

ВЕРШИНЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

А.Ф. ЛОСЕВ

ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ
ЭСТЕТИКИ



ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО РАЗВИТИЯ
КНИГА I

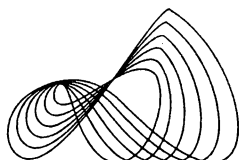
ИЗДАТЕЛЬСТВО «СЛОВО»

ВЕРШИНЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

А.Ф. ЛОСЕВ

■
ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО РАЗВИТИЯ
КНИГА I



act
ИЗДАТЕЛЬСТВО ФОЛИО
Москва
2000

ББК 87.8
Л 79

Серия «Вершины человеческой мысли»
основана в 2000 году

Текст печатается по изданию:
Лосев А. Ф. История античной эстетики.
Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн.1. —
М.: Искусство, 1992

Художник-оформитель
Б. Ф. Бублик

Лосев А.Ф.

Л 79 История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1 / Худож.-офор. Б.Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. — 832 с. — (Вершины человеческой мысли).

ISBN 966-03-0944-9 (Фолио)

ISBN 5-17-003188-2 (ООО «Издательство АСТ»)

Труд выдающегося советского ученого А. Ф. Лосева (1893—1988) представляет собой заключительный, восьмой том многотомной монографии «История античной эстетики». Здесь прослежен переход от античной эстетики к средневековой. Тысячелетний путь греко-римской эстетики представлен в главнейших принципах (миф, логос, материя, идея, единое, ум, душа) и категориях (гармония, ритм, число, подражание, красота и т. д.), на основе которых вырисовывается внушительная картина эстетического освоения мира в античности.

Л 0301080000 — 225 Без объявл.
2000

ББК 87.8

- © А. Ф. Лосев, 1992
- © Б. Ф. Бублик, художественное оформление, 2000
- © Издательство «Фолио», марка серии, 2000

ЧАСТЬ
ПЕРВАЯ



*Александрийский
и восточный
раннехристианский
неоплатонизм*

I

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. ПЕРЕХОД ОТ АФИНСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА К АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ

1. *Симплиций Киликийский. Жизнь и сочинения.* Согласно установившемуся мнению исследователей, этого Симплиция необходимо считать переходным звеном от афинского неоплатонизма к александрийскому. Сначала он учился в Александрии, у Аммония, но потом прибыл в Афины. Здесь он вполне разделял философию Дамаския, учеником которого и оказался. Насколько он был близок к Дамаскию и философски и лично, видно из того, что он вместе с Дамаскием, Присцианом и еще четырьмя другими философами после закрытия Платоновской Академии в 529 году выехал в Персию в 531 году. Из Персии, по персидскому договору с Византией, он вместе с другими греческими философами в 532 году вернулся в пределы Византии. Но где он жил и работал, неизвестно.

Свой комментарий на аристотелевский трактат «О небе» он написал после 529 года. Что же касается его комментариев к аристотелевским трактатам «Физика» и «Категории», то они были написаны после 532-го, а может быть, и после 537-го. Комментарий Симплиция к «Энхиридиону» Эпиктета точно датировать трудно. Комментарий же Симплиция к трактату Аристотеля «О душе» некоторыми приписывается афинскому неоплатонику Присциану¹.

2. *Философские взгляды Симплиция.* а) Философские взгляды Симплиция мало чем отличаются от взглядов Дамаския и даже вообще от неоплатонизма. У него безусловная убежденность в тождестве платоновской и аристотелевской философии. Это видно на множестве мест из его сочинений. Те места из Аристотеля, где этот философ критикует Платона, всегда интерпретируются у Симплиция либо как чисто словесное расхождение Платона и Аристотеля, либо как относящееся вовсе не к Платону, либо как дальнейшее развитие платоновских мыслей у Аристотеля.

¹ Эти биографические сведения о Симплиции с их критическим анализом заимствуются нами из кн.: Hadot Ilsetraut. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. Paris, 1978, p. 20—32.

Так, если взять учение об идеях, то те общие идеи, о которых трактует Платон, вовсе не исключают единичности, а, наоборот, по Симплицию, являются обоснованием этой последней. Точно так же и те единичные идеи, о которых Аристотель трактует с внешней стороны против Платона, фактически, по мнению Симплиция, самим же Аристотелем трактуются обобщенно, без чего они не могли бы быть не только предметом науки, но и предметом познания вообще. В учении о душе, по мнению Симплиция, Платон и Аристотель, во всяком случае, совпадают: если душа мира, по Платону, неподвижна, это не значит, что она вовсе лишена всякого движения, поскольку именно она и есть причина движения мира; а если Аристотель учит о подвижности души, то, конечно, это возможно только потому, что душа эта, взятая сама по себе, есть вполне определенная, то есть неподвижная, категория¹.

Известно еще учение Симплиция о *пневматическом* теле, среднем между разумной душой и физическим телом и управляющем всеми аффективными состояниями человека. Об этом, как и о зависимости Симплиция от Аристотеля в этом вопросе, мы говорили раньше в своем месте (ИАЭ VII, кн. 2, 344—346)².

б) Спорить можно только о первой неоплатонической ипостаси, то есть о едином. Так, К. Прехтер (*Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. III A 1, 206) в статье «Simplicius» доказывал, что Симплиций в своем комментарии на «Энхиридион» Эпиктета дает сниженное представление о первой неоплатонической ипостаси с трактовкой ее не выше, чем демиурга, в то время как первая ипостась выше даже демиурга, а демиург впервые входит только во вторую, то есть уже в чисто ноуменальную, ипостась. Это учение К. Прехтера подробно анализируется в указанной работе И. Адо³.

Доказательства И. Адо представляются нам основательными. И. Адо исходит из того, что стоики вообще часто стремились к популяризации своих учений и что «Энхиридион» Эпиктета (I в.

¹ В качестве примера исследования сходства Симплиция и афинского неоплатонизма в учении о душе можно привести указанную выше работу И. Адо (*Nadot I. Op. cit.*, p. 174—181).

² Настоящая книга является 8-м томом многотомного исследования А. Ф. Лосева «История античной эстетики». В ссылках — ИАЭ с обозначением тома и страницы. Книга А. Ф. Лосева «Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э.» (М., 1979) обозначается ЭРЭ.— *Ред.*

³ Адо И. Указ. соч., с. 47—49, 147—167.

н. э.) даже одним своим названием (*enchiridion* — «руководство») свидетельствует об учебных намерениях его автора. Это и привело к тому, что в данном учебнике самые высокие и самые трудные истины излагаются по возможности простым языком, без использования изысканных диалектических методов. Некоторые неоплатоники тоже считали полезными такого рода популярные руководства. Полагалось, что раньше всяких диалектических тонкостей начинающий изучать философию должен прежде всего укрепиться в таких общечеловеческих и общепонятных истинах, как та, что нужно сдерживать свой гнев или что нужно почитать родителей. И действительно, в качестве ближайшего примера такого неоплатонического популярного руководства можно привести комментарий александрийского неоплатоника Гиерокла на пифагорейские «Золотые стихи». Согласно И. Адо, этим и объясняется сниженное и ослабленное изложение вопроса о первоединстве в трактате Эпиктета, а в дальнейшем эта ослабленная картина перешла к Симплицию. В этом сомневаться не приходится. Но И. Адо, по-видимому, упускает из виду то обстоятельство, которое и послужило для Симплиция основанием для комментирования Эпиктета.

3. *Присциан Лид*. Вероятно, в этой же связи нужно назвать еще одно имя — это *Присциан Лид*, ученик и друг Дамаския, которого Присциан даже сопровождал в его поездке в Персию. Материалы, дошедшие от Присциана, незначительны, — метафоры из Феофраста и ответы на вопросы персидского царя Хозроя. Из этого второго сочинения, дошедшего до нас в латинском переводе, только первая глава отличается философским характером, а именно отвечает на вопрос, что такое душа. Эти ответы удивляют своей чрезвычайной популярностью и элементарным характером, в котором даже не чувствуется никакого веяния неоплатонизма. Вероятнее всего, Присциана тоже необходимо отнести к переходной стадии от афинского к александрийскому неоплатонизму. Вопросы, которые задавал Хозрой, и ответы на них Присциана большей частью отличаются обывательским характером и касаются, например, сновидений, времен года, четырех материальных стихий и т. д. Популяризация и сниженный характер философской теории характерны как раз для переходной стадии между афинским и александрийским неоплатонизмом. И если бы у Присциана не было личной связи с Дамаскием, то, вероятно, об этом Присциане в нашем изложении можно было бы и совсем не упоминать.

§ 2. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА

1. *Снижение платоновской традиции.* Дело в том, что те сведения, которые мы имеем об александрийских неоплатониках, как раз и свидетельствуют о сниженном интересе этих философов к виртуозно развитой диалектике афинского неоплатонизма, а заодно и об ослаблении интереса вообще к платонической традиции. Афинская система философии в Александрии не отрицалась, но тут отсутствовала всякая погоня за тонкостями и изысканными деталями Прокла и Дамаския. А за этим следовали и другие особенности александрийского неоплатонизма.

2. *Комментаторство.* Прежде всего александрийские неоплатоники прославились как замечательные комментаторы — в первую очередь Аристотеля, а также и Платона. При этом александрийские комментаторы отличались весьма деловым характером, придерживались по большей части фактографического понимания комментируемых текстов и вопреки ямвлиховской манере пользоваться комментируемыми текстами для построения собственной философии старались не отвлекаться в сторону и придерживались филологической точности. Комментарии Симплиция прославились, кроме того, и своими ссылками на исторических предшественников анализируемых аристотелевских взглядов. А среди этих предшественников особенно большую роль у Симплиция играли досократики, из которых он приводит ценнейшие цитаты, неизвестные нам из других источников.

К числу фактографических особенностей александрийского неоплатонизма нужно отнести его повышенный интерес к математике и естественным наукам.

3. *Восходящая христианская стихия.* И, наконец, к числу особенностей александрийских неоплатоников необходимо относить и то, что многие из них переходили в христианство. Это и понятно ввиду того, что у александрийцев, как мы сказали, был вообще пониженный интерес к платоновской ортодоксии, а заодно и к превознесению античных философских традиций. Ясно поэтому, что александрийский неоплатонизм свидетельствовал вообще о прогрессирующем конце античной философии, если ее брать в ее специфике. Да ведь это, кроме того, были уже V—VII века, когда определенно намечались подступы к средневековью.

4. *Александрия как культурный и философский центр.* Не последнюю роль в этом возникновении александрийского неоплатонизма сыграла и его территориальная обо-

собленность. Знаменитые своими философскими традициями Афины явно померкли в это время ввиду закрытия Платоновской Академии Юстинианом в 529 году. У нас имеются прямые сведения о гонениях на языческих философов в V веке, что видно хотя бы из биографии Прокла, которому приходилось даже временно уезжать из Афин. Философские занятия в Александрии были, конечно, гораздо свободнее. Александрия вообще стала крупнейшим культурным центром философии. Тут еще на рубеже обеих эр процветала деятельность Филона, а из первых веков новой эры вообще дошло до нас много имен разного рода платоников, пифагорейцев и аристотеликов. В XIX веке в науке водворился даже термин «александрийские философы», обозначавший вообще всех философов Александрии, включая даже неоплатоников, хотя Плотин, например, был египтянин и жил в Риме, а другие неоплатоники, вроде Порфирия или Ямвлиха, были сирийцы и работали и в Риме и в Малой Азии. Поэтому не нужно удивляться и тому, что в V—VII веках н. э. в Александрии образовалось оригинальное течение одной из неоплатонических школ и что в те времена философский центр в Афинах померк, а в Александрии неоплатонизм все еще продолжал процветать. Надо думать, что вообще после закрытия в 529 году Платоновской Академии языческим философам стало трудно жить и действовать в Афинах. В Александрии было свободнее и легче, и христианские философы тоже тяготели к Александрии, к этому в то время уже многовековому философскому центру.

Далее необходимо сказать, что, хотя александрийские неоплатоники и были тесно связаны с афинскими, они в конце концов выработали свой собственный характер, который иначе и нельзя назвать, как *ученый* по преимуществу. Близкая связь александрийских и афинских неоплатоников ясна уже из их чисто личных отношений: Гиерокл учился у Плутарха Афинского, Гермий — у Сириана, Аммоний — у Прокла; в свою очередь, Дамаский и Симплиций учились у Аммония. Кроме того, Симплиций, например, в отличие от общего характера александрийского неоплатонизма, несколько не был чужд и методов ямвлихо-прокловского интерпретаторства. Все это делает трудным решение вопроса о том, кто был основателем александрийского неоплатонизма. Этот последний стихийно возник на развалинах неоплатонической традиции в связи с переходом на пути чистой учености. А то, что ученость эта была выше отдельных вероисповеданий и вполне могла совмещаться, например, с христианством, это видно на многих именах из александрийской школы: Синезий Киренский, епис-

коп Птолемаидский; Иоанн Филопон; Немезий, епископ Эмесский; отчасти Гиерокл, Олимпиодор, Элия и Давид. В качестве трагического символа гибели языческого неоплатонизма обычно приводят Гипатию, активную сторонницу неоплатонизма и плодовитого автора (ее сочинения до нас не дошли), растерзанную фанатической христианской толпой в Александрии в 415 году.

5. *Характер философской учености.* В заключение необходимо сказать, что философская ученость александрийских неоплатоников вовсе не должна пониматься нами в стиле филологического формализма XIX—XX веков. Эта ученость проводилась в Александрии не так уж бесстрастно и отвлеченно. Александрийцы строили свои комментарии с большой любовью и часто весьма изысканно. Доходя иной раз до комментаторской виртуозности, эта ученость почти всегда сохраняла большую любовь к своему делу и в этом смысле все еще продолжала сохранять черты античного гения, хотя и ушедшего в те времена в прошлое.

II

ГЕРМИЙ, АММОНИЙ, ГИЕРОКЛ

§ 1. ГЕРМИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

То, что александрийские философы продолжали хранить античные традиции, особенно хорошо видно на одном из самых ранних представителей александрийского неоплатонизма, Гермии. Он, правда, был еще учеником Сириана и, следовательно, сверстником самого Прокла. Но от Прокла он сильно отличается отсутствием микроскопически тонкого анализа категорий, будучи во всем прочем весьма близким к афинскому неоплатонизму, включая его энтузиазм к высоким философским предметам.

Он проповедует тройное ноуменальное деление: на ум предметный (noeton), умственно-деятельный (noeron) и демиургический, или сверхмировой. Что касается внутримирового строения, то у Гермия здесь, как и у афинских неоплатоников, тоже выставляется учение об ангелах, демонах и героях. Душа у него, как и у Прокла, тоже имеет свое собственное светоносное тело. Слабее представлено у Гермия учение о первоедином. Но зато у него имеется вдохновенно излагаемое учение о восхождении к первоединому, о соответствующем энтузиазме и мании. Все эти учения довольно красочно представлены в единственном дошедшем до нас комментарии Гермия к «Федру» Платона. Этот комментарий еще и теперь читается с большим любопытством и совершенно лишен всякой скуки, которая так легко могла бы последовать за кропотливой ученостью.

Между прочим, что касается Гермия, то мы бы особенно указали на две яркие идеи, которые разрабатываются и у других неоплатоников, но которые как раз имеют большое значение для истории эстетики.

Во-первых, у Гермия имеется концепция пневматического тела, отличного от физического тела, но отличного также и от светового, или идеального, тела души. Правда, различие это у Гермия не очень четко (ИАЭ VII, кн. 2, 345). И, во-вторых, Гермий определенно примыкает к тому учению о фантазии, которое понимает под фантазией вовсе не обычные пассивно-отобразительные про-

цессы (как это почти везде в античности), но понимает такое среднее состояние психики, в котором мыслимое и чувственное слито в одно нераздельное целое, и это целое уже обладает самостоятельной активностью (об этом ИАЭ IV 422—425; VII, кн. 2, 193).

§ 2. АММОНИЙ И ЕГО УЧЕНИКИ

Сын Гермия и ученик Прокла, этот Аммоний был к тому же еще и учителем не больше и не меньше как самого Дамаския, а также и Симплиция. Утвердился он, однако, в Александрии, где имел настолько много учеников, что его в известном смысле можно считать учителем александрийской школы. Его ученики — это, прежде всего, Асклепий, Феодот, Олимпиодор Младший; а этот Олимпиодор был учителем Элии и Давида. Имелся еще один какой-то Олимпиодор, живший на целое столетие раньше Олимпиодора Младшего и получивший у некоторых современных исследователей прозвище Олимпиодора Старшего. Но поскольку от него никаких сочинений не осталось, то наименование его Олимпиодором Старшим, собственно говоря, излишне. Остался только один Олимпиодор, которого нет нужды именовать Младшим.

Все эти александрийцы много комментировали Платона и Аристотеля, но в первую очередь Аристотеля, и эти обширные комментарии сохранились до нас в таком огромном количестве, что до настоящего времени, можно сказать, почти еще не приступили к их историко-философскому изучению. Во всех этих комментариях, если судить по отдельным наблюдениям, содержится огромное количество разного рода философских, в частности логических и эстетических, рассуждений, часто удивляющих своей глубиной и яркостью. Однако в настоящее время было бы смешным предприятием давать какую-нибудь, хотя бы приблизительную сводку философско-эстетического содержания этих многих тысяч страниц. Для изучения всех этих комментариев, вероятно, понадобится не менее столетия.

Современный исследователь александрийского неоплатонизма находится в весьма затруднительном положении. То, чем больше всего богат этот неоплатонизм, а именно аристотелевскими комментариями, в настоящее время почти совсем не изучено, так что излагать их более или менее ответственно невозможно. А то, что для александрийского неоплатонизма менее характерно, а именно теоретические взгляды этих философов, как раз оказа-

лось более доступным, больше всего излагалось и в настоящее время оказывается более легким для исследования и для изложения. Такие представители александрийского неоплатонизма, как Синезий или Немезий, совсем неизвестны как комментаторы, а дошедшие от них материалы весьма доступны для исследования, причем Синезий оказался в некотором смысле даже весьма популярным литератором, о котором существует множество исследований. Гиерокл комментировал только неопифагорейские «Золотые стихи». Но изложение его философии у Фотия настолько подробное, что и он тоже оказался более доступным для исследования. Примкнувший к александрийцам Иоанн Филопон комментировал много. Но зато у него имеются обширные теоретические труды, которые тоже оказались более доступными для исследования. Наконец, Давид Армянский хотя и был комментатором Аристотеля, получил большое распространение в Армении, где его имя оказалось тоже весьма популярным, а исследование его очень интересным.

При этом, однако, необходимо иметь в виду, что все эти некомментаторские труды александрийцев оказались интересными совсем в другом отношении. Дело в том, что они продолжали собой развитие платонической линии, но совсем в новом направлении. Они критиковали дуалистическое понимание Платона и старались представить платоновского демиурга в более интенсивном и синтетическом виде. А это уже приближало классический платонизм к христианскому монизму, хотя полностью дойти до монотеизма александрийцы не могли по разным причинам, да иначе это заставило бы нас исключить александрийский неоплатонизм из предметов нашего исследования и отнести его уже к патристике.

Следовательно, теоретические воззрения александрийских неоплатоников, гораздо менее характерные для них, чем их комментаторство, как раз лучше всего поддаются исследованию и будут изложены у нас подробнее. А то, что наиболее характерно для александрийцев, а именно их аристотелевское комментаторство, волей-неволей должно оказаться вне нашего изложения ввиду того, что к его историко-философскому анализу в настоящее время еще не приступали.

§ 3. ГИЕРОКЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

1. *Биография. Личность.* Судя по тому, что этот Гиерокл был учеником Плутарха Афинского, он действовал в I поло-

вине V века. От него дошли до нас комментарии к неопифагорейским «Золотым стихам» (с этим мы уже встречались, ИАЭ VI, 65—80), а также значительное и очень подробное изложение его трактата «О промысле», даваемое Фотием (Cod. 214, III, 125—130; 251, VII 189—206 Henry). Личность и творчество Гиерокла рассматривал Дамаский в своем трактате «Жизнь Исидора». Отрывки из этого трактата мы находим у того же Фотия (Cod. 242, VI 15—18). Дамаский придерживается весьма высокого мнения о личности и философско-художественном стиле Гиерокла, но он весьма критически относится к слишком большой обобщенности воззрений Гиерокла, которая помешала ему войти в необходимую для тех времен глубину философской детализации. Так оно и было на самом деле, потому что иначе Гиерокла не надо было бы относить именно к александрийскому типу неоплатонизма.

2. *Демииург и материя*. Из всех проблем, которые так или иначе затрагивал Гиерокл, наибольшее значение для нас имеет проблема *соотношения демииурга и материи*. Первая неоплатоническая ипостась, а именно первоединство, не была предметом исследования у Гиерокла. Зато он много рассуждал о второй ипостаси, то есть об уме, или демииурге. Вопрос о демииурге у Гиерокла исследовала И. Адо¹, из которой мы сейчас приведем некоторые мысли, конечно, в нашем критическом изложении.

В истории платонизма, как в его античных, так и в его современных истолкованиях, всегда наблюдались две тенденции по вопросу о соотношении демииурга и материи. В «Тимее» Платона еще не существует термина «материя», а вместо этого фигурирует термин «необходимость». Насколько нам известно, вполне определенное отождествление платоновской «необходимости» с «материей» мы находим только у позднего толкователя «Тимея», у Халкидия.

