сезанн ищет глубину, то на самом деле он ищет это взрывное воспламенение Бытия».

Таким образом — в конечном счете философском — опыт современной живописи дает нам увидеть само чудо восприятия, открывающего для нас мир. Но это чудо воспринимается только благодаря размышлению о восприятии, обращению внимания, при помощи которых мы меняем наше отношение к миру, мы удивляемся миру, мы разрываем «наши привычные отношения с миром, и этот разрыв не может научить нас ничему иному, как немотивированному выплеску мира» <sup>59)</sup>. Тогда мы видим, в некотором роде, как мир появляется перед нашими глазами впервые.

#### 4. *Spectator nouus*

Все, что мы только что сказали, хорошо известно. Если мы это напомним, то для того, чтобы определить поле нашего опыта (а именно поле восприятия), в котором могло бы быть возможно отношение к миру, в чем-то сходное с отношением, существовавшим между античным мудрецом и космосом. Это также для того, чтобы мы могли показать теперь, что в античности тоже существовали упражнения, при помощи которых философ старался преобразовать свое восприятие мира аналогично смещению внимания, о котором говорил Бергсон, или феноменологической редукции Мерло-Понти. Вполне очевидно, что философские речи, через которые

Бергсон, Мерло-Понти, философы античности выражают или обосновывают процесс, ведущий к преобразованию восприятия, крайне отличаются друг от друга, также как речи Клее или Сезанна о живописи не следует путать с феноменологией Мерло-Понти. Но, тем не менее, Мерло-Понти глубоко чувствовал, что опыт Клее или Сезанна, если забыть о стилистических оттенках речи, смыкается с его собственным опытом. То же можно сказать и об опыте, испытываемом через античные тексты, до глубины потрясающие нас.

Например, это относится к следующему отрывку из письма Сенеки к Луцилию:

А у меня всегда много времени отнимает само созерцание мудрости: я гляжу на нее с изумлением, словно на вселенную, которую подчас вижу, как будто впервые» (*tam quam spectator nouus*)<sup>60</sup>.

Если Сенека говорит об изумлении, это потому, что ему удастся внезапно открыть для себя мир, «как если бы он видел его впервые». И он осознает преобразование, происходящее в его восприятии мира: обычно он не видит мир, он не удивляется ему, но внезапно он изумлен, потому что он видит мир новым взглядом.

Эпикурейцу Лукрецию известен тот же самый опыт, что и стоику Сенеке. Во второй книге *О природе вещей* в определенный момент своего изложения он объявляет, что собирается провозгласить новое учение: «Удивительно новая вещь готовится поразить твое ухо, новый вид вещей собирается открыться тебе». Действительно, в этом новом учении есть чему поразить воображение. Речь идет об утверждении существования бесконечного пространства, и в этом бесконечном пространстве — множественности миров. Чтобы подготовить

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

своего читателя к этому открытию, Лукреций вводит несколько соображений о психологических реакциях человека на новое. С одной стороны, новое представляется тем, во что трудно поверить. Иными словами, то, что беспокоит наши привычки ума, кажется нам *a priori* ложным и недопустимым. Но как только мы это приняли, та же самая сила привычки, которая делала новизну удивительной и парадоксальной, делает ее затем банальной, и наше восхищение понемногу уменьшается. Потом Лукреций описывает мир таким, каким он предстал бы перед нашими глазами, если бы мы видели его впервые:

Ныне внимателен будь, достоверному внемля ученью;  
Новый предмет до ушей твоих бурно стремится достигнуть,  
В новом обличьи предстать пред тобою должно  
мирозданье.

Нет, однако, вещей достоверных, чтоб невероятны  
Не показались они нам с первого взгляда, а также  
Ни удивительных нет, ни настолько великих явлений,  
Чтоб не внушали они изумленья все меньше и меньше.

(...)

Но уже больше никто, созерцаьем его пресыщенный,  
Не удостоит взирать на обители светлые неба! <sup>61)</sup>.

Эти тексты имеют первостепенное значение для нас. И в самом деле, они означают, что у античного человека не было осознания того, что он живет в мире, у него не было времени рассматривать мир, и философы глубоко чувствовали парадокс и неприличие этого состояния человека, который живет в мире, не воспринимая мир. Бергсон четко увидел причину этой ситуации, различив обычное и утилитарное восприятие, необходимое для жизни, от бескорыстного, отрешенного вос-

приятия художника или философа. Таким образом, непредставимый характер научной Вселенной отделяет нас от мира (ибо мы живем в мире переживаемого восприятия), так же, как древнее сомнение в его — мира — рациональном характере (Лукреций отказывал миру в такой рациональности). Люди античности не знали современной науки, не жили в промышленно-технической цивилизации, и однако их видение мира не особенно отличалось от нашего обычного видения «мира». Таково человеческое состояние. Чтобы жить, человек должен «очеловечить» мир, то есть преобразовывать его — как своим действием, так и своим восприятием, в совокупность «вещей, полезных для жизни», объектов забот, ссор, общественных обрядов, условных ценностей. В этом его мир. И потому-то он уже не видит мира. Он больше не видит «Открытое», как говорил Рильке, то есть он только видит «будущее», тогда как он должен был бы видеть «все, / себя — во всем, и чуют исцеленье»<sup>62</sup>). Препятствие к восприятию мира располагается поэтому не в современности, но в самом человеке. Человек должен отделяться от мира как мира, чтобы прожить своей повседневной жизнью, и он должен отделяться от «повседневного мира», чтобы снова обрести мир в качестве мира.

Античная мудрость была так тесно связана с миром не потому, что она считала мир ограниченным (он был бесконечным для Эпикура и Лукреция) или рациональным (для тех же Эпикура и Лукреция он был результатом случайности), но именно потому, что она была усилием увидеть вещи новым взглядом, попыткой вырваться из условного мира человеческого, слишком человеческого, и встать лицом к лицу к видению мира в качестве мира.

## 5. Мгновение

Замечательно, что в знаменитом тексте, где мы находим одновременно отзвук античной традиции и предчувствие некоторых современных установок (я имею в виду «Прогулки одинокого мечтателя»), мы понимаем, что для Руссо существовала тесная связь между его космическим восторгом и преобразованием его внутренней установки по отношению ко времени. С одной стороны, «все отдельные предметы ускользают тогда от него; он видит и чувствует себя во всем»<sup>63</sup>). С другой стороны, «время — ничто [для него] (...) и настоящее все длится, не давая, однако, чувствовать своей длительности и не храня на себе следов смены дней, не вызывая никакого чувства лишения или радости, удовольствия или страдания, желания или страха, наполняя всю душу единственным чувством того, что мы существуем...»<sup>64</sup>) Таким образом, Руссо прекрасно анализирует элементы, составляющие и делающие возможным бескорыстное восприятие мира. Речь идет о сосредоточении на настоящем мгновении, в котором для ума нет, в некотором роде, ни будущего, ни прошлого, а есть простое «чувство существования». Речь, однако, не идет о замыкании на себе; напротив, чувство существования неразрывно с чувством бытия во всем и чувством существования всего.

Все это у Руссо является пассивным состоянием, почти мистическим. Но у древних это преобразование взгляда, устремленного на мир, оказывается связанным с упражнениями сосредоточения ума на настоящем моменте<sup>65</sup>). Как в стоицизме, так и в эпикуреизме эти упражнения заключаются в том, чтобы «отделиться от будущего и прошлого», «отграничить настоящий момент»<sup>66</sup>). Такое внутреннее отрешение, свобода и спокойствие ума, освобожденного от веса и предрассудков прошлого, как и от забот о будущем, необходимы, чтобы воспринимать мир в качестве мира. Впрочем, здесь



есть определенная взаимная причинность. Ибо осознание отношения к миру предоставит, в свою очередь, уму мир и внутреннюю безмятежность в той мере, в какой наше существование будет вновь помещено в космическую перспективу.

Это сосредоточение на настоящем моменте позволит открыть для себя бесконечную ценность, неслыханное чудо нашего присутствия в мире. И в самом деле, сосредоточение на настоящем моменте подразумевает приостановку наших планов на будущее, иначе говоря, оно подразумевает, чтобы мы воспринимали настоящий момент, как последний момент, чтобы мы жили каждый день, каждый час, как если бы они были последними. Для эпикурейцев такое упражнение обнаруживает удачу, который представляет каждый момент, прожитый в мире: «Меж упований, забот, между страхов кругом и волнений / Думай про каждый ты день, что сияет тебе он последним; / Радостью снидет тот час, которого чаять не будешь» <sup>67)</sup>. «Принимать, признавая всю его ценность, каждый момент времени, который добавляется, как если бы он происходил в силу невероятной удачи» <sup>68)</sup>. «Будь доволен тем, что имеешь, в прочем / Беззаботен будь и улыбкой мудрой / Умеряй беду. Ведь не может счастье / Быть совершенным» <sup>69)</sup>.

Такой умирительный настрой по поводу того, что появляется перед нами, что происходит в настоящий момент, встречается и у стоиков, но по другим причинам. Для них каждый момент, каждое настоящее событие вовлекает в себя всю вселенную, всю историю мира. Наше тело предполагает всю вселенную, как каждое мгновение предполагает необъятность времени. И всплеск реальности, присутствие бытия мы можем испытать именно в самих себе. Осознавая одно только мгновение нашей жизни, одно только биение нашего сердца, мы можем прочувствовать свои узы со всей космической необъятностью и с чудом существования

## \* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

мира. В каждой части реальности присутствует вся вселенная. У стойков этот опыт мгновения соответствует их теории обоюдного взаимопроникновения частей Вселенной. Но такой опыт необязательно связан с теорией. Мы, например, находим его выражение в следующих стихах Уильяма Блейка:

Небо синее — в цветке  
В горстке праха — бесконечность;  
Целый мир держать в руке,  
В каждом миге видеть вечность <sup>70)</sup>.

Видеть мир в последний раз — это также действительно видеть его впервые, *tam quam spectator nouus*. Это впечатление вызвано как мыслью о смерти, которая раскрывает нам в некотором роде чудесный характер нашего отношения к миру, все время находящегося под угрозой, всегда нечаянного, так и чувством новизны, благодаря взгляду, сосредоточенному на одном мгновении, на одном моменте мира: кажется, что таким образом мир появляется, рождается на наших глазах. И мир воспринимается, как «природа» в этимологическом смысле слова, как *physis*, то есть движение роста, рождение, через которое появляются вещи. Мы переживаем себя как момент, как мгновение этого движения, этого огромного движения, которое превосходит нас, оно всегда тут уже до нас, всегда за пределами нас. Мы со-рождаемся <sup>71)</sup> с миром. Чувство существования, о котором говорил Руссо,— это чувство тождественности между универсальным существованием и нашим существованием.

### 6. Мудрец и мир

Сенека был одинаково изумлен зрелищем мира (который он созерцал *tam quam spectator nouus*) и зрелищем мудрости, а под «мудростью» он понимал фигуру муд-

реца, такую, какую он находил в личности философа Секста.

Эта параллель очень поучительна. И в самом деле, есть очень большое сходство между движением, в силу которого мы приходим к видению мира, и движением, через которое мы устанавливаем фигуру мудреца. Прежде всего, начиная с *Пифа* Платона, античные философы рассматривали фигуру мудреца как недоступный образец, которому фило-соф (тот, кто любит мудрость) старается подражать во все время возобновляемом усилии, через упражнение каждого мгновения <sup>72)</sup>. Созерцать мудрость в той или иной личности, это значит осуществлять движение ума, которое через жизнь этой личности направляется к представлению абсолютного совершенства, которое было бы за пределами всех его возможных воплощений. Равно, созерцание мира раскрывает для себя целокупность мира в том частичном аспекте, на котором оно останавливается, оно превосходит пейзаж <sup>73)</sup>, схваченный в тот или иной момент, чтобы выйти за его пределы к изображению всеобщности, превосходящей всякий видимый объект.

Кроме того, созерцание, о котором говорит Сенека, есть в определенном смысле единительное созерцание. Чтобы воспринимать мир, нужно при помощи упражнения сосредоточения на мгновении воспринимать в некотором роде свое единство с миром, и точно так же, чтобы распознать мудрость, нужно в некотором роде упражняться в мудрости. Мы познаем, лишь уподобляясь своему объекту. Именно при помощи полного обращения мы можем открыться миру и мудрости. Вот почему Сенека изумлен и приходит в восторг от зрелища мудрости так же, как и от зрелища мира. В том и в другом случае речь для него идет об открытии, завоеванном благодаря внутренней перемене, благодаря полному изменению своего видения и своего

образа жизни. Так, по сути в одном и том же единственном движении открываются влюбленному в мудрость мир, воспринимаемый в сознании мудреца, и сознание мудреца, погруженного в целокупность мира.

### Является ли философия предметом роскоши? \*

Является ли философия роскошью? Мы знаем, что роскошь дорогостоящее и бесполезное дело. Нам, кстати, придется очень кратко упомянуть то, что можно было бы назвать экономическим аспектом этого вопроса, то есть финансовые условия, необходимые для философствования в нашем современном мире. Но углубление этого аспекта увлекло бы нас в сторону общей социологической проблемы неравенства шансов в профессиональной карьере. Разумеется, именно на проблеме полезности философии мы должны здесь задержаться. Нам тогда представится, что заданный вопрос принуждает нас непременно спросить себя о самом определении философии. И в конце концов, даже за пределами природы философии наше размышление приведет нас к драме человеческого состояния.

Нефилософы в принципе смотрят на философию, как на общение на малопонятном языке, как на абстрактные речи, без конца развиваемые очень узким кругом специалистов по поводу заумных и неинтересных вопросов, причем это занятие закрепили за собой отдельные привилегированные, которые, благодаря своим средствам или счастливому стечению обстоятельств, располагают досугом заниматься всем этим, то

---

\* Статья впервые опубликована: *Le Monde de l'éducation*.  
№ 191. Mars 1992. P. 90-93.

есть в итоге философия — это, разумеется, роскошь. И нужно признать, что действительно, чтобы какой-нибудь ученик мог стать кандидатом на степень бакалавра, чтобы он получил возможность написать такую-то философскую работу, потребовались тяжкие финансовые расходы со стороны его родителей или же налогоплательщиков. И чем ему реально послужит «в жизни» тот факт, что он сочинил это упражнение в стиле — в нашем современном мире, где царствует научно-промышленная технология, где все оценивается в зависимости от рентабельности и коммерческой выгоды? Чему может послужить дискуссия о соотношении между истиной и субъективностью, между опосредованным и непосредственным, случайностью и необходимостью или о методическом сомнении у Декарта? Впрочем, верно и то, что философия вовсе не отсутствует в современном мире, то есть на экранах телевизоров, поскольку в принципе современный человек ощущает, что он по-настоящему воспринимает внешний мир, только когда он видит его отражение в этих маленьких четырехугольниках. То есть время от времени в той или иной передаче по телевизору показывают философов: они обычно увлекают публику своим искусством говорить, мы покупаем их книгу на следующий день, листаем первые страницы, потом окончательно задвигаем фолиант подальше, потому что зачастую нас сразу охватывает чувство апатии от непонятной терминологии. Но все это воспринимается именно как роскошь для немногих привилегированных, как занятие для узкого кружка людей, не оказывающих влияния на главные вопросы жизни.

Прелесть философии, ответят некоторые философы, состоит именно в том, что она является роскошью и бесполезной речью. Прежде всего, если бы в мире было бы только полезное, в нем невозможно было бы дышать. Поэзия, музыка, живопись тоже бесполезны.

Они не улучшают производительность. Но, однако, они необходимы для жизни. Они освобождают нас от утилитарной непреложности. Это также относится и к философии. Сократ в *Диалогах* Платона обращает внимание своих собеседников, что у них масса времени для дискутирования, что их ничто не торопит. Верно также и то, что для всего этого нужен досуг, так же как нужен досуг для занятий живописью, сочинения музыки и поэзии.

Именно в этом и заключается роль философии — раскрывать людям полезность бесполезного, или, если хотите, научить их делать отличие между двумя смыслами слова «полезный». Есть то, что полезно для такой-то конкретной цели: центральное отопление или освещение, или транспорт, и есть то, что полезно человеку как человеку, как думающему существу. Речь философии «полезна» именно в последнем смысле, но она будет роскошью, если мы будем считать полезным только то, что служит конкретным материальным целям.

Можно ли дать общее определение философии, воспринимаемой как теоретическая речь? Довольно трудно найти общий знаменатель между различными тенденциями. Можно было бы сказать, что он общий для структуралистов и для аналитиков, если взять в качестве примера две крупные группы, рассуждать диалектически о всех формах человеческой речи, будь то научная, техническая, политическая, художественная, поэтическая, философская или повседневная речь. Таким образом, философия будет некоторым видом *метаречи*, которая, впрочем, не довольствовалась бы простым описанием человеческих речей, а критиковала бы в силу того, что нужно назвать требованиями разума, даже если понятие «разума» само ставится под вопрос большинством из этих мыслительных речей. И нужно

действительно признать, что, начиная с Сократа, эта *речь о речах* была одним из аспектов философии.

Однако весьма трудно удовлетвориться таким решением. Если большинство людей рассматривают философию как роскошь, то это происходит в основном потому, что она представляется им бесконечно удаленной от того, что составляет сущность их жизни: их заботы, страдания, тревоги, перспектива смерти, ожидающей их и тех, кого они любят. Перед лицом этой давящей реальности жизни философская речь может показаться им лишь тщетной болтовней и смехотворной роскошью... «Слова, слова, слова»,— говорил Гамлет. Что же все-таки наиболее полезно *для человека как человека*? Бесконечно рассуждать о языке или о бытии и небытии? А не лучше ли научиться жить по-человечески?

Мы только что упоминали о словах Сократа, *речи о речах* других. Они не были предназначены для построения концептуального здания чисто теоретической речи, но они были живой беседой, от человека к человеку, не отделенной от повседневной жизни. Сократ является человеком улицы. Он разговаривает со всеми, обходит рынки, спортивные залы, мастерские ремесленников, лавки торговцев. Он наблюдает и дискутирует. Он не утверждает, что знает что-то. Он только расспрашивает, и те, кого он расспрашивает, задаются вместе с ним вопросами о самих себе. Они подвергают сомнению самих себя и свои действия.

В этом аспекте философская речь больше не самоцель, она поставлена на службу философской жизни. Главная сущность философии состоит теперь не в речи, а в жизни, в действии. Вся античность признавала, что Сократ был философом больше своей жизнью и своей смертью, чем своими речами. И античная философия всегда оставалась сократической в той мере, в какой она

всегда представляла самое себя скорее как образ жизни, а не как теоретическую речь. Философ должен непременно быть не профессором или писателем, но человеком, сделавшим определенный жизненный выбор, принявшим для себя определенный стиль жизни, например, эпикурейский или стоический. Речь, наверное, играет важную роль в этой философской жизни; жизненный выбор выражается «в догматах», в описании определенного видения мира, и этот жизненный выбор остается живым, благодаря внутренней речи философа, который вспоминает в процессе этой речи фундаментальные догмы. Но речь эта неотделима от жизни и и действия.

Таким образом, для нас приоткрывается тип философии, отождествляемый в некотором роде с жизнью человека, осознающего самого себя, беспрестанно выправляющего свою речь и свои действия, чувствующего свою принадлежность к человечеству и к миру. В этом смысле знаменитая формула «философствовать — это значит учиться умирать» является одним из самых адекватных определений, которые когда-либо были даны философии. В перспективе смерти каждое мгновение предстанет, как чудесная и нечаянная удача, и каждый взгляд, устремленный на мир, даст нам такое впечатление, что мы видим его в первый, и может быть, в последний раз. Мы прочувствуем неизмеримую тайну возникновения мира. Признание этой в некотором роде священной характеристики жизни и существования приведет нас к пониманию нашей ответственности перед другими и перед самими собой. В таком осознании и в такой жизненной установке древние находили ясность рассудка, спокойствие души, внутреннюю свободу, любовь к другому, уверенность в своих действиях. У некоторых философов XX века, например, Бергсона, Лавеля или Фуко, можно наблюдать определенное



стремление вернуться к этой античной концепции философии.

По всей вероятности, такая философия не может быть роскошью, поскольку она связана с самой жизнью. Она скорее будет элементарной потребностью человека. Вот почему такие философии, как эпикуреизм или стоицизм, провозглашали себя универсальными. Предлагая людям искусство жить как человеку, они обращались ко всем человеческим существам: рабам, женщинам, чужеземцам. Они были миссионерскими учениями, они стремились обратить массы.

Но тщетно. Ибо не нужно впадать в иллюзию: эта философия, задуманная как образ жизни, может по-прежнему быть только роскошью. Драматичность человеческого положения заключается именно в том, что невозможно не философствовать и, в то же время, невозможно философствовать. Человеку открыты благодаря философскому сознанию изобилие чудес космоса и земли, более острое восприятие, неисчерпаемое богатство коммуникации с другими людьми, с другими душами, приглашение действовать благожелательно и справедливо. Но заботы, принуждения, банальности повседневной жизни мешают ему прийти к этой жизни, в которой он осознает все свои возможности. Как же гармонично соединить повседневную жизнь и философское сознание? Это может быть только зыбкое и очень непрочное завоевание. «Все, что прекрасно, — говорит Спиноза в конце своей *Этики*, — столь же трудно, сколь редко». И как миллиарды людей, придавленные нищетой и страданием, могут достичь такого уровня сознания? И разве быть философом не значит тоже страдать от своей отделенности, от этой привилегии, этой роскоши, и ни на одно мгновение не забывать об этой драме человеческого положения?

Мои книги  
и исследования \*

Напомню коротко о своей литературной или научной деятельности для тех слушателей, которые могут меня не знать.

Прежде всего, я сделал несколько изданий и переводов текстов античности: в 1960 году теологические труды латинского христианского неоплатоника Мария Викторина; в 1977 году *Апологию Давида* (L'Apologie de David) Амвросия; в 1988 и 1990 году два трактата Плотина. Помимо этого, я написал некоторое количество книг, прежде всего, в 1963 году небольшую книгу под названием *Плотин, или Простота взгляда* (Plotin ou la simplicité du regard) \*\*, затем, в 1968, докторскую диссертацию, посвященную одному аспекту неоплатонизма — отношениям между Викториним, христианским теологом IV века, о котором я только что упоминал, и языческим философом IV века после Р. Х. Порфирием, учеником Плотина; потом, в 1981 году, работу, озаглавленную *Духовные упражнения и античная философия* (Exercices spirituels et philosophie antique), и в прошлом году книгу под названием *Внутренняя цитадель* (La Citadelle intérieure), посвященную *Размышлениям* Марка Аврелия. И если Философский колледж пригласил меня сегодня вечером, то это, несомненно, по причине двух последних работ, потому что в них выражена определенная концепция античной философии, а также обрисована определенная концепция философии вообще.

Чтобы выразить все это одним словом, в книгах мы находим идею, что философия должна определяться

---

\* Не опубликована. Сообщение в Философском колледже в 1993 году.

\*\* Рус. пер. см.: Адо П. *Плотин, или Простота взгляда* / Пер. Е. Штофф. М., 1991.

как «духовное упражнение». Как я пришел к тому, чтобы придавать столько значения данному понятию? Я думаю, что это началось где-то в 1959—1960 году, когда познакомился с творчеством Витгенштейна. Свои размышления, на которые меня вдохновило знакомство, я опубликовал в «Журнале метафизики и морали» (*Revue de métaphysique et de morale*) в статье *Jeux de langage et philosophie* (Языковые игры и философия), вышедшей в 1960 году, где я писал: «Мы философствуем в языковой игре, то есть, если воспользоваться выражением Витгенштейна, в установке и в форме жизни, придающей смысл нашему слову». Возвращаясь к идее Витгенштейна, согласно которой нужно радикально порвать с идеей, что язык функционирует всегда одним-единственным образом и всегда с одной и той же целью — для выражения мысли,— я говорил, что нужно было также порвать с идеей, что философский язык функционирует единообразно. Философ действительно всегда находится в определенной языковой игре, то есть в форме жизни, в определенной установке, и невозможно дать верный смысл философским тезисам, не располагая их в языковой игре. Кроме того, главная функция философского языка заключается в том, чтобы поместить слушателей этой речи в определенную форму жизни, в определенный стиль жизни. Так появилось понятие духовного упражнения как усилия по изменению и преобразованию себя. Если меня волновал этот аспект философского языка, если я об этом думал, то потому, что, как и мои предшественники и современники, я столкнулся с одним хорошо известным феноменом, а именно: с феноменом несвязностей и даже противоречий, которые встречаются в трудах философских авторов античности. Мы знаем, что зачастую крайне трудно установить последовательность идей в античных философских сочинениях. Идет ли речь об Августине, Плотине, Аристотеле или Платоне,

современные историки не перестают жаловаться на неловкости изложения, недостатки композиции, которые встречаются в их трудах. И вот, постепенно я стал замечать: чтобы объяснить этот феномен, нужно было всегда объяснять текст тем живым контекстом, в котором он родился, то есть конкретными условиями жизни философской школы в институциональном смысле слова, которая в античности никогда не ориентировалась на распространение теоретического и абстрактного знания, как наши современные университеты, но прежде всего — на формирование умов, на определенный метод, на умение говорить и умение дискутировать. Философские сочинения всегда были более или менее отголоском устного учения; и в любых обстоятельствах для философов античности фраза или слово, или развитие идеи в основном предназначались не для передачи информации, но для определенного психического воздействия на читателя или слушателя, причем — что само по себе очень педагогично — при учете способности слушателя. Пропозициональный элемент не был самым важным. Согласно превосходной формулировке В. Голдшмидта по поводу платонического диалога, можно сказать, что античная философская речь стремилась больше формировать, чем информировать.

В конце концов, резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что античная философия — это скорее педагогическое и интеллектуальное упражнение, чем систематическое построение. Но далее — я не могу не отметить, — что античная философия представлялась сама, во всяком случае, начиная с Сократа и Платона, как врачевание. Все школы античной философии предлагают, каждая по-своему, критику привычного состояния людей, состояния страдания, путаницы и бессознательности, и, соответственно, способ исцелить человека от этого состояния: «Школа философа есть

лечебница», — говорил Эпиктет. Это врачевание содержится, прежде всего, в речи учителя, которая производит эффект заклинания, резкого укола или глубокого шока, чтобы поразить слушателя, как сказано о речах Сократа в *Пире* Платона. Но, чтобы излечиться, недостаточно испытать волнение, нужно действительно хотеть преобразовать свою жизнь. Во всех философских школах преподаватель является также духовным наставником. Здесь я должен отметить, насколько обязан работам моей жены, в частности, ее книги о духовном наставничестве у Сенеки и ее общее исследование о духовном наставнике в античности.

Итак, философская школа делает обязательным для своих учеников образ жизни, которому подчиняется все их существование. И этот образ жизни заключается в определенных практиках, которые как раз можно назвать духовными упражнениями, то есть практическими приемами с тем, чтобы изменить, улучшить, преобразовать себя. В их истоке лежит акт выбора, фундаментальное высказывание в пользу определенного образа жизни, который затем конкретизируется, либо в порядке внутренней речи и духовной деятельности — медитация, диалог с собой, нравственная самопроверка, упражнение по воображению: как взгляд, брошенный сверху на космос или на землю; либо в порядке повседневного поведения — самообладание, безразличие к безразличным вещам, исполнение предписаний общественной жизни в стоицизме, дисциплина желаний в эпикуреизме. Все эти духовные упражнения должны выполняться в соответствии с традиционным для каждой школы методом. Таким образом, в этой перспективе философская речь является лишь элементом философской деятельности и предназначена для обоснования экзистенциальной установки, соответствующей главному направлению школы. Кстати, стоики очень четко противопоставляли философскую речь и самое философию, ибо философия была

для них единым актом, постоянной повседневной установкой, не совершенной мудростью, а упражнением ввиду мудрости, в котором конкретно практиковалась логика — мыслить реальность такой, как она есть, мораль — действовать в интересах других, и физика — жить осознанно, как часть космоса. А философская речь отвечала лишь потребностям обучения, то есть дискурсивному, теоретическому и педагогическому изложению причин, по которым мы должны жить таким образом. В других школах, в частности, у Платона и Аристотеля — я, разумеется, не могу вдаваться здесь в детали — мы тоже имплицитно находим различия этого рода по той простой причине, что в целом в античности философ считает себя философом не потому, что он развивает философскую речь, а потому, что он живет по-философски. Философия является, прежде всего, образом жизни, включающим в себя в качестве составной — но не единственной — части, определенный модус *речи*. И с этой точки зрения, я думаю, уместно уточнить, что по-гречески можно различать два смысла словосочетания «философская речь» (*logos*). С одной стороны, речь в той мере, в какой она обращается к ученику или к самому себе, то есть речь, связанная с экзистенциальным контекстом, с конкретной практикой, речь, которая действительно является духовным упражнением; с другой стороны, речь, рассматриваемая абстрактно, в своей формальной структуре, в своем понятийном содержании. Именно последнюю стойки считали чуждой философии, при том, что она обычно составляет предмет большинства современных исследований истории философии. Но в глазах античных философов, если мы довольствуемся такой речью, мы не занимаемся философией. На протяжении всей истории античной философии мы встречаем неизменную критику и неизменную борьбу против тех, кто верит в то, что они философы, поскольку они развивают философскую речь, особенно диалектическую и логи-

ческую, техническую и блестящую, вместо того, чтобы изменить свой образ жизни. Можно сказать, что именно в этом заключается вечная опасность философии: заключать себя в надежный универсум концептов и речи, вместо того, чтобы превзойти речь и подвергнуть себя риску радикального самопреобразования.