Вопрос заключается в том, является ли у Платона эта необходимость, или материя, вне всякой зависимости от демииурга, существует ли вечно наряду с демииургическим умом, а ум только в дальнейшем приступает к организации этой бесформенной материи и ее превращению в прекрасно сформированный космос, или же никакой материи без демииурга не существовало и она впервые создана самим же демииургом вместе с ее космическим оформлением. В «Тимее» Платона сначала речь идет об уме, затем о необходимости и уж потом о совместных функциях ума и необходимости при создании космоса. То, что в порядке изложения одно следует здесь за другим, это ясно. Но значит ли это, что и хроно-

¹ Адо И. Указ. соч., с. 77—116.

логически сначала ум и необходимость существовали отдельно и независимо одно от другого, а уже потом демиург приступил к оформлению независимо от него существовавшей материи? Воззрение Платона по этому вопросу выражено в «Тимее» (47 е) не очень ясно.

Дуалистическое толкование платонизма напрашивается само собой; и оно часто имело место и в древности, и в новейшее время. Что касается древности, то, например, некоторые представители позднейшего доплотиновского платонизма толковали Платона именно так: Плутарх Херонейский (*De prog. an.* 1014 a), Атик (*Procl. In Tim.* I 283, 27—28), Нумений (*frg. 52 Des Places*).

Но среди тех же самых платоников среднего периода был еще и склонный к эклектизму платоник I века до н. э. Евдор Александрийский, который и материю и все ступени бытия возводил к платоновскому первоединому, так что материя оказывалась вовсе не отдельной и независимой от ума, но одновременно с ним простирающейся из доразумного первоединого (*Simplic. Phys.* 181, 10 и слл. *Diels*).

Насколько можно судить (по арабским источникам, которых мы здесь не будем приводить), первым проповедником этого диалектического монизма среди неоплатоников был Порфирий. Из этих источников, да и по другим данным ясно то, что о предшестве или непредшестве материи нельзя ничего говорить уже по одному тому, что платоническая материя вообще не есть нечто. Согласно строгому платонизму, она как раз есть именно не-сущее, то есть только возможность бытия, только восприимница бытия, а не что-нибудь определенно существующее. Но тогда само собой становится ясным также и то, что материя есть только определенный момент в общем учении о действительности и что, как бы она ни отличалась от демиургического ума, она от него неотделима и сама вытекает вместе с ним из другого и еще более высокого источника, из первоединого. Любопытно, что Гиерокл является представителем как раз такого типа *диалектического монизма* и в этом смысле оказывается учеником Порфирия.

Гиерокл, безусловно, стоит на точке зрения монизма, то есть отрицает всякое предсуществование материи в виде такого бесформенного субстрата, который вполне самостоятелен и независим от демиурга. Фотий (*Cod.* 251, VII 189—190) приводит слова самого Гиерокла, очень ярко рисующие беспомощность такого демиурга, который для своего творчества нуждался бы еще в каком-нибудь предсуществующем бесформенном субстрате. Демиург достаточно силен для того, чтобы создавать не только форму

мироздания, но и всю ее материальную базу, ее субстрат. Эти слова весьма ярко рисуют прогресс монизма в нашей проблеме и очень ярко рисуют ненужность для демиурга еще какого-то предварительного субстрата. Этот субстрат не предшествует демиургу во времени, не является причиной мироздания, которое во всей своей полноте творится только одним демиургом.

Другие аргументы Гиерокла против дуалистов тоже неопровержимы. Если бог добр и всегда делает добро, то почему же он не делал добра до сотворения мира и оставлял материю в ее бесформенном виде? Бог не может то творить, то не творить, то быть добром, то не быть добром, то нуждаться в чем-нибудь, то не нуждаться ни в чем. Об этом (Procl. In Tim. I 288, 14—289, 6; 394, 12—31) сохранились интереснейшие рассуждения. Бог, по Гиероклу, если творит, то творит вечно, и притом только доброе. Кроме того, если он творит по своей воле (Phot. Cod. 214, III 127), то это то же самое, если сказать, что он творит самим своим существом, как это мы находим еще у Порфирия (Procl. In Tim. I 395, 10—396, 26) и у Прокла (Inst. theol. 174). В этой последней цитате из Прокла особенно ярко рисуется полное тождество в уме его бытия, его мышления и его творчества. И такое тождество нужно было Гиероклу для того, чтобы не понимать промысл как личное произволение, но понимать его как раз навсегда данное и всегда вполне одинаковое закономерно волевое состояние.

Это — явная противоположность христианству, которое учило именно о произвольном и вполне намеренном творении мира единой божественной личностью, каковое мнение Прокл (In Tim. I 321, 10—26) считает недостойным демиурга и абсурдным. Между прочим, и в самом «Тимее» (29 e — 30 b) в рассуждении о всеобщей и вечной благодати демиурга хотя и употребляются выражения, гласящие о волевых актах демиурга, тем не менее вечное творение живого космоса, скорее, мыслится как результат не случайной воли демиурга, но как результат самого его бытия.

3. *Иерархия бытия.* Установивши такое соотношение между демиургом и материей, Гиерокл далее устанавливает трехступенную *иерархию бытия*: небесных богов, срединных между небом и землей передатчиков божественной воли — демонов и низшую сферу смертных людей (Phot. Cod. 214, III 127; 251, VII 192). Это есть то, что он называет «*миротворческой мудростью*» (cosmopoios sophia). Подробнее об этом Гиерокл говорит в своем комментарии на неопифагорейские «Золотые стихи», но об этом мы говорили выше в своем месте (ИАЭ VI 76—78). У Гиерокла получается так, что сам демиург, следовательно, имеет тройную

иерархическую природу, что мы находим и у Прокла (In Tim. III 245, 19—25), конечно, вслед за Платоном (Tim. 47 d). Вслед за этим возникает у Гиерокла и учение об иерархии душ, начиная с надлунных областей, где мыслятся души высшие по своей разумности, продолжая воздушными душами верхней подлунной области и кончая низшими, чисто земными душами.

4. *Световое тело души.* Далее, особенный интерес представляет собою учение Гиерокла о *световом теле* души. Этого учения мы уже касались выше (ИАЭ VI 77—78; VII, кн. 2, 341—352). Поэтому здесь мы ограничимся только краткими замечаниями.

С одной стороны, это световое тело занимает среднее место между чисто разумной и вегетативной душами, будучи управителем всей жизни души и будучи даже просто ее жизнью. Но, с другой стороны, это световое тело тоже нуждается в очищении вместе с человеческой душой, так что оно сближается с тем, что и сам Гиерокл называет пневматической душой или пневматическим телом. Световое тело есть тело эфирное и обладает активно организующей силой, как это можно находить еще у Ямвлиха (Myst. III 14, p. 132, 11—12; Procl. In Tim. III 266, 25—28). Оно создано самим демиургом и с самого начала вложено в человека, так что с самого начала является для него *врожденным*, в отличие от вегетативного тела, которое человеку не врождено, а *приобретено* извне. Правда, не очень ясно утверждение Гиерокла о том, что само это световое тело, будучи порождением разумной души, по своему существу не телесно, но получает завершение в человеческом теле (In aug. carm. XXVI, p. 110, 22—111, 16 Köhler). Правда, в этом большом тексте говорится не столько о человеческой душе, сколько вообще о всякой душе, и звездной, и солнечной, в которой эйдос обладает нераздельным телом и в результате эманации которой образуются раздельные тела. Имеющаяся здесь у Гиерокла ссылка на Платона (Phaedr. 246 a) как будто бы подтверждает ортодоксально платоническую линию. Тем не менее, на наш взгляд, здесь остается невыясненным вопрос о подлинном существе светового тела, которое настолько близко к разумной душе, что не может без нее существовать; а с другой стороны, оно настолько близко к неразумной душе, что и эта последняя тоже не может существовать без него. А в связи с этим становится неясным вопрос также и о различии светоносного и пневматического тела, поскольку у Гиерокла пневматическому телу приписываются те же функции, что и световому телу. У Гиерокла пневматическое тело тоже является *прирожденным*, как и световое, в противоположность Пор-

фирию, у которого (Sent. 29, p. 18, 6—7 Lamberz) пневма образуется у души еще на небе в момент падения души на землю, причем (p. 18, 14—16; De antr. nymph. II) она постепенно затемняется, тяжелеет, увлажняется от соприкосновения с материальными стихиями, доходит до земли и путешествует по земле, будучи в основе своей неподвижной. Синезий (In somn. 155, 5 Terz.), которого мы коснемся в дальнейшем (с. 23), тоже признавал приобретенность, а не врожденность пневмы для человеческой души. Правда, по Гиероклу, падшие души, вернувшиеся после своего очищения на небо, опять становятся световыми телами (In aug. carm. XXVI, p. 113, 9—13), так что, надо считать, разделение светового и пневматического тела у Гиерокла не окончательное.

Более того. Если судить по Проклу (In Tim. III 234, 32—235, 4), излагающему Ямвлиха, то уже у Ямвлиха разумное и внеразумное начала в демиургическом уме одинаково ценны и бессмертны; и если внеразумная сторона ума и души становится смертной и теряет свою силу, то это происходит только в связи с падением души, то есть в связи с облечением ее материальными стихиями. Это мнение Ямвлиха в конце концов, вероятно, разделял и Прокл (хотя тут возможен разный подход и разная формулировка).

И все-таки Гиерокл — это шаг назад в сравнении с яснейшим делением у Прокла (Plat. theol. III 18, 24—19, 3), у которого световое тело, *простое* и *вечное*, выше всего и свойственно только богам; световое тело и вместе с тем пневматическое тело, то есть *тело простое* и *материальное*, свойственно уже божественному инобытию, то есть демонам; и, наконец, световое, пневматическое и вегетативное тело, то есть не просто материальное, но уже *сложно материальное*, свойственно только людям (ср. ИАЭ VII, кн. 2, 350—352).

Нечто вроде этого мы находим в том рассуждении Гиерокла (Phot. Cod. 251, VII, p. 193), где тоже производится тройное деление всех душ: божественные души, которые всегда неизменны; верхние космические души, или эфирные, которые тоже неизменны, но неизменчивость эта — разных типов; и третий разряд душ, которые не только различны по своим типам, но еще и постоянно изменчивы в пределах каждого типа, это — земные люди. Но дело здесь не обходится без некоторой сбивчивости, поскольку второй тип души приписывается то демонам, то героям. Кроме того, и, вероятно, опять не без влияния Ямвлиха, Гиерокл отрицает прямое восхождение человеческой души в божественный мир, которое предполагало бы уже с самого начала наличие божества и божественного разума в человеческой душе. По Гиероклу (In aug.

саgm. XXVII, p. 120, 22 слл.), человеческая душа для своего общения с высшими сферами должна еще сама предварительно выбрать этот путь восхождения. Ей, следовательно, мало того, что она по своей природе связана с божественным интеллектом. Чтобы достигать божественного интеллекта, для этого она должна употреблять еще специальные усилия и проходить через среду промежуточных демонов. Судя по прямому заявлению Прокла (In Tim. III 334, 3—27), этот взгляд принадлежал еще Ямвлиху. По Гиероклу (Phot. Cod. 251, VII, p. 198), такое понимание человеческой души обеспечивает ей как великую возможность духовного восхождения, так и нерушимую связь с высшим миром при любом земном падении. Здесь явно заметен прогресс более живого и более осязаемого субъективного самочувствия человека. Отсюда и вполне понятная склонность Гиерокла к проблемам теургии.

5. *Более реальные черты концепции демиурга.* Сам собою возникает вопрос о том, как же понимал Гиерокл своего демиурга, который играет у него такую большую роль. Здесь необходимо сказать то, что мы сказали выше (с. 8) об александрийском неоплатонизме вообще. Этот тип неоплатонизма отошел от скрупулезной диалектики афинского неоплатонизма, но в общем остался на афинских позициях без углубления в логические тонкости. Это помешало и Гиероклу дать точное определение демиурга, хотя об этом определении и можно вполне уверенно догадываться.

Что это есть прежде всего космический интеллект, это ясно. Что он «создатель и отец этого Всего» (Plat. Tim. 28 с), это тоже неоспоримо. Что касается определения демиурга как «царя», это тоже общее неоплатоническое убеждение, причем «царь» (и это тоже с древних времен, напр. Xen. Memog. IV 6, 12) резко противопоставляется «тирану», как закономерная отеческая власть — капризному и незаконному своеволию.

Более интересно определение демиурга у Гиерокла как *тетрады* (In aug. sagm. XX, p. 89, 12), причем если под единицей понимается точка, под двоицей линия и под троицей плоскость, то четверица, тетрада, — это уже тело. Из этого видно, почему Гиерокл под демиургом понимает именно пифагорейскую тетраду. Тут же видно и то, что демиург Гиерокла — это вовсе не всемогущая и вездесущая единица, но и не декада, десятирица, поскольку последняя не есть демиург, но уже совершенный результат деятельности демиурга.

Демиург Гиерокла — это еще и Зевс. Но вот тут уже возникает большая неясность. Что нужно понимать под Зевсом? Прокл, например, утверждает (In Tim. I 314, 27—28), что демиург — это Зевс в пятом смысле слова. А как понимать здесь «пятый», прекрасно разъясняет схолиаст к прокловскому комментарию на «Тимея» (474, 1—6): «Первый царь — Фанет, который есть вечность и первая триада выше разряда царей. Второй царь — Ночь, первая триада из интеллигибельных и вместе интеллектуальных триад [разъяснение этого интеллигибельно-интеллектуального разряда — в ИАЭ VII, кн. 2, 111—118]. Третий царь — Небо-Уран, вторая триада из тех же интеллигибельных и вместе интеллектуальных триад. Четвертый — Эфир [у Орфея — это Кронос], третья триада из тех же триад. Пятый — Зевс». У Прокла (III 168, 17—25) к этим пяти демиургам присоединяется еще и шестой демиург — Дионис. Гиероклу, конечно, чужда такая детализация, так что в его демиурге смешиваются совершенно разные представления. Особенно бросается в глаза отсутствие у него детализации в проблеме отца и творца в сравнении с Проклом (V 311, 25—312, 26), у которого проведено такое иерархическое деление: 1) *отец*, интеллигибельный бог, причина интеллигибельных порядков, монада; 2) *отец* и *творец*, предел отчей категории и основа для интеллектуальных порядков; 3) *творец* и *отец*, сверхкосмическая монада космических распорядков; 4) *творец*, творческая мощь предыдущих категорий теперь уже в сфере самого космоса.

6. *Учение о промысле*. Остается еще одна большая проблема Гиерокла, которая требует тщательного исследования. Это его учение о *промысле*, изложенное в специальном трактате; а трактат этот, под названием именно «О промысле», подробно законспектирован у Фотия, даже по отдельным своим книгам, причем Фотий тут же дает обширные сведения из истории платонизма. Нам нет нужды производить самостоятельное исследование этих материалов, поскольку исследование это уже осуществлено у И. Адо¹, и осуществлено достаточно обстоятельно. С И. Адо приходится согласиться и в тех ее общих выводах, которые говорят о независимости Гиерокла ни от среднего платонизма, ни от христианского вероучения, хотя подобного рода соблазны не раз имели место у предыдущих исследователей. И. Адо прямо отождествляет взгляды Гиерокла с афинским неоплатонизмом, так что, с ее точки зрения, можно сказать, что никакого специального александрийского неоплатонизма вообще не существовало. Это — неправильно. О специфике александрийского неоплатонизма мы

¹ Адо И. Указ. соч., с. 117—143.

сказали выше (с. 8—10). Сейчас нам остается только кратко формулировать сущность учения Гиерокла о промысле, не приводя самих текстов. Их достаточно у И. Адо.

Промысл (*pronoia*) — это, вообще говоря, вся ноуменальная область, которая в одних случаях трактовалась у неоплатоников в своей устремленности к еще более высокой ипостаси, а с другой стороны, в своей устремленности к низшим сферам — к космической душе, к самому космосу и к материи. Этот докосмический ум определяет собою все роды существования, предоставляя свободу выбора тому, что подчинено этим родам. От промысла нужно отличать судьбу, которая является только карательницей за отступления от указаний промысла. Эта судьба, или Дика, имеет своей функцией справедливое восстановление нарушенной истины. Судьба не есть просто природа и не есть просто принудительность. Она не уничтожает свободы человека, а, наоборот, предполагает ее у человека и следит только за нарушением свободного, но плохо употребленного выбора. В этом смысле судьба есть «воля божья» (*theia boylēsis*) и «закон божий». Этот закон не приказывает и не принуждает, а требует свободы выбора в подчинении или в неподчинении закону. Судьба проявляется также и в действиях демонов, поскольку демоны помогают осуществлять волю божью и разоблачать ее нарушение. Свобода выбора есть внутреннее дело человека, но она безгранична. Ей вовсе не подчиняется объективное становление вещей, но зато в своем внутреннем выборе того или иного поведения человеческая душа зависит только от себя самой.

В формальном отношении все это, конечно, близко к христианству. Но это вовсе не есть христианство, потому что тут нет учения об абсолютной личности. Жаль, что И. Адо не понимает этой подлинной причины антихристианского мышления Гиерокла. Но самый факт этого антихристианства Гиерокла И. Адо понимает весьма отчетливо.

Сюда нужно присоединить и то, о чем мы говорили выше. Именно, поскольку у Гиерокла отрицается предсуществование материального субстрата и требуется признать этот субстрат творением самого демиурга, это, говоря формально, мотив чисто христианский. Однако то, что творимая материя вечно находится в самом же демиурге и заставляет признать в демиурге вечное творение, а не волевой и преднамеренный творческий акт, это уже антихристианство. Ведь при таком взгляде исключается понимание демиурга как сознательного творца, действующего по своим личным побуждениям. Точно так же подчинение судьбы «воле

божьей» — это чисто христианский мотив. Но то, что эта воля божья не есть созидательный и намеренный акт творения, но что она тождественна с самим бытием демиурга, — это опять мотив антихристианский. Таким образом, все эти, с виду христианские, мотивы в учении Гиерокла о промысле на самом деле только являются формальным предвестием христианства, причем это предвестие без всякого христианства возникло на путях собственного исторического развития неоплатонизма в качестве прогрессирующего диалектического монизма. Самого же христианства здесь ни в каком случае не могло быть, поскольку никакое язычество вообще не доходило до учения об абсолютной личности или до учения об абсолютном духе. Поэтому стоило только признать эту абсолютную личность, как весь александрийский платонизм сразу же становился христианским учением. Это мы и находим в творчестве таких александрийских неоплатоников, как Синезий, Немезий или Филопон.

III СИНЕЗИЙ

§ 1. ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ТВОРЧЕСТВА

1. *Жизнь и сочинения.* Синезий родился в Кирене в годы приблизительно 370—375. Будучи знатного происхождения и чистым греком, он гордился своими знатными предками и возводил свой род к Гераклу. Учился в Александрии, где его главным учителем оказалась знаменитая Гипатия, возглавлявшая в то время александрийский неоплатонизм. Годы пребывания Синезия в Александрии (393—395) были годами расцвета деятельности Гипатии.

Значение Гипатии трактуется в настоящее время сложнее, чем раньше. Раньше это была просто языческая мученица, растерзанная толпой изуверов и фанатиков. То, что подобного рода гибель Гипатии действительно произошла, в этом нет никакого сомнения. Однако в настоящее время существует весьма большое сомнение в ее собственном изуверстве и фанатизме. Сейчас многие думают, что Гипатия была, наоборот, таким философом, который достаточно терпимо относился ко всем другим религиям¹. Она несомненно признавала примат разума над чисто религиозными верованиями. Она даже сближалась с Порфирием по вопросу об отсутствии субординации в трактовании трех основных ипостасей (об этом — ниже, с. 33) и расходилась с прочими неоплатониками в своей высокой оценке гражданских добродетелей. Она совершенно не участвовала в юлианской реставрации древнего язычества и среди своих учеников имела духовных лиц из христиан. Можно сказать, что после ее смерти александрийская школа неоплатонизма превратилась в своего рода христианский богословский институт, просуществовавший до VII века. Синезий прямо говорил о том, что Гипатия была «гениальным философским учителем» (Epist. 137, 1525 A). Книга автора, на которого мы сейчас сослались, вообще изобилует ссылками на примат философии над вероучением у Синезия.

¹ Этот более спокойный и более уравновешенный характер личности и воззрений Гипатии освещается, например, в кн.: Вегман J. Synesius of Gyrene, philosopher-bishop. Leiden, 1982, p. 20—40.

Впрочем, тут дело тоже не обошлось без увлечения. Некоторые даже думают, что IX (I) гимн Синезия, чисто языческий, и есть настоящая картина мировоззрения Синезия и что гимн X, чисто христианский, вовсе не относится к Синезию и является подложным. Мы не можем доходить до такой степени увлечения и поэтому отказываемся находить у Синезия только языческое прославление универсального разума. По своему внутреннему настроению Синезий, несомненно, был самым настоящим христианином. Но все-таки не надо забывать, что в его эпоху язычество все еще продолжало существовать и пленяло многие умы. У Синезия тут было весьма существенное раздвоение, о котором необходимо говорить специально.