К этому нужно добавить, что философскую речь можно превзойти не только решением изменить жизнь, но также применяя совершенно недискурсивные философские опыты: влюбленности у Платона, созерцательности у Аристотеля, единение у Плотина, причем последний сознательно противопоставлял теологическую речь, говорящую о благе, но не ведущую к благу, и духовные упражнения очищения и единения, ведущие к опыту присутствия.

В книге *Внутренняя цитадель* я старался применить эту концепцию философии к *Размышлениям* Марка Аврелия. Действительно, нужно понимать *Размышления* как духовные упражнения, медитации, нравственные самопроверки, упражнения на воображение. По совету своего учителя Эпиктета Марк Аврелий пытается усвоить при помощи письма догматы и правила жизни стоицизма. Читая *Размышления*, мы наблюдаем беспрестанно возобновляемое усилие с целью сформулировать каждый раз по-новому, поразительным образом, в изысканной литературной форме одни и те же догматы и одни и те же правила жизни. Для Марка Аврелия речь идет не об изложении системы или даже о записях для себя, но об изменении, когда он в этом испытывает потребность, своей внутренней речи, чтобы снова вызвать в себе определенный настрой для претворения трех фундаментальных правил стоицизма, изложенных Эпиктетом: осмелиться видеть реальность такой, как она есть, действовать во благо других людей, осознавать, что мы являемся частью космоса и принимать с ясностью рассудка свою судьбу; иначе говоря,

искать основание в истине, справедливости и безмятежности. Но для этого недостаточно перечитать то, что было написано. Это не соответствует больше потребностям момента. Иногда, без сомнения, будет достаточно переписать то, что уже было написано: отсюда частые повторения в *Размышлениях*. Но нужно писать, переписывать. Ибо имеет значение именно само упражнение в письме в такое-то конкретное мгновение. В этом отношении *Размышления* Марка Аврелия, вероятно, являются единственной в своем роде книгой в истории литературы.

Марк Аврелий не довольствуется, впрочем, формулировкой догматов и правил жизни, он часто обращается к упражнению на воображение, усиливающему убедительность догматов. Он, например, не довольствуется тем, чтобы сказать, что всякие вещи находятся в вечном превращении, но выстраивает в своем воображении весь двор Августа, подчиненный времени, целое поколение, как, например, поколение во времена Веспасиана. Таким образом, в *Размышлениях* изобилуют образы шокирующие, откровенные описания обнаженной реальности. Они поразили историков, которые находили удовольствие в разоблачении пессимизма, смирения, печали императора-философа. Но их заблуждение как раз и состояло в том, что они не поместили эти формулы обратно в контекст духовных упражнений и настоящей стоической доктрины. Эти так называемые пессимистические заявления не выражали опыта или впечатлений Марка Аврелия, им обязательно надо было вернуть фундаментальную перспективу стоицизма: нет иного блага, кроме морального блага, нет иного зла, кроме морального зла. Есть лишь одна единственная ценность — чистота нравственного намерения, неразрывно соединенная с требованием истины, любви к людям и согласия с судьбой.



Такое античное изображение философии представляется нам очень отдаленным от нашего нынешнего восприятия философии. Как могла произойти такая эволюция? Речь идет об очень сложном явлении, содержащем в себе два основных момента. Один я уже упоминал, он в некотором роде естествен для философа; это постоянная склонность философа, даже в античности, удовлетворяться речью, концептуальной архитектурой, построенной им, не подвергая сомнению свою собственную жизнь. Другой момент, более случайный и исторического порядка, выражается в стремлении размежевать философскую речь и духовную практику, которая использовалась в христианстве.

Действительно, именно в связи с появлением христианства было поставлено под вопрос античное понятие *philosophia*. К концу античности христианство представляло себя само как *philosophia*, то есть как образ жизни, сохранившийся, в частности, в монашеской жизни, многочисленные духовные упражнения античной философии. С наступлением Средних веков наблюдается полное размежевание этих духовных упражнений (которые с тех пор будут частью христианской духовности) и философии, которая становится простым теоретическим инструментом на службе теологии (*ancilla teologiae*). От античной философии сохраняются только учебные технологии, приемы преподавания. Тогда как в античности философия вбирала в себя теологию и без колебаний давала советы по религиозной практике, в течение всего Средневековья и Нового времени из страха перед инквизицией будет строго разграничиваться, с одной стороны, философская спекуляция, которая превратится в абстрактное построение — впервые идея систематической философии появится у Суареса — и, с другой стороны, теологическая мысль и религиозная практика. К этому прибавляется функционирование университетов. Речь

теперь идет о формировании не людей, как в античности, но — преподавателей, которые, в свою очередь, будут формировать других преподавателей. Такая ситуация будет только благоприятствовать тенденции, разоблаченной еще древними — укрыться в удобном мире концептов и речей, терминологии, которая является естественной склонностью философского ума.

Но благодаря работам моего друга, польского философа Й. Даманского, о Средневековье и гуманизме, я пришел к более тонкому восприятию общей картины. Прежде всего, уже с XII века можно наблюдать, у Абельяра, например, определенный возврат к античному представлению о философии. И особенно, в эпоху Возрождения, когда гуманисты начали дистанцироваться относительно схоластики и, в определенном смысле, официального христианства. Так, наблюдается возврат к античной концепции философии у Петрарки, Эразма и других. В этой перспективе мне представляется возможным выявить, наряду с теоретическим и абстрактным течением, постоянство, так скажем, прагматического аспекта античной философии: в XVI веке у Монтеня, *Опыты* которого представляют собой не что иное, как духовные упражнения; в XVII веке в *Метафизических размышлениях* Декарта; в XVIII веке во Франции у «философов», в Англии, помимо прочих, у такого персонажа, как Шефтсбери, необычайные *Упражнения* которого недавно опубликовал Лоран Жаффо в издательстве Обье (они представляют собой именно духовные упражнения, вдохновленные Эпиктетом и Марком Аврелием, причем совершенно нехристианские), в Германии в движении «народной» философии. Именно в этой перспективе нужно располагать то, что Кант называет «*философией по мировому понятию*», и что он в конечном счете считает настоящей философией. По этому поводу мой коллега и друг, к несчастью, уже покой-

ный Андре Фольке (Vœlke), профессор Лозанского университета, развивал совершенно независимо от меня замечательное размышление о *Философии как врачевании* (La Philosophie comme thérapeutique), по поводу стоиков, эпикурейцев и скептиков. Отталкиваясь, как и я, от Виттгенштейна, он справедливо настаивал на кантовском понятии интереса разума, определяя то, что он называл силой философской речи в связи с ее способностью действовать, то есть заинтересовывать разум, а разум интересуется прежде всего, согласно Канту, как, кстати, хорошо показал Э. Вейль, самыми высокими целями, а именно целями нравственности, что равносильно признанию примата практического разума в поисках мудрости. Мы также находим в этом парадоксе «заинтересованным» разума античное определение философии как любви к мудрости, то есть как беспрестанно возобновляемого усилия для достижения такого состояния, такого образа жизни, которые соотносятся с мудростью. В тексте, где путем речевых сдвигов он постоянно переходит от фигуры мудреца к идеальному образу философа, то есть, как он говорит, к настоящей идее философа, Кант настойчиво подчеркивает, совершенно в духе платонизма и стоицизма, недопустимость этой идеальной модели:

Как мало существует истинный христианин, так же мало имеет и философ в этом смысле... Они оба лишь прообразы. Но прообраз остается прообразом и большего он не может достичь. Он может служить лишь путеводной нитью. Философ есть лишь некая идея. Возможно бросить на нее взгляд и следовать некой составляющей, но никогда мы ее целиком не достигнем.

И немного далее:

В основе философии должна лежать идея мудрости, так же как в христианстве — идея святости... Некоторые древние приближались к прообразу истинного философа... однако не достигали его... Так древнегреческие философы, как то Эпикур, Зенон, Сократ и т. д. — главным объектом наук имели определения человека и средства к достижению этого. Они, следовательно, пребывали в глубоко истинной идее философии, что происходит и в новое время, когда встречается философия как искусство разума» [то есть, по Канту, человек, исповедующий лишь теоретическую и спекулятивную речь]<sup>74</sup>).

Таким образом, движение возврата к античной концепции обрисовалось с конца Средневековья. Но схоластическая модель, ограничения и привычки университетской жизни, особенно самодостаточность теоретической речи, о котором я говорил, продолжают серьезно тормозить это возрождение.

Из вышесказанного ясно, что для меня в конечном итоге модель античной философии по-прежнему актуальна, а значит, что поиск мудрости по-прежнему актуален и по-прежнему возможен. Не ждите от меня сегодня, что я буду развивать эту трудную и сложную тему. Я только сказал бы, что, как мне кажется, существуют универсальные фундаментальные установки человеческого существа, занятого поиском мудрости; с этой точки зрения, стоицизм, эпикуреизм, сократизм, пирронизм, платонизм имеют универсальный характер, не зависящий от философских или мифологических речей, которые претендовали бы на полное обоснование.

И в завершение я еще раз привел бы слова Канта:

Так и Платон спросил у старого человека, который выслушал его лекции о добродетели — когда начнешь добродетельную жизнь? — то есть не всегда должно спекулировать, но однажды подумать и о

выполнении. Однако в наши дни считают мечтателем того, кто живет, так как учит <sup>75)</sup>.

### Что такое этика? \*

Господин Пьер Адо, Вы крупный специалист по античной философии, автор книги *Что такое античная философия?* <sup>76)</sup>, и Вы только что выпустили в свет издание *Руководства Эпиктета* <sup>77)</sup>. Но Вы также писали о Монтене, Кьеркегоре, Торо, Фуко, Витгенштейне. Можно ли сказать, что этот Ваш интерес к столь разнообразным философам — этического порядка, и в каком смысле «этического»?

Когда я слышу слово «этика», то меня это немного озадачивает, так как оно подразумевает оценку в плане добра и зла действий, или людей, или же вещей. Мой интерес ко всем этим авторам, может быть, не вполне этический. Я бы сказал, что речь идет, скорее, об экзистенциальном интересе. Например, у Витгенштейна меня заинтересовало именно то, что созвучно моему умунастроению, когда читал его в 1959 году — это прежде всего была мистика, или скорее, как я бы назвал, мистический позитивизм. А это — почти противоречие в терминах: почему Витгенштейн заговорил о мистике? Конец *Трактата* меня особенно поразил. Речь идет, согласно моему толкованию, и не думаю, что я слишком заблуждаюсь, о «молчаливой мудрости». Эту формулировку я обнаружил в книге г-жи Анскомб, которая заметила по поводу Витгенштейна, что самое важное для него было — это удивление перед миром.

---

\* Беседа Пьера Адо с Сандрой Ложье и Арнольдом Дэвидсоном. Впервые опубликовано: *Cités*. 5. Paris: PUF, 2001.

Так что это не совсем «этика».

Я в общем-то не такой уж моралист, и боюсь, что слово «этика» является слишком узким, если только не понимать его в смысле этики Спинозы. Действительно, Спиноза назвал *Этикой* книгу по метафизике. Поэтому нужно было бы скорее брать слово «этика» в очень широком смысле.

Этот особенный смысл слова *этика*, на котором Вы так настаиваете, Вы иногда называете «перфекционизмом», формой нравственной философии, которая немного оставлена без внимания современной философией. Именно идея поиска наилучшего «я», идея самосовершенствования, находит свой источник у Платона, и предстает, как показало Ваше творчество, во всей античной философии. Ее также можно найти у более современных философов, таких, например, как американский философ Эмерсон или Ницше. Можно ли этот перфекционизм — который Вы связываете также с идеей духовного упражнения — определить за рамками исторического периода духовных упражнений? Словом, может ли эта этика иметь более современное звучание?

Да, понятие перфекционизма может, с одной стороны, рассматриваться как форма этики, и с другой стороны, оно имеет то преимущество, что имплицитно всякие виды понятий, необязательно сугубо этически. В конечном счете, это удобная формула, соответствующая более всего традиции, восходящей к Платону. В конце *Тимея* Платон говорит о самой прекрасной части нас самих, которую нужно согласовать с гармонией Вселенной. Я, кстати, был поражен, когда, комментируя *Руководство* Эпиктета, увидел, что понятие движения к наилучшему, которое встречается у него несколько раз, практически эквивалентно понятию философии, как у самого Эпиктета, так и у киника эпохи Лукиана.

Это тот, о ком Лукиан Самосатский, знаменитый сатирик II века после Р. Х., говорит как раз, что «Демонакс повернулся к наилучшему», что означает, что он обратился к философии. Это также очень точно соответствует идее в конце *Тимея* Платона: самая высшая часть приходит в гармонию с Целым, с миром.

Это снова приводит нас к проблеме этики и ее определения. В перспективе того, что вы только что назвали перфекционизмом, можно было бы сказать, что это поиск более высокого состояния или уровня «я». То есть это вопрос не только морали. В античности — как мне пришлось говорить, в частности, по поводу стоиков, но думаю, что это можно отнести ко всякой философии — философия делится на три части: логика, физика и этика. На самом деле, существует теоретическая логика, теоретическая физика, теоретическая этика, и потом имеется переживаемая логика, переживаемая физика, переживаемая этика. Переживаемая логика заключается в критике представлений, что значит просто не давать себе заблудиться в повседневной жизни через ложные суждения, в частности, в том, что касается ценностных суждений. Вся работа Эпиктета как раз и старается подвести ученика к осознанию того, что нужно прежде всего начать воспринимать вещи такими, какие они суть, то есть придерживаться объективного представления, что позволяет избежать немедленного добавления ценностных суждений перед лицом событий, какими бы серьезными они ни были. Переживаемая логика заключается в этом. Переживаемую физику мы очень часто находим у Марка Аврелия, но также и у Эпиктета. Речь идет об осознании судьбы для стоической философии, или же об осознании физических реальностей для эпикурейцев. Согласно последним, чтобы осознать, что мы можем жить, не боясь богов, потому что боги не создавали мир, нужно применять физику к нашему повседневному поведе-

нию. Что касается переживаемой этики, конечно же, не нужно довольствоваться теоретической этикой, нужно ее применять на практике. Для стойков речь идет в основном о том, что они называют долгом, то есть об обязанностях повседневной жизни. То есть речь идет о духовных упражнениях, или о том, что я называю духовными упражнениями, то есть о практиках, предназначенных для преобразования «я» для того, чтобы это «я» достигло более высокого уровня и универсальной перспективы, в частности, благодаря физике, осознанию отношения к миру или благодаря осознанию отношения к человечеству в его совокупности, что влечет за собой необходимость учитывать общественное благо.

Итак, может ли все это иметь смысл в настоящее время? Я думаю, что есть как история преемственности этих практик, так и история нарушения такой преемственности. Эти духовные упражнения появляются вновь и вновь в течение веков. Например, мы их находим в Средние века — интегрированными в христианскую жизнь, ибо христиане взяли многие духовные упражнения, например, нравственную самопроверку, медитацию о смерти (впрочем, более или менее искажив ее) и так далее. С другой стороны, мы их также находим, например, у Декарта (по крайней мере в *Медитациях*, чтобы привести вам один из самых наглядных примеров), у английского писателя Шефтсбери (он написал *Упражнения* — именно так, коротко — совершенно в стиле Эпиктета и Марка Аврелия), у Гёте (например, в некоторых поэмах), у Эмерсона и Торо, и у Бергсона. Во всех случаях мы имеем дело с перфекционизмом, ибо речь идет именно о движении к высшему «я». Это очень наглядно у Бергсона, ибо он всегда противопоставляет привычки, притупляющие наше восприятие (то есть, делающие наши решения не настоящими решениями, а почти механическими отве-



тами на привычные ситуации), четкому осознанию «я», которое является (он использует обратный образ) более глубоким. Речь всегда идет именно о перфекционизме. Кстати, можно было бы даже найти такой перфекционизм у Хайдеггера, в той мере, в какой он противопоставляет обобщенное «мы», то есть «я», совершенно погруженное в механические привычки, в автоматические рефлексy, подлинному существованию, которое не отшатывается перед ужасом, и, соответственно, предполагает высшее состояние «я». Тут перфекционизм очень актуален.

В книге о Марке Аврелии *Внутренняя цитадель* <sup>78)</sup> Вы хотели изменить традиционное прочтение, представляющее Марка Аврелия пессимистом, до отвращения пресыщенного повседневной жизнью, и вы делаете очевидным то, что он нам говорит о красоте жизни, это удивление перед миром, о котором Вы только что говорили. В этом аспекте философское упражнение больше не вырывает из повседневной жизни, что по Вашем определению было целью духовных упражнений — оно может совершаться в повседневной жизни в силу самого понимания того, что есть повседневное. Это ставит вопрос о двусмысленности этой идеи повседневного, поскольку, согласно Вам, нужно уметь впускать в себя обыденное, но также уметь из него вырываться. Как разрешаете Вы эту двойственность? Я имею в виду то, что американский философ Стенли Кейвел (Cavell) <sup>79)</sup> говорит о двух видах повседневного. Первый содержит в себе указанные Вами привычки, от которых нужно высвободиться. Второй вид повседневности состоит в преобразовании первого и является как бы «второй наивностью». Имеется ли в Вашем прочтении Марка Аврелия та же двойственность — повседневное, которое нужно превзойти, и повседневное, которого нужно достигнуть?

Да. Я тоже задавал себе подобные вопросы. В конце работы *Что такое античная философия?* я думал определить философию, как преобразование повседневного. Вы совершенно правы, когда спрашиваете, каково положение этого повседневного, то есть должна ли философия вырываться из повседневного или, напротив, преобразовать его. Конечно, должен быть отрыв от повседневного. У Марка Аврелия, например, мы находим стремление избежать представлений или суждений, обычных для повседневной жизни. Человеку, пребывающему в восхищении перед блюдами, поданными на стол, он отвечает, что все это не что иное, как труп рыбы или животного. Перед своей собственной порфирой он говорит себе, что это ткань, пропитанная кровью животного. И по поводу сексуальных удовольствий, которые считаются в повседневной жизни чем-то чрезвычайным, он говорит что это трение животов, вот так... Он создает определения, помещающие повседневную реальность в мир, или космос; дает физические определения этим реальностям. Как Вы говорили по поводу Стенли Кейвела, происходит отрыв от повседневного в той мере, в какой это повседневное состоит из суждений или поступков, в которых настоящее «я» не задействовано, а доминируют привычки и предрассудки.

Хотя философия является отрывом от повседневного, она однако остается неотделима от этого повседневного. Мне всегда нравился следующий отрывок в трактате Плутарха *Должен ли старец вмешиваться в государственные дела*. Он там говорит о Сократе в том смысле, что тот был философом не тогда, когда преподавал с подмостков или развивал тезисы, а когда шутил, бражничал, сражался, шел на площадь и особенно — когда пил цикуту. Сократ также показал, что в любое время, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, повседневная жизнь неотделима от возможности философствовать. Я думаю, что это достаточно соответ-

ствуует концепциям Кейвела: нет разделения между повседневным и философией. Философия не является деятельностью, закрепленной за созерцающим, пока он сидит в своем рабочем кабинете, и которая прекращается, как только он оттуда уходит, или как только он заканчивает свою лекцию — речь скорее идет о деятельности абсолютно повседневной.

Вы как-то заметили, тоже по поводу Марка Аврелия, что духовное упражнение является также языковым упражнением. И Вы всегда интересовались вопросами языка. Вы говорите по поводу Эпиктета и Марка Аврелия об «упражнениях в письме, все время возобновляемых». Какова роль письма и языка в самопреобразовании, совершаемом этикой?

Имеется два вида речей. Стоики так говорили, но это вопрос здравого смысла. Есть внешняя речь, то есть, например, речь, которую философ произносит или пишет. И есть внутренняя речь. Внешняя речь играет важную роль постольку, поскольку, по-моему, философия всегда предполагает два полюса. В перспективе этики, даже в широком смысле, внешняя речь сводится к готовым формулам, по крайней мере, для таких людей, как Марк Аврелий и Эпиктет. Чтобы привести пример очень простой речи, достаточно вспомнить принципиально важное положение для стоиков — нет блага кроме нравственного блага, и нет зла кроме нравственного зла. Такую формулу преподают на курсах философии. Однако приняв ее, нужно ее осуществить и применить. Именно здесь и вступает в действие внутренняя речь. Речь идет о интериоризации, или об усвоении учения. Чтобы этого достичь, недостаточно помнить, что нет блага, кроме морального блага, и зла, кроме морального зла, — эта формула должна действительно стать привлекательной для вас и заставить вас решиться сказать себе, например: «Я болен, я страдаю, но это ничто

рядом с нравственным злом и это вовсе не зло по сравнению с нравственным злом».

Но чтобы сделать возможным такое применение, должны действовать разнообразные факторы, такие, например, как фактор воображения или фактор аффекта. Эта проблема волновала меня на протяжении всей моей жизни. В тот период, когда я получал свое христианское воспитание и находился в христианской среде, я прочитал *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* кардинала Ньюмена <sup>80)</sup> — этого автора тогда еще не очень читали. Ньюмен устанавливает интересное различие между понятийным согласием и реальным согласием. Он прекрасно увидел, что всеми понятийными согласиями мира никогда не удастся вызвать веру христианина, если он не дает реального согласия (в том более чем сильном смысле английского глагола *realize*). Поэтому, в перспективе этики внутренняя речь, особенно когда она «реализует», или «реализована», имеет крайне важное значение.

В Вашей концепции этики теоретический аспект уступает практическому и «врачевательному». У Вас это врачевание является направляющей и красной нитью проходит от стоицизма до Витгенштейна. Может быть, именно поэтому Вы очень рано и заинтересовались Витгенштейном. Я думаю, что во Франции Вы первый обратились к его творчеству, опубликовав об этом философе статью в журнале *Critique* в 1959 году. Вы сначала заинтересовались *Логико-философским трактатом*, чрезвычайно трудным произведением, которое завершается молчанием.

Надо сказать, что конец *Трактата* крайне загадочен. Мы достаточно хорошо понимаем, я думаю, что Витгенштейн стремился привести читателя к констатации, что все его предложения были нонсенсом (может быть, прежде всего он хочет сделать это с *Трактатом*).

Даже если это понятно, все-таки мы спрашиваем себя, почему нужно молчать. У меня вовсе нет намерения прояснять эту проблему. Кстати, о Витгенштейне вообще не осмеливаются больше говорить после того, что о нем написал Жак Буврес (Bouveresse). Его книга *Рифма и разум* <sup>81)</sup> — самый настоящий шедевр, которым я бесконечно восхищаюсь. Я не претендую сделать лучше. Поэтому ограничусь обсуждением кое-каких мелочей.

По сути, это молчание может иметь несколько смыслов. Например, если вспомнить письмо Витгенштейна Л. фон Фикеру в 1919 году. Витгенштейн там пишет, что в *Трактате* есть два аспекта: то, что он сказал, и то, что он *не* сказал, и добавляет, что несказанное важнее, то есть: «Мое творчество — это особенно то, что я не написал». Но ведь он как раз говорит, что ненаписанное составляет этическую часть. Тогда тут можно было бы говорить о молчаливой этике. На самом деле, я всегда склонялся к пониманию того, что в конце *Трактата* Витгенштейн считает, что его читатель кое-чему научился и может теперь покинуть философию и вступить в мудрость — а мудрость молчалива.

Тут может быть и другой смысл — предполагаемый, поскольку он ничего не говорит. Таким образом, это молчание может быть *скептическим*, согласно древнему значению термина. То есть речь может идти о скептической установке — жить как все, одновременно с этим культивируя полную внутреннюю отрешенность, что подразумевает отказ от всякого ценностного суждения. И это тоже представляет собой форму мудрости.

А может быть, Витгенштейн говорит, что можно иметь верное видение мира. Готтфрид Габриэль (Gabriel) <sup>82)</sup> думает, что это верное видение является, по сути, видением мира в качестве Целого. Эта идея может означать наивное отношение к миру, как сказал бы Кейвел. Она также отсылает к Бергсону и к его формуле: «Философия это не построение системы, но однажды

принятое решение наивно всматриваться в себя и вокруг себя». Тогда эту тишину можно совсем просто определить так: наивность, которая на самом деле есть результат очень сложного отрешения.

Но я считаю, что за этой молчаливой мудростью скрывается акт веры, который мы находим уже у Сократа — в той мере, в какой человек, опираясь на язык повседневности и самого себя, способен желать благо и, соответственно, иметь «справедливую» нравственную жизнь, как говорит Витгенштейн. В личностном плане я не очень-то допускаю такую молчаливую установку, потому что я думаю, что философия не должна вот так прекращаться по окончании книги. У философии нет конца — она всегда колеблется между этими двумя полюсами: речь и решение, касающееся образа жизни.

Витгенштейн сам вернулся к философии после *Трактата*. Все это вызывает вопрос об отношении между практической мудростью и самой философией. В *Трактате* Витгенштейн высказывается против самого существования некоей нравственной философии, поскольку для него философия не теория, не свод доктрин, но деятельность по прояснению наших мыслей. А для Вас этика является больше деятельностью, образом жизни, чем совокупностью теоретических формулировок?

Я отвечу «да», а затем «да» и «нет». Сначала да, потому что, размышляя над этими практиками, или, скорее, после написания статьи, озаглавленной «Духовные упражнения», я понял, что сначала мне захотелось поговорить об античности. Это была моя должностная обязанность, поскольку меня попросили написать передовую статью в ежегоднике V отделения Практической школы высших знаний, и эта статья должна была быть связана с моими работами. Итак, действительно, сначала я хотел говорить об античности. Но, по мере углуб-

ления в предмет, я рискнул выйти за ее пределы. Мне хотелось определить философскую установку, которая, во-первых, не зависела бы ни от какой конкретной философии, и, потом, ни от какой религии. Чтобы она сама давала свое обоснование. По сути, я понял, что то, что я называю «духовным упражнением», тоже может не зависеть ни от какой теории. Я имею в виду, что если мы его практикуем, мы преобразуем свою жизнь, не имея потребности в конкретных догматах. Возьмем, например, установку: «Жить в настоящем» (может быть, это единственный пример, но он мне кажется очень важным). Если я себе говорю, что прошлого уже нет, а будущего еще нет, значит, я могу действовать только в настоящем. У этой констатации много следствий. Например, я могу осознать бесконечную ценность настоящего, думая также о смерти. Все это не зависит от какой-либо конкретной теории. Осознавая ценность настоящего, я даже могу сказать себе, что не только действую в настоящий момент, но вся Вселенная предстает передо мной в этот момент, то есть целый мир принадлежит мне. Именно так всякого рода вещи могут содержаться во вроде бы незначительном решении.

Это что касается «да». Но после «да», я могу ответить и «нет»; ибо если мы устраняем всякую догматическую и теоретическую ссылку, то тогда человек полностью предоставлен самому себе. Но когда есть социальные нормы (или социальные предрассудки), ему не удастся решиться, настолько ситуации оказываются сложными. Вследствие этого я все-таки думаю, что в определенной мере нужно знать жизненные модели или, во всяком случае, человеческие модели, чтобы ориентироваться. Я реабилитировал бы установку, на которую во все времена смотрели очень косо: эклектизм. Я всегда восхищался Цицероном <sup>83)</sup>, восхвалявшим свободу и независимость ума академиков (академиков в качестве наследников

платоновской Академии, но со склонностью к вероятностным тенденциям). Чтобы принимать свои решения, они искали то, что было наиболее вероятно с рациональной точки зрения. И чтобы искать это наиболее вероятное с рациональной точки зрения, они обращались за советом, если можно так сказать, либо к стоической, либо к эпикурейской, либо к платонической установке. Действуя согласно обстоятельствам, они принимали свободное и личностное решение.

И Ницше тоже говорит достаточно прямо: не нужно соглашаться пользоваться стоическим рецептом, а потом, в зависимости от потребностей жизни — эпикурейским. Но и это не значит, что есть только стоицизм и эпикуреизм в качестве возможной установки — есть еще платоническая установка, в конце концов, некоторые люди могут найти свой путь в буддизме, или в скептической установке, или же в экзистенциализме, поскольку это был все-таки стиль жизни. Случай марксизма более сложный, но по сути это тоже была модель, и есть люди, прожившие образцовую жизнь, избрав для себя марксизм.

Значит, эклектизм и поиск моделей не ограничиваются только нравственной теорией. Они подразумевают обращение к жизни, к наблюдению другого человека, но также фигур, которые мы встречаем в литературе или в кино. Могла бы этика иногда рассматривать такие модели еще где-нибудь, помимо философии? Я знаю, какое важное значение имели для вас некоторые книги: Вы сказали однажды, что некоторые книги оказали на Вас столь глубокое влияние, как если бы их персонажи стали частью Вас самих. Я думаю, что у каждого из нас был такой опыт, и он имеет отношение к этике.

Да, я говорил об этом по поводу Монтеня, Витгенштейна, Рильке, Гёте. В конечном счете, они все по-свое-



му были философами. Но то же самое можно было бы сказать о более современных и более популярных авторах, таких как Дэвид Лодж (Lodge). Многие из его романов действительно ставят философские или религиозные проблемы, или вообще проблемы поведения. В то же время, в романе есть нечто, что философ никогда не сможет произвести: изображение ситуации во всей полноте событий. Это не означает, что, когда нам нужно принимать решение, мы должны читать, к примеру, роман Лоджа; но нельзя отрицать, что мы можем получить огромные знания из некоторых романов с их поразительно ясным восприятием того, что происходит в жизни. Обратное, к сожалению, тоже верно. Во время войны я прочитал романы Шарля Моргана (Morgan), *Fontaine* и *Sparkenbrok*, и это принесло мне большой вред! В этих романах речь примерно об одном и том же, об очень образованном человеке, скорее платонике, который придает большое значение созерцанию и искусству, и относится к женщине как к чистому источнику вдохновения. В итоге у меня сложилось ошибочное представление о любви — я хочу сказать, человеческой, а не любви по Плотину, — потому что это было чтение-соблазн с платонической лакировкой, и в этих романах имелась триада, обеспечивающая единство ума: искусство, любовь, смерть. Я думаю, что такой псевдоплатонизм может оказаться достаточно опасным.

Но вы не просили меня говорить о моих неудачах в чтении. Я думаю, что иногда нужно остерегаться смеси литературы и философии. Например, Лоренц Даррел в восхитительном *Александрийском квартете* (Quatuor d'Alexandrie). Конечно, не стоит драматизировать, но у него там есть абсолютно непонятные философские пассажи, утяжеляющие роман. Таким образом, роман может помогать, только если в нем описывается усилие перфекционизма, на конкретном примере, именно тем, что в нем показано напрямую.

Но тогда то, что мы извлекаем из чтения, не только образец для подражания, не только урок, который подскажет нам, как действовать в тех или иных обстоятельствах. Нужно ли тогда отличать нормативную, предписывающую этику, если пользоваться современным словарем нравственной философии, скажем, этику должностования, кантовского морально-го закона, этики описания, или, как Вы, по-моему, также говорили, этики преобразования?

По поводу этики Канта, которая действительно находится в самом сердце проблемы, я бы внес некоторые уточнения. Я склонен, может быть, ошибочно, интерпретировать Канта в менее жесткой манере, чем это обычно делается. Я часто цитировал формулу Канта: действуй таким образом, чтобы максима твоего действия, то есть то, что его направляет, была бы универсальным законом природы. Разумеется, формула сегодня не очень притягательна, но именно в ней я вижу волю к универсальности. Один из секретов сосредоточения на настоящем моменте, которое также является «духовным упражнением», это решимость поставить себя в универсальную перспективу. Во-первых, постараться поставить себя на место другого, а потом просто-напросто применить это пресловутое правило: не делай другому то, что ты не хотел бы, чтобы сделали тебе. Это принцип, не основанный ни на какой философии, а просто связанный с человеческим опытом. И формула Канта на самом деле также соответствует этой идее перехода от низшего «я», эгоистичного, пристрастного, которое видит только свой интерес, к более высокому «я», которое как раз и открывает для себя, что оно не единственное в мире, что есть мир, человечество и другие люди, есть люди, которых мы любим, и так далее. На самом деле можно простить старику

Канту эту формулировку: она, разумеется, совершенно кантианская в смысле систематической решимости формулировать законы, но по сути это закон, который мы даем сами себе и Кант им очень дорожит. Это закон, который не налагается извне, но идет изнутри. И преимущество его в том, что он — никак не догмат. В общем, я бы реабилитировал Канта.

Вы предлагаете нам Канта-перфекциониста вместо Канта-моралиста, как его обычно воспринимают, это довольно оригинально!.. И последний вопрос. В конце своей жизни Мишель Фуко вплотную заинтересовался техниками себя, практикой себя под влиянием Вашей идеи духовного упражнения: Вы очень близки в этом отношении, тогда как большинство современных философов говорят не об практиках себя, но скорее о теориях «самости». В то же время Вы же критиковали идею Фуко об эстетике существования. Как бы Вы определили в отношении этики его и собственную позицию?

Фуко как-то сказал мне, что он находился также под влиянием моей первой статьи, которая была посвящена понятию «обращения» и где я различал две формы: *epistrophe*, обращение, возврат к себе, и *metanoia*, преобразование себя. С этой точки зрения между нами действительно существует своего рода близость. Но, может быть, есть и различие в том смысле, что Фуко, скорее, сводит свою идею практик себя к определенной установке индивида, которую он называл эстетикой существования и которая в конечном счете направлена на то, чтобы наше существование было красивым. И я немного упрекаю Фуко в этом, как я говорю, «дендизме». Великие люди у Фуко часто представляются денди, как, например, Бодлер — людьми, которые прежде всего стремились «жить красиво».

\* П. Адо. Духовные упражнения и античность \*

Напротив, хотелось бы, вопреки строгой «этичности», научиться глубже чувствовать понятие, которое я находил, начиная с *Тимея*, во всей античности, то есть «физики как духовного упражнения». Меня больше привлекает космический аспект философии — быть может, из-за пережитого некогда конкретного опыта — хотя бы опыта «океанического чувства». Иными словами, хочется, чтобы философ видел Вселенную, а значит, человечество как нечто целое, где существуешь не только ты, «один», но и тот, «иной».



КОММЕНТАРИИ  
ЛИТЕРАТУРА

---

## КОММЕНТАРИИ

### Предисловие Арнольда И. Дэвидсона

<sup>1)</sup> P. Hadot. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris, 2001. [В русском переводе см.: Пьер Адо. *Философия как способ жить*. М.: Панглос, 2004.— Далее в примечаниях ссылки на французское издание.]

<sup>2)</sup> Ibid. P. 152.

<sup>3)</sup> P. Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995. P. 271. [В русском переводе: Пьер Адо. *Что такое античная философия?* М., 1999.— Далее в примечаниях ссылаемся на французское издание.]

<sup>4)</sup> Ibid. P. 265.

<sup>5)</sup> По поводу аналогичного различия у Плотина между методом негативной теологии и мистическим опытом, см. главу «Апофатизм и негативная теология».

<sup>6)</sup> P. Hadot. *La philosophie comme manière de vivre*. P. 153.

<sup>7)</sup> P. Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 268–269.

<sup>8)</sup> P. Hadot. *La philosophie antique: une étiologie ou une pratique // Étude de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998. P. 228.

<sup>9)</sup> P. Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 387, 379.

<sup>10)</sup> Цит по: Им. Кант. *Энциклопедия философии*. Петрополис, 2003. Пер. В. В. К.; см. также: P. Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 387–391, 399–406.

<sup>11)</sup> См. также: P. Hadot. *La figure du sage l'Antiquité gréco-latine // Étude de philosophie ancienne*.

<sup>12)</sup> P. Hadot. *Préface à Ricard Goule // Dictionnaire des philosophes antiques. Étude de philosophie ancienne.* P. 272.

### Духовные упражнения

<sup>1)</sup> G. Friedmann. *La Puissance et la sagesse.* Paris, 1970. P. 359. 30 июня 1977 года, незадолго до своей смерти, Ж. Фридман любезно написал мне, как он был «тронут» моей реакцией на его книгу. В том же письме он отсылал меня к заключительным размышлениям, которые ему было поручено представить по окончании симпозиума, организованного в НЦНИ с 3 по 5 мая 1977 года в честь трехсотлетия со дня смерти Спинозы, где он упоминает об отрывке из *Этики* Спинозы, о стоицизме древних. Ср.: G. Friedmann. *Le Sage et notre siècle // Revue de synthèse.* Т. 99. 1978. P. 288.

<sup>2)</sup> G. Friedmann. *La Puissance et la sagesse.* P. 183–284.

<sup>3)</sup> Épictète. *Entretiens.* III, 22, 2: «Теперь у меня предметом является моя мысль (*dianoia*), как у плотника — дерево, как у сапожника — кожа». (Здесь и далее фрагменты «Бесед» Эпиктета даются в русском переводе: Беседы Эпиктета / Пер. Г. А. Тароняна // ВДИ. 1975. №2–4; 1976. № 2.)

<sup>4)</sup> В латинской сфере, например: Rufin. *Hist. Monach.* Chap. 7 // PL. Т. XXI, 410 D: «Cum quadraginta annis fuisset in exercitiis spiritualibus conversatus...»; chap. 29 (453 D): «Ad acriora semetipsum spiritalis vitæ extendit exercitia». В греческой сфере, еще у Климента Александрийского. *Строматы*, IV, 6, 27, 1. Ср.: J. Leclercq. *Exercices spirituels // Dictionnaire de Spiritualité.* Т. IV. Col. 1902–1908.

<sup>5)</sup> В очень важной по значимости работе П. Раббова (P. Rabbow. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike.* München, 1954) *Exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы вновь помещены в античную традицию.

<sup>6)</sup> Произведения на эту тему относительно редки. Фундаментальная книга принадлежит перу П. Раббова (см. предыдущее примеч; см. также отчет Г. Люка о П. Раббове:

G. Luck // *Gnomon*. Т. XXVIII. 1956. P. 268–271; B.-L. Hijmans. *Askesis. Notes on Epictetus Educational System*. Assen, 1959 (цит. в следующих примечаниях: см. *Askesis*); A. G. Van Geystenbeek. *Musonius Rufus and Greek Diatribes*. Assen, 1963; W. Schmid. *Epikur // Reallexikon für Antike und Christentum*. Т. V. Col. 740–755; I. Hadot. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, 1969; H.-G. Ingenkamp. *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*. Göttingen, 1971; P. Hadot. *La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle*: см. ниже, с. 123–189. См. также: V. Goldschmidt. *Le Système stoïcien et l'idée de temp*. Paris, 1953.

<sup>7)</sup> Pseudo-Galien. *Hist. phil.* 5 // *Doxographi Græci*. P. 602, 18 Diels; Plutarque. *De plac.* I, 2; *ibid.* P. 273; 14 Diels. Концепция идет от киников; ср.: Diogène Laërce. VI, 70–71. О киническом понятии *аскезы*, ср. важную работу: M.-O. Goule-Cazé. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*. VI, 70–71. Paris, 1986. Lucien (*Toxaris*, 27, *Vitarum auctio*, 7) дает название *аскезы* самим философским сектам. О необходимости философского упражнения ср.: Épictète. *Dissert.* II, 9, 13; II, 18, 26; III, 8, 1; III, 12, 1–7; IV, 6, 16; IV, 12, 13; Musonius Rufus. P. 22, 9 sq. Hense; Sénèque. *Epist.* 90, 46.

<sup>8)</sup> Sénèque. *Epist.*, 20, 2: *Facere docet philosophia, non dicere* («...первый признак мудрости — не допускать расхождения между словом и делом»; далее выдержки из Сенеки цит. по: Луций Анней Сенека. *Нравственные письма к Луцилию* / Пер. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977. (Серия «Литературные памятники».)

<sup>9)</sup> Эпиктет. I, 4, 14–18: «Что есть дело добродетели? Благодеяние. Так кто же совершенствуется? Прочитавший уйму сочинений Хрисиппа? Неужели добродетель заключается в том, чтобы постичь Хрисиппа? Ведь если она заключается в этом, то соответственно совершенствование заключается не в чем ином, как в том, чтобы постигать уйму сочинений Хрисиппа. Но в действительности мы признаем, что добродетель приводит к чему-то



одному, а приближение, то есть совершенствование, заявляем мы, — к иному. (<...> Там ищи его, несчастный, где твое дело»; II, 16–34.

<sup>10)</sup> Эпиктет. I, 15, 2: «Глава 15. Что обещает философия. ...своя жизнь каждого — предмет искусства жизни»; ср.: I, 26, 7. Плутарх. *Quaest. conviv.* (Застольные беседы), I, 2, 613 В: «У философии иное положение; ей, как учительнице жизни, подобает не чуждаться ни игры, ни какого-либо отрадного развлечения» (пер. Я. М. Боровского).

<sup>11)</sup> Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 4, с. 11, 4 Marquardt: «сделаться лучше».

<sup>12)</sup> Ср.: A. D. Nock. *Conversion*. Oxford, 1933. P. 164–186; P. Hadot. *Epistophe et metanoia dans l'histoire de la philosophie // Actes du XI<sup>e</sup> congrès International de philosophie* (Труды XI Международного конгресса философии). Bruxelles, 1953. T. XII. P. 31–36; id. *Conversio // Historisches Wörterbuch der Philosophie; Conversion // Encyclopædia Universalis*.

<sup>13)</sup> Сенека. *Epist.*, 6. 1: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari... Superem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei.* (Я понимаю, Луцилий, что не только меняюсь к лучшему, но и становлюсь другим человеком. Я не хочу сказать, будто во мне уже нечего переделывать, да и не надеюсь на это. Как может больше не быть такого, что надо было бы исправить, поубавить или приподнять?)

<sup>14)</sup> Цицерон. *Tuscul.*, III, 6: «*Est profecto animi medicina philosophia*». Эпиктет. II, 21, 15 и 22. Хрисипп написал *Врачевание страстей*. *Stoic. vet. fragm.*, т. III, § 474. Ср. также следующую сентенцию Эпикура (по Х. Узенеру) (*Epicurea*, fr. 221): «Пуста речь философа, если она не способствует врачеванию страсти человека». Согласно Х. Чедвику (H. Chadwick. *The Sentences of Sextus*. Cambridge, 1959. P. 178, n. 338), эта сентенция является скорее пифагорейской. Эпиктет. III, 23, 30: «Школа философа, люди, — это лечебница».

<sup>15)</sup> Нам нужно будет отличать стоический метод от эпикурейского. Отметим характеристики различных школ согласно Олимпиодору (*In Alcib.* P. 6, 6 sq., 54, 15 sq., 145,

12 sq.), Вестеринк: стойки лечат противоположности противоположностями; пифагорейцы позволяют человеку вкусить страсти на кончике пальца; Сократ лечит гомеопатией, ведя, например, от любви к земным красотам к любви к вечной красоте. О гомеопатическом методе Сократа см. также: Прокл. *In Alcib.* / Éd. A. Second. Paris: Le Belles Lettres, 1986. P. 151, 14; Т. II. P. 217.

<sup>16</sup> Ср.: П. Адо. *Физика как духовное упражнение...* С. 129–147. Различие между тем, что зависит от нас, и тем, что не зависит от нас, можно найти у Эпиктета: I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4; *Руководство*, § 1.

<sup>17</sup> Часть стоических трактатов *Об упражнении* утрачены; ср.: Диоген Лаэртий. VII, 166–167. Есть глава *Бесед* Эпиктета об *аскезе* (III, 12, 1–7. «Об упражнении на деле»). В ней классифицируются упражнения как философские *топосы*, относящиеся к трем способностям души: способности желания, способности действия, способности мысли. Что касается способности желания, важно следующее: «Упражнениями на деле следует заниматься, не прибегая к тому, что неестественно и необычайно. (...) Для упражнения на деле пригодно не все то, что трудно и опасно, но то, что способствует осуществлению цели нашего усердия. А в чем заключается осуществление цели нашего усердия? В том, чтобы в стремлении и избегании проводить жизнь неподвластным помехам. А это в чем заключается? В том, чтобы ни в своем стремлении не терпеть неуспеха, ни в своем избегании не терпеть неудачи. Так вот, к этому и должно быть направлено упражнение на деле. Ведь поскольку без усиленного и постоянного упражнения на деле невозможно добиться стремления, не терпящего неуспехов, и избегания, не терпящего неудач (...) если ты допустишь, чтобы упражнение на деле было направлено к тому, что вне тебя, к тому, что не зависит от свободы воли, то ты не добьешься ни стремления, достигающего успехов, ни избегания, не терпящего неудач. И поскольку привычка имеет ведущую силу, а мы привыкли пользоваться стремлением и

## \* Духовные упражнения \*

избеганием только по отношению ко всему тому, следует противопоставить этой привычке противоположную привычку и там, где представления очень неустойчивы, противопоставлять усиленное упражнение на деле (...) Человек, приучи себя упражнениями на деле, если ты вспыльчив, терпеливо сносить брань, не расстраиваться от оскорблений (...) После стремления и избегания второй вопрос — это вопрос, касающийся влечения и невлечения: чтобы оно было повинующимся разуму, чтобы не было несвоевременным, не было неуместным, не было в какой-нибудь другой такой несоразмерности (...) Третий — это вопрос, касающийся согласий, вопрос против всего того, что способно убедить и повлечь за собой. Ведь ... неисследуемой жизнью нельзя жить...» (ср. выше: примеч. 15). Далее текст призывает упражняться, начиная с малого. Развитие, посвященное способности действия, очень кратко: стараться действовать в желаемом времени и месте. Последнее развитие, посвященное способности мысли, приглашает ученика контролировать ценность своих представлений. В заключение Эпиктет советует делать эти упражнения со скромностью и без выставления напоказ. Существует также небольшой трактат *Об упражнении* Мусония Руфа (р. 22–27 Hense). После общего введения о необходимости упражнения в философии он рекомендует физическое упражнение (привыкнуть к ненастьям, голоду, жажде), которое также идет на пользу душе, давая ей силу и умеренность, и упражнения, свойственные душе. Последние заключаются для Мусония в том, чтобы проникнуться принципами, относящимися к различению между настоящим и ложным добром, настоящим и ложным злом. Благодаря этому двойному упражнению, мы привыкнем не бояться того, что большинство людей считают бедами: бедности, страдания, смерти. Трактат *Об упражнении* Псевдо-Плутарха, сохранившийся на арабском языке (ср.: J. Gildemeister и F. Bücheler: *Pseudo-Plutarchos, Peri askeseos* //

\* Духовные упражнения \*

Rheinisches Museum. NF. Bd. XXVII. 1872. S. 520–538), не представляет большого интереса.

<sup>18)</sup> Philon. *Quis rerum div. heres.* § 253.

<sup>19)</sup> Philon. *Leg. Alleg.* III, § 18.

<sup>20)</sup> Слово *therapeiai* может также означать акты культа, и в духе Филона Александрийского этот смысл был бы вполне уместным. Однако, мне кажется, что в настоящем контексте оно означает врачевание страстей, ср.: *Special. leg.*, I, §§ 191, 197, 230 и II, § 17.

<sup>21)</sup> *Tôn kalôn mnêmai*; ср.: Galien. *De cognosc. cur. animi morbis.* I, 5, 25, P. 19, 8 Marquardt, et plus bas, n. 35.

<sup>22)</sup> На эту тему ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 249–259; В.-L. Hijmans. *Askesis...* S. 68–70. Особенно см.: Эпиктет. IV, 12, 1–21.

<sup>23)</sup> Идея напряжения (*tonos*) появляется, в частности, в: Эпиктет, IV, 12, 15 и 19. Это понятие *tonos* центральное в стоицизме, как понятие разрядки (*anêsis*) в эпикуреизме. Ср.: F. Ravaisson. *Essai sur la Méthaphysique d'Aristote.* Т. II. P. 117.

<sup>24)</sup> Эпиктет. IV, 12, 7; Марс Авреле. *Pensées.* III, 13 (Выдержки из текстов Марка Аврелия здесь и далее (кроме отдельно обозначенных мест) приводятся по изданию: Марк Аврелий. *Наедине с собой. Размышления* / Пер. с греч. С. Роговина. М., 1914); Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 9, 51, с. 40, 10 Marquardt.

<sup>25)</sup> Эпиктет. IV, 12, 15–18.

<sup>26)</sup> Марк Аврелий. VII, 54 (пер. А. К. Гаврилова. Л.: Наука, 1993); см. также III, 12; VIII, 36; IX, 6.

<sup>27)</sup> «Настоящее — вот все, чего можно лишиться, ибо только им и обладаешь, а никто не лишается того, чем не обладает»: Марк Аврелий. II, 14; IV, 26, 5; XII, 26; Сенека. *De benef.*, VII, 2, 4: «*His praesentibus gaudet*».

<sup>28)</sup> Марк Аврелий. III, 10; II, 14; VIII, 36.

<sup>29)</sup> Ср., например: Марк Аврелий. III, 2; IV, 23. Текст Марка Аврелия, III, 2, скорее относится к знакомству с

природой. Идею космической ценности мгновения можно найти в V, 8, 12: «...оно (это событие) произошло с тобой, было предназначено тебе и как бы имело в виду тебя, будучи связано с тобой еще силой изначальной причины».

<sup>30)</sup> Эпиктет. II, 16, 2–3 и III, 8, 1–5.

<sup>31)</sup> Ср. P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 124–130, 334–336; I. Hadot. *Seneca...* P. 57–58. См.: Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24. P. 18–19; 5, 25, P. 19, 8 Marquardt; Сенека. *De benef.*, VII, 2, 1; Марк Аврелий. VII, 63.

<sup>32)</sup> Сенека. *De benef.*, VII, 2, 1–2; Эпиктет, III, 3, 14–16.

<sup>33)</sup> Об этой роли риторики в духовных упражнениях, ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 55–90; В.-Л. Hijmans. *Askesis...* P. 89; I. Hadot. *Seneca...* P. 17, 184; о примерах из Плутарха см.: Н.-Г. Ingenkamp. *Plutarchs Schriften...* P. 99 sq.

<sup>34)</sup> Марк Аврелий. VII, 58: «Что бы ни случилось, имей перед глазами тех, с которыми случилось то же самое и которые предавались по этому поводу гневу, изумлению, жалобам. Где они теперь? Нигде»; Эпиктет. *Руководство*, § 21: «Пусть смерть, ссылка и все, что представляется ужасающим, будут перед твоими глазами каждый день; особенно смерть; и у тебя никогда не будет никакой низкой мысли, и никакого чрезмерного желания». Об этом упражнении, ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* P. 330.

<sup>35)</sup> Ср. Филон и выше, примеч. 21; В.-Л. Hijmans. *Askesis...* P. 69 замечает частоту выражения «помни» у Эпиктета. Оно также часто появляется у Марка Аврелия, например, II, 4; VIII, 15; VIII, 29. Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, с. 19, 8 Marquardt: «Понимать „sous la main“ (тайком, потихоньку) благодаря памяти безобразие тех, кто поддается гневу, и красоту тех, кто властен над собой».

<sup>36)</sup> Я перевел *melete* как «медитация» после весьма продолжительных колебаний. На самом деле *melete* и его латинское соответствие *meditatio* обозначают «подготовительные упражнения», в частности, у риториков. Однако я был вынужден смириться с переводом «медитация», потому что упражнение, обозначенное словом *melete* в общем

достаточно хорошо соответствует тому, что современники называют медитацией: усилие, чтобы усвоить, сделать живыми в душе идею, понятие, принцип. Но нельзя забывать и о двусмысленности термина: медитация есть упражнение, а упражнение — медитация. Например, «предумышленность» смерти есть «предупражнение» смерти: *cottidiana meditatio*, цитируемая в следующей сноске, значит «ежедневное упражнение».

<sup>37)</sup> Ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 23–150; 325–328. См.: Сенека. *De benef.* VII, 2, 1: *Hæc Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet, hæc nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cottidiana meditatione perducere, ut sua sponte occurrant salutaria.* Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, c. 19, 13 Marquardt.

<sup>38)</sup> О *praemeditatio malorum* ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 160–179; I. Hadot. *Seneca...* P. 60–61.

<sup>39)</sup> Ср. выше, примеч. 35.

<sup>40)</sup> Ср. примеч. 37.

<sup>41)</sup> Ср. Н.-Г. Ingenkamp. *Plutarchs Schriften...* S. 99–105; P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 148; 340–342.

<sup>42)</sup> Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24. P. 18, 12 Marquardt: «Нужно, лишь встав с постели, размышлять о различных действиях дня: лучше ли жить рабом своих страстей или же воспользоваться разумом против них»; Марк Аврелий, II, 1, 1: «Поутру следует сказать себе: „Сегодня мне придется столкнуться с людьми навязчивыми, заносчивыми, коварными, завистливыми, неуживчивыми. Всеми этими свойствами они обязаны незнанию добра и зла“»; V, 1, 1: «Если тебе не хочется подыматься чуть свет, то тотчас скажи себе: „Я встаю, чтобы приняться за дело человеческое“».

<sup>43)</sup> Об испытании совести, ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 180–188; 344–347; I. Hadot. I. Hadot. *Seneca und die griechisch-römische Tradition...* S. 68–70; B.-L. Hijmans. *Askesis...* P. 88.

<sup>44)</sup> Плутарх, ссылаясь на Зенона (Plutarchus.. *Quamodo quis suos in virtute sentiat profectus.* 12. 20), говорит: «каждый может,

благодаря своим снам, осознавать произошедшие с ним перемены. Эти перемены действительны, если во сне мы больше не видим себя побежденными какой-нибудь постыдной страстью, или же соглашаемся с чем-то плохим или несправедливым, или же с теми, кто совершает плохое и несправедливое, но если способности представления и отзывчивости души, раскрепощенные разумом, сияют, как в океане, насквозь прозрачном от ясности мысли, который никакие потоки не могут взволновать»; ср. ниже: примеч. 114, 115.

<sup>45)</sup> Ср. ниже: примеч. 93.

<sup>46)</sup> Это все — сфера духовного руководства, ср.: I. Hadot. *Seneca...* P. 5–97. Отметим, в частности: Galien. *De cognosc. cur. animi morbis*. I, 7, 36, P. 27, 22 Marquardt; нужно просить человека престарелого откровенно предупредить нас о наших ошибках.

<sup>47)</sup> Ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 311, Note 64; I. Hadot. *Seneca...* P. 59. *Размышления* Марка Аврелия, разумеется, являются здесь настоящей моделью по преимуществу. Но, отметим также: Гораций. *Сатиры*. I, 4, 138: «Ubi quid datur oti, inludo chartis». («...когда же Время свободное есть, я все это — тотчас на бумагу». Пер. М. Дмитриева.)

<sup>48)</sup> Формулировка принадлежит Декарту (*Рассуждение о методе*, II, с. 18, 27 Gilson), но она прекрасно выражает стоический идеал внутренней связности.

<sup>49)</sup> На эту тему, ср.: P. Lain Entralgo. *Die platonische Rationalisierung der Besprechung (epoide) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort* // Hermes. T. 86. 1958. P. 298–323; id. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven, 1970 (отчет F. Kudlien // Gnomon. 1973. P. 410–412).

<sup>50)</sup> Ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 215–222; 352–354; G. A. Gerhard. *Phoinix von Kolophon*. Leipzig, 1909. S. 228–284; I. Hadot. *Seneca...* P. 16–17. См.: Seneca. *Epist.* 94, 27 и 43; 98, 5; 108, 9. О сборниках поэтических и философских сентенций, ср.: W. Spierri. *Gnome* // Der kleine Pauly. T. II, 1967,

Col. 822–829; H. Chadwick. *The sentences of Sextus*; Th. Klauser. *Apophthegma // Reallexikon für Antike und Christentum*. T. I, 1950. Col. 545–550. См. также: P. Wendland. *Anaximenes von Lampsakos*. Berlin, 1905. S. 100 ff.