Синезий был, по-видимому, весьма энергичным общественным деятелем, ввиду чего он еще совсем молодым человеком участвовал в посольстве в Константинополь с просьбой к императору Аркадию о снижении налогов на его родине и о защите ее от кочевых племен, нападавших на Кирену. Он и сам был не раз прямым организатором защиты своей родины от варваров. В Афинах он был, но уехал оттуда разочарованным, не найдя там таких учителей, у которых он мог бы поучиться.

В биографии Синезия произошло одно странное событие, которое заключалось в том, что жителями и церковным клиром Птолемаиды (город в Киренаике) он был избран епископом еще до его крещения (вероятно, в 409 году). Объясняется это тем, что в тогдашние времена развала язычества церковь обладала не только религиозными, но и общественными и даже политическими функциями, имея целью упорядочить организацию лишённого нравственных устоев населения. В науке об этом много спорили. Не исключается возможность, что Синезий принял крещение одновременно с епископством или даже после избрания епископом, но с предварительным ограничением епископства только административными и общественными функциями. Умер он в 413 году, пробыв епископом не более 4 лет. Его ранняя смерть объясняется его семейными несчастьями, преждевременной смертью членов его семьи и собственной, неизвестной нам, но тяжелой и неизлечимой болезнью.

Источники говорят о высоком моральном облике Синезия, об его склонности к уединению и об его постоянных занятиях философией возвышенного типа и науками. Всех этих биографических подробностей (а их дошло до нас очень много) мы не стали бы касаться, если бы они не свидетельствовали о переходном характере философских взглядов Синезия. Ясно, что это был чистей-

ший языческий неоплатоник. И поэтому его христианский неоплатонизм отнюдь не дался ему сразу, но содержал в себе множество отдельных элементов, свидетельствовавших о наличии у него также и языческих навыков мысли.

От Синезия остались гимны, письма и речи. Для нас главное значение имеют гимны (их 10, но Виламовиц считает десятый гимн подложным) и письма (числом 156). На произведениях церковнополитического или личного характера мы не будем сейчас останавливаться.

2. *Острая противоречивость натуры.* а) Указанная у нас выше двойственность мировоззрения Синезия является тем, что современный историк должен ценить больше всего. Весьма часто различные типы культуры противопоставляются слишком резко, как будто бы это были какие-то неподвижные категории. Как миросозерцательные категории язычество и христианство, конечно, глубочайшим образом отличались одно от другого, поскольку одно исходило из обожествления природы, а другое — из обожествления абсолютной личности. Но история не есть простое перечисление культурологических категорий, она всегда есть еще и непрерывный переход одной категории в другую. Синезий является замечательным примером именно такого культурно-исторического становления. Будучи ярким и убежденным общественником, даже военного и политического типа, Синезий всегда был углублен в изучение философии, всегда любил уединение и в своем уединении страстно предавался изучению неоплатонических философов, которые для него часто даже заменяли религию, хотя к религиозности он был склонен целую жизнь и наряду со своей весьма удачной жизненной практикой был подлинным созерцателем и неоплатоническим теоретиком. Об этом характере его личности свидетельствуют решительно все его сочинения.

Но вот что оказалось. Оказалось то, что для тех времен вовсе не было редкостью, а, скорее, правилом. Он преклонялся перед личностью Христа, будучи потрясен этой, в те времена все еще новой идеей, именно идеей богочеловечества. Оказалось, что бог в наивысшем и в духовнейшем его понимании вдруг стал самым обыкновенным человеком, даже был осужден и предан смертной казни. И тут, казалось бы, у Синезия просто свершился переход из одной религии в другую, что для первых веков нашей эры было не исключением, а очень упорным и настойчивым правилом. Но не тут-то было. Выяснилось, что расстаться с языческим прошлым было вовсе не так легко. Сейчас мы укажем на остатки языческого неоплатонизма у Синезия.

Но сначала мы находим необходимым сказать, что все эти боления давались Синезию весьма нелегко. Он много страдал, тосковал, мучился, доходил до отчаяния; а к тому же неустроенность его личной жизни, постоянные общественные заботы и хлопоты и неудавшаяся личная жизнь могли только способствовать этим острым и болезненным духовным состояниям. Обычно восторгаются Августином как первым западным человеком, для которого христианство было неодолимым источником не только радости, но и мучительных излияний острейшего субъективного самочувствия. Однако нам кажется, что только отсутствие блестящего литературного таланта помешало Синезию занять культурно-историческое место Августина. На самом же деле внутреннее состояние Синезия было даже острее, чем у Августина, поскольку его субъективные надломы отнюдь не ограничивались внутренне-христианским субъективизмом, но касались острейших проблем и соотношения христианства с дохристианским мировоззрением.

Дохристианские черты мировоззрения Синезия формулируются весьма просто. Так как Синезий жил задолго до Прокла, то он не мог знать всей виртуозной по своему микрокосмизму диалектики. Да, кроме того, всякая скрупулезная диалектика вообще была ему чужда. Ведь это был светский литератор, страстный любитель греческой классики и безусловный сторонник того, что сейчас в науке называется второй софистикой, или греческим возрождением. Это — богатый расцвет греческой литературы II—III вв. н. э. Он был духовный созерцатель, а по своим литературным приемам — ритор и софист греческого возрождения. Ни созерцательный образ мышления, ни литературные вкусы Синезия не располагали его к утонченной диалектике. Поэтому основное неоплатоническое учение о трех ипостасях он принимал не то чтобы на веру, но все-таки без всяких категориально-диалектических уточнений. Сколько угодно можно находить у него отдельных, и притом весьма убежденных, выражений, свидетельствующих и о глубоком понимании им сверхсущего первоединства, и всей ноуменальной сферы, и учения о Мировой Душе.

Мы не будем здесь приводить соответствующих цитат из Синезия, которых можно было бы привести очень много. Все такого рода материалы читатель может найти в работе А. Остроумова¹. Несмотря на свою столетнюю давность, эта работа удивляет своими высокими качествами. Ее главное достоинство, с нашей точки зрения, заключается в том, что все религиозные и философские противоречия у Синезия излагаются поразительно объективно,

¹ Остроумов А. Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879.

а именно без всякого пристрастия к язычеству или к христианству. Те и другие черты у Синезия этот автор анализирует только в связи с контекстами самого Синезия, ровно нигде не устанавливая приоритета ни язычества, ни христианства. Это обстоятельство и освобождает современного исследователя от необходимости в буквальном смысле проверять все выводы А. Остроумова. Мы прямо должны сказать, что эта работа А. Остроумова должна лечь в основу современных исследований Синезия; и для нас она тоже лежит в основании наших заключений о Синезии.

б) Самое большое впечатление, которое мы получаем от материалов по Синезию, — это впечатление неимоверной *противоречивости натуры человека*, не исключая минут глубочайшей тоски и отчаяния. Мы уже знаем, насколько глубоко этот человек относился к уединенной и созерцательной жизни и насколько убежденно он сам предавался этой созерцательной жизни. И в то же самое время он был чрезвычайно предан также и общественной жизни, славился как устроитель и организатор и даже с оружием в руках возглавлял военное сопротивление нападавшим на его город неприятелям.

Но получалось так, что совмещение этой созерцательности и практической деятельности доставляло ему самому большие страдания и наводило тоску. Он прямо писал: «Созерцание и деятельность никогда не согласуются вместе» (письмо 57). Уже будучи епископом, он совсем не по-епископски мучился в ожидании возможного неприятельского нападения. В речи под названием «Catastasis» он пишет, как он хотел бы сесть на корабль и уехать из своей родной Кирены и как его удерживают от этого епископские обязанности.

Здесь мы читаем (Остроумов): «Я, часто проводивший ночи без сна для того, чтобы созерцать восход звезд, теперь утомлен наблюдением движений неприятеля. Мы спим только несколько минут, отмеряемых клепсидром [водяные часы]; да и этот короткий отдых часто прерывается сигналом тревоги. Если я засыпаю на время, то какие ужасные сны наводят на меня беспокойства дня! Окончание беспокойства для одних (когда они засыпают) становится началом беспокойства для меня. Мы бежим, мы схвачены, мы ранены, закованы в цепи и проданы... Сколько раз я просыпался, довольный тем, что был отпущен моим господином! Сколько раз я просыпался, покрытый потом, прекращая вместе и сон и бегство, через которое я хотел ускользнуть от вооруженного неприятеля!»

Синезий — убежденный сторонник уединенного созерцания. Но он так любил оружие, так любил лошадей и охотничьих собак, так любил быть администратором, организатором и даже вождем, что совмещать со всеми этими своими склонностями такую же свою глубокую созерцательную склонность он не мог без мучительных усилий. Но к этому присоединялось нечто еще более важное.

Синезий мучительно глубоко сознавал свои грехи перед христианством, хотя сам же принял его с восторгом. Его колебания и разочарования заставляли его иной раз сомневаться и в действительности молитвы. Он, христианский епископ, был мучим отчаянием и прямым сомнением в действительности молитвы и в этом открыто каялся своему начальнику, александрийскому патриарху Теофилу. Этому последнему он писал (письмо 67): «Ты будешь молиться за совершенно оставленного, который нуждается в такой помощи. Сам я не дерзаю молиться, потому что все для меня обращается в противное по причине моей безрассудной дерзости, что я, грешный человек, воспитанный вне церкви, наученный другого рода дисциплине, не усумнился приступить к божественному алтарю». И еще (письмо 69): «Сам же я тщетно молился и общественным и частным образом. Что я говорю — тщетно? Все для меня обращается в противное: это происходит от моих многих и тяжких прегрешений». В биографии Синезия имеются материалы даже и о том, что внутреннее отчаяние вызывало у Синезия мысль о самоубийстве, особенно после безвременной смерти его сына.

Однако даже и все эти, можно сказать, красочные материалы о противоречивости природы Синезия являются только фоном для тех доктринальных его убеждений, в которых противоречивость этой замечательной личности доведена уже до крайнего предела. В этом смысле одно его обширное письмо (к брату, 105) заслуживает специального исследования. Но мы коснемся здесь только самого важного.

в) В этом письме содержится много весьма интересных рассуждений о высоте епископского сана, о недостойности Синезия для этого сана, о трудностях быть на высоте при исполнении епископских обязанностей и в светских делах и в честном признании Синезием всех этих своих особенностей и даже слабостей. Но все такого рода сведения можно почерпнуть также и в других сочинениях Синезия. То, чем это письмо особенно интересно, — это формулировка расхождения Синезия с ортодоксальным христианством. Любопытно здесь также и то, что об этих своих расхож-

дениях с христианством Синезий открыто сообщил александрийскому патриарху Теофилу, который, несмотря на подобные признания Синезия, все-таки сделал его епископом.

Синезий в данном письме пишет: «Я никогда не поверю тому, чтобы душа происходила после тела; я никогда не скажу, чтобы мир и его различные части погибли с ним. Это воскресение, о котором столько говорят, я считаю просто священной и таинственной аллегорией и далек от того, чтобы согласиться с мнением черни».

Нам представляется слишком скороспелым и неверным считать беспринципным поведение Теофила, поставившего епископом такого еретика, как Синезий. Ведь одно дело было принимать христианство как новую религию, и совершенно другое — осознавать новую религию во всех ее философских тонкостях. Те три пункта своего расхождения с ортодоксальным христианством Синезий мог понимать весьма разнообразно и, надо полагать, не так уж далеко от ортодоксального христианства.

Первый пункт этого расхождения гласил о невозможности представить себе тело человека без человеческой души. Но христианство никогда и не думало в такой мере противопоставлять душу и тело человека. И если Синезий учил о предсуществовании душ, то, вероятно, он понимал это как существование душ в общем божественном плане мироздания. Чересчур натуралистические крайности античного мифа о предсуществовании душ едва ли были близки Синезию, поскольку античные мифы он любил больше как литератор, чем как философ.

То же самое необходимо сказать и о втором расхождении Синезия с христианством. Он говорил о неуничтожимости мира. Но и христианские догматы вовсе не учили об окончательной гибели мира в целом. У христиан была вера не в гибель мира, но в его существенное преобразование.

Что же касается воскрешения мертвых в будущем, то ортодоксальное христианство вовсе не проповедовало воскресения мертвых в том их виде, в каком они были в своей земной жизни. Апостол Павел говорил не только о гибели «душевного тела», но и о воскресении «духовного» тела. Таким образом, Теофил, зная благородство, искренность и бескорыстность Синезия, а главное, глубочайшую искренность и чистоту его религиозных взглядов, мог назначить Синезия епископом без всякого риска для себя, для церкви и для самого Синезия. Вероятно, все эти расхождения Синезия с ортодоксальным христианством имели растяжимый

смысл; и тот, кто доверял личности Синезия, вероятно, мог и не беспокоиться о слишком резком характере мышления Синезия.

Но все это мы говорим вовсе не для того, чтобы снять проблему противоречия язычества и христианства у Синезия. Наоборот, все эти сомнения и колебания, вся эта неуверенность самого Синезия в своей пригодности для высокого христианского поста, все его стремление заранее поставить Теофила в известность по всем этим вопросам и последующие глубокие рассуждения по этому поводу у самого Синезия (об этом выразительно говорится в конце цитированного нами письма 105), — все это как раз и рисует яркую картину мировоззренческих колебаний в те времена и несомненно должно стать материалом для исторически противоречивой характеристики александрийского неоплатонизма. Для этого последнего чувственно-материальный космос, конечно, оставался высочайшей красотой, и ни в какой его триипостасной структуре не было никаких сомнений. Но нужно прямо сказать: философская эстетика чувственно-материального космоса была тут раз и навсегда отравлена представлениями об абсолютной личности, которая повелительно требовала признавать чувственно-материальную красоту космоса уже как творение надкосмической личности.

Чувственная красота космоса для Синезия, конечно, не могла погибнуть, поскольку он был все-таки античным человеком. Но она навсегда потеряла для него самостоятельную ценность и стала только несовершенным отражением лика Спасителя, сотворившего этот космос, его искупившего и указавшего ему путь для спасения. Нужно читать VIII (IX) гимн Синезия¹, чтобы убедиться в переходе Синезия к новой религии. Тут мы читаем, например, такие слова (прозаич. перевод Остроумова): «При твоём восхождении, о царь, затрепетал многочисленный сонм воздушных демонов и бессмертный хор чистейших звезд был поражен удивлением. Эфир, славный отец гармоний, улыбаясь, воспел на семиструнной лире победную песнь. Улыбался также Люцифер, вестник дня, и золотая вечерняя звезда, звезда Киферы. Впереди шествовала Луна, владычица богов ночи, украсив серебряный диск блистательным светом. Титан (бог Солнца) распростер под твоими неизреченными стопами свои широко-блистающие волосы. Он

¹ Нумерация гимнов дается нами по новейшему изданию Кр. Лакомбрада (Synésios de Cyrène, t. 1. Hymnes. Texte établi et traduit par Chr. Lacombrade. Paris, 1978), которое следует за изданием Н. Терцаги (Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula, rec. N. T. Terzaghi. I—II. Romae, 1939—1944), восстановившим нумерацию византийцев. До Терцаги нумерация следовала по изданию Портуса XVII века (указано у нас в скобках).

узнал сына божия, творящий ум, начало его собственного огня. Ты же, распростерши крылья, переступаешь пространства лазурного неба и останавливаешься в сферах умственных и чистейших, где находится источник благ, небо, одетое молчанием, где нет ни времени незримого и непрерывающегося, увлекающего происшедшее на земле, ни небесных скорбей плодovitой матери. Но там находится древнее время, не причастное старости, юное и вместе старое, дающее вечную жизнь богам».

Кто хочет в точности понимать существо античного чувства природы, тот должен глубоко проникнуть в приведенный нами VIII (IX) гимн Синезия. Чтобы представлять себе во всей полноте античное чувство природы, нужно это чувство рассматривать в его целостности, то есть доводить его до тех крайних пределов, где оно уже перестает быть античным; а для этого необходимо заглянуть хотя бы мельком и в ту область, которая начинается за пределами античного чувства природы. VIII гимн Синезия как раз и дает возможность заглянуть за пределы античного чувства природы и тем самым помогает понять само античное чувство природы в его целом. Кто не понимает этого VIII гимна Синезия или считает такое понимание необязательным, тот, очевидно, не хочет разобраться и в языческом чувстве природы в его целостности. Для историка философско-эстетической мысли древности в VIII гимне имеются захватывающие материалы: погибала великая культура, но перед своей гибелью отчаянно сопротивлялась.

§ 2. АНАЛИЗ СОЧИНЕНИЙ

1. *Гимны*. Если бы мы захотели в наиболее ощутительной форме получить картину теоретических колебаний Синезия, то наилучшим материалом для этого явились бы его *гимны*, которые отличаются достаточно высокими художественными достоинствами и которые в философском смысле являются яркой амальгамой неустойчивых взглядов Синезия. Поскольку эти гимны проанализированы у Остроумова (с. 318—324, 356—358) и у Виламовица (ниже библ., с. 797)¹, мы считаем, что теперешний их анализ не должен быть особенно подробным. Всего гимнов Синезия осталось десять, и семь из них были написаны Синезием еще до своего епископства. Хронология гимнов неизвестна. Да она, вероятно, и мало что-нибудь дала бы ввиду слишком большого смешения

¹ Из новейших анализов гимнов Синезия мы бы указали на ценную работу Ж. Брегмана (Указ. соч., с. 78—93).

языческих и христианских воззрений. IX (I) гимн, по-видимому, стоит ближе всего к языческому неоплатонизму. Здесь различаются две монады. Одна превышает все и недоступна никакому разделению. Другая разделяется на три момента. Но характеристика этих трех моментов имеет мало общего с христианским учением о троичности. Здесь отсутствуют такие понятия, как, например, «ум» или «слово». А третье начало и вовсе характеризуется как «душа космоса». Последняя характеристика особенно бросается в глаза ввиду своего чисто языческого характера, поскольку христианское учение о «Духе святом» вовсе не есть учение о космической душе, но об одном из моментов докосмического божества — личности.

В V (II) гимне пантеистическая троичность неоплатонизма характеризуется уже при помощи христианской терминологии. Первое начало уже именуется Отцом, второе — Сыном и третье — Духом Святым. Появляется и неоплатонический термин «ум» для характеристики второго начала. Но, по-видимому, это христианство Синезия только и сказывается здесь терминологически. Ничего специфически христианского здесь мы пока не находим.

Пожалуй, больше христианства в I (III) гимне. Но мы бы сказали, что христианство сказывается здесь скорее психологически, чем онтологически, поскольку автор стремится освободиться от уз материи для достойного восхваления высшего существа. Несомненно христианским моментом в этом гимне является настойчивое учение о непротиворечии троичности единству, — явный отголосок соответствующих споров во времена Синезия. Также чисто христианским учением необходимо считать наличное в этом гимне доказательство предвечности сына, который рождается у него не в порядке временной последовательности, но в порядке вечной и раз и навсегда данной диалектической структуры.

II (IV) гимн мало чем отличается от гимна I (III). Здесь тоже славословие Отцу как первому свету, тоже — о творческой деятельности Сына, хотя и подробнее, чем в предыдущем гимне. Подробнее также и о духе святом, который в данном случае рассматривается как промежуточное состояние между Отцом и Сыном.

В III (V) и IV (VI) гимнах христианская догматика явно прогрессирует. Здесь уже прямо говорится о воплощении Бога-слова, о Пречистой Деве и о рождении ею Христа от Духа Святого (само имя Христа употребляется здесь впервые). Здесь, можно сказать, уже нет ничего общего с языческим неоплатонизмом первых гимнов, хотя отношение Сына к миру характеризуется вполне на ста-

рый неоплатонический манер, а именно как творения по идеям, которые Сын заимствовал еще в лоне Отца. И поэтический пафос в этих гимнах тоже заметно укрепляется.

Наконец, гимны VI (VII) — X уже не содержат ровно никаких разногласий с ортодоксальным христианством. От языческой литературы здесь кое-где остаются только некоторые мифологические образы, уже не имеющие ровно никакого философского значения и употребляемые для красоты речи. Стиль этих гимнов исключительно молитвенный. Он поражает своим вдохновением, своею искренностью, сознанием греховности автора и неизменным стремлением возвеличить, прославить и утвердить божественные совершенства на все века.

2. *Тринитарная проблема.* Для характеристики свободы и широты философского метода Синезия лучше всего, может быть, привести учение Синезия о *троичности*. Необходимо сказать, что в первоначальной, доникейской, теологии все еще сохранялась та онтологическая иерархия, которая, как мы знаем, характерна для всех языческих философов, включая стоиков и неоплатоников. Признавалось то или иное высшее начало; а все прочее трактовалось как истечение, или эманация, этого первоначала. Христианство, признававшее за первоначало абсолютную личность, никак не могло остановиться на такой языческой субординационной позиции, которая была не чем иным, как только последовательным пантеизмом, исключавшим всякий персоналистический монотеизм.

Синезий, как принципиальный христианин, конечно, отрицал такое эманационное представление о мире и потому отрицал всякую субординацию также и в божественной троице. Однако он все-таки был воспитан на языческом неоплатонизме и до конца хотел оставаться неоплатоником. Поэтому он никак не мог стать на точку зрения Плотина, у которого теория трех основных ипостасей несомненно была субординационизмом: выше всего первоединство, ум — гораздо более низкое бытие, и космическая душа — еще более низкая ступень. Последовательно проведенный субординационизм создал в христианстве теорию Ария, которая и была отвергнута на первом, Никейском соборе 325 года. Как же здесь должен был поступить Синезий?

Дж. Н. Финдлей¹ и другие утверждают, что Синезий был близок к Порфирию, а Порфирий под влиянием трактата «Халдейские оракулы» отрицал субординацию трех основных ипостасей.

¹ См.: Findlay J. N. *Ascent to the Absolute*. London, 1970 (глава «Toward a Neo-Neoplatonism»), а также Брегман Ж. Указ. соч., с. 78—92.

Если читатель вспомнит наше исследование по вопросу об отношении Порфирия к трем ипостасям (ИАЭ VII, кн. 1, 34—41), он должен будет согласиться, что окончательной ясности в этом вопросе очень трудно добиться.

Тем не менее нужно и можно утверждать, что первичное Единое в этом «халдейском» источнике действительно выше всякого ума. А Отец, хотя он относится уже к Уму, все же является неделимым первоединством в области этого Ума. Отсюда возникает соблазн рассматривать три ипостаси на одной горизонтальной плоскости, а выше всех этих трех ипостасей поставить такое первоединство, которое уже никак не познаваемо и никак не именуемо. Правда, как мы увидим ниже (с. 278), вопрос об отсутствии всякого субординационизма в халдейских источниках отнюдь не может решаться прямолинейно. Но если учитывать антисубординационный момент в халдаизме, то можно сказать, что является вполне понятным стремление Синезия остаться верным неоплатонизму, беря из него то, что необходимо для христианского догмата, и, в частности, исключая несомненно содержащийся в нем субординационизм.

Из гимнов можно привести тексты, которые действительно исключают всякую субординацию и признают тройственность на одной плоскости в сравнении с тем первоединством, из глубин которого она возникает. Таков текст из гимна I (III) 210—213: «Я пою твою единственность. Я пою твою тройственность. Ты един, пока существуешь как тройственность; ты тройствен, пока существуешь как единый», и далее (I 223—226): «Это незаконно говорить о втором истечении из тебя. Это незаконно говорить о третьем истечении из первого». Ср. также IV (VI) 56—65.

Подобного рода материалы ярко рисуют живую подвижность философии Синезия. С христианством он не мог расстаться. Но он не мог расстаться и с языческим неоплатонизмом. Подробное изучение материалов из этой области только подтверждает постоянную и настойчивую попытку примирить то и другое. Поэтому мы и причисляем Синезия к александрийскому неоплатонизму как к философской эпохе максимально переходной.

§ 3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. *Философский стиль.* Давая обширную характеристику Синезия, мы могли бы в заключение привести следующие слова А. Остроумова¹: «Хотя Синезий значительно проникся хри-

¹ Остроумов А. Указ. соч., с. 364.

стианством, однако он сохранил еще многое из своих воззрений и привычек старых; далее: даже и его воззрения, отличающиеся более христианским характером, носят всегда на себе отпечаток неоплатонизма, вследствие чего подходят под общее направление александрийского богословствования. Несмотря, однако ж, на все это, можно смело сказать, что, если бы жизнь Синезия в епископстве не была так коротка и беспокойна, мы имели бы в нем одного из знаменитейших церковных писателей и христианских богословов».

2. *Стиль личности.* К этой общей характеристике можно прибавить только еще одну особенность натуры Синезия, ускользнувшую и от Остроумова, и от Виламовица, а также и от Брегмана¹.

Именно, Синезий был человеком чрезвычайно мягкого, любвеобильного и отзывчивого характера. Он был совершенно чужд всяких крайностей, так что охотничьи собаки занимали его не меньше, чем любовь к древней классической литературе. Его любили как общительного человека, способного помочь во всякую тяжелую минуту. И когда кочевники нападали на его родной город, он лично сам брал оружие в руки и оказывался во главе сопротивления. И тем не менее этот человек всю жизнь проповедовал умозрительную философию, глубочайше любил уединение и созерцательную жизнь, причем это противоречие созерцания и деятельности сам же переживал болезненно.

Тогдашнее последнее достижение философии, а именно платоновский неоплатонизм, он, конечно, глубоко знал, постоянно изучал и хотел искреннейшим образом применять в своей практической жизни. Но доходить до скрупулезных исследований в этой области у него не было охоты, так что в некотором смысле он навсегда остался своего рода дилетантом. Да дело было и не только в неоплатонизме. Если в его писаниях промелькивают такие чересчур светские имена, как Архилох, Сафо или Анакреонт, то под ученым микроскопом у него можно находить и элементы халдейские, и даже элементы гностические.

Но что удивительнее всего и что раз навсегда покорило его мягкую и чистосердечную натуру, это личность Христа, которую

¹ Здесь мы не будем входить в анализ общей характеристики Синезия у Брегмана (с. 177—185), с которой мы в очень многом совершенно несогласны. Тем не менее мы считаем необходимым рекомендовать этого автора для подробного прочтения и использования, поскольку ему свойственна большая широта взгляда, попытка учесть сложность личности и воззрений Синезия, борьба с односторонними подходами к предмету и, главное, отсутствие всякого априорного схематизма.

он, как философ, даже и не смог достаточно объяснить, но которая заставляла его забывать все свои увлечения, считать их грехом, постоянно каяться и умолять о прощении. Его гимны, в которых сколько угодно языческих элементов, впервые, как он сам говорит, имеют предмет своего воспевания Иисуса Христа. И эти гимны настолько искренни, что в них совершенно не чувствуется никакой архаизации, хотя и по своей форме и по своему содержанию это жанр древнейшей античной литературы. Его душа настолько переполнена молитвой, что с этой молитвой, как он сам говорит, он не расстается ни днем, ни ночью, ни в своем доме, ни в путешествии, ни на суше, ни на море, ни на полях, ни в лесах, ни в обществе, ни в уединении — и при всем том он все же пишет своему патриарху о своих симпатиях к погибавшей в те времена языческой мифологии. Он был слишком мягкого характера, чтобы решаться на крайние выводы, но личность Христа заставляла его забывать о том, что во многих отношениях он фактически был весьма далек от христианства.

Страстный поклонник и любитель классической литературы, записной общественно-политический деятель, вождь и участник военных боев с оружием в руках, любитель лошадей и собак, восторженный сторонник уединения и созерцательных чувств, молитвенно-настроенный человек и поэт, Синезий был посвящен в конце концов, кроме того, еще и в епископы, хотя и не мог расстаться со своими многими чисто языческими настроениями.

И этот благодушный и мягкосердечный человек в конце концов только и находил утешение в том, что всю свою жизнь возводил к воле Божией. В своем 105 письме он писал: «Но если делается известным то, чего я не хочу скрывать, если тот, кому дана на это власть, присоединит меня к числу епископов, то я уступлю необходимости и буду смотреть на это как на Божие повеление». Но даже и синезиевского благодушия не хватило надолго, чтобы переносить до старости все противоречия и невзгоды жизни. Синезий скончался в возрасте около сорока лет.

Впрочем, тут следует обратить внимание еще и на то, что по тем временам многие, даже и языческие философы, настроенные весьма принципиально, отнюдь не всегда отличались полной последовательностью своих взглядов.

Плотин, например, известен своим учением о красоте материального космоса в целом (ИАЭ VI 831—843). И тем не менее тот же самый Плотин расценивает чувственную материю не больше как «украшенный труп» (II 4, 5, 17—18). Когда его ученик, богобоязненный Амелий, предложил ему однажды пойти в храм и по-

смотреть на статуи богов, то Плотин сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним». Это не больше и не меньше, как рассказ самого Порфирия (Vit. Plot. 10). Порфирий при этом пишет: «Но что Плотин хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решился спросить». Что же касается нас теперь, то мы прекрасно понимаем смысл сказанного здесь Плотиним. Плотин видел всю бессодержательность и пустоту тогдашнего народно-традиционного и уже изжившего себя идолопоклонства.

Сам Порфирий хотя и был принципиальным неоплатоником, все же написал свое письмо к Анебону (ИАЭ VII, кн. 1, 70—76), где, правда, не от себя самого, но как бы от лица некоего скептика выразил коренные сомнения в самом существовании платонизма и мифологии. Поэтому указанные нами колебания Синезия вообще характерны для того времени. И то, что Синезий был мягкой натурой, не любившей крайностей, могло только способствовать укоренению у него глубоко переживаемых противоречий.

И, наконец, с точки зрения истории философской эстетики, Синезий важен для нас в первую очередь как представитель александрийского неоплатонизма, в котором как раз и совершалось крушение античной эстетики, давно покинувшей свою платоническую, да и вообще классическую принципиальность.

IV

НЕМЕЗИЙ И ФИЛОПОН

§ 1. НЕОБХОДИМОЕ ВСТУПИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Выше мы занимались не восходящей идеологией христианства в первые века нашей эры, но погибавшей в те времена идеологией язычества. То и другое часто представлялось нам исторически одним и тем же и по темам, и по проблемам, и по методам мысли, и даже по авторам. Античная идеология постепенно сдавала свои позиции и тем самым давала место для зарождения, а в дальнейшем и господства средневековой философии. Все эти философские и философско-эстетические сдвиги мы и наблюдали в александрийском неоплатонизме.

Первым таким сдвигом была критика предсуществования материального субстрата, равносильного и совечного демиургу. Как мы знаем, по этому вопросу была существенная неясность уже у Платона в его «Тимее». Что же касается Гиерокла, то этот материальный субстрат получил у него окончательную критику. Стало считаться, что демиург был бы слабосилен и неполноценен, если бы для сотворения мира нуждался бы в какой-то еще бесформенной материи, существовавшей до мира. Это было уже шагом вперед в направлении диалектического монизма и в приближении времен христианского учения о творении. Но это было, конечно, и шагом назад в отношении языческого обожествления материи. Выдвигалось также учение о демиурге, в котором материя уже переставала играть свою первенствующую роль. Однако александрийский неоплатонизм еще не дошел до провозглашения демиурга абсолютной личностью. Этот демиург остается здесь таким же безличным началом, как и во всем вообще античном платонизме. Да это и не могло быть иначе, поскольку в этом случае александрийский неоплатонизм уже был бы чистейшим христианством.

Была еще и другая идея, которая в историческом смысле была свидетельством одинаково и гибели античного и восхождения средневекового мировоззрения. Дело в том, что в античном платонизме уже давно назревала идея различия отцовства и творения,

а у Прокла (ИАЭ VII, кн. 2, 289—299, а также в настоящем томе, выше, с. 32) это различие достигло окончательной ясности: отец рождает, то есть нечто творит сам из себя; когда же он только творит, это значит, что он творит не из себя самого, но из своего инобытия, из того, что не есть он сам. Для христианской идеологии такое различие было очень важно, поскольку отцовское порождение трактовалось раньше как его эманация; и все, что от него эманурует, есть по своей субстанции он же сам, только в разной степени.

Для христиан тут открывалась возможность резкого противопоставления эманации мира из божества и творения мира божеством. Эманационное представление, очевидно, вело к пантеизму и резко противопоставлялось творению в области инобытия, которое могло отличаться какими угодно божественными качествами, но которое по своей субстанции никогда не было и никогда не будет самим богом. Казалось бы, при таком различении эманации и творения мы уже находимся в пределах христианской идеологии. Но не тут-то было. Дело в том, что александрийцы настолько резко отрицали предсуществующую материю, что для них уже невозможно было признавать какое-нибудь бытие помимо демиурга. Но в этом случае необходимую для творчества инобытийную материю приходилось помещать в недрах самого же демиурга. И получалось, что творимую им материю он уже имеет в самом себе, так что творение почти уже не имело никакого отличия от эманации. Александрийские неоплатоники и здесь не сделали последнего шага, поскольку такой шаг рисовал бы нам всю александрийскую идеологию не как переходную от язычества к христианству, но как самое настоящее и законченное христианство.

Этот момент творения заключался в том, что христиане называли творением *из ничего*. Дело в том, что если материя отрицалась как самостоятельный метафизический субстрат, то это еще не значит, что она отрицалась как диалектическая инаковость. А ведь если не признавать такой диалектической инаковости для божества, тогда никакого сотворения мира вообще не получается, а получается только эманация мира из самого же божества. Не признав этого «из ничего», александрийские неоплатоники попросту никак не могли расстаться с общеязыческой теорией эманации и действительно встать на этот уже совсем не античный путь понимания новой связи бога и мира.

Таким образом, александрийский неоплатонизм, несмотря на глубоко проводимый в нем анализ понятия демиурга, все же не

мог дойти до превращения демиурга в абсолютную личность. И если кто-либо из александрийцев признавал абсолютную личность, то она представляла, как, например, у Синезия, в образе Христа, то есть чересчур интуитивно и совсем без применения диалектических методов. Искания абсолютной личности в александрийском неоплатонизме несомненны. Однако найти такую личность и в то же время обосновать ее философски александрийцы были не в состоянии, так как иначе это было бы не просто падение языческой идеологии, но была бы уже самая настоящая патристика.

Это видно на примере Немезия и Иоанна Филопона.

§ 2. НЕМЕЗИЙ

Немезий несравним по своим литературным достоинствам с Синезием.

Синезий — это профессиональный литератор, высокообразованный стилист, знаток классической литературы, любивший не только художественную, но и вообще образную речь, подверженный разным умственным страстям, не стеснявшийся исповедоваться перед всем миром в своих внутренних сомнениях и вообще переживаниях и, наконец, просто одаренный поэт, создававший высококачественные стихи. Ничего этого не было ни у Немезия, ни у Иоанна Филопона.

Немезий известен только своим трактатом «О природе человека», из которого только и можно извлечь некоторые весьма ограниченные сведения об его авторе. Жил Немезий все в том же IV веке и в начале V века. Пишет он, в сравнении с Синезием, сугубо прозаично. Рассуждения его, правда, толковые, но они лишены строго проводимой системы понятий и не везде убедительны. Его задача — это разъяснение того, что такое человек.

Тут он вполне стоит на точке зрения александрийского неоплатонизма, то есть, в конце концов, на точке зрения демиургической теории, лишенной, как и весь александрийский неоплатонизм, анализа сверхсущего первоединства.

Но для нас дело заключается не в этом. Для нас важно то, что Немезий тоже ищет идею личности, но что также и он еще не имеет возможности формулировать ее целиком, а только заставляет о ней догадываться.

В трактате Немезия нас интересуют почти исключительно главы 35—44, составляющие конец трактата. Все предыдущие главы посвящены анализу отдельных психических способностей, кото-

рые для нас в данном случае не представляют интереса. В интересующих же нас главах Немезий рассуждает так.

Признавать причиной всего существующего судьбу — совершенно нелепо. Ведь в таком случае все предопределялось бы небесным круговращением; и человек ни за что не отвечал бы ни в личной, ни в общественной жизни (35). Но не правы и те, которые признают за человеком свободу выбора, но отрицают свободу осуществления выбранного, поскольку такое осуществление, как говорят, зависит уже от судьбы. Это уже ограниченное понимание судьбы. Но поскольку оно вносит нетерпимый дуализм, оно тоже никуда не годится (36—37). Нормальный человеческий опыт говорит о том, что человек есть разумное существо; а так как разум ни от чего не зависит, а зависит только от самого себя, он всегда еще и свободен, так что человек есть свободное разумное существо (40—41). Самое же главное то, что если человеку и не удастся поступать так, как велит ему свободный разум, и даже если вообще существуют пороки и преступления, то все совершается по усмотрению провидения. Провидение заботится о судьбе человека и всех людей вообще; и поэтому если, например, совершено преступление, это значит, что оно необходимо в том или ином смысле для человека, как, например, и для убийцы и для убиваемого. Провидение, в отличие от беспринципно действующей судьбы, действует только для конечного торжества человека как свободного разума, потому что и само провидение есть свободный разум (44).

Во всех подобного рода рассуждениях Немезия о свободе человека несомненно чувствуется веяние новых идей о личности в отличие от теории безличной и безответственно действующей природы и судьбы, когда совсем не имеются в виду и уже совсем не выставляются на первый план интересы человеческой личности.

Но ясно, что эту идею личности не только абсолютной, но и относительной сам Немезий еще не умеет формулировать, а пользуется ею только интуитивно и бессознательно.

§ 3. ФИЛОПОН

1. *Тритеистическая тенденция.* Таковую же недоговоренность в вопросе о личности мы имеем и в трудах *Иоанна Филопона*. Жил он уже в V и в начале VI века. Это ученик Аммония. Аммоний же, как мы знаем (выше, с. 12), сын Гермия, по видимому, больше всего сделал для процветания александрийско-

го неоплатонизма. Этого Аммония, конечно, нужно отличать от другого Аммония, учителя Плотина, и от третьего Аммония, учителя Плутарха Херонейского (был еще и четвертый Аммоний, малоизвестный перипатетик). Филопон характерен для александрийского неоплатонизма прежде всего своей комментаторской работой. Ему принадлежат комментарии на «Введение» Порфирия и на трактаты Аристотеля: «Метафизика», «Категории», «О душе» (I и II), «Аналитики», «Физика», «Метеорология» и др. Более известны его трактаты «О вечности мира против Прокла» и «О сотворении мира». Но считать его правоверным христианином тоже не приходится ввиду его явных аристотелистских симпатий, которые, впрочем, не только противоречили основному платоническому методу александрийского неоплатонизма, но и в области христианской идеологии приводили к таким еретическим взглядам, как тритеизм или монофизитство.

То, что в лице Иоанна Филопона александрийский неоплатонизм дошел до христианских ересей тритеизма и монофизитства, является весьма характерным делом александрийцев и с исторической точки зрения требует к себе большого внимания.

Новая возникшая религия, христианство, во что бы то ни стало повелительно требовала признания единого и личного бога наряду со всеми наличными в нем отдельными структурами, так что троичность лиц божества обязательно требовала в то же самое время и признания единого, неразличимого в себе бога. Но тут почему-то Филопона потянуло к Аристотелю. И очень понятно почему. Аристотель, хотя и не без колебаний (ИАЭ IV 30—41), признавал только такое единство, которое обязательно является единством множественного. Хотя сам он прекрасно понимал, что целое отлично от всех своих частей и в этом смысле выше всех своих частей, тем не менее он в основном никак не хотел признать это целое какой-то особой субстанцией, которая была бы выше своих частей, так что целое, с его точки зрения, только и существует в своих частях. У Аристотеля это было результатом непризнания им диалектического метода, согласно которому синтез по своей субстанции несравнимо выше тезиса и антитезиса. И вот этим-то аристотелевским антидиалектизмом и воспользовался Филопон. Признавая три ипостаси в божестве, как того повелительно требовала новая религия, он характеризовал эту троичность просто как трех разных богов. Такого тритеизма, конечно, не могло признать ортодоксальное христианство, которое как раз в этой неделимой единичности божества и противопоставляло себя языческому политеизму. Преодолеть такой тритеизм можно только

на основе платонического учения о сверхсущем первоединстве, но уже с новым, а именно с персоналистическим пониманием этого первоединства. Но весь александрийский неоплатонизм, как мы знаем (выше, с. 11), уже с самого начала был довольно равнодушен к платоническому учению о сверхсущем первоединстве. В лице же Филопона это равнодушие перешло к прямой критике, так что для триипостасного существа уже не оставалось ничего сверхипостасного, что сливало бы эти три ипостаси в одну и нераздельную личность.

2. *Монофизитская тенденция.* Другое учение Филопона, тоже еретическое с ортодоксальной точки зрения христианства, не менее характерно для александрийского неоплатонизма. Именно, новая религия повелительно и совершенно без всяких исключений требовала признания в Христе двух субстанций, божеской и человеческой. Поскольку здесь политеизм решительно отвергался и Бог в своей субстанции решительно отличался от субстанции человека, оказалось необходимым признать такое присутствие божества в материи, чтобы ни божество не теряло в своей субстанции (иначе не было бы монотеизма), ни материя не теряла бы своей субстанции (иначе не было бы явления Бога в мире и, прежде всего, не было бы реального воплощения Бога в мире). Но признать две разные субстанции в одной субстанции богочеловека — это значило опять использовать старинный платонический принцип сверхсущего первоединства. Как раз на это и не мог пойти Филопон, увлеченный формальной логикой Аристотеля против диалектики Платона. У него и получалось, что в Христе наличны вовсе не две субстанции, божеская и человеческая, но налична только одна субстанция, а именно только божеская.

Христос — только Бог, но не является в то же самое время человеком; а если и говорится о богочеловечестве Христа, то, с точки зрения Филопона, это говорится только в переносном смысле. Поэтому в тех кратких изложениях Филопона, которые имеются, он правильно квалифицируется как монофизит. Монофизитство — христианская ересь IV—VI веков, признававшая в Христе только одну божественную природу (*monē* — «одна» и *physis* — «природа»).