<sup>51)</sup> Термин *akroasis*, употребляемый Филоном (ср. выше примеч. 18), обозначает, помимо прочего, слушание курса философии, ср.: Эпиктет, III, 23, 27, 38. Курс включал в себя в основном комментированное чтение философского текста (*anagnosis*), которое часто делалось учеником и обсуждалось учителем (Эпиктет. I, 26, 1; Порфирий. *Vita Plotini*, § 14). См.: I. Bruns. *De schola Epicteti*. Kiel, 1897. Это, разумеется, не исключает индивидуального чтения философских текстов (Эпиктет. IV, 4, 14–18, где Эпиктет упрекает своих учеников в том, что они читают тексты без претворения их на практике). Курс философии включал в себя после комментированного чтения беседу (*diatribe*) со слушателями и индивидуальные дискуссии (ср.: I. Hadot. *Seneca...* P. 65). Все это в целом могло быть для слушателя духовным упражнением. Добавим, что при чтении буквальная или аллегорическая экзегеза будет одним из самых важных духовных упражнений в конце античности — как у язычников, так и у христиан.

<sup>52)</sup> О программе обучения в эллинистических школах, переходе от сентенций к *epitomai* (краткое изложение основных принципов), потом — к большим трактатам, ср.: I. Hadot. P. 53–56, и: *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain // Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris, 1969. P. 347–353.

<sup>53)</sup> Об этом упражнении определения ср. ниже: П. Адо. *Физика как духовное упражнение...* С. 129–147.

<sup>54)</sup> Ср. об этом: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 42–49.

<sup>55)</sup> Выражение Филона (ср. выше, примеч. 18), «безразличие к безразличным вещам», полностью соответствует духовным упражнениям Марка Аврелия, XI, 16: «Душа обладает способностью устроить жизнь наиболее



совершенным образом, если только человек будет безразлично относиться к вещам безразличным». Эта формула кажется отзвуком определения конца человеческой жизни по Аристону Хиосскому (*Stoic. vet. fragm.* Т. I, § 360). На эту тему ср.: П. Адо. *Физика как духовное упражнение...* С. 130–141. Напомним, что «безразличие» не означает отсутствие интереса, но, напротив, равную любовь (не делать «различия») к каждому мгновению жизни.

<sup>56)</sup> Ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 223–249; H.-G. Ingenkamp. *Plutarchs Schriften...* S. 105–118. Технический термин — *ethismos*.

<sup>57)</sup> Ватиканское собрание сочинений (Gnomologium Vaticanum). § 64. Ср. также *Письмо к Менекею*, § 122: «...ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым». (Здесь и далее большинство фрагментов из текстов Эпикура цитируем по рус. изд.; см.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учения и изречениях знаменитых философов* / Пер. М. Л. Гаспарова под общ. ред. А. Ф. Лосева. М., 1979. Книга X. Эпикур. С. 397–442; Ватиканское собрание изречений // Лукреций. *О Природе вещей*. Кн. 2. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Пер. С. И. Соболевского. М.: Л., 1946. С. 181–236.) В греческом тексте также можно найти цитируемые нами произведения, собранные в: G. Arrighetti. *Epicuro. Opere*, Turin, 1960.

<sup>58)</sup> *Главные мысли*. § XI: «Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу (*phisiologia*)». Об эпикуровской теологии ср.: W. Schmid. *Epicur // Reallexikon für Antike und Christentum*. Т. V, 1962. Col. 735–740; D. Lemke. *Die Theologie Epikurs*. München, 1973.

<sup>59)</sup> *Главные мысли*. § 29; *Письмо к Менекею*, § 127.

<sup>60)</sup> Ватиканское собрание изречений, § 33.

<sup>61)</sup> Ср.: W. Schmid. *Epicur*. Col. 722–723; ср. ниже: примеч. 70; примеч. 118.

<sup>62)</sup> *Fragm.* 469 / Н. Usener. *Epicurea*. P. 300; *fragm.* 240 / G. Arrigetti. *Epicuro...* P. 567.

<sup>63)</sup> Об этих медитативных упражнениях, ср.: W. Schmid. *Эпикур*. Col. 744; P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 129 и 336–338; I. Hadot. *Seneca...* P. 52–53; ср.: *Письмо к Менекею*, § 135: «Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей»; ср.: там же, § 123: «Итак, и в делах твоих, и в размышлениях следуй моим всегдавших советам, полагая в них самые основные начала хорошей жизни»; § 124: «Привыкай думать, что смерть для нас — ничто...»

<sup>64)</sup> Ср.: Филодем (Philodème). *Adversus [sophistas?]*. Col. 4, 10–14. P. 87 Сбордин (цит.: А.-J. Festugière. *Épicure et ses dieux*. P. 46, п. 1; W. Schmid. *Epikur*. Col. 744. Употребленный здесь технический термин, чтобы сказать, что эта сентенция должна всегда быть «под рукой» — *parhèromenon*.

<sup>65)</sup> Например, *Ratæ Sententiæ (Kuriai Doxai)* (известные Цицерону. *De fin.*, II, 20); *Gnomologium Vaticanum*.

<sup>66)</sup> О плане обучения в эпикуровской школе, ср. выше: примеч. 52.

<sup>67)</sup> *Письмо к Пифоклу*, § 85, и *Письмо к Геродоту*, § 37: «И вот, так как такой путь полезен для всех, кто освоился с исследованием природы, то я, отдавший исследованию природы (*physiologia*) постоянные свои усилия и достигший жизненного мира прежде всего благодаря ему, составил для тебя и нижеследующий обзор, заключающий в себе основы всего учения».

<sup>68)</sup> Этот отрывок из Лукреция совершенно замечателен. С одной стороны, он хорошо показывает, что эпикуровская физика действительно была одним из удовольствий мудреца: она позволяла грандиозное воображительное видение формирования и растворения вселенной в бесконечности пространства. С другой стороны, в нем прекрасно подчеркивается одно из самых фундаментальных ощущений человеческого опыта, *horror* перед загадкой природы.

Здесь вспоминается сказанное Гёте (*Фауст*, II, 6272): «*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. / Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuert er tief das Ungebeure*». («Я не ищю покоя столбняка. / Способность потрясаться — высока, / И непривычность чувства драгоценна / Тем, что роднит с безмерностью Вселенной»). Пер. Б. Пастернака.) Касательно эпикуровских духовных упражнений, см., в частности: Р.-Н. Schrijvers. *Horror ac divina Voluptas. Étude sur la poétique et la poésie de Lucrèce*. Amsterdam, 1970.

<sup>69)</sup> I. Hadot. *Seneca...* P. 62–63; P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 280. См.: Cicero. *De finibus*, I, 17, 55 и I, 19, 62; *Tuscul.*, III, 15, 32–33.

<sup>70)</sup> Ватиканское собрание изречений. § 75: «По отношению к прошедшим благам благодарны слова: „Взирай на конец долгой жизни“»; ср. там же: § 69 и § 19: «Кто не помнит о прежнем счастье, тот — сегодня уже старик».

<sup>71)</sup> Ср.: E. Hoffmann. *Epikur // M. Dessoir. Die Geschichte der Philosophie*. Bd. I. Wiesbaden, 1925. S. 223: «Существование должно сначала рассматриваться как чистая случайность, чтобы затем можно было полностью его пережить как уникальное чудо. Нужно сначала четко осознать, что существование неумолимо, состоится лишь однажды, чтобы затем можно было праздновать его в его незаменимости и единичности».

<sup>72)</sup> Ватиканское собрание изречений. § 14; Лукреций. III, 957–960. Ср.: G. Rodis-Lewis. *Épicure et son école*. Paris, 1975. P. 269–283.

<sup>73)</sup> Гораций. *Оды*, I, 11, 7: «*Dum loquimur fugerit inuida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero*»; II, 16, 25: «*Lætus in praesens animus*». («В радости живи // Брось заботить душу»). Пер. Т. Азаркович.)

<sup>74)</sup> Ср.: W. Schmid. *Epikur*. Col. 740–755; A.-J. Festugière. *Épicure et ses dieux*. P. 36–70; I. Hadot. *Seneca...* P. 63 sq.; G. Rodis-Lewis. *Épicure et son école*. P. 362–369.

<sup>75)</sup> Ср.: S. Sudhaus. *Épikur als Beichtwater // Archiv für Religionswissenschaft*. Bd. 14. 1911. S. 647 ff. Фундаментальный текст: Philodème. *Peri parresias*. Ed. A. Olivieri. Leipzig, 1914;

ср.: I. Hadot. *Seneca...* P. 63; ср.: M. Gigante. *Philodème: Sur la liberté de parole // Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris, 1968. P. 196–217.

76) W. Schmid. *Epikur*. Col. 741–743.

77) A.-J. Festugière. *Épicure et ses dieux*. P. 69.

78) Эту предысторию духовного упражнения нужно прежде всего искать в традиции правил жизни и народного паренеза (ср.: I. Hadot. *Seneca...* P. 10–22). Нужно ли еще дальше углубляться в историю и искать ее сначала в пифагореизме и, до пифагореизма, в магическо-религиозных и шаманских традициях дыхательных техник и упражнений памяти? Эту теорию поддерживают: E.-R. Dodds. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris, 1965. P. 135–174; L. Gerne. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, 1968. P. 423–425; J.-P. Vernant. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, 1971. P. 94 sq; 108 sq; M. Detienne. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, 1967. P. 124 sq; id. *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*. Paris, 1963; H. Joly. *Renversement platonicien*. Paris, 1974. P. 67–70. Это совершенно возможно. Однако я не буду развивать здесь эту тему прежде всего по причине моей некомпетентности в области доисторической антропологии и в области архаической Греции; во-вторых, потому, что мне кажется, проблемы, свойственные истории пифагоризма, крайне сложны, и тут следует придерживаться строгой критики свидетельств (многие из этих свидетельств являются поздней идиллической проекцией, в которой отражаются стоические и платонические концепции); в-третьих, потому что интересующие нас духовные упражнения представляют собой как раз ментальные процессы, не имеющие ничего общего с каталептическими трансами, но отвечающие, напротив, строгой потребности в рациональном контроле, которая появляется для нас с фигурой Сократа.

79) Исторический Сократ представляет собой загадку, вероятно, неразрешимую. Но фигура Сократа, так, как она изображена Платоном, Ксенофонтом и Аристофаном,

является вполне засвидетельствованным историческим фактом. На всех последующих страницах именно на эту фигуру Сократа я буду ссылаться, говоря о нем.

<sup>81)</sup> Платон. *Лакхет*, 187e. Цит. по: Платон. Диалоги / Пер. С. Я. Шейман-Топштейн. М., 1986. (Далее фрагменты из текстов Платона цит. по: Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. М., 1991–1994.)

<sup>82)</sup> Аристотель. *О софистических опровержениях*. 183b, 8: «...Сократ всегда ставил вопросы, но не давал ответа, ибо признавал, что он [их] не знает»; Платон. *Апология Сократа*. 21d, 5: «...я если уж не знаю, то и не воображаю, будто знаю».

<sup>83)</sup> Платон. *Апология Сократа*. 30e 5: «...если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту ... приставлен богом к вашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод». Пер. М. С. Соловьева.

<sup>84)</sup> Платон. *Апология Сократа*. 29d, 31b, 36c.

<sup>85)</sup> Там же. 29d, 5; а также 30a 6: «Ведь я только делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше...»

<sup>86)</sup> Там же 36c, 1.

<sup>87)</sup> Платон. *Пир*. 215e–216a. (Пер. С. К. Апта).

<sup>88)</sup> С этой точки зрения призыв стоический остается сократическим. В нескольких, более чем в одной беседе Эпиктета как будто имитируется сократическая манера, например, I, 11 1–40. Эпиктет, кстати, воздает хвалу сократическому методу (II, 12 5–16), но замечает, что в данное время уже нет возможности легко практиковать его (II, 12, 17 и 24): «Не очень теперь безопасно это дело, и особенно в Риме». Эпиктет воображает философа, старающегося беседовать на манер Сократа с консулом и получающего в итоге хорошего тумака. Правда, если верить Диогену Лаэртскому (II, 21), на самом деле подобное приключение случилось с самим Сократом.

\* Духовные упражнения \*

<sup>89)</sup> Об истории этой темы ср.: P. Courcelle. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris, 1974–1975. Т. I–III,

<sup>90)</sup> Платон. *Пир*, 174d.

<sup>91)</sup> Там же. 220c–d.

<sup>92)</sup> Аристофан. *Облака*. 700–706; 740–745; 761–763 (пер. под редакцией С. Апта). По правде говоря, смысл этих стихов не вполне ясен. Мы можем их интерпретировать, толковать как аллюзию на упражнения умственной концентрации; так делают G. Méautis. *L'Âme bellénique*. Paris, 1932. P. 183; A.-J. Festugière. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, 1950. 2<sup>e</sup> éd. P. 67–73; W. Schmid. *Das Sokratesbild der Wolken* // *Philologus*. 1948. Bd. 97. S. 209–228; A. E. Taylor. *Varia Socratica*. Oxford, 1911. P. 129–175. Термины *phrontizein* и *ekphrontizein*, употребляемые в описании Аристофана, стали, может быть, под влиянием Аристофана, техническими терминами для обозначения привычек Сократа: ср.: Платон. *Пир*, 220c (Сократ *phrontizon ti*) и Ксенофонт. *Пир*, VI, 6 (Сократ *phrontistes*). Но нет уверенности в том, что это *phrontizein* соответствует у Аристофана упражнению медитации, относящемуся к самому себе. Прежде всего, сравнение с оводом дает вполне понять, что мысль берет свой взлет к «возвышенным» вещам и, как говорит Ксенофонт в «Пире», относится к «метеорам», то есть к небесным вещам (ср.: Платон. *Апология Сократа*. 18b). С другой стороны, Стрепсиад в *Облаках phrontizei* средства, которые будет использовать для разрешения вопроса, а не вопрос как таковой. Речь идет скорее о методе исследования (ср.: 742: «Развей ее и расчлени...»). Самой интересной деталью мне кажется следующая формула, советующая попавшему в тупик бежать к другой точке; повторенная в 743: «...Когда же в рассуждениях / Заблудишься, оставь их, после вновь вернись, / Накинься, ухватишь и осторожно взвесь». Эта формула означает, что когда мы достигли *ипарогі*, нужно снова задаваться вопросом, причем начиная с новой отправной точки. Этот метод постоянно применяется в диалогах Платона, как хорошо это продемонстрировал Р. Шерер (R. Schæfer. *La Question platonicienne*. Paris, 1969 (2<sup>e</sup> éd.), p. 84–

87), цитирующий «Менона», 79e; «Федона», 105b; «Теэтета», 187a-b; «Филеба», 60a. Как замечает Р. Шерер (с. 86), речь идет о способе, который вынуждает ум неустанно ходить по кругу в поисках настоящего». Может быть, именно этот аспект метода объясняет аллюзии Аристофана на повороты и маршруты мысли. Как бы то ни было, этот метод встречается и у Аристофана (смотри примеры, собранные: Н. Bonitz. *Index aristotelicus*. Berlin, 1870 [2. Aufl., Graz, 1955]. Col. 111. Ligne 35 sq): «Взяв другую отправную точку, мы скажем...». Тот же самый метод встречается у Плотина, например: Епп. V, 8, 4, 54; V, 8, 13, 24; VI, 4, 16, 47. По поводу Аристотеля см. замечания: I. Düring. *Aristoteles und das Platonische Erbe / Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt, 1968. S. 247–248.

<sup>93)</sup> Диоген Лаэртский. VI, 6. Примеры практики этого рода (античный человек легко разговаривает сам с собой вслух): Пиррон у Диогена Лаэртского, IX, 64: «В другой раз его застигли, когда он разговаривал сам с собой, и спросили, в чем дело; он ответил: „Учусь (*meletan*) быть добрым». Филон из Афин у Диогена Лаэртского, IX, 69: «А Филон, например, спорил большею частью с самим собою, о чем Тимон пишет так: „Сам с собой утешается, сам с собою болтает, // Не обольщайся, Филон искусного спорщика славой“. Клеанф у Диогена Лаэртского, VII, 171: «Нередко он вслух бранил самого себя; однажды Аристон, услышав это, спросил: „Кого это ты бранишь?, а он с улыбкой ответил: „Одного такого старика, который до седины дожил, а ума не нажил»; Гораций. Ср.: Гораций. *Сатиры*, I, 4, 137: «Так иногда сам с собой рассуждаю я молча, когда же» (пер. М. Дмитриева). («Нæс ego tecum compressis agite labris»); Эпиктет, III, 14, 1: «Человек, если ты кто-то, и один гуляй, и с самим собой беседуй, и не прячься в хоре» (пер. Г. А. Тароняна). О медитации в прогулке, ср.: Гораций. *Письма*. I, 4, 4–5: «Иль молчаливо среди благодатных лесов ты плетешься, / Мысли на все устремив, что добрых и мудрых достойно?» (пер.

Н. С. Гинцбурга). О проблемах внутреннего или внешнего диалога с самим собой, ср.: F. Leo. *Der Monolog im Drama // Abhandlungen der Göttingische Gesellschaft der Wissenschaft*. N.F. X. 5. Berlin, 1908; W. Schadewalt. *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie*. Berlin, 1926; F. Dirlmeier. *Vom Monolog der Dichtung zum «inneren» Logos bei Platon und Aristoteles / Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*. Heidelberg, 1970. S. 142–154; G. Misch. *Geschichte der Autobiographie*. Bd. I. Bern, 1949. S. 86, 94, 363, 380, 426, 450, 468. Относительно предыстории этого упражнения отметим: Гомер. *Одиссея*. XX, 18–23: «В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу: / „Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело / В логе циклопа, в то время, когда пожирал беспощадно / Спутников он злополучных моих ... Так усмирял он себя, обращаясь к милому сердцу. / Милое сердце ему покорилося...» (Пер. В. А. Жуковского). Этот текст есть у Платона: *Государство*, 441b: «Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое ... начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудное» (пер. А. Н. Егунова); Федон, 94d-e. Ср. выше: примеч. 46–49.

<sup>94)</sup> Так, согласно Порфирию, *Жизнь Плотина*. 8, 19: «Так умел он [Плотин] беседовать одновременно и сам с собою и с другими». Пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>95)</sup> Платон. *Менон*, 75c-d. Пер. С. А. Ошерова.

<sup>96)</sup> V. Goldschmidt. *Les Dialogues de Platon*. Paris, 1947. P. 337–338.

<sup>97)</sup> Ср. выше: примеч. 92. R. Schærer. *La Question platonicienne*. P. 84–87, хорошо показывает все значение этого платоновского метода.

<sup>98)</sup> Платон. Письмо VII, 344b и 341c-d. Пер. С. П. Кондратьева. Ср.: V. Goldschmidt. *Les Dialogues de Platon*. P. 8; R. Schærer. *La Question platonicienne*. P. 86. Эти два произведения имеют очень важны для обсуждаемой нами темы.

<sup>99)</sup> Платон. *Государство*. 450b. Пер. А. Н. Егунова.



## \* Духовные упражнения \*

<sup>100)</sup> V. Goldschmidt. *Les Dialogues de Platon*. P. 3, который цитирует текст политического оттенка, 285–286, чтобы обосновать это утверждение. Ср. также с. 162–163 того же самого произведения и R. Schæfer. *La Question platonicienne*. P. 216.

<sup>101)</sup> Платон. *Политик*, 285c-d (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

<sup>102)</sup> Там же. 286d. Как отмечает Р. Шерер (*La Question platonicienne*. P. 87), «весь этот метод, пытаясь с целью приобретения знания уразуметь сродное и несродное во всех искусствах, ценит ради этого всех их одинаково, и, поскольку они подобны между собой, не считает одни смешнее других...» (цит. по русск. изд.: *Софист*, 227a-b. Пер. С. А. Ананьева); «...смелее следует рассуждать (...) и не отвечать так робко, как раньше...» (цит. по русск. изд.: *Тезет*, 187b. Пер. Т. В. Васильевой), больше сноровки во всем (см.: *Политик*. 285d след.); его душа там очищается, отбрасывая мнения, которые закрывали пути обучения (см.: *Софист*. 230b-c). Но каковы слова, употребляемые для обозначения этого диалектического прогресса. Это всегда в душе собеседника, и следовательно, он всегда совершается в душе умного читателя».

<sup>103)</sup> Ср.: R. Schæfer. *La Question platonicienne*. P. 38–44; V. Goldschmidt. *Les Dialogues de Platon*. P. 79–80, 292, 341: «Государство решает проблему справедливости и ее правосудия и ее преимуществ. В то же самое время, и именно в этом, она призывает к правосудию». О протрептическом характере диалогов ср.: K. Gaiser. *Protreptik und Paraenese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart, 1959; *Platone come scrittore filosofico*. Naples, 1984.

<sup>104)</sup> Платон. *Менон*, 81e. Пер. С. А. Ошерова.

<sup>105)</sup> Платон. *Государство*, 505d.

<sup>106)</sup> Диалектическое упражнение, очищая и освобождая мысль от иллюзорных чувств, осуществляет это обучение смерти, о котором мы будем говорить: ср. Платон. *Федон*. 83a.

\* Духовные упражнения \*

<sup>107)</sup> В. Paraaïn. *Le Langage et l'existence // L'existence*. Paris, 1945. P. 173. Романы Б. Парена стараются помочь читателю услышать это соотношение между языком и смертью, в частности: *La Mort de Socrate* (Смерть Сократа). Paris, 1950.

<sup>108)</sup> Saloustios. *Des dieux et du monde*. V, 3.

<sup>109)</sup> Платон. *Апология Сократа*. 28b–30b.

<sup>110)</sup> Платон. *Федон*, 67e (пер. С. П. Маркиша); см. также 64a и 80e.

<sup>111)</sup> Платон. *Федон*, 67c. Пер. С. П. Маркиша (Заметьте глагол «приучать ее», который предполагает упражнение.)

<sup>112)</sup> Ср. выше: примеч. 78.

<sup>113)</sup> Ср. Платон. *Федон*, 65e, 66c, 79c, 81b, 83b-d, 84a: «...душа философа (...) не думает, будто дело философии — освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы... Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить... Благодаря такой пище и в завершение такой жизни (...) ей незачем бояться ничего дурного...» (пер. С. П. Маркиша)

<sup>114)</sup> Платон. *Государство*, 571d (пер. А. Н. Егунова).

<sup>115)</sup> Там же. 571e–572a.

<sup>116)</sup> Платон. *Федон*, 64–64b (пер. С. П. Маркиша). Вероятная аллюзия на *Облака* Аристофана (103, 504).

<sup>117)</sup> Ларошфуко. *Максимы*, § 26. Пер. Э. Линецкой.

<sup>118)</sup> Гораций. *Письма*. I, 4, 13–14. Здесь еще раз мы находим эпикуровскую тему благодарности; ср. выше: примеч. 61, 70.

<sup>119)</sup> Цит. по: Мишель Монтень. *Опыты*. Книга первая. Глава XX. О том что философствовать — это значит учиться умирать / Пер. А. С. Бобовича. М., 1958. С. 109; ср.: Seneca. *Epist.*, 26, 8: «Interim commodabit Epicurus qui ait: „Meditare mortem uel si comodius sic transire ad nos hic

potest sensus: „Egregia res est mortem condiscere ... Meditare mortem: qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, seruire dedidicit“». [«Я хотел было кончить, и рука уже начала выводить прощальное приветствие,— но обряд должен быть исполнен, надо и этому письму дать дорожные. Не думай, будто я говорю: у кого бы мне взять взаймы? Ты ведь знаешь, в чей ларчик я запускаю руку. Подожди немного — и я буду расплачиваться своими, а куда меня ссудит Эпикур, который говорит: „Размышляй о смерти, — что сподручнее: ей ли прийти к нам или нам пойти ей навстречу“». Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. XXVI. 8]. Здесь мы видим, что стоик Сенека заимствует максиму «Meditare mortem» у Эпикура.

<sup>120)</sup> Эпиктет. *Руководство*. § 21; Марк Аврелий. II, 11: «Все следует делать, обо всем говорить и помышлять так, как будто каждое мгновение может оказаться для тебя последним».

<sup>121)</sup> Ср. выше, примеч. 26; примеч. 72, 73.

<sup>122)</sup> Ср.: A. de Waelhens. *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louven, 1942. P. 135–151. Ср. особенно: M. Heidegger. *Sein und Zeit*. § 53. P. 260 ff., где, как справедливо замечает Р. Браг (Brague), в отчете о настоящем произведении в философских исследованиях, 1982, Хайдеггер «тщательно старается различить бытие к смерти от meditatio mortis». Вполне справедливо, что хайдеггеровское бытие к смерти обретает весь свой смысл именно в свойственной Хайдеггеру направленности; но все же мы здесь сталкиваемся с мыслью, которая на основе предвосхищения или опережения смерти создает условие подлинного существования. Напомним, что, по Платону, философия ведет речь не только о том, чтобы думать о смерти, но и о практике упражнения смерти, которое на самом деле является упражнением жизни.

<sup>123)</sup> Платон. *Государство*. 525c 5 и 532b 8: «всей душой» ср. *ibid.*, 518c: «Но как глазу невозможно повернуться

## \* Духовные упражнения \*

от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвлечься всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это (...) и есть благо. (...) Как раз здесь и могло бы проявиться искусство».

<sup>124)</sup> Платон. *Государство*, 604b-d.

<sup>125)</sup> Нужно ли говорить, что это упражнение уже стоическое, или что стоические упражнения суть еще платонические. Здесь есть проблема исторической перспективы, к которой я надеюсь когда-нибудь вернуться.

<sup>126)</sup> Платон. *Государство*. 486a, цитируется Марком Аврелием. VII, 35.

<sup>127)</sup> Ср.: I. Hadot. *Seneca...* P. 115–117 и 128–130.

<sup>128)</sup> Aristote. *De part. animal.* 645a.

<sup>129)</sup> Ср. выше, примеч. 68.

<sup>130)</sup> Эпиктет. I, 6, 19: «А человека он ввел созерцателем его и творений его, и не только созерцателем, но и истолкователем их. Поэтому постыдно человеку начинать и заканчивать там, где и существа, не наделенные разумом, но скорее отсюда следует начинать, а заканчивать на том, на чем закончила по отношению к нам и природа. А закончила она на созерцании, понимании и согласном с природой образе жизни. Смотрите же, как бы вы не прожили до самой смерти так и не став созерцателями всего этого. В Олимпию вы уезжаете, чтобы видеть творение Фидия, и каждый из вас считает несчастьем прожить до самой смерти так и не осмотрев все это. А там, откуда и уезжать не надо, где вы находитесь уже и присутствуете перед творениями, у вас не будет страстного желания созерцать и постичь их? Стало быть, вы не осознаете ни кто вы такие, ни для чего рождены, ни что такое то, к созерцанию чего вы допущены?— Но в жизни существуют всякие неприятности и трудности. — А в Олимпии не существуют? Не страдаете вы от жары? Не теснитесь? Не кое-как моетесь? Не мокнете, когда идет дождь?»

А шума и гама и вообще всяких трудностей не натерпеваетесь? Но я думаю, что все это вы, сопоставляя с замечательностью зрелища, переносите и выдерживаете. Ну а способности такие вы не получили, благодаря которым можете переносить все случаемое? Величие духа не получили? Мужество не получили? Стойкость не получили? Да какое еще дело мне, наделенному величием духа, до всего того, что может выйти? Что лишит меня самообладания или приведет в смятение или что покажется мучительным» (пер. Г. А. Тароняна).

<sup>131)</sup> Philon. *Special. Leg.*, II, §§ 44–45 / Trad. A.-J. Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Т. II. Paris, 1949. P. 566, где можно найти другие тексты Филона о созерцании мира).

<sup>132)</sup> Plutarch. *De tranquill. animae*, § 20, 477с.

<sup>133)</sup> На эту тему ср.: A.-J. Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Т. II. P. 441–457; P. Courscelle. *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire*. Paris, 1967. P. 355–372.

<sup>134)</sup> Марк Аврелий. XII, 24, 3; ср. также IX, 30, 1: «Созерцать сверху»

<sup>135)</sup> Seneca. *Quaest. Natur.* I. praef. 7–13. Цит. по: Луций Анней Сенека. *Философские трактаты. О природе* / Пер. с лат., вступ. статья, комментарий Т. Ю. Бородай. СПб., 2001. С. 182–183.