3. *Переплетение платонизма и аристотелизма.* а) Можно сказать, что в истории александрийского неоплатонизма повторился давнишний переход от Платона к Аристотелю. Но получалось так, что эволюция платонизма приводила его к развалу, поскольку она сближала его с восходящим христианством. А неизбежно появлявшийся здесь после платонизма арис-

тотелизм тоже приближал его к христианству, но только не к ортодоксальному христианству, а христианству еретическому. Ясно, что то и другое одинаково свидетельствовало о гибели здесь античной философской эстетики и тем самым о приближении ее к возраставшей в те времена христианской идеологии.

б) На этой почве у Филопона возникали весьма интересные учения о сотворенности мира, о вечности и движении, о структуре космоса и о линейности времени (в отличие от языческого учения о вечном круговращении времени). Здесь мы не имеем возможности излагать все эти проблемы. Но является большим достижением отечественной науки то, что И. Д. Рожанский¹ как раз поставил все эти вопросы относительно Филопона и направил нашу мысль к правильному их решению. Поскольку изучение этого позднего периода античной философии является у нас большой редкостью, исследование И. Д. Рожанского необходимо считать весьма ценным достижением нашей науки. Тот, кто даст себе труд изучить рассуждение И. Д. Рожанского на эту тему, самым конкретным образом представит себе борьбу платонизма и аристотелизма в этом позднем и плохо изученном периоде античной философии.

Давид Армянский во многом тоже характеризуется этими чертами александрийского неоплатонизма и тоже во многом близок к аристотелизму.

¹ Рожанский И. Д. На рубеже двух эпох (Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса). — «Вопросы истории естествознания и техники». М., 1982, № 3, с. 28—42.

ДАВИД НЕПОБЕДИМЫЙ И КОНЕЦ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА

§ 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

1. *Вступительные замечания.* Нам удалось подробно ознакомиться с комментариями Давида лишь потому, что был армянский неоплатоник Давид (V—VI вв.) по прозвищу «Непобедимый» (имелась в виду его непобедимость в философских спорах). Это и заставило современных армянских исследователей, во-первых, перевести сочинения этого Давида на русский язык и, во-вторых, подвергнуть этого мыслителя тщательному исследованию. Это дало и нам возможность более глубоко вникнуть в сочинения этого мыслителя.

Поскольку существовало несколько Давидов и их деятельность многими понималась хронологически разнообразно, мы сейчас не будем входить в эти хронологические вопросы. Для нас единственно важным является в данном случае та окончательная и синтетическая форма, которую все эти произведения разных Давидов получили у армянского мыслителя, учившегося в Александрии, Давида Непобедимого¹.

Вот что мы читаем у современного армянского исследователя о Давиде Непобедимом²: «Дух античного, светского, философского мышления, стремление не порывать связей с сокровищницей древнегреческой философии являются одной из важных особенностей, характеризующих творчество Давида». И далее³: «Философская концепция Давида, несомненно, принадлежит к тому этапу неоплатонизма, который господствовал в Александрии в V—VI веках. Ведущими мыслителями этого этапа кроме самого Давида были Аммониус — сын Гермия, Олимпиодор Младший и Элиас (Элия). К ним примыкает и последний видный деятель

¹ С теперешним пониманием личности Давида в связи с наличием многих Давидов в те времена знакомит В. К. Чалоян в кн.: Развитие философской мысли в Армении. М., 1974, с. 53—69. В этой же книге (с. 69—117) подробно о философии Давида.

² Аревшатян С. С. Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии. — В кн.: Давид Анахт. Сочинения. М., 1975, с. 9.

³ Там же, с. 10.

указанной школы Стефан Александрийский (первая половина VII века). Между Давидом и упомянутыми философами имеется большая идейная общность, доходящая до текстуально совпадающих решений и положений».

Таким образом, философия Давида Непобедимого, имевшая огромное значение в истории армянской культуры и ни в каком случае несводимая на свои александрийские источники, тем не менее, как это думают сами же современные армянские исследователи, безусловно уходит корнями в античную философию и, в частности, в александрийский неоплатонизм и воспроизводит весьма многие и весьма существенные черты именно александрийского неоплатонизма. Изучение трактатов Давида Непобедимого производит весьма глубокое и оригинальное впечатление; и поскольку нам удалось изучить их подробнее, мы можем дать их характеристику уже не из вторых рук, но из первоисточников. Трактаты эти — «Определения философии», анализ «Введения» Порфирия и толкование «Аналитики» Аристотеля¹.

2. *Философско-историческая значимость Давида.* Философско-историческая значимость мыслителя не сводится только к выдвиганию им каких-нибудь новых идей или к их систематизации. Философско-историческая значимость мыслителя также не сводится и к новому освещению им каких-нибудь прежних идей или к их новому истолкованию. Философско-историческую значимость мыслителя, наконец, также нельзя находить и только в одном внешнем стиле его рассуждений, только в способе подачи тех или иных философских конструкций. Для истории философии очень часто имеет значение самый процесс разыскания истины тем или иным мыслителем, его постоянное стремление охватить разные стороны истины и отразить само искание истины, часто даже и независимо от того, имеются ли в виду старые истины или какие-нибудь новые открытия. Для истории философии очень часто играет первую роль это постоянное погружение в глубину философских разысканий, эти постоянные переходы от одних конструкций к другим, эта погоня за максимальной детализацией истины, это погружение в стихию постоянных расчленений и соединений, это недовольство простыми и ясными формулами и стремление находить в них нечто гораздо более расчлененное, более детальное, вплоть до микроскопического обзора крайних и предельно малых величин.

¹ В дальнейшем мы позволим себе перепечатать нашу работу о Давиде Непобедимом, которая осталась малоизвестной: Лосев А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого. Ереван, 1980 (перепечатано также в сб.: Давид Непобедимый. Ереван, 1983, с. 40—50).

а) Мы бы назвали такой тип философствования некоторого рода виртуозностью, которая всегда как раз стремится, с одной стороны, к мельчайшим расчленениям, а с другой стороны, к возведению этих предельно малых членений к новому универсальному синтезу, который был незнаком мыслителю до тех пор, пока он ограничивался общими и цельными, пусть хотя бы и правильными суждениями, но лишенными этого постоянного и систематического дробления. Виртуоз скрипач или пианист поражают нас множеством детальных и мельчайших оттенков исполняемой ими музыки, а с другой стороны, и новизной впечатления и даже неожиданностью обобщения, возникающего из этого бесконечного разнообразия мельчайших музыкальных оттенков. При этом хорошим виртуозом считается именно такой исполнитель, который при всем своем погружении в необычайные по тонкости детали в то же самое время создает как раз что-то новое, целостное, чего не получается при исполнении простых и недифференцированных мелодий. Бывают пустые виртуозы, которые поражают только своей техникой, лишенной всякого единства в смысле новой целостности. Но бывают и хорошие виртуозы, которые при всей своей погруженности в мельчайшие детали в результате создают неожиданно новый и уже не просто технический синтез.

Нам представляется, что Давид Анахт является как раз истинным виртуозом философской мысли, постоянно погруженным в разного рода детали, которые философскому обывателю часто кажутся излишними, но которые всякий более тонкий ценитель историко-философских достижений понимает как нечто красивое, глубокое и для философского синтеза весьма важное. Давид Анахт не преследует обязательной новизны своих идей, так что ему ничего не стоит пользоваться суждениями Платона или Аристотеля, стоиков, Плотина или Порфирия. Но он ни в какой мере не является и простым воспроизводителем тех или иных античных философских рассуждений. Давида Анахта считают неоплатоником, и во многих отношениях это правильно. Но той виртуозной новизны мышления, которая для него специфична, мы не можем найти среди античных неоплатоников, или можем найти только в зачаточной форме. Давида Анахта считают также представителем александрийского направления античного неоплатонизма, и тут тоже много верного. Но свести Давида Анахта только на одно комментаторство Платона и Аристотеля, как это мы находим у александрийцев, ни в коем случае нельзя. И вообще элементы философской виртуозности, конечно, были рассыпаны по всей античности, начиная с Сократа. Но найти в античной фило-

софии такого мыслителя, для которого философская виртуозность была бы спецификой, очень трудно, если только вообще возможно.

При этом необходимо иметь в виду еще и то, что Давид Анахт занимался философской деятельностью не только в Византии, но именно в Армении, где философия зародилась лишь незадолго до его появления и где для философии вообще, даже не только для виртуозной философии, существовала молодая, живая и девственная культурная целина. В условиях этой начальной философской целины, когда Давид Анахт действовал в Армении, его виртуозные методы философии были особенно прогрессивны, имели особенное воспитательное значение, учили мыслить и говорить и неизменно звали философию все к новым и новым открытиям. Нельзя рассуждать о Давиде Анахте так, как будто бы это наш современник. С точки зрения XX века многие утверждения и методы Давида Анахта могут представляться, само собою разумеется, и какой-то слишком далекой стариной, и каким-то давно преодоленным периодом истории. Однако, во-первых, это и по существу совсем не так. По существу, еще теперь приходится многому у него учиться и многое у него заимствовать также и для наших современных философских построений. Во-вторых же, если даже и считать Давида Анахта только отдаленной историей, то еще нужно уметь формулировать специфику этой отдаленной истории.

б) И вот, например, такая специфика мысли Давида Анахта, как виртуозность мысли, пока еще очень мало освещена в нашей литературе и требует самой тщательной и точной формулировки. Однако, насколько нам представляется, гибкость и подвижность философской мысли Давида Анахта является одним из важнейших аспектов всей философско-исторической специфики этого философа и, можно сказать, одним из важнейших аспектов его философско-исторического подвига. Никак нельзя сводить дробность мышления Давида Анахта на абстрактно-схоластические методы изложения. Для непосвященного очень легко трактовать изысканные дистинкции Давида Анахта как нечто слишком школьное, нечто слишком рассудочное и как нечто чересчур схоластическое. Но понимать так Давида Анахта — это значит совсем его никак не понимать; и не находить никакого живого метода в этих постоянных дистинкциях философа, то есть не находить в нем постоянного пафоса универсализма, это тоже значит плохо разбираться в крупнейшем армянском философе VI века. Надо уметь вслед за Давидом Анахтом тщательно формулировать все устанавливаемые у него дистинкции, надо уметь в простой и ясной фор-

ме понимать и описывать каждую такую мельчайшую дистинкцию и надо уметь вслед за Давидом Анахтом переходить от описаний этих дистинкций к их универсальной значимости. Только тогда мы можем рассчитывать на приближение к подлинной специфике изучаемого философа. *Виртуозность* мысли, понимаемая как *дистинктивно-дескриптивный универсализм*, — вот на каких путях только и можно приблизиться к пониманию специфики Давида Анахта, да и то, пожалуй, только к одной из ее главных сторон.

Впрочем, в наше определение мыслительной виртуозности необходимо добавить еще один момент, который разумеется сам собою, но который все же требует специальной фиксации. Дело в том, что дистинктивные моменты чем мельче, тем дальше от последнего универсализма; и универсализм, чем он дальше от дистинктивных моментов, тем он все более и более абстрактен. Ясно, что подлинная мыслительная виртуозность должна преследовать не только цели дистинкции, но и цели перехода от дистинктивных элементов к их универсальности. И переходы эти должны быть постепенными и последовательными — чтобы захватить собою все дистинктивные моменты; и систематическими — для того, чтобы преследуемая ими универсальность была для них некоторого рода целью и назначением. Поэтому подлинная мыслительная виртуозность ни в коем случае не может состоять из этих моментов дистинкции, дескрипции и универсальности как из моментов только дискретных и полагаемых только абстрактно. Между этими тремя моментами, в случае хорошей и добротной, то есть не просто технической, универсальности, должен протекать также и процесс сплошного взаимного перехода. Следовательно, подлинная мыслительная виртуозность есть не просто дистинктивно-дескриптивная универсальность, но еще и такая, которая является *целью и назначением для постепенного, последовательного и систематического дистинктивно-дескриптивного взаимного перехода*. Иначе универсальность рассыплется на дискретное множество абстрактно противопоставленных и разделенных элементов.

§ 2. ТРАКТАТ «ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ»

1. *Проблематика трактата*. Для иллюстрации так понимаемой мыслительной виртуозности достаточно будет рассмотреть хотя бы только один из двух трактатов Давида Анахта, а именно «Определения философии». То, что мы сейчас скажем об

этом трактате, общеизвестно, и по своему содержанию трактат этот излагался много раз. Однако, повторяем, мы хотим коснуться не просто философии Давида Анахта и не просто ее общей методологии, но и ее содержание и ее методологию мы хотим сейчас проанализировать как произведение виртуозно мыслящего философа. Другими словами, этот трактат Давида Анахта мы сейчас проанализируем не по его содержанию и методу (что делалось много раз), но по его структуре, причем структура эта будет пониматься нами не просто композиционно, но с точки зрения виртуозного сплетения ее дескриптивно-дистинктивных моментов. Давид Анахт рассуждает здесь так.

Философия есть учение о сущем. Но как подходить к этому сущему?

Существует четыре подхода к сущему. И хотя эти четыре подхода к сущему мы находим уже у Аристотеля, у Давида Анахта они имеют совсем другой смысл, являясь образцом его виртуозно-мыслительного подхода. Эти четыре вопроса таковы: существует ли сущее? Что есть сущее? Какова сущность сущего? Для чего существует сущее?¹

Первый из этих вопросов тоже предполагает свои собственные три вопроса, а именно вопрос о заведомо не сущем (фантастический козлоолень), о сомнительно сущем (надзвездное небо или антиподы) и о несомненно сущем (человек, лошадь, орел).

По второму основному вопросу (о том, что такое сущее) мы имеем ответ или при помощи имени, или при помощи определения. Имя отвечает на вопрос: «что это такое?» Что касается определения, то его нужно отличать как от установления, поскольку установление есть только общность, под которую подводится определяемая частность, так и от описания, которое есть подведение частного под общее без соблюдения существенности этого подведения. Определение же в собственном смысле есть подведение частного под общее, но подведение существенного, так, чтобы выявлялась природа определяемого².

Тут же мы получаем ответ и на третий основной вопрос (каково сущее?), потому что развернутое определение в сравнении с простым именем как раз и содержит в себе все те признаки, которые отвечают на вопрос: каково сущее? Таким образом, вопросы о том, что такое сущее и каково сущее по существу, суть один и тот же вопрос, однако данный в разных аспектах³.

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 31.

² Там же, с. 41—46.

³ Там же, с. 32.

Наконец, свой четвертый вопрос, о цели сущего, Давид Анахт иллюстрирует только при помощи примеров. Но эти примеры весьма интересны для характеристики гибкой мысли философа. Если ложе существует для человека, то это можно считать примером довольно обывательским. Но вот у Давида Анахта оказывается, что человек существует для украшения сущего. Уже один такой пример ярко свидетельствует об универсальных намерениях философа, несмотря на тончайшую логическую расчлененность всех допускаемых им подразделений понятий. Даже больше того. Без пернатых, водных и сухопутных (а к сухопутным и относится человек) небо не получило бы полного завершения. Мысль эта взята из Платона. Но в данном случае это не важно. Подобного рода примеры Давид Анахт мог бы взять откуда угодно. А важно то, что предельная и универсальная обобщенность отдельных категорий никогда не покидает мысль Давида Анахта, как бы дифференцированно он ни рассуждал¹. Сейчас уже можно формулировать виртуозно-мыслительную структуру начальной ступени определения философии.

Именно, прежде чем определить философию, Давид Анахт ставит вопрос о том, что значит вообще определение; и прежде чем поставить вопрос об определении, он задается вопросом, что значит определить; но и для решения этого последнего вопроса ему хочется узнать об определении вообще. Сначала он отбрасывает все то, что не есть определение. Предметы несуществующие и фантастические, а также предметы сомнительные — не заслуживают определения. Определять можно только то, что есть нечто.

Но нечто, думает Давид Анахт, можно только назвать, то есть дать ему имя, не входя во все прочее. Но это будет только началом определения, а не самим определением. И началом определения, а не самим определением это будет потому, что здесь мы только выделяем определенный предмет из всего прочего, отличаем от всего прочего, но не приступаем к самому определению по существу. Имя предмета выделяет его из других предметов, но пока еще не дает его определения. Сначала необходимо просто выделить данный предмет из всего прочего, то есть отличить его от всего прочего. Благодаря этому определение начнется, но отнюдь не закончится, а ограничится только установкой предмета. Но и установить предмет тоже еще не значит его определить.

Чтобы определить предмет, надо начать всматриваться в содержание установленного предмета. Но и это всматривание в содержание определяемого предмета тоже еще не есть определение,

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 32.

а только описание тех или иных его признаков. Но описание может быть существенным и несущественным. И вот только когда определяемая общность постигается нами как совокупность существенных частных признаков, только тогда можно будет говорить о том, что мы данный предмет действительно определили. При этом совокупность признаков предмета, даже когда они существенны, нужно отличать от самого определяемого предмета, почему Давид Анахт и отличает имя предмета от его описания или определения. Если нет самого предмета, даваемого его именем, то не будет и того, чему приписываются признаки, то есть того, что именно подвергается определению. Вот почему имя предмета еще не есть ни его определение, ни даже его описание, а определение или описание предмета уже не есть только его имя.

Итак, получается следующий постепенный и систематический ряд ступеней определения: несомненный факт наличия предмета, отличие его от прочих предметов, различие разных моментов внутри предмета, существенный характер этих признаков внутри предмета; и, наконец, сумма этих существенных признаков предмета, которая не есть уже просто сумма, но некое новое качество, новая цельность всех подчиненных моментов, то есть сам предмет как в своем отличии от других предметов, так и в своих различных внутренних (и обязательно существенных) частных признаках. Тут еще нет определения философии. Тут только еще условия возможности определить что-нибудь, и в том числе — философию. Но уже в конструировании этих условий возможности предмета видна и дистинктивность его частных признаков, и дескриптивность каждого такого признака, и наличие в каждом таком признаке предмета того, что является общим существом самого предмета, и переход от дистинктивной дескрипции к универсальности предмета, и, наконец, сама универсальность предмета. Конечно, все это есть только содержание первой части изучаемого нами трактата. Но это не просто содержание трактата. Это есть комментарий виртуозного развития его содержания, который не выходит и не имеет права выходить за пределы содержания трактата. Это и есть содержание трактата, но только данное в его виртуозно-мыслительном развитии.

Теперь, после определения вообще чего бы то ни было, Давид Анахт переходит к определению *сущего*. Дистинктивность мысли Давида Анахта требует признать, что это еще не есть определение философии, хотя она в дальнейшем и окажется у него не чем иным, как наукой именно о сущем. Здесь идет речь пока еще только о самом сущем, то есть об определении самого сущего,

вернее, о сущем как о предмете определения вообще, а о философии как теории сущего пока еще нет речи. Здесь Давид Анахт занимается четырьмя воззрениями на определение сущего.

Во-первых, сущее, говорят, нельзя определить потому, что оно везде одно и то же, то есть что нет сущего как общности и сущего как разных частных. А раз его нельзя определить, его нельзя и познать. С точки зрения Давида Анахта, это неверно. Если даже сущее непосредственно неопределимо (на основании того, что оно везде одно и то же), это не значит, что оно непознаваемо. Относительно одного и того же, или одноименного, можно спросить, сколько у него значений, далее, в каком значении мы о нем говорим и, наконец, как отделить это значение от других, то есть как его определить. Таким путем мы достигнем определения и, тем самым, познания сущего.

Во-вторых, определение сущего, говорят, невозможно потому, что оно вечно меняется, вечно течет и в каждый момент является все иным и иным. Однако, возражает Давид, меняется только частное, а общее остается, но общее и есть основа для определения всего частного, а иначе не будет и того, что именно меняется.

В-третьих, как говорят противники философии, всякое знание приобретается через ощущение. Но и это совершенно неверно. Давид Анахт признает много всяких других форм познания, дающих возможность определить сущее.

В-четвертых, философия отвергается на том основании, что, будучи знанием всеобщего, она не может находиться в отдельно взятой человеческой душе, как белизна вообще не может находиться в этом вот снеге. На это Давид возражает, что подлежащим всеобщей философии является не тело, но разум. А разум может мыслить противоположности и, в частности, включать в себя одновременно и частное и общее¹.

Итак, Давид Анахт доказал не только то, что возможно определение чего бы то ни было, но что возможно определение и сущего. А так как философию он определяет как учение о сущем, дальнейшей, более высокой ступенью является у него философия как наука о сущем.

2. *Основная проблема.* Если тематику всякого рассуждения Давид Анахт понимал в четырех смыслах, а опровержений науки о сущем у него тоже четыре, определение же сущего возможно тоже в четырех смыслах, то теперь возникает вопрос о философии как о науке, обосновывающей сущее. Но здесь у него уже шесть моментов этого философского определения сущего.

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 33—38.

Во-первых, философия есть не только наука о сущем (ее возможность в этом смысле уже доказана), но о сущем *как о таком, о природе сущего*¹.

Во-вторых, философия есть наука о божественных и человеческих вещах². Это значит, в переводе на наш современный язык, что философия оперирует с крайними или предельными категориями. В трактате «Анализ «Введения» Порфирия» Давид прямо говорит: «Род является пределом сущности, а случайный признак — пределом несущественного»³.

В-третьих, философия (тут Давид Анахт опирается на Платона) есть забота о смерти⁴. Но смерть Давид Анахт понимает здесь не в буквальном смысле, не как намеренное прекращение собственной жизни, то есть самоубийство, но как умерщвление страстей для достижения добродетельной жизни. В логическом смысле это есть просто становление, но не пустое и не лишенное всякого назначения, а такое, в котором достигаемая цель так или иначе присутствует в каждом моменте.

В-четвертых, философия есть уподобление богу. Это опять нужно понимать философски, то есть логически. В логическом же смысле можно представить себе четыре типа уподобления: общекачественное, разнокачественное, разновидное (судя по виду качества в сравнении с качеством как родовым понятием) и символическое. Этот последний термин у Давида Анахта не употребляется. Но Давид говорит здесь о подобии изображения первообразу. Когда говорится о философии как об уподоблении богу, то имеется в виду именно это подражание первообразу. При этом Давид Анахт яснейшим образом утверждает разноприродность человека и бога. Если человек подражает богу, это вовсе не значит, что они обладают одинаковой природой. Человек — это одно, а бог — совсем другое. При таком условии понимание философии как подражание богу ничего нечестивого и нелогического в себе не содержит⁵.

В-пятых, Давид Анахт, согласно Аристотелю, определяет философию как искусство искусств и науку наук. Это, по Давиду, тоже правильно, но необходимо лишь понимать все эти категории возможно точнее. Так, например, отпадает ошибка тавтологического употребления слов. Когда мы говорим «наука наук» или «искусство искусств», то первая категория в этих двух парах поня-

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 58—59.

² Там же, с. 59—60.

³ Там же, с. 192.

⁴ Там же, с. 60—65.

⁵ Там же, с. 65—68.

тий, очевидно, обладает гораздо более общим характером. Геометрия, например, есть тоже наука, и фонетика тоже наука о звуках. Но ни то, ни другое не есть ни «наука наук», ни «искусство искусств». И если философия есть уподобление богу, то это не есть какое-нибудь частное уподобление, но самое общее¹.

И наконец, в-шестых, философию правильно определяют как «любовь к мудрости», используя этимологию самого термина «философия». Но что такое мудрость? Тут тоже нужно провести пять различений способности познания: ощущение (всегда только частично), воображение (частичное знание об отсутствующей вещи), мнение (основанное и не основанное на знании причин), мышление (общее знание, основанное на знании причин) и разум, или научное знание². Что же касается мудрости, то она есть цель самого разума³, или истинная наука о сущем, то есть о боге⁴.

3. *Конструктивная связь трактата.* Если мы теперь сравним полученные у Давида Анахта определения философии с тем, что говорилось у него выше об определении вообще, то есть об определении всякого предмета и всякого сущего, то мы легко установим, что все логические условия определения вообще соблюдаются Давидом в определении философии. Можно сказать, что сущее, о котором трактует философия, отличается от всякого вообще сущего тем, что оно является *бесконечным пределом* всех сущих предметов, бесконечным и предельным их определением. Но если бы Давид Анахт ограничился только одним этим философским определением, оно осталось бы непонятным. Чтобы оно стало ясным, он дал целую теорию определения вообще. И стоит только эти общелогические условия определения применить к сущему как к таковому, то есть к природе сущего, как мы тут же получаем и определение той мудрости, любовью к которой и знанием которой как раз является философия. Повторяем, для обывателя, не обладающего любовью к познанию и не знающего, что значит любить мышление, все эти членения Давида Анахта представляются скучными и ненужными. Но кто любит мыслить, для тех все эти логические членения являются не скукой, но мыслительной виртуозностью. Здесь все подробно до последней степени, но все также и ясно с описательной точки зрения. Мало того, вся эта мыслительная дробность вещает также и о предельной и бесконечной универсальности, которой пронизан весь анализируемый нами трактат с начала и до конца.

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 70–77.

² Там же, с. 77–78.

³ Там же, с. 68.

⁴ Там же, с. 78.

Так же дифференцированно поступает Давид Анахт и в вопросе о разделении философии. Здесь мы не будем входить в подробности, поскольку подробностей этих мы уже достаточно указали и раньше. Однако весьма важно знать, что и здесь, прежде чем говорить о разделении философии, Давид говорит о разделении вообще чего бы то ни было. В этом тоже сказывается дистинктивно-дескриптивная универсальность разделяемого предмета, данная постепенно и последовательно. Философия делится Давидом на теорию и практику, теория — на естествознание, математику и теологию и практика — на политику, экономику и этику. Методологический прием такого разделения убедительно показан Давидом Анахтом. Вообще же всякое разделение мыслится им в восьми смыслах, из которых правильными он считает только первые три — от рода к виду, от целого к части и от одноименного высказывания к различным обозначениям.

Однако все эти способы разделения, включая даже те три, которые Давид Анахт считает правильными, оказываются неприменимыми к философии, в которой если и возможно какое-нибудь разделение, то только от одного к одному же. Философию можно делить на теорию и практику, но не надо забывать, что философская теория есть философская практика, а философская практика есть философская теория. Другими словами, философия настолько целостна, что каждая часть ее в то же самое время и все целое. Поэтому необходимо сказать, что Давид Анахт вообще против всякого формально-логического разделения. Теория и практика, на которые делится философия, объединяются в одно целое, а именно в стремление человеческой души к предельной истине: В этом смысле философия есть украшение души. «Необходимо знать, — заключает Давид, — что философия существует для того, чтобы облагородить и украсить человеческую душу»¹. Дистинктивно-дескриптивная виртуозность мысли принимает бесконечно разнообразные формы, но эта бесконечность человеческого стремления возможна только потому, что для нее имеется предел, тоже бесконечный, но тоже присутствующий в каждом мельчайшем движении человеческого разума. У Давида читаем: «Природа всюду имеет крайние пределы всех вещей, ибо обладает мерой и малочисленности и множества, малого и превеликого»². Но «что ограничено по природе... безгранично по познанию», индивидуальные вещи «соответственно нашему познанию... безграничны,

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 99.

² Там же, с. 149.

однако сами по природе не безграничны»¹, хотя количество их бесконечно.

4. *Заключение.* Философско-исторический подвиг Давида Анахта заключается в теории и методе виртуозного сплетения абсолютной, то есть бесконечной, предельно обобщенной истины и отдельных, по природе своей конечных моментов человеческих исканий. Выше (с. 10) мы уже отметили то обстоятельство, что александрийская ученость вовсе не обладала какой-нибудь схоластической сухостью и рассудочностью, но часто проявляла большую любовь к делу и сохраняла общую античную живость при самых детальном и кропотливых понятийных изысканиях. То, что мы сейчас рассказали о Давиде, является ярким примером и доказательством именно такой характеристики александрийского неоплатонизма. На эту сторону дела почти никто из историков философии не обращал достаточного внимания. Мы, однако, выносим совсем другое впечатление от александрийского неоплатонизма и рекомендуем читателю обратить на это обстоятельство самое серьезное внимание.

§ 3. ЭСТЕТИКА ДАВИДА

Кроме той общей характеристики Давида, которую мы сейчас дали, необходимо специально остановиться на некоторых чертах его творчества, имеющих отношение к *эстетике*. Эта эстетика Давида уже подробно излагалась в армянской литературе, и потому о ней мы можем сейчас только упомянуть.

В сборнике «Очерк развития эстетической мысли в Армении» под ред. Я. И. Хачикяна (М., 1976, с. 20—28) устанавливается общееантичное воззрение на искусство как на среднюю область между мышлением (философия, наука), оперирующим общими понятиями, и чувственностью, которая ограничена только единичными ощущениями. Эта срединная область вполне специфична, и выражается она в образах фантазии, в которых общее и единичное отождествляются. Очевидно, под фантазией Давид понимает не пассивно-отобразительную область, но область совершенно специфическую и активную. Давид дает, кроме того, еще и целую классификацию искусств. Искусства делятся у него на полезные (художество, ремесло), суетные (эквилибристика, жонглерство) и порочные (колдовство, магия).

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 148.

Необходимо сказать, что в такого рода эстетике Давид не выходит далеко за пределы античной эстетики, но что такого рода эстетика, несомненно, обладала по тем временам весьма прогрессивным и чисто светским характером.

§ 4. СТЕФАН ВИЗАНТИЙСКИЙ И КОНЕЦ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА

Стефан Византийский является малоизвестным, имевшим, вероятно, не очень большое значение и совершенно до сих пор не изученным автором. Но он достоин нашего упоминания потому, что это был последний александрийский комментатор Платона и Аристотеля. В правление императора Ираклия (610—641) он был приглашен из Александрии в Константинополь для преподавания в высшей школе. Сохранился его комментарий на трактат Аристотеля «Об истолковании». Поскольку его деятельность относится к VII веку, это почти уже не античная александрийская ученость, но деятельность восходящего средневековья.

VI

ПЕРЕХОД ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ В ТРИНИТАРНОЙ ПРОБЛЕМЕ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Этот переход от античного мировоззрения к средневековому, как мы видели, самым ярким образом сказался уже в александрийском неоплатонизме. Однако, если принципиально говорить об этом переходном периоде, когда языческий неоплатонизм уже всерьез переставал существовать и уже превращался в диалектику небывалой раньше персоналистической онтологии, то никак нельзя миновать христианской тринитарной проблемы, которая бурно развивалась в первые века христианства и только в конце IV века дошла до окончательного решения. Как мы знаем, последняя, и притом величайшая, многовековая школа неоплатонизма свелась в основном к учению о трех ипостасях. И удивительным образом эти три ипостаси целиком перешли в христианство и даже составили его основной догмат. Больше зависимости христианства от античной философии даже трудно себе представить. Однако в данном вопросе нельзя впасть в такой антиисторизм, чтобы наряду с явной зависимостью христианства от античности не находить в нем ровно никакой специфики. Эта специфика заключается в следующем.

Пересмотрим некоторые материалы из области развития основного христианского догмата в первые четыре века н. э.

Античная философия, дававшая предельную обобщенность своих чувственно-материальных интуиций, установила существование нематериального и чисто идеального космоса. Но самые исходные чувственно-материальные интуиции заставляли античную философию признавать материальный мир как простое истечение идеального мира, как его эманацию, то есть признавать идеально-материальную иерархию и субординацию. И это античное мировоззрение не только само по себе просуществовало целое тысячелетие, но упорно не сдавалось даже и тогда, когда в связи с возраставшим распадением рабовладения начинали шататься и падать эти основные античные чувственно-материальные интуиции и заменяться материально-личностными. Все до-

никейское богословие проникнуто этими эманационными, иерархично-субординационистскими тенденциями, так что и в новооткрытое чисто личностное божество целых четыре века продолжали вносить эманацию и субординацию.

Почему мы уделяем такое пристальное внимание именно тринитарной проблеме? По многим причинам. Тринитарный догмат был в центре теологических споров с самого зарождения христианской церкви вплоть до ее разделения в XI веке на православие и католицизм, причем догматические особенности этих разновидностей христианства тоже были в первую очередь связаны с проблемой троичности. Напомним, что одной из основных теоретических причин разделения церкви было внесение католиками в Символ веры принципа «*filioque*», согласно которому Дух Святой исходил не только от Отца, но и от Сына. Православная же церковь отвергла нововведение и продолжала проповедовать никейский символ в его древнем виде, в котором, согласно словам Христа в Новом Завете, Дух Святой признавался исходящим только от Бога-Отца. Почему же именно Святая Троица стала своеобразным камнем преткновения для утверждавшего себя христианства?

Принципиальная важность именно этой проблемы при формировании ортодоксии связана, конечно, с общей монотеистической идеей христианства. Этой главенствующей монотеистической идее приходилось утверждать себя в сложных философских и риторических теологических условиях. Так, вера в истины Священного Писания изначально была провозглашена безусловной, а в Священном Писании (особенно отчетливо — в Новом Завете) действовали три ипостаси единого Бога. Извлеченная из священных текстов божественная Троица беспокоила христианскую мысль следами сохранившихся в ней языческих идей, и поэтому, естественно, необходимо было разработать христианскую персоналистическую логику, теоретически обеспечившую бы непротиворечивое сосуществование идеи единого Бога и его трех ипостасей. Труднее всего и вместе с тем необходимей всего было монотеистически проинтерпретировать фигуру Христа, ведь нужно было не только обосновать особую божественность Христа, бога, явившегося в тварный мир в виде человека, но и слить уже абстрактное понятие Сына с понятием Отца в единого Бога. Хотя и несколько позже, из-за сложности и первостепенности взаимоотношений между Отцом и Сыном, христианские мыслители обратились и к Святому Духу, так как без установления статуса третьей ипостаси нельзя было обосновать единство божественной Троицы. Задача эта была необыкновенно трудна, любое ее реше-

ние требовало применения тончайшего философского аппарата. И такой философский аппарат предоставила христианству античность.

Античность не только уже обладала диалектикой целого и частей; более того, античность, в лице неоплатонизма, разработала и тончайшую триадную логику сверхъединого, ума и мировой души, логику, которая и оказала в конце концов серьезнейшее влияние на становление христианского тринитарного догмата. Но вместе с тем, обогащая становящееся христианство скрупулезно разработанным философским аппаратом, античность резко противостояла сугубо христианскому содержанию, хотя и обработанному с помощью ее же философских методов. Не беспокоивший античность и даже, напротив, диалектически устраивавший ее дуализм противостоял тревожному в этот переходный период христианскому сознанию, стремившемуся к объединяющему личностному началу. В результате такого содержательного противостояния синтез античного философского аппарата и сугубо христианского содержания имел долгую и сложную историю. Как мы увидим ниже, почти каждая ересь, имеющая отношение к тринитарной проблеме (необходимо заметить, что к тринитарной проблеме в том или ином смысле могут быть отнесены все ереси переходного периода), была основана на каком-либо античном ходе рассуждения. Будучи, в общем, арсеналом аргументов во всех христианских спорах и значительно повлияв на сам окончательный ортодоксальный вариант тринитарного догмата, античная логика вместе с тем на протяжении становления ортодоксии неоднократно каким-либо частным образом изнутри взрывала устраивающееся в ней христианское содержание. Так появлялась очередная ересь.

Труднее всего христианству было преодолеть барьер античного субординационизма в определении взаимных отношений лиц Святой Троицы. И только все более отчетливо осознаваемая идея всеобъемлющего и всеобъединяющего личностного начала, когда сам Бог предстал сложно организованной личностью (например, у Августина), позволила христианству трансформировать принцип субординации в принцип координации. Однако и здесь, в координационной идее, если пристальней взглянуть в логический каркас христианского догмата, можно увидеть следы уже известного античности хода рассуждения, хотя и менее распространенного, чем субординационистская логика Плотина. Мы имеем в виду горизонтальную, в противоположность вертикальной, эманацию по Порфирию (подробнее об этом сказано в главе о Синезии, выше, с. 33). Таким образом, в процессе вынужденного со

стороны философских затруднений приспособления к античному философскому аппарату христианство не только добивалось внешней стройности и согласованности в форме своих основных положений, но и оттачивало, доводя до полного и глубокого осознания, свое сугубо христианское личностное содержание.

Все сказанное и объясняет, почему именно история становления выбранного нами тринитарного догмата может служить лучшей иллюстрацией к философско-религиозной сущности изучаемого нами переходного антично-средневекового периода.

§ 1. ДОНИКЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ

Проповедников указанного нами субординационизма до Никейского собора 325 года было очень много. Мы коснемся здесь только некоторых имен, и притом только ради примера.

1. *Тертуллиан*. Этот мыслитель — западный (ок. 155—222/223). Но его учение исторически настолько интересно, что заслуживает упоминания даже в нашем кратчайшем очерке.

а) Прежде всего чрезвычайно интересно то обстоятельство, что при всех своих христианских, то есть чисто личностных, интуициях он прямо заявляет, что Бог есть тело. Правда, вся античная философия говорит не только о теле, но и о бесконечно разных степенях телесности. Наше человеческое тело — грубое и слишком плотное, непроницаемое. Но то, что в античности называли элементами, как мы знаем, представляет собой разную степень разреженности и тонкости. Бог и есть это максимально разреженное и максимально тонкое тело, которое лучше называть уже не телом, а духом. Если вникать в рассуждения Тертуллиана, то сомневаться в его христианских интуициях никак невозможно. И тем не менее античный соматизм даже и у Тертуллиана все еще находит для себя место, хотя, правда, по преимуществу только терминологическое.

б) Такое же влияние античной философии сказывается у Тертуллиана также и в *тринитарной проблеме*. Тертуллиан исходит из понятия предельного совершенства, которое он, используя христианское вероучение, именует Отцом. Формально-логически, да и диалектически, так оно было у неоплатоников, так оно выражено и у Тертуллиана. Но вот что касается второй ипостаси, которую, согласно христианскому вероучению, он именует Сыном, то здесь, при всем превознесении совершенства Сына, он все-таки ставит его гораздо ниже Отца. У Сына, по Тертуллиану, совсем

другая сущность. Он — «из сущности Отца», но сам уже не есть сущность. Отцу свойственна беспредельная и бесконечная благодать. Сыну же, согласно Тертуллиану, свойственна только низшая благодать, и она касается уже отдельных явлений и не является таким началом, которое было бы принципом или идеалом для всего существующего. Отец есть абсолютное единство, но Сын — это уже множественность. И в конце концов Сын, будучи принципом раздельной множественности, возникает у Бога, по Тертуллиану, только перед творением мира, поскольку мир есть уже пространственно-раздельная величина. И, несмотря на то, что рождение Сына, по Тертуллиану, происходит из сущности Отца и есть выражение его мудрости и разума, несмотря на это, Тертуллиан в то же время говорит о том, что Сын появляется только в связи с творением мира, поскольку Сын, как идеальная множественность, является условием и для всякой материальной множественности. И это у Тертуллиана вовсе не случайное мнение. Он прямо заявляет, что было время, когда Сына не было.

Анализ тринитарных взглядов Тертуллиана, как видим, обнаруживает глубочайшую зависимость этого христианского мыслителя от античного субординационизма. И это можно было бы проследить и на других воззрениях Тертуллиана, которых касаться здесь мы не будем.

2. *Ориген*. Фигура этого мыслителя, по сравнению с Тертуллианом, настолько велика, что она продолжала играть огромную роль в течение нескольких веков и была осуждена, тоже ввиду своего субординационизма, только на пятом, шестом и седьмом соборах, то есть почти через пятьсот лет после жизни Оригена. Родился он в Александрии около 185 года, всю жизнь посвятил христианской пропаганде, написал огромное количество трудов, был мастерским проповедником и для многих оказался непревзойденным авторитетом в течение нескольких столетий. Умер в 254 году. И положительная сторона (с точки зрения христианской ортодоксии) учения Оригена, и отрицательная его сторона еще и теперь производят на историка философии самое сильное и яркое впечатление, и особенно для такого историка, который занимается именно этой переходной антично-средневековой эпохой.

а) То, что бог выше всего, проповедовали всегда и в языческой философии, и во всей христианской дооригеновской философии. Однако никто, кроме него, не давал такого апофатического учения, которое действительно можно сравнить с неоплатоническим учением о сверхсущем первоедином. Несмотря на всю персоналистическую основу философии Оригена, неоплатоническое уче-

ние о первоедином перешло к нему целиком, конечно, с убежденнейшим толкованием этого первоединства в чисто личностном смысле. Бог-Отец у Оригена настолько возвышен и велик, что он выше даже всякой сущности. Подобного рода *апофатизм* получал в истории средневековья самое различное толкование и отличался весьма разнообразными оттенками. Но оригеновская апофатическая теория божества осталась в ортодоксальном христианстве навсегда.

Далее, к числу самых высоких заслуг (с точки зрения христианской ортодоксии) Оригена необходимо относить его учение о *троичности* в ее непререкаемом единстве. При характеристике отдельных ипостасей Ориген, как мы сейчас увидим, множество раз уклонялся в сторону от ортодоксии и не раз оказывался, против собственной воли, основателем разного рода ересей. Но троичность как целое — эта концепция была, можно сказать, новизной, и тут тоже не обошлось без неоплатонических влияний.

Наконец, при всей своей ошибочности (с точки зрения христианской ортодоксии) в учении о Сыне божием все-таки никто, кроме него, не проповедовал с такой решительностью рожденность Сына как самый существенный и непреложный признак второй ипостаси. Рождение Сына многие ереси, как это мы увидим дальше, сближали с творением мира, толкуя Сына как принцип многообразия, необходимый для мира в отличие от абсолютной простоты Отца. Сейчас мы увидим, что Ориген и здесь далеко отходил от ортодоксального вероучения. И при всем том не кому другому, как именно Оригену, принадлежит непоколебимая и восторженно проводимая концепция вечной рожденности Сына. По Оригену, даже нельзя говорить, что Отец породил Сына, так как это слово «породил» уже указывает на какой-то единичный и отдельный акт и тем самым вносит раздельность и множественность в нераздельную и сверхмножественную природу Отца. С точки зрения Оригена, нужно говорить в данном случае не о рождении, но о вечной рождаемости, неотделимой от самой сущности Отца и уже не требующей для себя никакой хронологической последовательности.