<sup>136)</sup> Марк Аврелий. VIII, 54 и IX, 32.

<sup>137)</sup> Плотин. *Энеады*. VI, 5, 12, 19.

<sup>138)</sup> Там же. I, 2; Порфирий. *Sententiae*, § 32; Макробий. *In Somn. Scipionis*. I, 8, 3–11; Олимпиодор. *In Phaed.* 3. 23, 25 sq.; 45, 14 sq. Ср. также: I. Hadot. *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*. Paris, 1978. P. 152 sq. На эту же тему ср.: O. Schissel von Fleschenberg. *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*. Athènes, 1928; доклад об этом произведении: W. Theiler // *Gnomon*. Т. V. 1929. P. 307–317. Данная тема играла ведущую роль в систематизации христианской мистики; ср.: H. van Lieshout. *La Théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme théologique de saint Thomas*. Fribourg (Suisse), 1926, и тексты, цит. P. Henry. *Plotin et l'Occident*. Paris, 1934. P. 248–250.

\* Духовные упражнения \*

<sup>139)</sup> Marinus. *Vita Procli*. §§ 14, 18, 21, 22, 24, 28. (Марин. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский... С. 477–493).

<sup>140)</sup> Ср.: P. Hadot. *La métaphysique de Porphyre* // Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique. T. XII. Fondationn Hardt. Genève, 1966. P. 127–129.

<sup>141)</sup> Porphyre. *De abstin.*, I, § 30.

<sup>142)</sup> Ibid. I, § 29 (*physiôsis kai zôê*).

<sup>143)</sup> Плотин. *Эннеады*, IV, 7, 10, 27 sq. (Фрагменты из «Эннеад» Плотина цит по: Плотин. *Эннеады*: Кн. 1–7 / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб., 2004–2005.)

<sup>144)</sup> Там же. I, 6, 9.

<sup>145)</sup> Если мы сравним это с тем, что говорили выше об «упражнении в смерти», то увидим: дух платонизма заключается именно в том, чтобы сделать из познания духовное упражнение. Чтобы познать, необходимо преобразоваться самому.

<sup>146)</sup> Например, *Эннеады*. V, 8, 11, 1–39. Это экспериментальное познание интеллекта соединяется с некоторыми аспектами Аристотелевой традиции, как показал Ph. Merlan. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*. La Haye, 1963.

<sup>147)</sup> Плотин. *Эннеады*. VI, 7, 36, 6.

<sup>148)</sup> Там же. VI, 7, 33, 1–2.

<sup>149)</sup> Там же. VI, 7, 34, 3.

<sup>150)</sup> «...бежать выше всех истин»: там же. V, 3, 17, 38.

<sup>151)</sup> Там же. VI, 9, 10, 12 след. Следует, разумеется, говорить обо всей постплотиновской традиции. Но, быть может, достаточно напомнить, что одно из последних сочинений неоплатонической школы, *la Vie d'Isidore* (Житие Исидора) Дамаскина, наполнено аллюзиями на духовные упражнения.

<sup>152)</sup> Это сравнение очень часто приводится у Эпиктета, I, 4, 13; III, 21, 3; II, 17, 29. Часто встречается также метафора олимпийских игр души: Эпиктет. *Руководство*, §1, 2, но также: Платон. *Федр*, 256b; Porphyre. *De abstin.*, I, § 31.

\* Духовные упражнения \*

153) J. Delorm. *Gymnasion*. Paris, 1960. P. 316 sq, 466: «Атлетические упражнения всегда сопровождаются интеллектуальными упражнениями».

154) Ср. примеч. 144.

155) Ср.: К. Borinski. *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*. Leipzig, 1914. Bd. I. S. 169 ff.

156) Платон. *Государство*, 611d-e.

157) Ср.: К. Schneider. *Die schweigenden Götter*. Hildesheim, 1966. S. 29–53.

158) Ср.: Лукреций, V, 8 (об Эпикуре): «Deus ille fuit»; Эпикур. *Письмо к Менекею*. § 135: «...будешь жить как бог среди людей».

159) Философ ни мудр, ни немудр, ср.: Н.-J. Krämer. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin, 1971, S. 174–175, 228–229.

160) Анализы Хайдеггера относительно способов подлинного и неподлинного существования могут помочь понять эту ситуацию, ср.: A. de Waelhens. *La Philosophie de Martin Heidegger*. P. 109, 169.

161) Диоген Лаэртций. VI, 103.

162) Damascius. *Vita Isidori*, P. 127 Zintzen.

163) Sextus Empiricus. *Adv. Math.*, VIII, 355; XI, 49; XI, 165; Нуротур., III, 2 (в русском переводе см.: Секст Эмпирик. *Сочинения*: В 2-х т. Пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М., 1976); Диоген Лаэртций, IX, 61 и 62: «Он сообразовывался с повседневной жизнью (*bios*)». Это жизненный стиль Пиррона, которая внешне не отличалась от жизни простых смертных (IX, 66): «Он добронравно жил с своей сестрой, повивальной бабкой, (...) сам носил продавать на базар кур и поросят и сам прибирался в доме, сохраняя полное безразличие; говорят, он даже свинью купал по своему безразличию». Все находится во внутренней установке, мудрец сообразуется без иллюзий с «жизнью», то есть с мнением не-философов, но с безразличием, то есть со внутренней свободой, которая предохраняет его ясность ума, мир его души. Именно тот же Пиррон, однаж-

## \* Духовные упражнения \*

ды напуганный собакой, ответил кому-то, кто потешался над ним: „Трудно избавиться в себе от человека“».

<sup>164)</sup> У меня есть намерение когда-нибудь вернуться к этой проблеме истории античной философии. Ср. относительно Платона: V. Goldschmidt. *Sur le Problème du système de Platon // Rivista critica di storia della filosofia*. Т. V. 1959. P. 169–178. Недавние исследования К. Гайзера (Gaiser) и Х.-Й. Кремера (Krämer) об устном учении Платона снова поставили проблему систематической мысли в античности.

<sup>165)</sup> Платон. *Федр*, 264с.

<sup>166)</sup> I. Düring. *Aristoteles*. Heidelberg, 1966. S. 29, 33, 41, 226.

<sup>167)</sup> I. Düring. *Von Aristoteles bis Leibniz // Aristoteles in der neueren Forschung...* S. 259: «In Wirklichkeit war Aristoteles Problemdenker, Methodenschoepfer, Paedagoge und Organisator wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Gewiss hatte er einen starken systematischen Trieb, aber was er anstrebte war Problemsystematik... Aber der Gedanke, ein geschlossenes System zu erschaffen, hat ihm gewiss nicht einmal vorgeschwebt» (В действительности Аристотель был мыслителем, творцом метода, учителем и организатором совместной научной работы. Конечно, в нем присутствовало тяготение к системе, но это означало систематизацию вопросов... Мысль же свести систему в единое целое вряд ли когда-нибудь приходила ему в голову.)

<sup>168)</sup> I. Düring. *Aristoteles und das platonische Erbe...* см выше. с. 247–248.

<sup>169)</sup> Ср. выше, примеч. 92.

<sup>170)</sup> I. Düring. *Aristoteles...* S. 41, Note 253.

<sup>171)</sup> *Ibid.* S. 5, 289, 433.

<sup>172)</sup> Порфирий. *Жизнь Плотина*. 4, 11; 5, 60.

<sup>173)</sup> Ср., например, учение о душе: H. Blumenthal. *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus // Le Néoplatonisme*. Paris. CNRS. 1971. P. 55–63.

<sup>174)</sup> Ср.: I. Hadot. *Le Système théologique de Simplicius dans sur le Manuel d'Épictète // Le Néoplatonisme...* P. 266, 279. Воспроизве-



дено в: I. Hadot. *Le Problème du néoplatonisme alexandrin...* P. 47–65, 147–167.

<sup>175)</sup> Ср: цитату из *Therapeutikos* Хрисиппа (*Stoic. vet. fragm.* Т. III, § 474), цитата из *Contra Celsum* Оригена, I, 64 и VIII, 51. Отметим строки введения Оригена (I, 64). «Хрисипп, чтобы подавить страсти человеческих душ, не утруждая себя степенью истинности учения, пытается в своем искусстве излечения страстей лечить согласно различным школам тех, чья душа была погружена в эти страсти». На эту тему ср.: I. Hadot. *Seneca...* P. 3, 21, 44, 54 и 83 и *Épicure et l'enseignements philosophique hellénistique et romain...* P. 351. Следовательно, не нужно удивляться тому, что стоик Сенека использует сентенции Эпикура для увещевания своего ученика Луцилия, сравни: I. Hadot. *Seneca...* P. 83. Конкретное свидетельство такого паренетического эклектизма мы находим во второй части рукописи Vaticanus Græcus, 1950. Как отмечает А.-Ж. Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste.* Т. II. P. 90. N. 2: «Интересно отметить, что во второй части кодекса греческого Ватикана, 1950 (...), которая сама по себе образует полное единство, содержатся памятные события Ксенофонта (л. 280 след.), потом мысли Марка Аврелия (л. 341 след.), потом руководство Эпиктета (л. 392 след.) и, наконец, после страницы отрывков риторики (л. 401) сборник сентенций Эпикура под названием *Gnomologium Vaticanum* (л. 401 след.). Вся эта коллекция, в том числе сборник Эпикура, является творчеством стоика, собравшего для личного пользования некоторое количество фундаментальных текстов о моральной доктрине — таких, как „Книга преданности“. Однако, именно Сократ из памятных людей возглавляет этот ряд. Ср.: Usener. *Kleine Schriften.* I (1912). С. 298, 311–312.

<sup>176)</sup> Марк Аврелий. IX, 39; IV, 3, 5.

<sup>177)</sup> Ср. примеч. 143, 144.

<sup>178)</sup> Augustin. *De trin.* XV, 6, 10: «Quia in nobis fiunt uel in nobis sunt, cum ista meminimus, aspiciamus, uolumus». Память, знание, воля суть три трояственных образа. Об *exercitatio*

*animi* у Августина, ср.: Н.-И. Marrou. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1938. P. 299.

<sup>179)</sup> Об употреблении слова *philosophia* в христианстве ср.: А.-М. Malingrey. *Philosophia*. Paris, 1961. Климент Александрийский, один из лучших свидетелей античной традиции духовных упражнений: важность отношения учитель—ученик (*Strom.* I, 1, 9, 1) ценность психагогии (I, 2, 20, 1), необходимость упражнения, «охота» за правдой (I, 2, 21, 1: «Как страстный охотник, напав на след дичи, отыскивает ее, увидев, спустив собак, наконец берет ее, так и истина дается лишь тому, кто долго ее искал и только после многих трудов открыл» /Пер. с древнегреч. Е. В. Афонасина).

<sup>180)</sup> Согласно Н. Нарт. *Hyle*. Berlin, 1971. S. 66, Note 282, забота о «системе» особенно относится ко времени Ф. Суареса (1548—1617).

<sup>181)</sup> Ср.: К. Ясперс (Jaspers). *Epikur // Weltbewohner und Weimarianer*. Festschrift E. Beutler, 1960. S. 132; ср.: Е. Кант. *Die Metaphysik der Sitten. Ethische Methodenlehre*, II, § 53. Кант показывает, как упражнение в добродетели, аскетическое, должно практиковаться одновременно со стоической энергией и эпикурейской радостью жизни.

<sup>182)</sup> Люк де Клапье Вовенарг. *Размышления и максимы* (Vauvenargues. *Réflexions et maximes*), § 400; также из § 398: «Всякая мысль нова, когда автор выражает ее в свойственной ему манере», и особенно из § 399: «Есть много вещей, которые мы знаем плохо и было бы очень хорошо сказать их снова».

<sup>183)</sup> «...ведь это выражается очень кратко»,— говорит Платон, имея в виду собственное учение (Письмо VII, 344е. Пер. С. П. Кондратьева). «Сущность философии есть дух простоты (...) Всегда сложность искусственна, построение вспомогательно, синтез, соединение, внешний фактор: философствование представляет собой простой акт» (Н. Bergson. *La Pensée et le Mouvant*. Paris, 1946. P. 139).

## \* Духовные упражнения \*

184) Эпиктет. III, 21, 7–8 (пер. Г. А. Тароняна).

185) И. В. фон Гёте. *Беседы с Эккерманом*. 25. Janur. 1830.

### Духовные упражнения в античности и «христианская философия»

1) Paul Rabbow. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München, 1954.

2) Ibid. S. 23.

3) Ibid. S. 17.

4) Ibid. S. 18.

5) Ibid.

6) Ср. выше. С. 21–23.

7) P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 301, N. 5; S. 306, N. 14, 17.

8) K. Heussi. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936. S. 13.

9) Ср. выше: с. 23–24.

10) G. Kretschmar. *Der Ursprung der frühchristlichen Askese // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Bd. 61. 1964. S. 27–67; P. Nagel. *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 95. Berlin, 1966; B. Lohse. *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. München; Wien, 1969; *Askeze und Mönchtum in der alten Kirche / Hrsg. Frank. Wege der Forshung*. 409. Darmstadt, 1975; R. Hauser, G. Lanczkowski. *Askeze // Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. I. Col. 538–541 (с библиографией); J. de Guibert. *Ascèse // Dictionnaire de spiritualité*. I. Col. 936–1010.

11) Юстин (Justin). *Dialog*. 8; *Tatien. Adv. gregos*. 31, 35, 55; Мелитон из Евсевии. *История духовенства*, IV, 26, 7.

12) Юстин (Justin). *Apol.* II, 10, 1–3; 13, 3. Лактанций. *Inst.* VII, 7, 7: «Particulatim veritas ab histota comprehenca est»; VII, 8, 3: «Nos igitur certioribus signis elegere possumos veritate, qui ea non ancipiti suspecione kollegimus, sed divina tradicione cognovimus».

13) Юстин (Justin). *Apol.* I, 46, 1–4.

14) Климент Александрийский. *Строматы*. I, 13, 57, 1–58, 5; I, 5, 28, 1–32, 4. (Фрагменты цит. по: Климент Алексан-

дрийский. Строматы / Пер. с древнегреческого и комментарии Е. В. Афонасина. В 3-х т. СПб., 2003.)

<sup>15)</sup> Там же. I, 11, 52, 3.

<sup>16)</sup> Основные тексты см.: A.-N. Malingrey. *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle ap. J.-C.* Paris, 1961.

<sup>17)</sup> Philon (Φίλον Ἀλεξανδρεὺς). *Legatio ad Caium*. § 156, § 245; *Vita Mosis*. II, 216; *De vita contemplativa*. § 26.

<sup>18)</sup> Иосиф Флавий. *Antiquitates Iudaicae*. 18, 11, 23.

<sup>19)</sup> Григорий Назианзин [Григорий Богослов]. *Apol*, 103, PG 35, 504A.

<sup>20)</sup> Иоанн Златоуст. *Adv. ob. vit. mon.* III, 13 // PG. 47, 372.

<sup>21)</sup> Ср. выше: с. 81.

<sup>22)</sup> Théodoret de Cyr. *Histoire Philoth.* II, 3, 1; IV, 1, 9; IV, 2, 19; IV, 10, 15; VI, 13, 1, VIII, 2, 3. Canivet.

<sup>23)</sup> Philon (Φίλον Ἀλεξανδρεὺς). *De vita contemplativa*. § 2, § 30. (См.: *О жизни созерцательной* / Смирнов Н. П. *Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной»*. Казань, 1909.)

<sup>24)</sup> J. Leclercq. *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne // Mélange de science religieuse*. T. IX. 1952. P. 221–226.

<sup>25)</sup> *Egsortium magnum cisterciense* // PL. 185, 437.

<sup>26)</sup> Jean de Salisbury. *Policraticus*. VII, 21 // PL. 199, 696.

<sup>27)</sup> J. Leclercq. *Pour l'histoire de l'expression...* P. 221.

<sup>28)</sup> Ср. выше: с. 26–27.

<sup>29)</sup> Климент Александрийский. *Строматы*. II, 20, 121 I.

<sup>30)</sup> Василий Кесарийский. *In illud attende tibi ipsi* // PG. 31. Col. 197–217). Критическое издание: S. Y. Rudberg / *Acta Universitatis Stockholmensis. Studia Græka Stockholmensia*, 2. Stockholm, 1962; P. Adnès. *Card du cœur // Dictionnaire de spiritualité*. T. VI. Col. 108, указывает, что многие проповеди относятся к этой теме, и цитирует: C. Vaur. *Initia Patrum græcorum // Studi et testi. Cité du Vatican*. 1955. T. 181, 2. P. 374. [В рус. пер.: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... // Творения святых отцов*. Т. 5. М., 1843–1915.]

<sup>31)</sup> Второзаконие. Гл. 15, 9.

\* Духовные упражнения \*

32) Василий Кесарийский. *In allud illud atende*. 2, 201В

33) Там же. 3, 204А. Знаменитое стойко-платоническое различение.

34) Там же. 3, 204В; 5, 209В.

35) Там же. 5–6, 209С–213А.

36) По следующим упражнениям см.: *Attention; Apatheia; Contemplation; Examen de conscience; Direction spirituelle; Exercices spirituels; Cor.; Carde du cœur // Dictionnaire de spiritualité...*

37) Athanase. *Vie d'Antoine // PG. 26, 844В*. [Здесь и далее изречения Антония приводятся по изд.: *Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах*. Том III. М., 1994. Репр. воспроизведение изд.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903.];

38) Там же. 969В.

39) Dorothee de Gaza. *Didaskaliai*, X, 104, ligne 9 / Éd. L. Regnault et J. de Préville. Sources chrétiennes. Paris, 1963. Т. 92 (цитируется далее по номеру параграфа и строке параграфа). Понятие *prosoche* играет очень важную роль во всей монашеской традиции; ср., например: Diadoque de Photicé. *Kefalea Gnostika*. P. 27, 98, 19Е.

40) Ср. выше. С. 26 –27.

41) Athanase. *Vie d'Antoine // PG. 26 853А, 868А, 969В*.

42) Ср. примеч. 38.

43) Athanase. *Vie d'Antoine*. 872А.

44) Épictète. *Manuel*. § 21.

45) Марк Аврелий. II, 11. Пер. А. К. Гаврилова.

46) Dorothee de Gaza. § 114, 1–15.

47) Ibid. § 104, 1–3.

48) Марк Аврелий. VII, 54. Пер. А. К. Гаврилова.

49) Athanase. *Vie d'Antoine*. 873С. Василий Кесарийский. *Regulae fusius tractatae // PG. 31, 921В*: ср. ниже, примеч. 54. Cassien (Кассиан). *Collat*, т. I (SC, т. 42), с. 84: «*Ut scilicet per illas (virtutes) ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus*».

50) Dorothee de Gaza. § 104 sq.

51) Порфирий. *Письмо к Марцелле*, § 12, с. 18, 10 Pötscher.

52) Марк Аврелий. VI, 7.

\* Духовные упражнения \*

- 53) См. ссылку на примеч. 49.
- 54) Диадок Фотикийский. *Kephalaia Gnostika*, 27, с. 98, 11.
- 55) Ibid. 56, с. 117, 15.
- 56) Ibid. 59, с. 119, 1-21.
- 57) Ibid. 97, с. 160, 3.
- 58) Ср. примеч. 38.
- 59) Евагрий. *Praktikos*, § 91 Guillaumont. Русск. пер.: Евагрий Понтийский. *Слово о духовном делании, или Монах*.
- 60) См.: Th. Klauser. *Apophthegma // Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. I. 1950. S. 545-550.
- 61) E. von Ivanka. *Kephalaia // Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 47. 1954. S. 285-291.
- 62) *Apophthegmata Patrum // PG*. 65, 173A-B.
- 63) Dorothee de Gaza. § 60, 27.
- 64) Ibid. § 69, 2.
- 65) Ibid. § 189, 4-5.
- 66) Ibid. § 60, 30.
- 67) Ср. примеч. 34.
- 68) A Origène. *In Cant*. P. 113, 27 Bæhrens.
- 69) См.: I. Hadot. *Seneca...* Berlin, 1969. S. 66-71.
- 70) Jean Chrysostom. *Non esse ad gratiam concionandum // PG*. 50, 659-660.
- 71) Dorothee de Gaza. § 111, 13 и 117, 7.
- 72) Ср.: I. Hadot. *Seneca...* S. 70.
- 73) Athanase. *Vie d' Antoine*. 924B.
- 74) Dorothee de Gaza. § 25.
- 75) Ср. выше с. 28, 46.
- 76) Евагрий. *Praktikos*, §§ 54-56. Ср.: F. Refoulé. *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique // Supplément de la Vie spirituelle*. T. 59. 1961. P. 470-516.
- 77) Диадок Фотикийский. *Kephalaia Gnostika*. 37. P. 106 из *Мест*.
- 78) Dorothee de Gaza. § 20. Издатели цит. в примеч.: Эпиктет. *Беседы*. I, 18, 18.
- 79) Ibid. § 120. Издатели цит. в примеч.: Эпиктет. *Беседы*, II, 18, 15.

\* Духовные упражнения \*

80) Евагрий. *Praktikos*, § 58. Издат. цит. в примеч: Цицерон. *Tuscul.*, IV, 75.

81) Ср. предыдущее примеч.

82) Dorothee de Gaza. § 102, 12.

83) Эпиктет. *Руководство*, § 8.

84) Dorothee de Gaza. § 20, 11–13.

85) Плутарх. *De curiositate*. 520D и след.

86) Dorothee de Gaza. § 20.

87) Евагрий. *Praktikos*. § 2.

88) См.: A. et Cl. Guillaumont (SC. Т. 171) в примечаниях к своему комментарию к *Praktikos*. P. 499, п. 2; P. 501, п. 3.

89) Евагрий. *Praktikos*. §§ 2–3.

90) Ср.: P. Hadot. *La division des parties de la philoso // Museum Helveticum*. Т. 36. 1979. P. 218 sq.

91) Ср.: I. Hadot. *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*. Paris, 1978. P. 152–158.

92) Порфирий. *Сентециии*, 32. С. 27, 9; Ламберц: Мудрость состоит в созерцании того, что содержится в интеллекте, сила — в *apatheia*.

93) Ср.: SC. Т. 171. P. 500 (note).

94) Евагрий. *Praktikos*, § 1.

95) Ср.: Диадокх Фотикийский, *Кепhalaia Gnostika*, 25, с. 97, 7; 30, с. 100, 19; 65, с. 125, 12; 67, с. 127, 22. Dorothee de Gaza. например, § 68, 2.

96) Cassien. *Collat.* I, 7, Т. I. P. 85; XIX, 11. Т. III. P. 48 Пишери.

97) Dorothee de Gaza. §§ 58–60.

98) Ср. трактаты Плутарха и Сенеки с теми же названиями.

99) Платон. *Федон*, 67e.

100) Максим Исповедник. *Комментарий об Отце // PG*. 90, 900A.

101) Климент Александрийский. *Строматы*. V, 11, 67, 1.

102) Григорий Назианзин. *Письмо 31*, т. I, с. 39, Gallaу (PG 37, 68C).

## \* Сократ \*

<sup>103)</sup> Евагрий. *Praktikos*, § 53, Порфирий. *Sent.* 8, с. 3, 6 Ламберц: «То, что природа связала, она развязывает, а то, что душа привязала, развязывает душа. Природа связала тело в душе, душа связалась сама в теле; значит, природа отнимает тело от души, но душа сама отказывается от тела».

<sup>104)</sup> Ср. примеч. 31.

<sup>105)</sup> Афанасий. *Житие Антония*, 873 С.

<sup>106)</sup> Там же. 924 А.

<sup>107)</sup> Там же. 872 А.

<sup>108)</sup> Dorothee de Gaza. § 151, 47.

<sup>109)</sup> Dorothee de Gaza. *Oeuvres spirituelles* (SC, т. 92). *Житие Досифея*, § 5-9, с. 129 след.

<sup>110)</sup> A. Vööbus. *History of Ascetism in the Syrian Orient // Corpus Script. Christ. Orient.* Vol. 184, Subsidia; vol. 14, Louvain, 1958; vol. 197, Subsidia, vol. 17, Louvain, 1960.

## Сократ

<sup>1)</sup> Аристотель. *Протреник*. Фргм. 5 // *Aristotelis Fragmenta selecta*. Éd. W. D. Ross. Oxford, 1955; см. нем. пер: I. Düring. *Aristoteles*. Heidelberg, 1966. S. 414 (Note 87). Здесь цит. по: Аристотель. *Протреник*. *О чувственном восприятии* / *О памяти* / Пер. Е. В. Алымовой. СПб., 2004. С. 29.

<sup>2)</sup> О проблеме исторического Сократа, ср.: O. Gigon. *Socrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern, 1945; V. de Magalhaes-Vilhena. *Le Problème de Socrate. Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris, 1952. В более чем обширной литературе необходимо указать два ценных небольших введения в Сократа: A.-J. Festugière. *Socrate*. Paris, 1934; M. Sauvage. *Socrate et la conscience de l'homme*. Paris, 1970.

<sup>3)</sup> О Кьеркегоре и Сократе ср.: J. Himmelstrup. *S. Kierkegaards Sokrates Auffassung*. Neumünster, 1927; J. Wild. *Kierkegaard and Classic Philology // Philosophical Review*. T. 49. 1940. P. 536-537; 1938; E. Pivcevic. *Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard*. Gütersloh, 1960; T. Bohlin. *Sören Kierkegaard. L'homme et l'œuvre* / Trad. fr. P.-H. Tisseau, Basoges en Pareds (Vandée), 1941.



<sup>4)</sup> О Ницше и Сократе, ср.: E. Bertram. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. 9. Aufl. Bonn, 1985; H. Hasse. *Das Problem des Sokrates bei F. Nietzsche*. Lpz., 1918; K. Hildebrandt. *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon*. Dresden, 1922; E. Sandvoss. *Sokrates und Nietzsche*. Leiden, 1966; H. J. Schmidt. *Nietzsche und Sokrates*. Meisenheim, 1969. Об обширнейшем феномене, образованном изучением фигуры Сократа на Западе, см. подробный сборник текстов в: H. Spiegelberg. *The Socratic Enigma*. The Library of Liberal Arts, 1964; что касается XVIII и XIX веков, см.: В. Böhm. *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins*. Lpz., 1929; H.-G. Seebeck. *Das Sokratesbild vom 19. Jahrhundert*. Göttingen, 1947.

<sup>5)</sup> Платон. *Пир*, 215 b-c; Ксенофонт. *Пир*, IV, 19 и V, 7; Аристофан. *Облака*, 362 (наклонность взглядов), можно сблизить с Платоном, *Федон*, 117b.

<sup>6)</sup> Фр. Ницше. *Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм (Рождение трагедии из духа музыки)*. — Здесь и далее цит. по: Фридрих Ницше. *Сочинения*: В 2-х т.; М., 1990; Фридрих Ницше. *Сочинения*: В 3-х т. М., 1994. Пер. с нем. Ю. А. Антоновского, Я. Бермана, Н. Полилова, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна, В. А. Флёровой. С. Л. Франка.

<sup>7)</sup> Фр. Ницше. *Сумерки идолов, или Как философствуют молотом (Проблема Сократа)*.

<sup>8)</sup> Фр. Ницше. *Сумерки идолов... Проблема Сократа*.

<sup>9)</sup> Фр. Ницше. *Сумерки идолов... Проблема Сократа*; ср.: Цицерон. *De fato*. V, 10; *Tusculan. Disput.*, IV, 37, 80; Александр Афродийский. *De fato*, с. 171, 11 Bruns. Согласно Зопиру, Сократ был глупым и тугодумом, потому что у него не было выступа, выемки в ключицах. Сходный портрет можно найти и в описании Г. Г. Каруса (Carus) «беотийского типа»: см.: *Symbolik der menschlichen Gestalt*. 1858 (Hildesheim-Darmstadt, 1962). S. 266.

<sup>10)</sup> Ср. примеч. 5.

<sup>11)</sup> Сам Ницше настаивает в *Рождении трагедии*, § 8, о союзе, свойстве мудрости и первобытного инстинкта в фигуре силенов и сатиров. Тема, которую нужно сопоставить с за-

мечаниями К. Г. Юнга о союзе мудрости и клоунады, свойственном природе эльфа (G. G. Jung. *Von den Wurzeln des Bewusstseins*. Zürich, 1954. S. 42). Ср. следующее примеч.

12) S. Kierkegaard. *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Berlin, 1929. S. 7.

13) Платон, *Пир*, 215b.