б) Все эти моменты, несомненно, свидетельствуют о достаточно точном и определенном применении диалектического метода у Оригена. Если Отец есть абсолютное единство, а Сын есть множественность, или Логос, то, казалось бы, обе эти категории совершенно нерасторжимы, совершенно равноценны, одна без другой непредставимы и вообще являют собой нечто целое. И если Ориген говорит о Духе Святом как об освящающей силе и благо-

датном исхождении, то, казалось бы, и эта третья ипостась также необходима, также неодолима и также представляет собою вместе с первыми двумя ипостасями нечто нерасторжимо целое. Но вот, оказывается, конкретные рассуждения Оригена говорят совсем о другом.

Античная теория эманации, то есть вытекающего из первичного божества постепенного уменьшения и ухудшения бытия, вдруг приходит на ум Оригену, когда он решает тринитарную проблему в целом. Именно, Ориген энергичнейшим образом критикует единосущее трех ипостасей. Сын ни в каком смысле не есть Отец по своей сущности. Даже нельзя сказать, что Сын происходит «из сущности» Отца. Но в чем же тогда оригинальность второй ипостаси? Здесь у Оригена мы находим разного рода выражения, резко расходящиеся с ортодоксальным христианством. Так, например, вторая ипостась по отношению к первой есть не что иное, как хотение по отношению к мысли или действие по отношению к потенции. При этом интересно, что при максимально возвышенной оценке второй ипостаси Ориген все-таки чересчур сближает вторую ипостась с той множественностью, которая характерна для мироздания. Дальше мы встретим мыслителей, которые уже прямо и буквально будут отождествлять творение мира с рождением Сына. Такого отождествления у Оригена пока еще нет. И тем не менее Ориген трактует вторую ипостась как некоего рода педагогический принцип для внедрения в людей идеи творения.

Оригену приходится отрицать творение мира во времени, поскольку такое творение вносило бы временную разделенность в жизнь божества. Но раз так, то Ориген должен бы был попросту сказать, что мир вечен не менее, чем сам бог, что мир не имеет ни начала, ни конца; и если христианство учит о конце мира, то здесь, по Оригену, имеется в виду только наш теперешний мир; а о тех мирах, которые были до нашего и будут после нашего мира, христианство, согласно его заявлению, просто умалчивает, но также и не отрицает этого.

Вершиной субординационизма Оригена является его представление о бытии в виде трех концентрических кругов. Самый большой круг, по Оригену, это бытие в чистом виде, бытие просто, или Отец. Внутри этого круга находится не просто бытие, но разумное бытие, это — Сын. И, наконец, внутри этого второго круга находится третий круг, означающий благодатно освященное бытие, Дух Святой. С одной стороны, эти три круга производят как будто бы прогрессивное впечатление, то есть божество достигает своего совершенства именно в третьем круге. С другой сторо-

ны, однако, чистое и сверхсущее бытие Ориген ставит выше всего; а все остальное только истекает из него и потому слабее его. Однако и при одном и при другом понимании окружностей Оригена все равно приходится признавать очень глубокую для философа тенденцию — понимать божество эманационно.

Ориген признает молитву только в отношении Отца и запрещает молиться и Сыну и Духу Святому. Отец — благодать. Но Сын не есть благодать, а только разумное правосудие, только справедливость. Христу еще и потому нельзя молиться, что это обыкновенный человек, правда, по своей душе необыкновенно близкий к Богу. Но эта его близость к Богу не делает его Богом. Он остается нашим братом, а человеческому брату молиться невозможно.

в) Наш краткий очерк не позволяет говорить много об Оригене, хотя на тему о переходном антично-средневековом характере Оригена можно было бы привести большое количество интересных материалов. Для нас сейчас важен только один факт, который мы если не доказали, то по крайней мере указали, а именно факт смешения у Оригена чисто христианских, то есть чисто личностных, представлений, когда личность не может возникнуть ни из каких элементов природы, и, с другой стороны, представлений чисто природных, когда любую личность можно разложить на то или иное количество материальных элементов, то есть когда она мыслится только в своем природном происхождении и разложима на свои эманационно-субординационные моменты.

г) В заключение мы должны сказать, что подробное вникание в тексты Оригена доставляет объективному историку философии небывалое и самое яркое впечатление. Нигде, кроме как у Оригена, не выступает в такой откровенной форме борьба двух миров, античного и средневекового, космологического и персоналистического. Необычайная ученость, восторженность и искренность настроения и вся эта откровенная философская стилистика Оригена не могут не бросаться в глаза.

Уже сама биография, включая всю терпеливо выносимую им борьбу с врагами, его преданность христианскому идеалу и в то же время его языческие неоплатонические навыки и вся героическая жизнь произведут на самого равнодушного историка неизгладимое впечатление. Его отец был замучен за веру, как и ряд его учеников; а сам он тоже подвергался избиениям и пыткам в тюрьме, хотя умер естественной смертью.

Все такого рода обстоятельства мешали в течение весьма долгого времени осуждать его учение, да и было чему поучиться у него даже самым правоверным христианам. Что же касается ука-

занных у нас языческих навыков его мысли, то для объективного историка такая смесь христианства и язычества для тех времен была только естественной.

Надо оставаться объективным изобразителем истории, что бы мы ни находили в ней положительного или отрицательного с той или другой точек зрения. С этих позиций аналитическая работа над его трактатом «О началах» может доставить только великую научно-историческую и исследовательскую радость для объективного историка.

3. *Савеллий*. Мы указали бы еще и на другое, гораздо менее известное, но очень интересное явление из доникейской патристики, где как раз очень упорно сказывается античная теория субординационизма. Это — савеллианство. Крупный церковный деятель догматической истории второй половины III века, Савеллий, был родом из Ливии.

Согласно этому Савеллию, Бог представляет собой в основе такую монаду, которая совершенно лишена таких качеств и свойств, которые были бы нами познаваемы, и в этом смысле является вечным безмолвием, вечной тишиной. Но вот наступает момент творения мира. Уже тут чувствуется переходное время, так как молчащая монада наблюдается нами и в античном пифагорейском платонизме, а творение мира — это, наоборот, вовсе не античная, то есть не языческая, а чисто христианская идея. Но интересен дальнейший ход развития савеллианской доктрины.

Оказывается, что поскольку мир представляет собою уже определенным образом явленное единство, а также определенно данную и осмысленную множественность и, кроме того, творческое становление этой множественности, то тут-то и выступает у Савеллия троичность, которая, очевидно, необходима не сама для себя, но для нашего представления осмысленного мира. Тут-то, казалось бы, и установить учение о вечности трех лиц божества, возникшее на почве христианского вероучения. Но Савеллий учит, что мир вовсе не вечен, что мир был создан во времени и погибнет во времени, то есть тут у Савеллия опять чисто христианская идея. Но если троичность возникла только для сотворения и жизни мира, то с гибелью мира погибает и сама троичность и божество опять возвращается в глубину своего вечного безмолвия.

Само собой разумеется, такая доктрина имела мало общего с христианским вероучением, и савеллианство было отвергнуто еще до первого вселенского собора, на поместных соборах Александрии (261) и Рима (262).

Весьма серьезный исследователь говорит¹: «Савеллианство в его позднейшей форме представляет собой не только оригинальное, но и прогрессивное явление. В первый раз в истории доникейской догматики была высказана мысль, что монада, самое существо Божества, во всех трех лицах Святой Троицы одно и то же и всегда пребывает неизменным. Три лица суть его проявления, как энергии, предполагающие для себя одну силу, и, что важнее всего, Бог-Отец в первый раз ставится в одну линию с Богом-Сыном и Богом — Святым Духом и занимает равное с ними положение. То же нужно сказать о Святом Духе, который во всех других богословских системах доникейского периода подчинялся Сыну».

Конечно, савеллианство было анафемствовано, и понятно почему. Та троичность, в которой нуждалось христианское вероучение, не могла быть столь условным и только функциональным явлением, а требовала своего глубочайшего диалектического онтологизма. Тринитарная проблема решалась у Савеллия глубоко и даже красиво, но это было не христианское решение.

4. *Арий*. Другое замечательное явление переходного христианско-языческого философствования — это *арианство*.

а) Этот Арий (церковный деятель в Александрии, год рождения которого неизвестен, но умер он в 336 году) наряду с языческими и христианскими философами считал, что божество — вечно, неизменно и абсолютно просто и что этому божеству противостоит мир, который связан с протеканием во времени, вечно меняется, всегда материально сложен и никогда не прост и не является неподвижной идеей. Поэтому принцип творения очень важен для Ария, как и для всего ортодоксального христианства.

Но если Бог всегда прост и никогда не сложен, то, рассуждал Арий, Сына Божия ни в каком случае нельзя считать самим Богом. Сын Божий тоже есть самая обыкновенная тварь, материален, связан с временем, создан из ничего и не имеет никакого отношения к божеству. Божество — это наибольшая общность всего существующего, или, как мы бы сейчас сказали, это есть аристотелевский ум-перводвигатель. Все остальное, по Арию, есть только бытие частное и единичное; и эту конкретную материальную единичность, думал Арий, никак нельзя относить к божеству.

Другими словами, арианство тоже являлось смесью христианского креационизма и языческого антиперсонализма, превращав-

¹ См.: С п а с с к и й А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. 1. Тринитарный вопрос (история учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914, с. 116—117.

шего бытие только в максимально общее понятие. Вполне понятно, что Арий был целиком осужден на первом соборе 325 года.

б) Однако было бы грубой ошибкой думать, что никейский символ, возникший в противовес арианству, уже целиком обошелся без всяких античных влияний. Никейский символ учил о том, что Сын Божий ни в каком случае не является тварью, то есть не создан из ничего, а есть сам Бог. И если Бог трактовался как Отец, то и Сына тоже стали трактовать как Бога, имеющего ту же сущность, что и Отец. Поэтому никейский символ в противоположность арианству выдвинул термин «единосущее», или, как тогда говорили, гомоусианство. Но если рассуждать формально, то в этом никейском учении не то чтобы античность совсем никак не была бы представлена, но она была представлена здесь уже не аристотелизмом, а неоплатонизмом. Ведь это именно Плотин учил о том, что божественный ум есть субстанциальное выражение невыразимого первоединства. Само собой разумеется, что такой деятель и руководитель Никейского собора, как Афанасий Александрийский, совершенно не имел ничего общего с языческим пантеизмом и что им владело представление об абсолютной личности, совершенно незнакомое языческим философам. И тем не менее как раз античный неоплатонизм и помог Афанасию низвергнуть Ария и не отрывать Логос и Слово божие от самого Бога.

в) Между прочим, для историка философии очень важно учитывать то, что Арий тоже признавал за божеством и Слово и мудрость. Но в чем разница? А разница в том, что ум, разум, мудрость, вечность и другие свойства божии являлись для Ария только логическими частностями, которые если и признаются онтологически, то эта онтология здесь не диалектическая, а формально-логическая, не ипостасная, но только внешне акцидентальная. Для нас же важно то, с каким удивительным упорством античные методы мысли пытаются овладеть новым, совсем уже не языческим мировоззрением. И упорство это не кончилось даже и с Никейским собором. То единосущее, которое было установлено на первом соборе, стало подвергаться все новым и новым сомнениям. И понадобилось еще много десятилетий, чтобы эту единосущность понять именно так, как того требовало христианское вероучение.

§ 2. НИКЕЙСКОЕ И ПОСЛЕНИКЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ

1. *Никейский символ.* В нашу задачу не входит изучение истории церкви. А между тем в материалах по первому собору

в Никее 325 года содержится множество разного рода фактов, которые для нас сейчас, то есть при изучении переходного антично-средневекового периода, чрезвычайно важны. Нам приходится ограничиться только одним общим учением, восторжествовавшим на этом соборе, — это учение об *единосущии*, то есть учение о том, что вторая ипостась имеет ту же сущность, что и первая ипостась, и что эта сущность есть Бог.

Поскольку вся доникейская мысль, как мы сейчас видели, бесплодно билась над этим вопросом и поскольку даже у самых правоверных мыслителей того времени вторая ипостась так или иначе все же была субординирована первой ипостасью, постольку никейский символ, можно сказать, торжествовал свою полную победу над разными псевдодialeктическими исканиями в тринитарной проблеме. Диалектика требовала, что если имеются две противоположности, то, во-первых, каждая из них есть именно она сама, а не что-нибудь другое, то есть что каждая из них своя собственная и ни на что другое не сводимая субстанция. А во-вторых, диалектика требовала, чтобы эти две противоположности, несмотря на их субстанциальную специфику и самостоятельность, сливались в таком синтезе, в котором уже нельзя было различать эти две противоположности, который представлял собой совершенно новое и оригинальное качество, но который все же оставался условием возможности для появления из него первоначальных двух противоположностей.

Поэтому первая и вторая ипостаси впервые были осознаны в Никее как две совершенно оригинальные и одна на другую несводимые субстанции, причем обе эти субстанции отражали в себе свою диалектическую цельность, то есть и та и другая стали трактоваться, и притом в совершенно одинаковой степени, Богом. Стали различать сущность и ипостаси. Бог один по сущности, но он имеет три ипостаси, из которых каждая есть бог, а тем не менее существует не три бога, а только один Бог.

Вот в чем новизна никейского символа, и вот в чем его замечательная историческая значимость. Остального мы здесь не имеем возможности касаться; и особенно жаль, что в наш план не входит характеристика такого крупнейшего деятеля Никейского собора, как Афанасий Александрийский. Если читателя интересуют все эти исторические подробности никейского символа, на первый раз будет достаточным, если мы посоветуем ознакомиться с этими материалами по А. Спасскому¹.

¹ Спасский А. Указ. соч., с. 197—220.

2. *Новоникейское направление, или каппадокийцы.* а) Необходимо сказать, что уже к 371 году образовалось целое направление, которое можно назвать новоникейским. Многих смущало то обстоятельство, что на соборе 325 года Сын был уж чересчур сближен с Отцом, сближен почти до полного тождества. И такое гомоусианское увлечение исторически для нас весьма понятно, поскольку оно хотело быть полной противоположностью арианству, признававшему Сына не за Бога, но за тварь. И если исходить из основ христианского вероучения, то, конечно, Бог-Отец и Бог-Сын есть одно и то же, есть один Бог. Но также ясно и то, что остановиться на этом тождестве для христианского вероучения тоже было невозможно. И, пожалуй, не так уж были не правы те, кто обвинял Афанасия в савеллианстве.

Вот это и заставило новоникейских мыслителей во главе с так называемыми *каппадокийцами* (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и многие другие) выдвигать в божестве наряду с тождеством его лиц также и их *различие*, и различие не внешнее и поверхностное, не функциональное и акцидентальное, но вполне реальное, субстанциальное, или, как тогда говорили, ипостасное. Возникли долгие и мучительные споры о том, какая разница между сущностью (усией), реальным бытием и ипостасью (то есть не бытием просто, но бытием выраженным и осмысленным). В конце концов пришлось три лица в проблеме троичности считать тождественными по бытию и различными ипостасно. При этом для диалектики важно то, что ипостась, то есть выраженный смысл бытия, мыслилась тоже бытийно, так как иначе смысл бытия нужно было бы понимать в духе савеллианства, а еще хуже — субъективно-человечески. В каппадокийских текстах так и читаем, что лицам божества одинаково свойственно и тождество (*taytotēs*) и различие (*heterotēs*), причем то и другое свойственно лицам божества объективно и реально, ипостасно, а не просто атрибутивно или акцидентально. Получалось так, что три лица троичности представляют собою *самотождественное различие*, или *саморазличное тождество*.

б) В связи с этим термин «единосущность», фигурировавший на первом соборе, был оставлен и на втором, Константинопольском соборе 381 года, и этот термин так и вошел в общехристианский символ веры. Однако смысл его имел на втором соборе уже совсем другой оттенок, поскольку он предполагал не только субстанциальное тождество лиц, но и их субстанциальное различие. Этим уничтожалась всякая возможность обвинять гомоусианство как в савеллианском преувеличении божественного единства, ис-

ключающем всякое различие, так и в тритеризме (в трехбожии), исключавшем всякое тождество внутрибожественных определений.

в) При всем этом, раз мы подходим к предмету исторически, необходимо помнить, что логические категории — это одно, а их становление во времени — совсем другое. Исследование показывает¹, что даже и каппадокийцы отнюдь не сразу пришли к этому окончательному выводу. Даже у Василия попадаются такие выражения, которые сущность божества понимают как общность, а ипостаси божества — как конкретную единичность. Это — правильно, но не в смысле формальной логики, а в том смысле, что и божественная общность тоже конкретна и личностна. На своей более ранней стадии развития каппадокийцы еще склонялись к этому формально-логическому пониманию сущности. В дальнейшем, однако, эта общая сущность тоже стала пониматься у них конкретно, реально и личностно.

Григорий Богослов утверждал, что языческие боги тоже представляют собою единство, но что это единство только логическое, а не субстанциальное. Он писал: «Но там [в язычестве] общность имеет единство, представляемое только мысленно (*epinoia*), однако же неделимых много и они разделены между собой временем, страстями и силой... Не таково наше учение: напротив, каждое из них (ипостасей) по *тождеству* сущности и силы имеет единство к соединенному не менее чем с самим собой»².

Другими словами, общая божественная сущность так же ипостасна, как и отдельные ипостаси этой общности. Это не значило, что между лицами не оставалось никакого различия. Все различия ипостасей оставались на месте (как нерожденность, рожденность или благодатное исхождение). Но все эти различия относились к тому, что каппадокийцы называли природой трех лиц, а не к их сущности и не к их общей субстанции, вследствие чего подчиненность, царившая внутри троичности, исключала всякий намек на какую бы то ни было субординацию.

г) То, что подобного рода каппадокийское учение в огромной степени зависело от античного неоплатонизма, это уже не раз устанавливалось в науке. То, что Бог не имеет никаких частей и везде пребывает целиком, во всей своей конкретности, это является общим местом хотя бы для Плотина (например, V 1, 11, 7—10; VI 5, 3, 8—15). Особенно яркий результат получается при сопоставлении учения Василия Великого о Святом Духе с учением

¹ Спасский А. Указ. соч., с. 435—504.

² Цит. по: Спасский А. Указ. соч., с. 500.

Плотина о душе¹. Между прочим, необходимо сказать, что именно каппадокийцы развивали учение о Духе Святом, недостаточно представленное на Никейском соборе и впервые догматизированное только на втором соборе 381 года, на котором главнейшим авторитетом был как раз Григорий Богослов.

Но если говорить об античных элементах у каппадокийцев, то мы не стали бы приводить даже и Плотина, а привели бы в первую очередь Платона, у которого в диалоге «Софист» развивается диалектика равносильных и равновеликих категорий бытия, различия, тождества, покоя и движения (ИАЭ II 340—342). Эти пять категорий Плотин (VI 374—377) трактует именно как категории умопостигаемые в отличие от чувственных категорий. Поэтому диалектика самотождественного различия, при помощи которой каппадокийцы завершили тринитарную проблему в IV веке, это — всецело античная, и даже еще платоновская, диалектика.

Итак, каппадокийская теория троичности есть античная неоплатоническая диалектика трех ипостасей минус эманация, или минус иерархическая субординация.

Заметим, что вся эта каппадокийская доктрина все же, в конце концов, в смысле формальной диалектики есть только воспроизведение античного неоплатонизма. Правда, у Плотина невозможно найти точного разграничения *ousia* и *hypostasis*, поскольку первоединое тоже квалифицируется у него как ипостась (VI 8, 20, 9—11; 7, 46—47), хотя весь Плотин представляет собой вопль об абсолютном апофатизме первоединого. Однако уже у Порфирия (фрг. 16 Nauck), и притом со ссылкой на Платона, утверждается, что «божественная сущность (*ousia*) доходит до трех ипостасей» (ср. фрг. 17).

Это можно считать доказательством полной зависимости каппадокийцев от античной неоплатонической диалектики, хотя зависимость эта, как мы видели, только формально-понятийная, структурная, но ни в коем случае не зависимость по содержанию, то есть не зависимость содержательно-личностная.

3. *Замечания об Ареопагитиках*. В заключение нам остается сделать несколько замечаний в целях правильной исторической оценки рассмотренных нами выше материалов.

а) Именно, даже и в никео-константинопольском символе остается неясным вопрос о сверхсущности и сверхпознаваемости трех ипостасей. Каппадокийцы, да и не только они, всегда очень много говорили о полной непознаваемости божества, о полной невозможности охватить его мыслью, об его полной неизменности

¹ Спасский А. Указ. соч., с. 526—533.

сти и об его недоступности ровно никаким актам человеческого познания и мышления. Это то, что в истории философии и теологии называется апофатизмом. Однако интересней всего то, что этот апофатизм связывался, во времена каппадокийцев, только с первой ипостасью, хотя эта первая ипостась вполне именуема, вполне отличима от других ипостасей и находится с ними в совершенно определенном структурном соотношении. Для полной ясности тринитарного вопроса необходимо было связывать этот апофатизм не только с первой ипостасью, но и с двумя другими ипостасями, поскольку каждая из них трактовалась как бог в самом подлинном и единоличном смысле слова. Но в период Константинопольского собора этот вопрос еще не назрел настолько, чтобы его специально ставить и решать, так как всех тогдашних мыслителей занимал и волновал совсем другой вопрос, именно вопрос о соотношении трех ипостасей.

Этот вопрос и был решен на Константинопольском соборе, и дальше пока еще никуда не шли.