14) Фр. Ницше. *Сумерки идолов... Проблема Сократа*.

15) Платон. *Пир*. 216e.

16) Там же. 221e.

17) Там же. 216d.

18) K. Gaiser. *Protreptik und Paranesis bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart, 1959. S. 26, 149 ff.; 197.

19) Фр. Ницше. *Ессе Homo. Как становятся сами собою. Несвоевременные...* § 3.

20) P. Friedländer. *Plato*. Vol. I. New York, 1958. P. 126.

21) K. Gaiser. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart, 1963 (2. Aufl. — 1968); H. J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg, 1959 (второе изд.: Амстердам, 1967). О вопросе см. также: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* / Hrsg. Jürgen Wippern. Darmstadt (Wege der Forschung. Bd. 186), 1972. Ср. также: M.-D. Richard. *L'Enseignement oral de Platon*. Paris, 1986.

22) J. G. Hamann. *Sokratische Denkwürdigkeiten* / Erklärt von F. Blanke. Gütersloh, 1959. S. 74.

23) По этому вопросу ср.: B. Böhm. N. 3. с. 102.

24) J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 282.

25) S. Kierkegaard. *Point de vue explicatif de mon œuvre*. § 5 (*Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*) / Trad. français. P.-H. Tisseau. 1940. P. 35.

26) Цит.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 52.

27) S. Kierkegaard. *L'Instant (Der Augenblick)* / Trad. français. P.-H. Tisseau. 1948. P. 174–176.

28) О непрямом общении ср.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 281–288 и 684 (теория маски у Ницше).

29) Цит.: Е. Бертрам. *Nietzsche...* Р. 341.

30) Фр. Ницше. *По ту сторону добра и зла...* § 40.

31) Цит. Е. Бертрам. *Nietzsche...* Р. 188 (trad. Pitrou. Р. 240).

32) *Ibid.* Р. 181 (trad. Pitrou. Р. 234).

33) Ф. Ницше. *Ессе Homo. Несвоевременные...* § 3.

34) Е. Бертрам. *Nietzsche...* Р. 182. Настоятельно рекомендую прочитать всю главу Бертрама о «маске» у Ницше.

35) *Ibid.* Р. 319.

36) Платон. *Государство*, 337a; *Пир*, 216e 5; *Апология*, 38a 1.

37) Аристотель. *Никомахова этика*, 1108a 22; 1127a 22.

38) Феофраст. *Характеры*, § 1.

39) Ср.: Н. Lausberg. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München, 1960, §§ 582 и 902, где можно найти все ссылки. Один из самых ярких примеров риторического использования иронии представляет собой похвалу рабства негров: Montesquieu. *Esprit des lois*. XV, 5.

40) Цит. по: Марк Туллий Цицерон. *Учение академиков*. М., 2004. Кн. II, 15 (*Лукулл*); *Брут*, 292–300. Пер. Н. А. Федорова.

41) Платон, *Пир*, 221e.

42) Фр. Ницше. *Человеческое, слишком человеческое; Странник и его тень*. § 175.

43) Эпиктет. *Руководство*, § 46; ср.: F. Schweingruber. *Sokrates und Epiktet* // *Hermes*. Bd. 78. 1943. Р. 52–79.

44) Платон. *Государство*, 337a; *Горгий*, 489e; *Тезет*, 150c.

45) Аристотель. *О софистических опровержениях*. 183b 8.

46) G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Страницы, посвященные Сократу, в этой работе Гегеля отличаются глубиной и серьезным разбором проблемы романтической иронии.

47) Р. Мораух. *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques* // *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxf., 1968. Р. 277–311. О философском значении этих диалектических турниров ср.: É. Weil. *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne* // *Revue de métaphysique et de morale*. Т. 56. 1951. Р. 283–315. См. также: Е. Hambruch. *Logische Regeln der Platonischen Schule*

*in der Aristotelischen Topik // Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin. Berlin, 1904.*

<sup>48)</sup> O. Apelt. *Platonische Aufsätze*. Berlin, 1912. S. 96–108. О сократической иронии см. очень важную работу: M. Landmann. *Elenktik und Maieutik*. Bonn, 1950; см. также: R. Schærer. *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de métaphysique et de morale*. Т. 49. 1941. P. 181 sq. Об иронии вообще ср.: V. Jankélévitch. *L'Ironie*. Paris, 1964.

<sup>49)</sup> Этот *logos*, общий для Сократа и его собеседника, персонафицирован в Платоне: Платон, *Протагор*, 361a..

<sup>50)</sup> См. предыдущее примеч.

<sup>51)</sup> Платон. *Тэтет*, 150a.

<sup>52)</sup> S. Kierkegaard. *Point de vue explicatif de mon œuvre*. P. 28.

<sup>53)</sup> S. Kierkegaard. *Philosophische Brocken* (Философские крохи) / Trad. fr. de Ferlow et Gateau. Paris, 1948. P. 68, 119.

<sup>54)</sup> Платон. *Апология Сократа*. 21d. Пер. М. Соловьева.

<sup>55)</sup> Платон. *Пир*, 175d.

<sup>56)</sup> Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*. IV, 4, 10. Пер. С. И. Соболевского.

<sup>57)</sup> Платон. *Лакхет*, 187e.

<sup>58)</sup> Платон. *Апология Сократа*. 36b.

<sup>59)</sup> Платон. *Алкивиад*, 120d; *Апология Сократа*. 36c.

<sup>60)</sup> Фр. Ницше. *Несвоевременные размышления...* Т. II. М., 1994.

<sup>61)</sup> Там же.

<sup>62)</sup> Там же.

<sup>63)</sup> Платон. *Пир*, 216a.

<sup>64)</sup> Гегель особенно настаивал на этом (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. I, 1, 2): «Никакой народ, а тем более свободный — в понимании афинянина, — не призывает к суду моральное сознание».

<sup>65)</sup> Эта воля к смерти у Сократа поставит перед Ницше проблему, о которой нам придется говорить ниже.

<sup>66)</sup> Ср.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 350 sq.

<sup>67)</sup> На эту тему ср.: S. Kierkegaard. *Post-scriptum non scientifique* (пер. с нем.: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*). Paris, 1941. P. 47 sq.

\* Сократ \*

68) Ср.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 270.

69) S. Kierkegaard. *Point de vue explicatif de mon œuvre*. II<sup>e</sup>-partie. Ch. II, B. P. 50.

70) О банальности ср.: L. Jephraignon. *De la banalité*. P., 1965.

71) Ср.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 281 sq.; в частности, замечания об отношениях между божественным инкогнито и инкогнито писателя: P. 285, п. 1.

72) Fr. Nietzsche. *Aus dem Nichtveöffentlichen*. 1882–1888. Leipzig, 1903. Bd. XIII. S. 327.

73) Платон. *Апология Сократа*. 23b: «Из вас, люди, всего мудрее (*sopholatos*) тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего поистине не стоит его мудрость (*sophia*)».

74) Ср.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 387; 409, п. 1 (о негативной теологии).

75) S. Kierkegaard. *L'Instant* (пер. с нем.: *Der Augenblick*). № 10. P. 176.

76) P. Friedländer. *Plato*. Bd. I. P. 153.

77) W. Jaeger. *Paideia*. Berlin, 1954. Bd. II. S. 64.

78) S. Kierkegaard. *Point de vue explicatif sur mon œuvre*. P. 50.

79) Платон. *Пур*, 215a; *Федр*, 229–230; *Алквиад*, 106a.

80) См.: Платон. *Пур*. 221 e–d.

81) S. Kierkegaard. *Point de vue explicatif sur mon œuvre*. P. 100.

82) Что касается темы «Сократ и Эрот», см.: J. Hillman. *On Psychological Creativity* // *Eranos*. Vol. 35. 1966. P. 370–398, где подчеркнут демонический аспект сократовского Эрота. Здесь мы найдем, мне кажется, их взаимообусловленность.

83) См.: H.-I. Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris, 1971 (6<sup>e</sup> éd.). Ch. III: *De la pédérastie comme éducation*.

84) Платон. *Пур*, 217–218.

85) Там же. 215e, 218a, 222b.

86) Цит. по: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 60.

87) Платон. *Пур*, 200–201.

88) Об этом ср. главным образом: L. Robin, introduction à *Banquet*. Paris, 1951. P. CI–CIX; id. *La Théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1933. P. 195; P. Friedländer. *Plato*. Vol. I. Ch. II: *Demon and Eros*.

\* Сократ \*

<sup>89)</sup> Ср. о генеалогии Эроса; M. Detienne, J.-P. Vernant. *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris, 1974. P. 140. На тему «*Militat omnis amans*» ср.: A. Spies. *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik*. Tübingen, 1930. Об Эротс-негоднике ср.: *Anthologie Palatine*. Livre V. Épigrammes 176–180.

<sup>90)</sup> Платон. *Пир*, 203c-d и 220b. На тему Сократа-Эрота ср.: V. Jankélévitch. *L'Ironie*. P. 122–125; Th. Gould. *Platonic Love*. London, 1963. P. 57.

<sup>91)</sup> Платон. *Пир*, 174a.

<sup>92)</sup> Ср. тексты, цит. Диогеном Лаэртским. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. II, 27–28.

<sup>93)</sup> О роде жизни Диогена-киника ср.: Диоген Лаэртский. VI, 20 след. Текст, содержащий в себе определение Диогена как «безумствующего Сократа» (VI, 54) плохо засвидетельствован критически, но слово имеет свою психологическую правду.

<sup>94)</sup> P. Friedländer. *Plato*. Vol. I. P. 368. N. 6.

<sup>95)</sup> Термины, употребляемые в греческом языке, намеренно двойственны по смыслу: *Eros* кажется, желает *phronesis*, то есть мудрости, полной искусности (*porimos*) и «философствующий» на протяжении всей своей жизни.

<sup>96)</sup> *Пир*. 203d.

<sup>97)</sup> Аристофан. *Облака*. 445 след.

<sup>98)</sup> Платон. *Пир*, 221e.

<sup>99)</sup> Там же. 175e.

<sup>100)</sup> Там же. 215c; *Менон*, 80a 3; *Хармид*, 155e; *Федон*, 77e.

<sup>101)</sup> Платон, *Пир*, 218a-b.

<sup>102)</sup> Там же. 220a-d.

<sup>103)</sup> Там же. 221b; Аристофан. *Облака*, 362.

<sup>104)</sup> Платон. *Пир*, 203–204. О философском значении этих одновременных отрицаний ср.: H.-J. Krämer. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin, 1971. S. 174–175, 229–230.

<sup>105)</sup> Платон. *Пир*, 215b.

<sup>106)</sup> Там же. 218e.

<sup>107)</sup> Алкивиад последовательно перечисляет умеренность и силу. Там же. 217–221.

\* Сократ \*

108) Например, Кьеркегор, цит.: J. Wahl. *Études kierkegaardienes...* P. 100, п. 1: «Когда в своих чтениях я встречался с Сократом, мое сердце билось, как сердце того молодого человека, который беседовал с ним. Мысль Сократа приводила в восторг мою юность и наполняла мою душу». О словах Гёте см. ниже, примеч. 113.

109) Григорий Чудотворец. *Благодарение Оругену (Prophnetikos)*, VI, 83, и VII, 97; вся глава VI посвящена этой теме.

110) E. Bertram. *Nietzsche*. P. 326 sq.; П. Фридендер (P. Friedländer. *Plato*. Vol. I. P. 50) также делает аллюзию на эти страницы.

111) E. Bertram. *Nietzsche*. P. 327.

112) L. Hillman. *On Psychological Creativity...* P. 380.

113) J. G. Hamann. *Sokratische Denkwürdigkeiten...* S. 149 ff. О влиянии этой работы на Гете ср.: A. Raabe. *Das Erlebnis des Dämonischen in Gætbes Denken und Schaffen*. Berlin, 1942. S. 30.

114) Ср.: A. Raabe. *Das Erlebnis des Dämonischen...* S. 26–31.

115) Здесь и далее цит. по: И. В. фон Гёте. Собр. соч.: В 10 т. М., 1975–1980.

116) A. Raabe. *Das Erlebnis des Dämonischen...* S. 142. О чайниках Миньоны ср.: J. W. von Gœthe. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. VIII, 2: So lasst mich scheinen, bis ich werde / Zieht mir das weisse Kleid nicht aus / Ich eile von der schönen Erde / Hinab in jenes feste Haus / Dort ruh' ich, eine kleine Stille / Dann öffnet sich der frische Blick / Ich lasse dann die reine Hülle / Den Gürtel und den Kranz zurück. / Und jene himmlischen Gestalten / Sie fragen nicht nach Mann und Weib / Und keine Kleiderm, keine Falten / Umgeben den verklärten Leib [Я покрасуюсь в платье белом, / Покамест сроки не пришли, / Покамест я к другим пределам / Под землю не ушла с земли. // Свою недолгую отсрочку / Я там спокойно пролежу / И сброшу эту оболочку, / Венок и пояс развяжу. // И, встав, глазами мир окину, / Где силам неба все равно, / Ты женщина или мужчина, / Но тело все просветлено. Пер. Б. Пастернака]; ср.: M. Delcourt (*Utrumaue-Neutrum* //

Mélang H.-Ch. Puech. Paris, 1974. P. 122): «Похищенный ребенок, несчастная, одетая мальчиком и ненавидящая свой пол, Миньона предстает как *zwitterhaftes Wesen* (двуполое существо). Примиренная наконец-то сама с собой, она играет в детском празднике роль ангела, и поет песню, где объявляет о своей близкой смерти: „*Ich eile von der schönen Erde...*» Об образе Миньоны ср.: W. Emrich. *Die Symbolik von Faust*. II. Frankfurt am Main, 1957. S. 172; там и библиография: с. 459 (примечания).

<sup>117)</sup> О фигуре Оттилии и демоническом ср.: W. Emrich. *Die Symbolik...* S. 214 (в связи с понятием *Ungebeures*). О гермафродитизме ср.: *ibid.* S. 171–176.

<sup>118)</sup> E. Vertram. *Nietzsche*, глава о Сократе. Не имея возможности вступить в долгую дискуссию, скажу, что, скорее всего, позиция Бертрама об отношениях Ницше с Сократом не устарела и в связи с появившимися недавно работами по этой теме.

<sup>119)</sup> Фр. Ницше. *Веселая наука*. § 340.

<sup>120)</sup> Фр. Ницше. *Сумерки идолов. Проблема Сократа*. § 8.

<sup>121)</sup> Фр. Ницше. *Рождение трагедии*. § 13.

<sup>122)</sup> Платон. *Пир*, 223c-d. Об этом тексте, а также о речи Алкивиада в *Пире*, наконец, в очень общем плане и о диалогах Платона см. замечательную книгу: K. Gaiser. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*. Napoli (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2), 1984.

<sup>123)</sup> Фр. Ницше. *Странник и его тень*. § 26.

<sup>124)</sup> Ксенофонт. *Пир*, II, 16.

<sup>125)</sup> Fr. Nietzsche. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher*. § 2. «Während dem Menschen nichts Fröhlicheres und Besseres zu Theil werden kann, als einem jener Siegreichen nahe zu sein, die, weil sie das Tiefste gedacht, gerade das Lebendigste lieben müssen und als Weise am Ende sich zum Schönem neigen... Sie bewegen sich und leben wirklich... weshalb es uns in ihrer Nähe wirklich einmal menschlich und natürlich zu Muthe



## \* Сократ \*

ist und wir wie Gœthe ausrufen möchten: „Was ist doch ein Lebendiges für ein herrliches köstliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!“»

126) Ф. Ницше. *Рождение трагедии...* § 15. О мечте Сократа, которому боги приказывают во время его сна посвятить себя музыке, рассказывается в *Федоне*, 60–61.

127) *Федон*, 118a.

128) Фр. Ницше. *Веселая наука (la gaja scienza)*. § 340.

129) Фр. Ницше. *Сумерки идолов. Проблема Сократа*. § 12.

130) Об этом см.: Helen H. Bacon. *Socrates Crowned* // *Virginia Quarterly Review*. Vol. 35. 1959. P. 415–430.

131) Платон. *Пир*, 175e.

132) Там же. 212e. Ср.: Th. Gould. *Platonic Love*. P. 40.

133) Платон, *Пир*, 213e.

134) Там же. 222d.

135) Там же. 223d.

136) Там же. 196e.

137) Там же. 176c; 220a; 223d.

138) Там же. 223d.

139) Там же. 174d и 220c.

140) Фр. Ницше. *По ту сторону добра и зла*. § 295.

141) Фр. Ницше. *Ecce Homo. Почему я пишу такие хорошие книги (Ecce Homo. Warum ich so gute Bücher schreibe)*. § 6.

142) J. G. Hamann. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. P. 149 ff.

143) E. Bertram. *Nietzsche...* P. 346.

144) Ср. текст, цитированный выше: с. 118.

145) Фр. Ницше. *По ту сторону добра и зла*. § 295.

## Марк Аврелий

1) Издание, которое необходимо учитывать: Marc Aurèle. *Wege zu sich selbst* / Par W. Theiler, Zürich, 1951; есть и более позднее критическое издание греческого текста *Pensées* Марка Аврелия, вышедшее недавно: *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri XII*. Изд.: J. Dalfen, Leipzig: Teubner,

1979, снабженное превосходным критическим аппаратом. Все же мы придерживаемся издания В. Тейлера, сопровождаемого прекрасным переводом и ценнейшими комментариями.

<sup>2)</sup> P. Wendland. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Tüb., 1972. 4. Aufl. S. 238.

<sup>3)</sup> J. M. Rist. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. P. 286.

<sup>4)</sup> E. R. Dodds. *Paiëns et chrétiens dans un âge d'angoisse* / Trad. fr. H.-D. Saffrey. Paris, 1979. P. 43, п. 2 (Θ. P. Додс подразумевает здесь *Размышления*. VIII, I, 1; X, 8, 1-2; XI, 18, 5; V, 10, 1).

<sup>5)</sup> Дион Кассий. LXXI, 36, 1.

<sup>6)</sup> E. R. Dodds. *Paiëns et chrétiens dans un âge d'angoisse*. P. 43. N. 2.

<sup>7)</sup> R. Dailly, H. van Effenterre. *Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique* // *Revue des études anciennes*. T. LVI. 1954. P. 347-365.

<sup>8)</sup> Дион Кассий. LXXII, 6, 4.

<sup>9)</sup> R. Dailly, H. van Effenterre. *Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique*. P. 354.

<sup>10)</sup> Ibid. P. 355.

<sup>11)</sup> Можно найти в G. Misch. *Geschichte der Autobiographie* (I, 2, Верне, 1950. P. 479 ff.) не только прекрасное общее представление творчества Марка Аврелия, но хорошее уточнение относительно его «пессимизма». О наставничестве и духовных упражнениях в античности ср.: P. Rabbow. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien...*; I. Hadot. *Seneca...*; id. *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain* // *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris. 1969. P. 347-353.

<sup>12)</sup> Ср.: I. Hadot. *Épicure et l'enseignement philosophique...* P. 349.

<sup>13)</sup> Диоген Лаэртский. X, 135.

<sup>14)</sup> Эпиктет. III, 24, 103; III, 5, 11.

<sup>15)</sup> Это греческое название *Размышлений* Марка Аврелия можно перевести как: «для себя самого».

<sup>16)</sup> Marc Aurèle. *Wege zu sich selbst*. P. 14.

<sup>17)</sup> Ср.: Эпиктет. *Dissert.*, II, 18, 12.

<sup>18)</sup> Цицерон. *Тускуланские беседы*. III, 29, и IV, 37. Ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* S. 160; I. Hadot. *Seneca...* P. 60 sq.

<sup>19)</sup> Авл Геллий. XIX, 2; Климент Александрийский. *Педагог*, II, 10, 94, 3.

<sup>20)</sup> Вместе с П. Раббов (*Seelenführung...* P. 328), я принимаю урок рукописей *historian* и сочувствую определению «болтовня».

<sup>21)</sup> Анатолий Франс. *Книга моего друга*: «Матушка утверждает, что черты лица у г-жи Ганс самые обыкновенные, если рассматривать их в отдельности. Всякий раз когда матушка высказывала такое мнение, отец недоверчиво покачивал головой. Должно быть, мой милый отец поступал, как и я: он не рассматривал в отдельности черты лица г-жи Ганс. И каковы бы они ни были в отдельности, в целом они были прекрасны». Цит. по: Анатолий Франс. Собр. соч.: В 8 т. М., 1957–1960. Т. 1. С. 542. Пер. Н. А. Когана.

<sup>22)</sup> На эту тему ср.: V. Goldsmidt. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*. Paris, 1953. P. 168 sq.

<sup>23)</sup> Именно так стоики утверждали, что время можно делить до бесконечности, и поэтому нет настоящего в строгом смысле слова, но они допускали «плотность» (*platos*) настоящего, пережитого человеческим сознанием. И именно человеческое сознание может «разграничить настоящее», что имеет двойной смысл: с одной стороны, отделить то, что зависит от нас (настоящее) от того, что не зависит от нас (прошлое и будущее), с другой стороны, свести до беглого мгновения (но все-таки имеющего «плотность», какой бы малой она ни была) вещь, которая могла бы нас взволновать: в общем и целом, разделять трудности вместо того, чтобы позволять себе пугаться глобальным изображением всех трудностей жизни.

<sup>24)</sup> II, 4; III, 11; IV, 21, 5; VII, 29; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; X, 9; XII, 10, 18, 29. Материальный элемент соответствует первой категории, причинный элемент — второй категории, отношение к космосу — третьей (образ бытия, ср.:

*Stoic. Veter. Fragm.* Т. II, § 550), продолжительность четвертой (образ, относительный образ бытия). Ср.: O. Rieth. *Grundbegriffe der stoischen Ethik*. Berlin, 1933. P. 70 ff.

<sup>25)</sup> Материальный элемент — это тело и *pneuma*, причинный элемент — разум.

<sup>26)</sup> Ср.: IV, 26; V, 8, 12.

<sup>27)</sup> Ср.: XI, 1, 3 и XII, 8.

<sup>28)</sup> Ср.: XII, 2.

<sup>29)</sup> Ср.: VIII, 54.

<sup>30)</sup> *Stoic. Veter. Fragm.* Т. III, § 264. О стоическом понятии «безразличных» ср.: *Stoic. Veter. Fragm.* Т. I, § 47; Т. III, § 70–71, 117. Об истоках и значении понятия ср.: O. Luschnat. *Das Problem des ethischen Fortschritts // Philologus*. Bd. CII. 1958. S. 178–214.

<sup>31)</sup> Я согласен относительно *horikos* с В. Тейлером. Если мы захотели бы сохранить *holikos*, следовало бы предположить, что этим термином обозначают метод, который снова помещает объект, предмет в целокупность Вселенной.

<sup>32)</sup> *Stoic. Veter. Fragm.* Т. I, § 351.

<sup>33)</sup> Ср.: Sextus Empiricus. *Adv. math.*, XI, 61. [Секст Эмпирик. Сочинения: В 2-х т. / Пер. А. Ф. Лосева. Книга XI. *Против этиков*. М., 1976: «...стоики называют безразличным то, что способствует ни счастью, ни несчастью, и в этом-то смысле они говорят, что безразличны здоровье, болезнь, все телесное и многое из без-телесного...»]

<sup>34)</sup> J. Moreau. *Ariston et le stoïcisme // Revue des études ancienne*. T. L. 1948. P. 27–48.

<sup>35)</sup> Письмо Марка Аврелия Фронтому, § 35, строка 12 (L. Пере. *Marco Aurelio Latino*. Napoli, 1957. P. 129): «Aristonis libri me hac tempestate bene accipiunt atque idem habent male: cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt; cum vero ostendunt quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibi que suscenset, quod viginti quinque natus annos nihildum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim.

Itaque poenas do, irascor, tristis sum, *zēlotupō*, cibo careo». О роли Аристана в обращении Марка Аврелия ср. мой отчет (École pratique des hautes études. V<sup>e</sup> Section. Sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux. Т. 92. 1983–1984. Р. 331–336): Письмо Марка Аврелия Фронтому не отражает «обращения» Марка Аврелия, но, видимо, вполне доказывает чтение Аристана Марком Аврелием — впрочем, теперь я уже не так уверен во влиянии Аристана на Марка Аврелия.

<sup>36)</sup> *Stoic. Veter. Fragm.* Т. I, § 351–354.

<sup>37)</sup> Ср.: I. Hadot. *Seneca...* Р. 115.

<sup>38)</sup> Сенека. *Nat. Quaest.* I, 6. См. также: *Нравственные письма к Луцилию*, СХVII, 19.

<sup>39)</sup> Платон. *Государство*, 486а. О теме «величия души и созерцания физического мира» ср.: А.-J. Festugière. *Révélation d'Hermès Trismégiste*. Т. II. Р. 441 sq.; об общем представлении ср.: R.-A. Gauthier. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*. Paris, 1951.

<sup>40)</sup> Отрывки из Еврипида; фрагмент 898: Nauck.

<sup>41)</sup> См. также IV, 23; VII, 57.

<sup>42)</sup> IV, 29; VIII, 15; XII, I, 5; IV, 4, 23.

<sup>43)</sup> VII, 54.

<sup>44)</sup> А. С. Л. Фаркхарсен (A. S. L. Farquharson. *The Meditations of the Emperor Marcus Antonius*. Vol. I. Oxford, 1944. Р. 36) вполне справедливо сравнивает этот текст с Аристотелем. *Part. Animal.* 645a 11.

<sup>45)</sup> Об аналогичной проблеме ср.: P. Hadot. *Marc Aurèle était-il opiomane?* / *Mémorial A.-J. Festugière*. Genève, 1984, Р. 33–50.

<sup>46)</sup> Пер. А. К. Гаврилова. Я употребил термин «объективный», чтобы перевести терминологическое выражение *kataleptike*, которое квалифицирует *phantasia*, вместо того чтобы снова брать принятое французское выражение «понятийное представление». «Объективный» имеет тот недостаток, что это слово не соответствует слову этимологически, но его преимущество в том, что оно хорошо показывает, что такое представление содержит в себе только лишь свой

объект, и ничего постороннего, и по этой причине оно достойно одобрительного согласия.

<sup>47)</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>48)</sup> «Облегающее нас тело»: речь, по всей очевидности, идет о теле; от него идут ощущения и представления: критика представлений, предмет третьей темы, соответствует критике того, что проникает в душу через тело.

<sup>49)</sup> Этот перевод *sumbainein* делает аллюзию на смысл, придаваемый этому термину Марком Аврелием в V, 8, 3: «соответствовать», «гармонизироваться». События не довольствуются тем, что они «происходят», они «происходят» благодаря гармоничному стечению обстоятельств.

<sup>50)</sup> Обе подготовки к действию являются конкретизациями тенденции (*horme*) и соответствуют второй теме, ср.: А. Bonhöffer. *Epictet und die Stoa*. Stuttgart, 1890. S. 257–259.

<sup>51)</sup> Ср.: *ibid.* S. 24. N. 1; S. 92. Ср.: Эпиктет, III, 22, 4 и ниже, примеч. 68. Я оставляю здесь в стороне важную проблему возможных платонических влияний, которые испытала на себе доктрина психологических функций у Марка Аврелия. Основное, как мне кажется, было уже сказано А. Бонхёффером (*Epictet und die Stoa*. S. 30–32, 93–94).

<sup>52)</sup> Ср.: Марк Аврелий, IX, I, 6–10; III, 12, 1: «...ничего не ожидая и не избегая».

<sup>53)</sup> Ср. II, 2, 3; II, 13, 2; III, 6, 2; III, 9; III, 16, 3; IV, 29, 2–3; IV, 33; VI, 16, 10; VII, 29; VII, 55; VII, 66, 3; VIII, 26 (где тема № 1 раздваивается); VIII, 51, 1; IX, 1; X, 24; XII, 3, 3.

<sup>54)</sup> Например: Марк Аврелий, XII, 15: «...истина, справедливость и благоразумие...»; III, 9: «...не быть скорыми в суждениях, относиться благожелательно к людьми слушаться богов (*akolouthia*) (об этом см. примеч. 79 и 119); VIII, 32, 2: «...деятельности справедливой, благоразумной и обдуманной».

<sup>55)</sup> Например, II, 5; X, 24: «...свободный от всякого берасудства, от обусловленного страстями пренебрежения к велениям разума».

<sup>56)</sup> О смысле этого выражения ср. ниже: примеч. 67.

<sup>57)</sup> Слово *topos* употребляется в стоической традиции для обозначения частей философии; ср.: Диоген Лаэртский. VII, 39, 43, 84, 137, 160, 189; Климент Александрийский. *Строматы*. IV, 25, 162, 5.

<sup>58)</sup> Ср. указатель: J. Schweighäuser / *Epicteti Philosophiae Monumenta*. Leipzig, 1799. Bd. III. S. 433.

<sup>59)</sup> Об этом переводе ср. ниже: примеч. 99.

<sup>60)</sup> Эпиктет. *Беседы*, III, 2, 3. О рассуждениях, изменяющих свое значение со временем, ср.: *Stoic. Vet. Fragm.* Т. II, § 206 и § 954, ligne 42. Рассуждения, заключающие, делающие вывод путем вопроса, соответствуют традиционному методу диалектики, начиная с Аристотеля.

<sup>61)</sup> Эпиктет. *Беседы*, II, 8, 29; II, 17, 15 и 31; III, 2, 2 и 4; IV, 4, 16; IV, 10, 13. О смысле выражения ср. ниже, примеч. 99. О месте «надлежащего» в стоической этике ср.: *Stoic. Vet. Fragm.* Т. III, § 1.

<sup>62)</sup> Ср.: *ibid.* Т. II. §§ 35–44.

<sup>63)</sup> Ср. выше: П. Адо. *Физика как духовное упражнение*. С. 129–148.

<sup>64)</sup> Это было уже заключением А. Бонхёффера (*Epictet und die Stoa*. S. 23–27) с некоторыми деталями и ограничениями.

<sup>65)</sup> Об этой взаимной импликации в качестве стоической схемы ср.: P. Hadot. *Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. Т. I. P. 240–245; V. Goldsmidt. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*. P. 66 sq.

<sup>66)</sup> Марк Аврелий, VI, 13; ср. выше: *Физика как духовное упражнение*. С. 148 след.

<sup>67)</sup> То же самое выражение можно найти у Марка Аврелия в IV, 1, 2; V, 20, 2; VI, 50, 2; VIII, 41, 4. Относительно смысла ср.: *Stoic. Vet. Fragm.* Т. III, §§ 564–565, в частности, текст Сенеки. *De beneficiis*, IV, 34, 4: «Мудрец предпринимает всякие вещи „с оговоркой“ (*cum exceptione*): при условии, что ничто не вмешается, чтобы помешать результату действия. Если мы говорим, что все ему удастся, и что ничто не происходит с ним против его ожидания, это значит, что он предполагает в уме, что что-то может вмешаться, что помешает осуществлению его намерения... Эта „оговорка“, без которой он не

проектирует ничего, не предпринимает ничего, именно она и защищает его».

<sup>68)</sup> Ср. выше: примеч. 51.

<sup>69)</sup> Марк Аврелий, XII, 22. Я перевожу *hupolepsis* как «суд, приговор».

<sup>70)</sup> Марк Аврелий, II, 5, 1; V, 2; V, 22, 2; V, 36; VII, 17; IX, 7.

<sup>71)</sup> Эпиктет. *Беседы*, III, 12, 1–17.

<sup>72)</sup> М. Pohlenz. *Die Stoa*. Т. II. Р. 378 (Note); § 1.

<sup>73)</sup> Ср.: Эпиктет. *Руководство*, § 1; Марк Аврелий, VI, 41; VIII, 28.

<sup>74)</sup> Марк Аврелий. II, 11, 6; VI, 32; VII, 31; XI, 16, 1.

<sup>75)</sup> Ср.: Марк Аврелий, V, 8, 4: «Ведь единая гармония проникает все. И подобно тому, как из всех тел слагается мир — совершенное тело, так и из всех причин слагается судьба (*heimarmene*) — совершенная причина».

<sup>76)</sup> Марк Аврелий. V, 8, 12: «Ведь (...) говорят: „Судьба ниспослала ему это“. Следовательно, такому ниспосылается то-то, такому-то назначается то-то»; IV, 26: «Все случающееся с тобой изначала суждено тебе и сопряжено в силу устройства Целого»; X, 5: «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием»; VIII, 7, 1: «Природа (...) разумного существа на правильном пути, если не соглашается ни с ложью, ни с неясностью в представлениях, если направляет стремления исключительно на общее благо (...) без ропота приемлет все ниспосылаемое ей общей природой».

<sup>77)</sup> Пер. А.К. Гаврилова. Марк Аврелий здесь ссылается на Еврипида (fragm. 890, 7–9 Nauck): «Земля любит дождь, когда поле, бесплодное от сухости, нуждается во влаге. Величественное небо, тоже наполненное дождем, охвачено желанием распространиться на землю властью Афродиты». Итак, универсальная природа принимает здесь мифические черты Афродиты.

<sup>78)</sup> Ср.: Марк Аврелий. III, 4, 4; III, 16, 3; IV, 25; V, 8, 10; V, 27; VII, 54; VIII, 7, 1; IX, 3, 1; IX, 6; X, 6, 4 и 6.



<sup>79)</sup> Ср.: III, 4, 5; III, 16, 3; IV, 26, 4; V, 8, 12; VII, 57; VIII, 23; X, 5; III, 11, 4: «Поэтому в каждом отдельном случае следует дать себе отчет: вот это исходит от Бога, это происходит в силу связи, predeterminedенного соединения, такого же сочетания и судьбы, это же обязано своим существованием моему единоплеменнику, сородичу и согражданину, хотя и незнающему, чего требует от него природа». Ср. также примеч. 54.

<sup>80)</sup> Ср. выше: *Физика как духовное упражнение*. С. 151 след.

<sup>81)</sup> Ср.: II, 4; II, 9; III, 11; X, 11; X, 17; X, 18; XII, 32, между прочими; ср. также примеч. 50–53.

<sup>82)</sup> Ср.: II, 12, 3; IV, 14; IV, 41; V, 33; VI, 13 (очень важно); VI, 14; VI, 15; VII, 3; VIII, 11; VIII, 24; X, 10; XI, 16; XII, 10; XII, 18; XII, 29.

<sup>83)</sup> Ср.: XI, 2; VIII, 36; ср.: V. Goldschmidt. *Le Système stoïcien et l'idée de temp.* P. 168 sq.

<sup>84)</sup> Ср.: II, 4; II, 17; III, 11; IV, 21, 5; V, 13; VII, 29; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; X, 9; XII, 10; XII, 18; XII, 29.

<sup>85)</sup> Ср.: II, 17, 5; IV, 36; IV, 42–43; V, 13; VI, 15; VII, 18; VII, 23 и 25; VIII, 6; IX, 28; IX, 29; IX, 32; IX, 35; X, 11; X, 18; XI, 17; XII, 21.

<sup>86)</sup> Ср.: IV, 50, 5; V, 23; V, 24; VI, 36; IX, 32; X, 17; X, 31; XII, 7; XII, 32.

<sup>87)</sup> Ср.: IV, 40; VI, 25; VII, 9; IX, 8; XII, 30.

<sup>88)</sup> Ср.: IV, 45; V, 8; VI, 38; VII, 9.

<sup>89)</sup> Ср.: III, 2, 6; IV, 33; IV, 44; VII, 29, 4; VII, 66; VII, 68; VIII, 49, 4.

<sup>90)</sup> Ср.: III, 2, где изложена целая реалистическая эстетика.

<sup>91)</sup> Ср.: III, 11, 2 и X, 11, 1, буквальный повтор. О связи между величием души и созерцанием физического мира ср.: I. Hadot. *Seneca...* S. 115.

<sup>92)</sup> Ср.: II, 11, 6; III, 6, 4; III, 10, 2; IV, 3, 7–8; IV, 19; IV, 33; V, 33; VI, 16; VI, 18; VI, 36; VII, 21; VIII, 1; VIII, 8; VIII, 21; VIII, 44; VIII, 52, 3; X, 10; X, 19; XII, 2; XII, 24, 3.

<sup>93)</sup> II, 12, 3; II, 14; II, 17, 4–5; III, 3; IV, 5; IV, 14; IV, 15 и 17; IV, 47–48; IV, 50; V, 4; V, 33; VI, 10; VI, 24; VI, 28; VI, 49; VI, 56; VII,

21; VII, 32; VII, 50; VIII, 18; VIII, 25; VIII, 31; VIII, 58; IX, 3; IX, 33; IX, 37; X, 7; X, 29; X, 36; XI, 3; XII, 7; XII, 21.

<sup>94)</sup> Ср.: III, 9; VI, 16, 10; VII, 31, 3; XII, 27, 2; XII, 31, 2. За-метьте также VII, 54: «...довольствоваться благочестиво...», и IX, 1, где проступки против правосудия (тема № 2), против истины (тема № 3), против атараксии (тема № 1) пред-ставлены как богоотступничество, как богохульство.

<sup>95)</sup> Ср.: Цицерон. *De finibus*, III, 5, 16 след.; Марк Аврелий, II, 1, 4; IV, 3, 4; IV, 29, 3; V, 1, 5; V, 9, 3; V, 16, 3; V, 20, 1; V, 30; VI, 33; VII, 13; VII, 55, 2; IX, 1, 1; IX, 9, 1-12; X, 2; XI, 1, 4.

<sup>96)</sup> Ср.: II, 2, 4; III, 5, 1; III, 9, 2; III, 11, 5; IV, 29, 2; IV, 33, 3; V, 6, 6; V, 30, 1; VI, 7; VI, 14, 2; VI, 16, 10; VI, 23, 1; VI, 30, 4; VII, 5, 3; VII, 52; VII, 55, 3; VII, 72; VIII, 7, 1; VIII, 12; IX, 6; IX, 23, 2; IX, 31, 2; X, 6, 5; XI, 4; XI, 21, 3; XII, 20; XII, 30, 6.

<sup>97)</sup> Ср.: III, 16, 3; IV, 12, 2; IV, 22; IV, 25; IV, 26, 5; IV, 37; VI, 47, 6; VII, 54; VII, 66, 3; VIII, 39; IX, 1; IX, 31; XII, 3, 3.

<sup>98)</sup> Ср.: Эпиктет. *Беседы*, III, 22 по поводу киника: «И это ведь тоже превосходное влечение в участь киника: он должен избиваться, как осел, и, избиваемый, любить са-мих избивающих как отец всех, как брат». Текст, цитируе-мый R. Joly. *Christianisme et philosophie*. Bruxelles, 1973. P. 225.

<sup>99)</sup> Я заимствую этот перевод у И. Г. Кидда (I. G. Kidd. *Posidonius on Emotions / Problems in Stoicism*. Éd. A. A. Long. London, 1971. P. 201). Достоинство этого перевод в том, что становится ясным: эти *kathêkonta*, предмет которых составляют безразличные вещи, присвоены и глубоко соответствуют фундаментальной тенденции природы. Привычный перевод «долг» не отражает этот аспект. Об этих *kathêkonta* см. там же: I. G. Kidd. *Stoic Intermediates and the End for Man*; см. также: I. Hadot. *Seneca...* P. 72-78.

<sup>100)</sup> Ср.: Марк Аврелий, IV, 1, 2: безразличие свободы по поводу предметов своего действия; VII, 68, 3; VII, 58, 3.

<sup>101)</sup> Ср.: VII, 29; II, 2, 4; VI, 16, 1; VI, 28.

<sup>102)</sup> Например, II, 16, 6; XII, 20.

<sup>103)</sup> Ср.: выше, примеч. 67.

<sup>104)</sup> Ср.: III, 9; IV, 3, 10; IV, 7; IV, 11; IV, 22; V, 2; V, 16; V,

19; V, 26; VI, 3; VI, 52; VII, 2; VII, 14; VII, 16; VII, 17; VII, 29, 1; VII, 54; VIII, 7, 1; VIII, 26; VIII, 29; VIII, 40; VIII, 47; VIII, 48; VIII, 49; VIII, 50; IX, 6; IX, 7; IX, 13; IX, 15; IX, 32; XI, 11; XI, 16; XII, 22; XII, 25.

<sup>105</sup> Ср.: II, 11, 1 (слова и мысли); II, 16, 5; III, 12, 1; III, 16, 3; IV, 33; VI, 21; IX, 1, 2; XII, 15.

<sup>106</sup> Ср.: IX, 1, 2.

<sup>107</sup> Так я перевожу термин (*toioutos*), который часто встречается у Марка Аврелия, например, в выше цитированном тексте (примеч. 75) для обозначения идеи, что вещи суть таковы, как они суть, что они определяются фактически тем или иным образом, иначе говоря, что мир среди всех возможных есть то, что он есть.

<sup>108</sup> На эту тему ср.: A.-J. Festugière. *Une Expression hellénistique de l'agitation spirituell* // *Annuaire de l'École pratique des hautes études. V<sup>e</sup> Section des Sciences religieuses. 1951-1952. Paris, 1951. P. 3-7.* У Марка Аврелия ср.: II, 7, 1 и III, 4, 1.

<sup>109</sup> На тему «духовного ухода» ср.: P. Rabbow. *Seelenführung...* P. 91 sq.

<sup>110</sup> Марк Аврелий говорит об *eumareia*, как Эпиктет, II, 2, 2, где это расположение ума привязано к атараксии.

<sup>111</sup> Ср.: P. Hadot. *Porphyre et Victorinus*. T. I. P. 240.

<sup>112</sup> A. Bonhöffer. *Epictet und die Stoa*. Stuttgart, 1890; *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart, 1894.

<sup>113</sup> A. Bonhöffer. *Die Ethik*. S. 18-127.

<sup>114</sup> A. Bonhöffer. *Epictet*. S. 27.

<sup>115</sup> *Ibid.* S. 27.

<sup>116</sup> *Ibid.* S. 27-28; ср. ниже: примеч. 121-123.

<sup>117</sup> W. Theiler. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, 1930. S. 111-123; см. также: Marc Aurèle. *Wege zu sich selbst* / Ed. W. Theiler. Zürich, 1974. 2<sup>e</sup> éd.

<sup>118</sup> H. R. Neuenschwander. *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*. Bern, 1951. P. 60-65.

<sup>119</sup> W. Theiler. *Die Vorbereitung...* S. 114-116; *Wege zu sich selbst*. S. 19.

<sup>120)</sup> W. Theiler. *Die Vorbereitung...* S. 121; *Wege zu sich selbst*. S. 19. В первой работе правильно описывается это так называемое сложение: речь идет о прямой установке представления относительно вещей, но во второй работе ложно представляется это прибавление в качестве «отношения человека, установки человека относительно внешних вещей и их влияния» (с. 19). Это описание ошибочно: оно соответствует теме № 1, а не теме № 3, но В. Тейлер ошибается, потому что он находится под влиянием неточной параллели с Сенекой, ср. следующую примеч.

<sup>121)</sup> Сенека. *Нравственные письма...* 95, 47–59. Сенека предлагает фундаментальные принципы (а не конкретные наставления) в трех областях, сферах (приблизительно): долженствования по отношению к богам (нужно им подражать), долженствования к людям (нужно уметь жить совместно), установка по поводу предмета (знать, какое мнение нужно иметь о бедности, богатстве и так далее). Первая трудность касается установления настоящей параллели, и она решающая: Сенека не предлагает трехчастное разделение, но после рассмотрения богов, людей, вещей, он переходит к добродетелям. Вторая трудность: даже допуская, что мы ограничимся первыми тремя подразделениями, на самом деле отношение к вещам не соответствует дисциплине одобрительного согласия, но смыкается с темой № 1, темой согласия относительно природы, то есть долженствований по отношению к богам в перспективе Марка Аврелия и Эпиктета. Чтобы облегчить проведение параллели, В. Тейлер в своем издании Марка Аврелия, *Wege zu sich selbst*, с. 19, искажает смысл темы № 3 у Марка Аврелия, ср. предыдущее примечание.

<sup>122)</sup> Цицерон. *De off.*, II, 18 (Панеций): «...всякая доблесть проявляется, можно сказать, тройко: во-первых, в разумении того, что в каждом случае правдиво и искренно... во-вторых, в способности обуздывать расстроенные движения души, которые греки называют *pathe*, и приводить

стремления, которые они называют *hormai*, к повиновению разуму; в-третьих, в умеренном и правильном обращении с людьми, среди которых мы живем» (пер. В. О. Горенштейна). Как уже ясно отметил Бонхёффер (*Epictet*. P. 27), даже если мы можем сблизить первую тему Панеция с темой дисциплины, одобрения у Эпиктета, и сблизить третью тему Панеция с темой дисциплины действия и отношений с людьми у Эпиктета, тем не менее, остается трудность: вторая тема у Панеция путает *horme* и *pathos*, склонность и страсть, тогда как Эпиктет и Марк Аврелий коренным образом отличают их друг от друга. Главное то, что содержание этих тем очень разное; мы очень удивлены тем, что такой стоик, как Панеций понимает отношение к родственным людям следующим образом: «Добиться полного насыщения и в изобилии благодаря их усердию, то, что требует природа, и (...) через их посредство отстранить всякий вред, который может быть нам нанесен, причинен». В целом здесь имеется лишь расплывчатая аналогия структуры.

<sup>123)</sup> Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. 89, 14. Разделение морали: 1) исследовать ценность вещей; 2) отрегулировать свои склонности; 3) согласовать действие и склонность. По этому пункту также Бонхёффер сказал главное: прежде всего, речь идет о подразделении этики, а не всей философии; затем: первый пункт не совсем точно соответствует дисциплине одобрительного согласия; наконец, понятие желания представлено не очень четко.

<sup>124)</sup> Eudore, dans Stobée (Евдор из Стобеи). II, 7, т. II, с. 42, 13 Ваксмут (Wachsmuth), представляет подразделение, совершенно параллельное подразделению Сенеки, цитируемой в предыдущем примечании. Речь идет о подразделении этики в поиске относительно ценности и в местах относительно тенденции и относительно действия.

<sup>125)</sup> M. Pohlenz. *Die Stoa*. Т. II, n. P. 328. § 1.

<sup>126)</sup> Об этом ср. выше: *Духовные упражнения*. С. 21–86.

<sup>127)</sup> J. Michelet. *Œuvre complètes*. Éd. P. Viallaneix. Paris, 1971. Т. I. P. 29–43.

<sup>128)</sup> *Ibid.* Т. I. P. 47–57.

<sup>129)</sup> J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. Éd. P. Viallaneix. Paris, 1959. P. 253–269: переписка между Мишле и Пуансо.

<sup>130)</sup> *Ibid.* P. 341, n. 1 P. Viallaneix.

<sup>131)</sup> *Ibid.* P. 75–173.

<sup>132)</sup> *Ibid.* P. 221–248.

<sup>133)</sup> *Ibid.* P. 303–331.

<sup>134)</sup> J. Michelet. *Journal*. Т. I, II. Éd. P. Viallaneix. Paris, 1959–1962; т. III, IV. Éd. G. Digon. Paris, 1976.

<sup>135)</sup> Ср. примечание, написанное Ж. Мишле 4 мая 1854 года и опубликованное: G. Monod. *Jules Michelet*. Paris, 1905. P. 15–16: «В 15 лет у меня был Вергилий; в 20 лет — Вико, еще один итальянец. Он сделал из истории искусство. Вико преподает как боги делают себя и изменяют себя, искусство создавать богов, города, живую механику, которая тклет двойную нить человеческой судьбы, религию и законодательство, веру и закон. Человек изготавливает непрерывно свою землю и свое небо. Вот открывшаяся тайна. Вико делает удивительные усилия, чтобы верить, что он еще верующий. Христианство, истинная религия, остается единственным в качестве исключения, чему он оказывает свое почтение, Вергилий и Вико суть не христиане, более чем христиане. Вергилий, это жалобная мелодия смерти богов; Вико — это механика, через которую боги снова создают себя, меняются. При помощи права он делает богов. Переводя Вико, я еще надеялся согласовать науку и религию; но уже начиная с 1833 года, полагал временную смерть христианства и в 1848 году всех религий. Благодаря Италии я получил очень свободное воспитание, образование и христианское, Вергилий, Вико и право. Я провел 10 лет (1830–1840), чтобы снова создать традицию Средних веков, что показало мне их пустоту. Я употребил 10 лет (1840–1850), чтобы переделать антихристианскую, антимишссианскую традицию». Цитаты из Вергилия многочисленны в *Journal* (Дневнике). Что касается Вико, переводы, сделанные Мишле, можно найти в: J. Michelet. СЭС. Т. I. P. 259–605.

\* Марк Аврелий \*

136) J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. P. 98.

137) Ibid. P. 100.

138) Ibid. P. 309.

139) *Pensées de l'empereur Marc Aurèle*. Trad. par M. de Joly. Paris, 1803.

140) J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. P. 101.

141) Марк Аврелий. V, 1, 3; см. также X, 8, 6.

142) J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. P. 102. Мишле цитирует, вероятно, Марка Аврелия по памяти. У Марка Аврелия можно найти аналогии в VI, 2: «Пусть будет для тебя безразлично, терпишь ли ты, исполняя свой долг, от холода или зноя, клонит ли тебя ко сну или ты уже выспался, плохо ли о тебе отзываются или хорошо...»; или в I, 12: «Александр платонику (я обязан) — тем, что не часто и не без необходимости ссылаюсь на недосуг как в разговоре с кем-нибудь, так и в письмах, и не пренебрегаю, таким образом, постоянно под предлогом неотложных тел, обязанностями по отношению к ближним».

143) J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. P. 102.

144) Здесь опять неточная цитата. Ср.: Марк Аврелий. IV, 21; III, 11.

145) Ср. выше, с. 157–159.

146) Марк Аврелий. VI, 13; ср. также IX, 14, 36.

147) J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. P. 102.

148) «Прелести полные перси». Гомер. *Илиада*, III, 397. Пер. Н. Гнедича.

149) Марк Аврелий, VI, 13. Жоли (гл. XV, с. 144) в этом фрагменте следует итальянскому переводу кардинала Барберини: «Поскольку тонкость, нежность нашего языка не позволяет переводить это место текста»). Мишле думает, вероятно, об этом тексте Марка Аврелия, но на этот раз, чтобы отказаться от него, когда он пишет в 1856 году в своем *Journal* от 22 июля 1856 года (т. II, с. 302): «Нет, любовь не конвульсия».

150) Вергилий. *Буколики*. X, 33. Стих, цитируемый Мишле, взят из десятой буколики Вергилия, поэмы о любви и

смерти, в которой Галл, преданный Ликоридой, поет свою жалобу. Его единственное утешение состоит в том, что он знает, что после его смерти пастухи Аркадии будут воспевать его любовные приключения: «Как сладко мои упокоятся кости, / Ежели ваша свирель про любовь мою некогда скажет! / Если б меж вами я жил селянином...» (пер. С. Шервинского). Этот стих придет на память Мишле во время эксгумации тела Полины (ср.: *Journal*. 4 septembre 1839. Т. I. P. 315).

<sup>151)</sup> Эта тема Августина, иллюстрированная знаменитой формулой из *Исповеди*, I, 1, 1: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*» (Счастье человека может быть обеспечено только благом, которое не меняется (уже *De beata vita*, II, 11).

<sup>152)</sup> Например, Марк Аврелий, VIII, 26: «Деятельность, свойственная человеку, есть для него источник радости. Человеку же свойственны благожелательность к себе подобным, презрение к чувственным побуждениям, различение убедительных представлений, созерцание природы Целого и происходящего согласно ей».

<sup>153)</sup> J. Michelet. *Écrits de jeunesse*. P. 105. Всю свою жизнь Мишле сохранит пылкое воспоминание о любви к Полине, но еще сильнее это чувство он будет вспоминать в старости. Он записывает в 69 лет в *Journal* от 25 августа 1867 года (т. III, с. 517): «Я пройду мимо хижины, где в 1818 году *inivi septies Paulinam meam*». Или еще (17 ноября 1862 г., т. III, с. 155): «Ее очаровательная послушность вернулась мне на память, и ее стремление, готовность подчиняться моим требованиям; у нее была бархатная шляпка, прекрасные черные перья которой без труда сгибались очень низко». Или, наконец (11 января 1868 г., т. IV, с. 6): «Говорили о господине Этьене Кокрель и его жене, богатой, *bestial*, влюбленной; я признал, что это мне понравилось бы. Я подумал о моей Полине, которая иногда... (далее неразборчиво)».

<sup>154)</sup> *Ibid.* с. 106.



155) J. Michelet. *Journal*. P. 309.

156) Книга Иова. 17, 14.

157) Другие аллюзии на Марка Аврелия в годы юности: «Размышления» помогают ему преодолеть удручающее впечатление, испытанное им во время чтения сочинений Байрона (*Écrits de jeunesse*. P. 104); 17 марта 1821 г. (*Écrits de jeunesse*. P. 311), кажется, что он начал чтение греческого текста *Размышлений*, может быть в издании (все по-гречески, название и введение, кроме похвалы на французском языке Марка Аврелия, написанной Томасом), опубликованном в Париже в 1816 году греческим патриотом Адамантиосом Караисом; наконец, 12 июля 1823 года он отмечает: «Я всегда говорю о добродетели с энтузиазмом, с нежностью, я читаю Марка Аврелия, и я слаб и порочен» (*Écrits de jeunesse*. P. 173).

158) J. Michelet. *Journal*. Т. III. P. 381.

159) J. Michelet. *Œuvre complètes*. Т. II. P. 296.

160) Ibid.

161) Марк Аврелий. X, 21.

162) Эта цитата из комедии Аристофана *Селяне*, от которой до нас дошли только лишь фрагменты, где имеется этот текст (фр. 100).

163) Ср.: J. Michelet. *Œuvre complètes*. Т. I. P. 249–255.

164) J. Michelet. *Œuvre complètes*. Т. I. P. 250.

165) Ibid. Т. I. P. 251.

166) Ibid. Т. I. P. 253.

167) Ibid. Т. I. P. 254.

168) Ibid.

169) Марк Аврелий, VII, 9.

170) J. Michelet. *Œuvre complètes*. Т. I. P. 254.

171) О чередовании между историей и природой см. примечание от 11 июля 1867 года, цит. Ш. Дижоном: J. Michelet. *Journal*. Т. III. P. 725–726.

172) Мишле цитирует его фрагмент в своем сборнике: *Extraits de divers opuscules de Vico*; фрагмент присутствует и во втором издании (1835): J. Michelet. *Œuvre choisies de Vico*; ср.: J. Michelet. *Œuvre complètes*. Т. I. P. 376.

\* Марк Аврелий \*

<sup>173)</sup> Текст цит. П. Вьялланексом (P. Viallaneix): *La Voie royale. Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*. Paris, 1971. P. 230.

<sup>174)</sup> J. Michelet. *Œuvre complètes*. Т. II. P. 256. Я подчеркнул фразу о «общественном смысле», чтобы выделить его значение.

<sup>175)</sup> Марк Аврелий. VI, 44.

<sup>176)</sup> *Journal*. 7 août 1831 (t. I. P. 83).

<sup>177)</sup> Ср. примечание Ш. Дижона (Digeon): J. Michelet. *Journal*. Т. III. P. 723.

<sup>178)</sup> J. Michelet. *Journal*. Т. III. P. 475 (4 août 1867 и «Montauban 1863»).

<sup>179)</sup> *Ibid*. Т. I. P. 391.

<sup>180)</sup> Иоан. 11, 26.

<sup>181)</sup> Марк Аврелий. V, 7. Пер. де Жоли (de Joly) (ср. VI, P. 74) очень отличается от текста Мишле: «Молитва каждого афинянина была такая: „Пролей дождь, о благий Юпитер, пролей дождь на наши поля и на всю землю Афин. В самом деле, не нужно вовсе молиться или молиться таким образом, просто и благородно». Имеется, возможно, и контаминация с *Размышлениями*. X, 21, где делается аллюзия на любовь земли к дождю.

<sup>182)</sup> Марк Аврелий. VII, 25.

<sup>183)</sup> Марк Аврелий. XII, 23. Ср.: J. Michelet. *Journal*. Т. II. P. 533: «Смысл подвижной жизни и метаморфозы. Все меняется, и почему не ты? Зачем держаться этой формы? Почему не согласиться, не принять твое близкое преобразование и оставаться там, на берегу, в боязни незнакомых миров?»

<sup>184)</sup> J. Michelet. *Journal*. Т. II. P. 116.

<sup>185)</sup> *Ibid*. Т. I. P. 393.

<sup>186)</sup> *Ibid*. Т. II. P. 125.

<sup>187)</sup> Эта идея-фикс представляет собой боязнь социализма, «большого удара, который завтра будет нанесен собственности».

<sup>188)</sup> J. Michelet. *Journal*. Т. I. P. 385.

<sup>189)</sup> Марк Аврелий. I, 1, III.

190) J. Michelet. *Journal*. Т. II. Р. 154. Я подчеркиваю ключевые слова.

191) Ibid. Т. II. Р. 112.

192) Марк Аврелий. IX, 40.

193) J. Michelet. *Journal*. Т. II. Р. 225.

194) Ibid. Р. 224.

195) Ibid.

196) Ibid. Р. 122.

197) Ibid. Т. II. Р. 244.

198) Ibid. Т. III. Р. 356.

199) Ibid. Т. III. Р. 420.

200) Ср.: выше: примеч. 183.

201) Ср.: Марк Аврелий. VI, 16.

202) На эту тему, помимо прочего, можно прочитать: J. L. Cornuz. *Jules Michelet. Un aspect de la pensée religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle*. Genève, 1955; P. Viallancix. *La Voie royale*. Р. 343–468. Один из самых трудных пунктов заключается, как мне кажется, в точной оценке божественного характера природы для Мишле, например: J. Michelet. *Journal*. Т. I. Р. 119, где природа является Цирцеей (ср. также: т. II. Р. 38).

203) J. Michelet. *Nos fils*. Livre I, ch. VI, цит. Ж. Вьяланексом: *La Voie royale*. Р. 445. См. также: «Я не могу обойтись без Бога. Мгновенный временный закат, временное затмение высокой центральной идеи затемняет этот чудесный современный мир наук и открытий. Все есть прогресс, все есть сила, и всему не хватает величия (...). Я не могу обойтись без Бога. Я говорил десять лет назад знаменитому мыслителю, дерзость и энергичную сдержанность которого я люблю: „Вы децентрализатор“. Я тоже таков в каком-то смысле, ибо я хочу жить, а строгая централизация убила бы всякую индивидуальную жизнь. Но любящее единство мира вовсе не убивает ее, но возбуждает ее; именно через это данное единство есть любовь. Такая централизация, такую централизацию, кто не хочет, кто не чувствует, от земной юдоли до самых звезд?» Этот текст взят из: *La Femme*. Livre II, ch. XIII;

см. также: P. Viallaneix. *La Voie royale*. P. 456 и на тему любви и гармонии: *ibid.* P. 379–465.

<sup>204)</sup> Ср.: J. Michelet. *La Mer*. Livre IV, ch. VI: «Согласимся со свободным общением, которое существует в индивидууме между разными его составляющими членами. Согласимся с высшим законом, объединяющим живые члены одного — человечества. И поверх высший закон, который заставляет нас сотрудничать, создавать с великой душой, соединяясь (в нашей мере) с любящей гармонией миров, солидарных в жизни Бога». *Journal* (19 août 1866). Т. III. P. 413: «Я много дал индивидуальному чувству этой очень живой страсти (к Афенаиде). Но сколько сил я оттуда почерпнул! Пусть это будет оценено в великой гармонии вещей. Разве любовь не является средством для любящей души миров?» (*Journal*. 23 août 1869); Т. IV. P. 156: «Я благодарен за всеобщую универсальную душу, за великую гармонию, которая в целом меня так хорошо разделяла». Ср. также: *Письмо к Афенаиде* (*Journal*. Т. II. P. 631): «А природа, и полная природа, есть высшая поэзия и сама поэзия Бога... Все, что он сделал, хорошо сделано, гармонично и в силу этого есть часть самой великой поэзии, которая есть гармония мира».

<sup>205)</sup> Марк Аврелий. V, 8, § 4.

<sup>206)</sup> J. Michelet. *Journal*. Т. II. P. 154. О централизации ср. примеч. 5, с. 216; *Journal*. Т. IV. P. 437: «Жизнь централизует! Это гармоническая жизнь в свободном согласии, в свободном и мягком согласии одновременно всех органов».

<sup>207)</sup> Ср.: Марк Аврелий. IX, 32: «И широкий простор откроется перед тобой...»; VIII, 54: «Пора не только согласовать свое дыхание с окружающим воздухом, но и мысли со всеобъемлющим разумом»; VII, 47: «Наблюдай движение светил, как принимающий участие в нем...»

<sup>208)</sup> J. Michelet. *Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*. Т. II. Préface (3<sup>e</sup> par.), цит.: P. Viallaneix. *La Voie royale*. P. 450.

<sup>209)</sup> *Ibid.* P. 465. Тот же автор (p. 93) указывает влияние на Мишле *Pensée* Марка Аврелия в пер. де Жоли (de Joly)

(ch. XIX, p. 178). XI, 8, § 6: «Restons unis, mais pensons chacun à part» («Останемся едиными, но однако пусть думает каждый на свой лад»; точнее: «Расти на одном и том же стволе (*homothamnein*), но не допускать одних и тех же принципов (*homodogmatein*)». Эта мысль Марка Аврелия вдохновляет курс в Коллеж де Франс 1850 года: «Такие одинокие и молчаливые, вы хотите одних и тех же вещей, вы остаетесь в обществе». Однако это неверно передает сказанное в *Размышлений*. Там сказано: «Нужно жить с людьми, рассматривая их как братьев, вышедших из одного того же источника (*homothamnein*), но не нужно разделять их заблуждения (*homodogmatein*)».

<sup>210</sup> Ср.: Марк Аврелий. XI, 10, где «берет начало ... справедливость» общей природы.

### Негативная теология

<sup>1)</sup> Литература по негативной теологии весьма обширна. Отметим среди прочего: Н. А. Wolfson. *Albinus and Plotinus on Divine Attributes* // Harvard Theological Review. Vol. 45, 1952. P. 115sq.; id. *Infinite and privative judgements in Aristotle, Averroes and Kant* // Philosophy and Phenomenological Research. T. 8. 1947. P. 173 sq.; H. J. Krämer. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam, 1967. P. 105–108, 343–350, 359–361; John Whittaker. *Neopythagoreanism and Negative Theology* // Symbolæ Osloenses. Vol. 44. 1969. P. 109–125; H. Theil-Wunder. *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*. München. Humanistische Bibliothek. I, 8, 1970; J. Hochstaffl. *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München, 1976; M. J. Krahe. *Von der Wesenheit negativer Theologie*. München, 1976. (Diss.)

<sup>2)</sup> Ср., например: Ph. Merlan. *From Platonism to Neoplatonism*, 2<sup>e</sup> éd. Haag, 1960. P. 85 sq.; H. Happ. *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin, 1971. S. 615–639.

<sup>3)</sup> Ср.: *ibid.* S. 186.

<sup>4)</sup> Ср.: Аристотель. *Peri Hermen.*, 21b 27 и 30.

<sup>5)</sup> Albinus. *Didaskalikos*. 10. Platonis Opera, Teubner. T. VI. P. 164, 6 Негманн. Текст Альбина и тексты следующих примечаний переведены: А.-Ж. Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. IV. P. 95 sq.

<sup>6)</sup> Celse. *Alethes Logos / Origène* (Ὠριγένης). *Contra Celsum*, VI, 62–66; VII, 36, 42, 45; VIII, 63. [В русск. пер.: Против Цельса. Ч. 1. Казань, 1912.]

<sup>7)</sup> Maxime de Tyr. *Quis deus secundum Platonem*. *Disc. XVII* (Dübner) XI (Hobein). P. 137, 16 sq. Hobein.

<sup>8)</sup> Apuleius. *De deo Socratis* [О божестве Сократа. Русск. пер.: Апулей. *Апология...* М., 1998]. 124. P. 23; Beaujeu. *De Platone*. 190. P. 64 Beaujeu; *Apologie*. P. 64, 7 Thomas.

<sup>9)</sup> Clément d'Alexandrie [Clemens Alexandrinus]. *Strom.* V, 11, 71, 2–5 / Sources chrétiennes. Avec le comment. d'A. le Boulluec. T. 279. P. 244 sq.; R. Mortley. *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leyde, 1973. P. 87 sq. О негативной теологии гностиков ср.: А. Орбе. *Estudios Valentinianos*. Rome, 1958. P. 3–37.

<sup>10)</sup> Albinus. *Didask.* P. 165, 4 (Festugière. P. 98).

<sup>11)</sup> Ibid. P. 165, 30 (Festugière. P. 100).

<sup>12)</sup> Плотин. *Эннеады*. VI, 5, 12, 20.

<sup>13)</sup> Спиноза (Spinoza). *Письмо 50*.

<sup>14)</sup> Например, Clemens Alexandrinus. *Strom.* V, 11, 71, 2: Метод ведет к первичному *noesis*; Celse (VII, 36; Festugière. P. 116): «Чтобы видеть Бога, нужно смотреть через интеллект и дать пробуждение глазу души».

<sup>15)</sup> Бог Альбина — интеллект (с. 165, 17 след. Негманн).

<sup>16)</sup> Платон. *Государство*. 509b 9.

<sup>17)</sup> Плотин. *Эннеады*. III, 8, 11, 13. Ср. VI, 8, 21, 26.

<sup>18)</sup> Плотин. *Эннеады*. V, 3, 14, 36: «Как же мы говорим о Нем? В самом деле, мы говорим о Нем, но не достигаем Его словом, не имея ни знания, ни мышления Его. Почему же мы тогда говорим о Нем, если [никоим образом] Его не имеем? Не обстоит ли дело так, что не имея Его в знании, мы не имеем Его совершенно? Мы имеем Его таким

образом, что говорим о Нем, но не называем Его. Ибо мы говорим, что Он не есть, но не говорим что Он есть, так что мы говорим о Нем, [исходя] из того, что позднее Его. Ничто не мешает нам обладать Им, даже если мы не будем говорить о Нем. Но как боговдохновенные люди знают своего бога до такой степени, что имеют в себе нечто большее себя и не знают, что это, и чем они одержимы...» Цитируемый фрагмент дает возможность говорить о Едином как о мистическом опыте («Ничто не мешает нам обладать Им...»).

<sup>19)</sup> Ср.: W. Beierwaltes. *Proklos*. Frankfurt a. M., 1979. S. 339 ff.

<sup>20)</sup> Damascius (Δαμάσχιος). *Traité des premiers principes* [Затруднения относительно первых начал и разрешения их]. Vol. I. Éd. L. G. Westerink, trad. fr. par J. Combès. Paris: Le Belles Lettres, 1986. P. 1–22.

<sup>21)</sup> Ibid.

<sup>22)</sup> Ibid.

<sup>23)</sup> Ibid. Отметим замечательный отрывок, представляющий негативную теологию, во фрагменте комментария о *Пармениде*, который мы издали, приписав Порфирию. ср.: P. Hadot. *Porphyre et Victorinus*. Paris. 1968. T. II. P. 65 sq.

<sup>24)</sup> Здесь цит. по: В. Н. Лосский. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие*. Москва, 1991; Э. Мюленберг (E. Muhlenberg. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966) думает, что понятие божественной бесконечности есть собственно христианское понятие, которое не появляется до Григория Нисского и которое отличается от традиционной негативной теологии.

<sup>25)</sup> По этому вопросу ср.: H.-D. Saffrey. *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus* // *Revue des sciences théologiques et philosophiques*. T. 63. 1979. P. 3–16.

<sup>26)</sup> Цит. по: В. Н. Лосский. *Очерк мистического богословия восточной церкви*. С. 27.

<sup>27)</sup> Wietgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. fr. Paris, 1961; цит. по номерам предложений.

## \* Уроки античной философии \*

28) Ср.: P. Hadot. *Les Niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin* // Journal de psychologie. 1980. P. 243–266.

29) На эти темы ср.: Ph. Merlan. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousnes*. Haag, 1969. 2<sup>e</sup> éd. P. 17–25, 81–82, 131 См. также мое введение к трактату 38 (*Enn.*, VI, 7) Плотина: *Écrit de Plotin. Traité 38* / Introduction, traduction et notes par P. Hadot. Paris: Du Cerf, 1987.

30) Плотин. *Эннеады*. VI, 7, 35, 19 след.

31) Там же. VI, 7, 36, 5 и след.

32) Ср. примеч. 18.

33) Н. von Hofmannsthal. *Lettres du voyageur à son retour, précédé de la Lettre de Lord Chandos*. Paris, 1969.

### Уроки античной философии

1) M. Foucault. *L'Usage des plaisirs*. Paris, 1984. P. 15.

2) M. Foucault. *L'écriture de soi* / Corps écrit. N<sup>o</sup> 3. 1983. P. 3–23.

3) H. Dreyfus, P. Rabinow. *Michel Foucault, un parcours philosophie*. Paris, 1984. P. 349.

4) Ср. примеч. 1 (с. 283).

5) P. Veyne. *Le dernier Foucault et sa morale* // Critique. 471–472, 1986. P. 939.

6) H. Dreyfus, P. Rabinow. *Michel Foucault, un parcours...*

7) M. Foucault. *L'Usage des plaisirs*. P. 103–105.

8) Saloustios. *Des dieux et du monde*. V, 3. P. 9 Rochefort (Paris: Le Belles Lettres, 1960).

9) Платон. *Государство*. 486a (Пер. А. Н. Егунова); цит. Марком Аврелием. VII, 35.

10) Ср. выше: с. 62–64, 274–280.

11) H. Dreyfus, P. Rabinow. *Michel Foucault...* P. 345.

12) Descartes. *Réponses aux Secondes Objections (contre... Méditations)* / Éd. Ch. Adam, P. Tannery. *Œuvre de Descartes*. IX. 1. P. 103–104: «Недостаточно один раз рассмотреть его, нужно исследовать его часто и рассматривать длительно, с тем, чтобы привычка смешивать интеллектуальные вещи с телесными (<...>



могла быть затушевана противоположной привычкой отделения их друг от друга, приобретенной многодневным упражнением»; ср.: P. Hadot. *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité* // *Museum Helveticum*. 36. 1979. P. 214.

<sup>13)</sup> Descartes. *Principes de la philosophie* (Начала философии) / *Œuvre de Descartes*. Préface. IX, 2. P. 2–3: «Философия означает изучение Мудрости»; Спиноза. *Этика*. V. Prop. 42. Scholie.

<sup>14)</sup> R. Imbach. *La philosophie comme exercice spirituel* // *Critique*. N° 454. P. 275–283.

<sup>15)</sup> Аристотель. *Политика*. VII, 8, 1325b 16.

<sup>16)</sup> Боэций Дакийский. *De summo bono*. § 31, 22 / *Philosophes médiévaux*. Parid, 10–18. Série médiévale. 1986, P. 164–166.

<sup>17)</sup> R. Imbach. *La philosophie comme exercice spirituel*. P. 282–283.

<sup>18)</sup> F. Brunner. *Existe-t-il une théologie philosophique?* // *Paradigmes de théologie philosophique, en hommage à M.-D. Philippe*. Fribourg, 1983. P. 11.

<sup>19)</sup> Ср. пер. основных текстов: А.-Ж. Festugière. *Épicure et ses dieux*. Paris, 1968. P. 71–100, surtout p. 87–98; P.-H. Schrijvers. *Horror ac divina Voluptas. Études sur la poésie de Lucrèce*. Amsterdam, 1970. P. 337 (с библиографией); W. Schmid. *Epicurus* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Col. 730–735.

<sup>20)</sup> По этому пункту ср.: Anne Sceppeard. *Proclus' attitude to Theurgy* // *Classical Quarterly*. 32, 1982. P. 212–224.

<sup>21)</sup> Ср.: É. Gilson. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1944. P. 1–38, 413–440.

<sup>22)</sup> F.-X. Maquart. *Elementa philosophiae*. T. I. Paris, 1937. P. 37: «De philosophia practica (morali) nihil hic dicimus, etsi etiam in praesenti hominum statu supernaturali, remaneat distincta a theologia supernaturali philosophia quaedam moralis, subalternata tamen theologiae supernaturali. Nam in seminariis, discipuli potius instruendi sunt de theologia quam de philosophia morali, nec sufficiens tempus datur ut de eisdem quaestionibus bis instruantur, iuxta methodos utriusque disciplinae proprias, praesertim cum expositio recta philosophiae moralis, propter eius subordinationem ad theologiam, nimiori calleat difficultate ut

absque detrimento necnon et *periculo naturalismi*, iunioribus, non adhuc de theologia instructis, instituatur».

23) E. Hoffmann. *Epicur* / M. Dessoir. *Die Geschichte der Philosophie*. Bd. I. Wiesbaden, 1925. P. 223–225.

24) Лукреций. III, 28–29.

25) О религиозном характере эпикуреизма см. статью: W. Schmid. *Epicurus* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. (ср. примеч. 19). Col. 751–752.

### Я и мир

1) Здесь и далее цит по: Генри Дэвид Торо. *Уолден, или Жизнь в лесу* / Пер. З. Е. Александровой. М.: Наука, 1980. Серия «Литературные памятники».

2) Там же.

3) Там же.

4) Там же.

5) Там же.

6) Там же.

7) Там же.

8) Там же.

9) Там же.

10) Там же.

11) Там же.

12) Там же.

13) Там же.

14) Лукреций. V, 1430.

15) Цицерон. *De finibus*, I, 18, 6. (О пределах блага и зла / Пер. Н. А. Федорова. М., 2000.)

16) Эпикур. *Главные мысли*. § 29, *Письмо к Менекею*, § 127.

17) *Ватиканское собрание изречений*. § 33. Здесь и далее цит по: Тит Лукреций Кар. *О природе вещей*. Т. II (Приложение): Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Пер. С. И. Соболевского. М.: Л., 1946. С. 181–236.

- 18) См.: *Gnomologium Vaticanum* / dans G. Arrighetti. Epicuro Opera. Turin: Einaidi, 1973. № 240. P. 567.
- 19) *Письмо к Менекею*, § 130. Пер. М. Л. Гаспарова.
- 20) Лукреций. II, 20–31. Пер. Ф. А. Петровского.
- 21) Там же. III, 16–30.
- 22) Генри Дэвид Торо. *Уолден...*
- 23) Ср. примеч. 13.
- 24) Ср.: P. Hadot. *La Citadelle intérieure*. Paris: Fayard, 1992. P. 330–332.
- 25) Ср.: Марк Аврелий. II, 3, 2 и 4, 2; II, 9.
- 26) Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. 66, 6.
- 27) Ср.: P. Hadot. *La Citadelle intérieure*. P. 181–195.
- 28) Мы имеем в виду заявление трансценденталистки Маргарет Фулер (Margaret Fuller): «I accept the Universe», цит. Ж. Ландре-Ожье (G. Landré-Augier): см.: Thoreau. *Walden*. Introduction. Paris, 1967. P. 31.
- 29) *Уолден*. С. 156.
- 30) Там же. С. 197.
- 31) Диоген Лаэртский, VII, 168.
- 32) «Каково средство, чтобы получить то, что необходимо для философа» / Télès et Musonius. Prédication. Trad. A.-J. Festugière. Paris, 1978. P. 91.
- 33) См.: F. von Biedermann. *Gaetes Gespräche*. Leipzig, 1910. Bd. IV. S. 469.
- 34) Ж.-Ж. Руссо. *Прогулки одинокого мечтателя*. Пятая прогулка. Цит. по: Жан Жак Руссо. *Избранные сочинения*: В 3 т. / Пер. Д. А. Горбова. М., 1961. Т. 3. С. 617.
- 35) Там же. *Седьмая прогулка*. С. 631, 633.
- 36) Lettre à Edgar Karg, du 18 juin 1895: citée J.-Cl. Schneider, A. Kohn / Hugo von Hoffmannsthal. *Lettre de Lord Chandos et autres textes*. Paris: NRF. P. 223.
- 37) *Уолден*. С. 254.
- 38) В. Groethuysen. *Anthropologie philosophique*. Paris, 1952. P. 80.
- 39) Марк Аврелий. IV, 23.
- 40) Марк Аврелий. III, 2.

41) Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. 66, 6.

42) E. Hoffmann. *Epikur* // M. Dessoir. *Die Geschichte der Philosophie*. P. 223.

43) Лукреций. III, 16–30.

44) Ср. выше: П. Адо. *Размышления о понятии «культуры себя»*. С. 299–310.

45) P. Veune. *Le dernier Foucault et sa morale* // *Critique*. 471–472, 1986. P. 939.

46) M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. P. II.

47) M. Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953; 1960. P. 285–286. Ср.: E. Gusserl. *Grundlegende Untersuchungen zur phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit d. Natur* / Marvin Faver. *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. Cambridge (Mass.) // Harvard University Press. 1940. P. 309–325. Tr. fr.: *L'arché originaire Terre ne se meut pas* // *Philosophie*. I. 1984. P. 4–21.

48) M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. P. XVI.

49) H. Bergson. *La Pensée et le Mouvant*. Paris: PUF. 1946. P. 152.

50) J. Ritter. *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne* / Trad. fr. G. Raulet. Besançon, 1997. P. 69–71.

51) Ibid. P. 155.

52) Цит. по: Им. Кант. *Критика способности суждения*. § 29. М.: Мысль, 1966.

53) См.: C. D. Friedrich, G. G. Carus. *De la peinture de paysage*. Paris: Klincksieck, 1988.

54) P. Klee. *Théorie de l'art moderne*. Paris: Denoël-Gonthier. Méditations, 1975. P. 42–46.

55) J. Gasquet. *Cézanne*. Paris: Synara, 1988. P. 154.

56) R. Gaillois. *Esthétique généralisée*. Paris: Gallimard, 1962. P. 8.

57) M. Merleau-Ponty. *L'œil et l'esprit* // *Les Temps moderne*. T. 27. 1961. P. 217, 219.

58) М. Мерло-Понти использует выражение П. Клее; см.: *Théorie de l'art moderne*. P. 34.

59) M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. P. VIII.

<sup>60</sup> Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. LXIV, 6. (Пер. С. А. Ошерова)

<sup>61</sup> Лукреций. II, 1023 след. Можно найти аналогичные замечания в: Цицерон. *De natura deorum* (О природе богов). III, 38, 96. Сенека. *Естественные вопросы*, VII, 1. Августин. *De utilitate credendi*, XVI, 34.

<sup>62</sup> Р. М. Рильке. *Дуинские элегии. Элегия восьмая*. Пер. Г. Ратгауза. Цит. по: Райнер Мария Рильке. *Новые стихотворения*. М., 1977. С. 294.

<sup>63</sup> Ж.-Ж. Руссо. *Прогулки одинокого мечтателя*. Т. 3. Прогулка седьмая. С. 631.

<sup>64</sup> Там же. *Прогулка пятая*. С. 617.

<sup>65</sup> На эту тему ср.: выше, с. 32–33, 272–273; «Только настоящее составляет наше счастье». *Диоген*, 133, 1986. Р. 58–81.

<sup>66</sup> Марк Аврелий. XII, 3, 3–4 и VII, 29, 3 и III, 12, 1.

<sup>67</sup> Гораций. *Послание*, I, 4, 13. Пер. Н. С. Гинцбурга.

<sup>68</sup> M. Gigante. *Ricerche Filodemeae*. Napoli: Macchiaroli, 1983. Р. 181, 215–216.

<sup>69</sup> Гораций. *Оды*, II, 16, 25. Пер. А. П. Семенова-Тян-Шанского.

<sup>70</sup> У. Блейк. *Auguries of Innocence*. Цит. по: Уильям Блейк. *Стихи. Изречения невинности* / Пер. В. Топорова. М., 1982. С. 325.

<sup>71</sup> По знаменитому выражению П. Клоделя: P. Claudel. *Art poétique*. Paris: Mercure de France, 1946. Р. 54 sq.

<sup>72</sup> См. выше, с. 331.

<sup>73</sup> J. Ritter. *Paysage*. Р. 61.

<sup>74</sup> Пер. В. В. К. Им. Кант. *Энциклопедия философии. Курс лекций, включающий все философские науки*. Петрополис, 2003 (перевод осуществлен по изданию: Im. Kant. *Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik*. Bd. 1. *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* Berlin, 1961).

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> P. Hadot. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995 (Folio Essais).

\* Я и мир \*

77) P. Hadot. *Manuel d'Épictète*. Paris: Le Livre de Poch, 2000.

78) P. Hadot. *La Citadelle intérieure*. Paris: Fayard, 1991.

79) St. Cavell. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*. L'Éclat, 1991.

80) J. H. Newmann. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870.

81) J. Bouveresse. *Wittgenstein. La rime et la raison, science, éthique et esthétique*. Minuit, 1973.

82) G. Gabriel. *La logique comme littérature // Le Nouveau Commerce*. 82/83. 1992. P. 76.

83) Цицерон. *Тускуланские беседы*. V, 11, 33.

## ЛИТЕРАТУРА

Помимо трудов, упомянутых в примечаниях, можно ознакомиться со следующими работами по теме данной книги:

*Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 26. 1982. S. 166–230 (Homage à Jakob Lanz: articles consacrés au concept de «philosophie»).

J. Domanski. *La Philosophie, théorie ou mode de vie. Le controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*. Préface de P. Hadot. Fribourg; Paris: Cerf, 1996.

M. Gigante. *Philosophia medicans in Filodemo* // *Cronache Ercolanensi*. T. V. 1975. P. 53–61.

Id. *Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola* // *Cronache Ercolanensi*. T. 4. 1974. P. 37–42.

B. Groethuysen. *Anthropologie philosophique*. Paris, 1952. Ch. IV. La philosophie gréco-romain de la vie.

A. Guillaumont. *Aux origines du monachisme. Pour une phénoménologie du monachisme* // *Spiritualité orientale*. N° 30. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges.

I. Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris, 1984 (О *paideia* как развитии личности).

Id. *The Spiritual Guide* // *Classical Mediterranean Spirituality*. Éd. A. H. Armstrong. New York: Crossroad, 1986. P. 436–459.

R. Masulo. *Il tema degli esercizi spirituali nella Vita Isidori di Damascio* / In *Talariskos* (éd.). *Studia græca Antonio Garzya a discipulis oblata*. Napoli, 1987.

Ph. Merlan. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. 2<sup>e</sup> ed.

\* Литература \*

Haag, 1969 (особенно с. 113–137, где говорится о смысле кантовского категорического императива).

M. C. Nussbaum. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, 1994.

J. Perre. «Le bonheur du sage». *Hommage à Henry Bardon // Latomus*. T. 187. Bruxelles. 1985. P. 291–298.

J. Pigeaud. *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, 1981.

P. Rabbow. *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*. Göttingen, 1960.

A.-J. Vœlke. *La Philosophie comme thérapie de l'âme*. Préface P. Hadot. Fribourg; Paris: Cerf, 1993.

C. de Vogel. *What Philosophy meant to the Greeks // International Philosophical Quarterly*. Vol. I. 1961. P. 35–37.



---

**ПЬЕР АДО:  
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ**

- La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.
- Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris: Gallimard, 1995 (Folio Essais).
- Plotin ou la simplicité du regard. Paris: Gallimard, 1997 (Folio Essais), 1<sup>re</sup> éd. Paris: Plon, 1963 (coll. «La Recherche de l'absolu»).
- La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris, 2001

**Сборники статей**

- Études de philosophie ancienne. Paris: Les Belles Lettres, 1998 (coll. «L'Âne d'or»).
- Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1999 (coll. «L'Âne d'or»).

**Переводы с комментариями**

- Plotin. Écrits. Traité 38 (VI, 7). Paris: Le Cerf, 1988.
- Plotin. Écrits. Traité 50 (III, 5). Paris: Le Cerf, 1990.
- Plotin. Écrits. Traité 9 (VI, 9). Paris: Le Cerf, 1994.
- Manuel d'Épictète. Paris: Livre de poche, 2000 (Classiques de la philosophie).
- Marc Aurèle. Écrits pour lui-même. I. Paris: Les Belles Lettres, 1998 (CUF).
-

*Научное издание*

Пьер Адо

**ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ  
И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

*Перевод с французского  
под общ. ред. издательства «Логос» (Москва)*

Научный редактор Л. В. Цыпина  
Редактор М. А. Райцина  
Художественный редактор С. А. Булачева  
Макет А. М. Александрова  
Корректор В. А. Викторов

Издательство «Степной ветер»  
103006, Москва, Садовая-Триумфальная ул., 18/20

Издательский дом «Коло»  
197046, Санкт-Петербург, а/я 574  
<http://www.kolohouse.ru>

Подписано к печати 8.08.05. Формат 84×108 в 1/32. Гарнитура  
Гармон. Уч.-изд. л. 18,8. Печ. л. 14. Печать офсетная.  
Бумага офсетная. Тираж 3000. Зак. 2444

Отпечатано с диапозитивов  
в ФГУП «Печатный двор» им. А. М. Горького  
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям.  
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15