б) Полное внесение ясности во всю эту проблему возникло только в связи с появлением в V—VI веках целого цикла сочинений под именем афинского епископа *Дионисия Ареопагита*. В этих сочинениях с небывалой силой выдвигался на первый план именно апофатизм, так что в ареопагитский корпус входил даже трактат «О таинственном богословии», в котором только и говорилось о том, что не есть Бог. Тем самым апофатический момент уже переставал быть принадлежностью только первой ипостаси, а стал принадлежностью всех трех ипостасей. Сверхсущностная, сверхбытийная и ни в каком смысле не познаваемая природа божества, учили Ареопагитики, обнаруживает себя в своих исхождениях, в своих проявлениях. В свете этих сверхсущих проявлений и надо понимать, читаем в Ареопагитиках, три ипостаси. Все они — сверхсущие, вышемысленные и непознаваемые. Но в свете сверхсущих изъяснений мы познаем первую ипостась как единство, начало и источник, вторую — как отдельную множественность и третью — как благодатное исхождение.

в) Поскольку здесь у нас идет речь о возникновении одной из величайших концепций, которой суждено было оказаться достоянием не только тысячелетней средневековой культуры, но даже и последующей полутысячелетней новоевропейской культуры, историк должен иметь об этой концепции яснейшее и отчетливейшее представление. Из множества вопросов, которые здесь возникают, мы обратили бы внимание читателей, во всяком случае, на три следующих вопроса.

Во-первых, нужно расстаться с формально-логическим и абстрактно-метафизическим дуализмом познаваемости и непознаваемости. Если понять апофатическую сущность в этой концепции абстрактно-метафизически, получится дуализм, нетерпимый ни для античности, ни для средневековья. Волей-неволей историк должен добиться понимания такой средней области между непознаваемым и познаваемым, которую невозможно разделить на эти два раздела, но в которой они даны как нечто целое.

Чтобы облегчить себе понимание такой средней области, надо вспомнить наше учение о том, что сущность не просто отделена от явления, но осмысленным образом в него переходит, его осмысляет и его оформляет.

Сущность не только предполагает свое явление, но и является в нем, становясь не только явлением сущности, но и ее проявлением. Сущность есть именно сущность, то есть она сама. В этом смысле она действительно постоянна и устойчива и лишена подвижности. Но это только первый пункт в учении о сущности. А второй пункт тут же гласит, что сущность находится также и в становлении. А в этом смысле она и подвижна и вечно меняется. Еще со времен Аристотеля античность учила об энергии как о смысловом становлении сущности. Вот эти учения об энергии, или по крайней мере некоторого рода представления о ней, и открывали в те времена возможность перехода от абсолютной непознаваемости к сущности познаваемой. Одно обязательно рассматривалось в свете другого.

И без этого *символизма* нет никакой возможности даже прикоснуться к изучаемой нами сейчас тринитарной проблеме. Но кто не понимает такого рода символизма, тот платит за свое непонимание очень дорогую цену, потому что без такого символизма нельзя понимать и всей античной философии.

Во-вторых, те три ипостаси, которые требуются здесь диалектикой, как это теперь ясно, вовсе не отделены от непознаваемой сущности, но являются ее познанием в *свете энергии сущности*. Это не значит, что сами эти три ипостаси есть энергии сущности. Однако они суть то, что познается в *свете* энергии сущности. Они тоже есть сама же сущность, но не сущность сама по себе, которая окончательно непознаваема, но что открывается в *свете* энергии сущности.

При этом необходимо учитывать то, что когда мы рассматриваем эти высочайшие предметы в свете энергии сущности, то такое рассмотрение мало чем отличается от рассмотрения и каждой отдельной вещи. Ведь и каждая вещь хотя и проявляет себя в

своих признаках, но ни в каком случае не дробится на эти признаки, а остается чем-то единым и неделимым. Ни ветки дерева, ни листья дерева, ни даже его ствол или корень еще не есть само дерево. Само дерево никак не дробится на эти свои части (такого рода части находятся не только в дереве, но и, например, в траве), а является только их недробным носителем. Поэтому о каких бы проявлениях божественной сущности мы ни говорили, сама она не дробится на эти свои проявления, но является их носителем, который не определяется ни одним из этих своих проявлений и, значит, ни их суммой.

Итак, три ипостаси, с одной стороны, характерны для той сущности, проявлением которой они являются; но эта сущность неопределима ни одной из этих ипостасей.

В-третьих, необходимо отдавать себе отчет и в том, что такое третья ипостась. Мы сказали, что это есть благодатное исхождение. Как это понимать? Хорошо это понимать может только тот, кто знаком с основами античной философии. Дело в том, что если первая ипостась есть исходное начало, покамест еще цельное и не расчлененное, а проявляющее себя только как рождающее лоно, и вторая ипостась есть порожденная расчлененность и структура, то очень легко впасть в дуализм целого и частей.

Напрашивается формально-логическая мысль о том, что целое без частей есть одно, а расчлененные части целого есть совсем другое. Если пойти на поводу у такого соображения, то возникает непреодолимый дуализм сверхрационального целого и рациональной структуры составляющих его частей. На самом же деле целое сплошно и непрерывно переходит ко всем своим отдельным частям, а все эти отдельные части сплошно и непрерывно переходят как одна в другую, так и каждая из них к своему целому.

Поскольку, однако, рождающее целое порождает из себя все свои отдельные моменты и всю их сумму, то оно же должно быть также исходным моментом для охватывающего всю троичность целиком континуального становления. Без этой третьей ипостаси вторая ипостась превратилась бы только в рассудочную систему неподвижных и взаимоизолированных моментов.

Вот почему это континуальное, то есть сплошное и непрерывное, становление целого обеспечивает для этого целого его вечно творческую и уже внерассудочную жизнь.

Здесь только требует разъяснения само наименование третьей ипостаси в этой тринитарной проблеме, то есть «Дух Святой». При чем тут дух? Ведь под духом обычно понимается совокупность высших разумных построений и соответствующее воплоще-

ние их в человеке. Но такое понимание духа имеет весьма отдаленное отношение к тому, что мыслилось в древности под этим термином. Дело в том, что «дух» по-гречески обозначается как «пневма». Но пневма первоначально указывала на дыхание. А дыхание в течение всей античности понималось как нечто живое и органическое, то есть как символ организма жизни или символ жизни вообще.

Поэтому когда в связи с ростом цивилизации возникла потребность так или иначе обозначать высшую деятельность человека, то воспользовались именно этим термином для обозначения того, что и высшая человеческая деятельность тоже есть своего рода жизнь, тоже есть свободное творчество жизни, творчески охватывающее и континуально объединяющее все ее отдельные моменты.

Поэтому при сопоставлении порождающей нерасчлененности и порожденной смысловой структуры неизбежно стала ощущаться потребность также и в том сплошном становлении, которое только и могло объединять все расчлененное и все нерасчлененное в один живой организм целостной жизни. Вот почему без третьей ипостаси две первые ипостаси в тринитарной проблеме оказались бы на стадии метафизического дуализма и на стадии формально-логической несовместимости расчлененного и нерасчлененного.

Другими словами, без этой третьей ипостаси предмет первых двух ипостасей оказался бы рассудочным построением, а не животрепещущим организмом жизни. Но чтобы подчеркнуть, что здесь имеется в виду не просто всякая жизнь, но именно высшая жизнь, предельно высокая жизнь, для этого было введено дополнительное обозначение Духа как именно «святого».

Нечего, конечно, и говорить о том, что античным предшественником такой концепции было учение о космической душе. Оно целиком вошло в учение о третьей ипостаси, но, конечно, без своей внеличностной и чисто природной сущности.

г) Подводя итог нашим размышлениям о тринитарной проблеме, необходимо сказать, что единораздельная сущность трех ипостасей под влиянием Ареопагитик, во-первых, здесь целиком признается. А во-вторых, вся она возводится к абсолютному сверхсущему. Об этом много говорится в ареопагитском трактате «Об именах» (например, II 3—8; V 7—8).

Рассуждая чисто исторически, отнюдь не никео-константинопольский символ был последним словом по тринитарному вопросу, хотя здесь и было сказано самое главное. Окончательное же

решение этого вопроса можно находить в патристике не раньше появления ареопагитского корпуса. И можно сказать, только здесь целиком восторжествовало античное неоплатоническое учение о сверхсущем первоедином (опять-таки, повторяем, конечно, не в природно-космологическом, но в личностном смысле).

Наконец, стоит указать еще на одного автора, на этот раз — западного, который посчитал необходимым возводить сверхсущую непознаваемость не к первой ипостаси, но к тому, что выше всех трех ипостасей. Этот мыслитель — Августин (ниже, с. 102). Правда, это было у Августина не общецерковным, но покамест еще чисто личным мнением.

4. *Проблема личности.* Вся история тринитарного вопроса в течение первых четырех веков, как мы показали, сводится к борьбе античного и средневекового мировоззрений и дает огромное количество примеров самого разнообразного переплетения обоих этих мировоззрений. Чтобы не запутаться в бесконечных подробностях, мы выставляем один основной принцип, по которому происходит разделение указанных двух типов мировоззрения. Античность — это принцип вещи, тела, природы и, в конце концов, чувственно-материального космоса, в то время как христианство — это принцип личности, общества, истории или, конкретнее говоря, сотворения космоса сверхкосмической личностью, общее грехопадение и первородный грех и спасение греховного мира при помощи опять-таки чисто личностного богочеловечества. Этим переплетением природы и личности как раз и наполнена вся история тринитарного вопроса в первые четыре века новой эры. Не отдавая себе точного отчета в том, что такое природа и что такое личность, очевидно, нет никакой возможности разобраться и в истории мысли указанных четырех веков новой эры.

Личность есть единственная и неповторимая единичность, предполагающая, с одной стороны, обязательное наличие других таких же единичностей, от которых она чем-нибудь отличалась бы и без сравнения с которыми она не имела бы своей специфики, то есть не была бы чем-то неповторимым. А с другой стороны, эта единичность предполагает, что существует единичность вообще, то есть универсальная единичность, без сравнения с которой каждая отдельная личность не была бы вообще чем-нибудь единичным.

Кроме того, личность предполагает самосоотнесенность как с самой собой, так и со всем другим, когда эта самосоотнесенность существует как предельная обобщенность всех своих отдельных

функций и потому как самодовлеющая и притом фактическая (а не только идеально-смысловая) субстанция. Только в античности последним абсолютом является чувственно-материальный космос. Он вовсе не единственный, поскольку существуют и разные другие космосы, и он лишен неповторимости, поскольку он периодически повторяется бесконечное количество раз при переходе от хаоса к космосу и от космоса к хаосу. Личность предполагает другие личности, то есть невозможна без общества, ступком которого она и является. В античности все возникающие друг за другом космосы не образуют ровно никакого общества, членами которого они являлись бы, а потому их вечное возникновение вовсе не есть история. Универсальная обобщенность космоса, как она дана в античности, мыслится.

Но она не является здесь самодовлеющей и фактической субстанцией, а есть только та или иная обобщенность единичностей, входящих в чувственно-материальный космос. Поэтому ноуманальная область, которая мыслится в античности над космосом, вполне безлична; а сверхразумное первоединство, эта предельная обобщенность всего существующего, тоже является только идеально-смысловым и вполне безличным обобщением. Иначе оно имело бы свое имя и свою историю. В связи с этим также и все античные боги не суть личности в точном смысле слова, а только обобщение тех или иных природных свойств, включая все их несовершенства, а часто даже и просто аморализм.

Абсолют, как его понимает античность, есть чувственно-материальный космос, пребывающий в вечном круговращении, поскольку он то обращается в хаос, то возвращается к той же самой своей структуре. Если под историей понимать созидание всегда чего-нибудь нового, то, очевидно, античный абсолют не историчен, но астрономичен. И если под личностью понимать нечто единственное и неповторимое, то античность, очевидно, и не понимает того, что такое личность, поскольку та личность, которая ей известна, всегда разложима на те или иные части и всегда восстановима из них. Поэтому все существующее для античности, в том числе и личность, является только истечением из общего и безличного чувственно-материального космоса и целой иерархией подчиненных один другому моментов. Поэтому *эманация* и *субординация*, которые мы наблюдаем в природных явлениях, необходимо мыслятся в античности и в рассуждениях о личности, которая, не обладая никаким своим вечным и неразложимым «я», только и возможна здесь в результате того или иного частичного излияния чувственно-материального космоса.

В те первые века новой эры, когда появилось и стало восходить христианство, античная философия уже переживала свой не только зрелый, но и перезрелый период, когда все эти вопросы единства и множества, сознания и несознательных вещей и вообще идеи и материи решались в окончательной форме и достигали своего систематического развития. Естественно, что религия личности (а не чувственно-материального космоса) на первых порах осознавалась по преимуществу при помощи понятий и терминов именно этой перезрелой античности. На первых порах было очень трудно формулировать в точных понятиях ту универсальную личность, которая повелительно требовалась христианским вероучением. Единственность и неповторимость личности были здесь яснее всего, и их доказательства не требовались. Но возникали очень трудные вопросы о том, как такого рода абсолютное единство совмещать с множеством, поскольку новооткрытое личное божество, с точки зрения самого же христианского вероучения, ни в каком случае не оставалось в виде абсолютно неразличимого единства и, во всяком случае, вступало в связь с областью множественности хотя бы в проблеме сотворения мира. Поэтому несколько не удивительно, что ушло целых четыре столетия на то, чтобы абсолютную личность научиться мыслить в свете такой множественности, которая бы ей не противоречила, но которая, наоборот, впервые делала бы ее понятной и доступной человеческому сознанию. Вот почему первые четыре века тринитарной проблемы имеют для нас огромное историческое значение, вполне наглядно и ощутимо демонстрируя общее и безусловное требование всякой точной исторической науки — в яснейшей форме противопоставлять одну историческую эпоху другой и в то же самое время указывать именно постепенный, а не внезапный переход от одной эпохи к другой и указывать огромное количество промежуточных стадий, в которых одновременно наличны в самом причудливом переплетении и смешении элементы прежней и элементы новой эпохи. Этим мы и занимались в данной главе, посвященной тринитарному вопросу¹.

¹ Здесь мы могли бы привести огромное количество ссылок на зарубежную науку, которая в области тринитарной проблемы даже с трудом обозрима. Мы хотели бы все-таки обратить внимание читателя и на отечественную науку, из которой мы бы указали труды В. В. Болотова, А. Спасского, А. И. Бриллиантова, И. В. Попова. К этому мы сейчас прибавили бы забытую, но хорошую работу И. П. Четверикова (ниже, библи., с. 801), где в V главе тоже дается довольно подробный обзор тринитарной проблемы первых четырех веков. Пора перестать игнорировать отечественную науку и все заимствовать только из западной буржуазной науки.

ЧАСТЬ
ВТОРАЯ



*Неоплатонизм
латинского Запада*

Рассмотренные выше формы александрийского неоплатонизма и раннехристианской догматики, как мы установили, представляют собою очень яркую эпоху перехода от античного образа мышления к средневековому. Этими же чертами отличается и весь римский неоплатонизм, но только переходность эпохи сказывается здесь еще более напряженно. Во введении мы начнем с менее ярких фигур. Но сюда же придется отнести и такие яркие фигуры, как Марий Викторин и особенно Августин. Помещать их в этой вводной главе необходимо потому, что все-таки эти фигуры в целом являются представителями уже чисто христианской идеологии, которая в своем непосредственном виде выходит за пределы нашей «Истории эстетики». Отношение же их к античному неоплатонизму исторически все же представляет глубокий интерес. Что же касается основных глав этой второй части, то они будут посвящены таким крупнейшим неоплатоникам Запада, как Халкидий, Макробий, Марциан Капелла и Бозций.

I

БОЛЕЕ РАННИЕ АВТОРЫ

§ 1. ЛАБЕОН, ПРЕТЕКСТАТ, ФАВОНИЙ

1. *Лабеон*. а) От этого Корнелия Лабеона, жившего, вероятно, в середине III века н. э., никаких сочинений до нас не дошло, но имеются только некоторого рода фрагменты. Однако, если судить по дошедшим до нас четырем названиям его трактатов, весьма большую роль играла у него мифология и теория мифа: «О богах как живых существах» (*De dis animalibus*), «Об оракуле Аполлона Кларосского», «Этрусская наука» и «Фасты». Каково отношение Лабеона к неоплатонизму в собственном смысле слова, сказать трудно. Но что он занимался философией мифа, это ясно.

В науке много спорили не только об источниках Корнелия Лабеона, но даже о составе его дошедших до нас фрагментов, поскольку часто существует неясность о том, действительно ли тот или иной фрагмент относится именно к нему. С этим запутанным и малоплодотворным вопросом читатель может познакомиться по статье Г. Виссова в известной «*Realencyclopædie der classischen Altertumswissenschaft*» (Hlbb. VII 1351—1355). Из всех более или менее достоверных фрагментов Лабеона, во всяком случае, явствует, что это не неоплатонизм, но, несомненно, его преддверие. Подобно Порфирию и другим неоплатоникам, Лабеон много трудится над разысканием отдельных и иной раз совершенно мелких значений имен древних богов, а также над изучением различных мнений на эти темы. Перечисляются многочисленные имена Януса и целых 30 имен Афродиты. Заметна неоплатоническая тенденция к иерархии богов, а также к сведению многих богов к их небесному числу и даже к одному божеству вроде солнца, луны или земли. Слишком живой и почти бытовой интерес к божественной сфере сказывается у Лабеона в его чувствах в отношении домашних богов вроде ларов, пенатов, лемуров, а также в отношении разных потребностей культа. Проводятся параллели с Апулеем, Порфирием, Сервием, Марцианом Капеллой и прежде всего с Макробием и Варроном. Входить во все эти дробные сопоставления, часто к тому же весьма проблематичные, не может

являться нашей задачей. Но Лабееон как преддверие латинского неоплатонизма — фигура достаточно ясная.

О Корнелии Лабееоне имеется весьма обстоятельное исследование — Р. Mastandrea «Un neoplatonico latino Cornelio Labeone» (Leiden, 1979). Оно больше историко-критического и филологического, чем философского и эстетического содержания. Тем не менее этот автор обстоятельно рисует современное состояние науки о Лабееоне, почему мы и хотели бы сказать о нем несколько подробнее. Так как нам не хотелось уходить в данном случае в разного рода историко-филологические исследования, то мы попросили И. И. Маханькова изложить соображения по поводу работы П. Мастандреа. Эти соображения сводятся к следующему.

б) Книга Паоло Мастандреа «Латинский неоплатоник Корнелий Лабееон» является попыткой установить область философских интересов Корнелия Лабееона. Следует отметить, что вследствие полного исчезновения сочинений и крайней скудости фрагментов (П. Мастандреа в своей исчерпывающей работе собрал их лишь 18, всего около 150 строк) это чрезвычайно трудная задача, так что автору приходится характеризовать скорее переходную от язычества эпоху (III век н. э.) в целом, чем философские взгляды самого Корнелия Лабееона. Стремясь сделать свой труд более конкретным, П. Мастандреа посвящает отдельные его разделы вероятной проблематике четырех сочинений Корнелия Лабееона, от которых сохранились названия и скудные фрагменты («Фасты», «Этрусская наука», «О богах как живых существах», «Об оракуле Аполлона Кларосского»), привлекая сюда также других античных и отчасти средневековых авторов, писавших на сходные темы. Обнаруживаются различные параллели, позволяющие предположительно расширить круг авторов, которые были знакомы с сочинениями Корнелия Лабееона и ими пользовались (например, Арнобий). Но тем не менее какой-либо философской системы из этих фрагментарных обрывков автору воссоздать не удастся, а отсутствие в имеющихся фрагментах не только учения об основной неоплатонической категории первоединого, но даже упоминания о нем, как, впрочем, и об остальных двух ипостасях, делает отнесение Корнелия Лабееона к неоплатонизму не более чем вероятной догадкой, основывающейся главным образом на времени его жизни (способ рассуждения, о котором сам П. Мастандреа отзывается иронически).

Представляется, что интересы Лабееона, проявляющиеся в его сохранившихся фрагментах, не позволяют его характеризовать иначе, чем языческого религиоведа и антиквара. Действительно,

они в основном посвящены обсуждению различных имен божеств и древним способам толкования природных явлений и оракулов.

Можно специально выделить такие положения исследования П. Мастандреа.

1. Общее место в классической филологии — сравнение Корнелия Лабедона с Варроном. Отмечается появление ученого-энциклопедиста в наиболее критические для античности моменты.

2. В представлении автора Корнелий Лабедон — религиовед, соединивший традиционную римскую религию с восточной демонологией и глубокой личной религиозностью; исследователь оракулов, комбинирующий ионийскую науку толкования с этрусской; сдержанный, тонкий и терпимый полемист против христианства; поверхностный, но широкий знаток гностических, магических и иранских учений.

Но сочинения этого автора погибли почти целиком. Даже у противников-христиан почти не сохранилось фрагментов.

3. О времени жизни Корнелия Лабедона нет каких-либо надежных свидетельств, и даты его жизни помещают в обширнейший промежуток времени от эпохи Цезаря до IV века н. э. Однако П. Мастандреа считает надежной датой вторую половину III века (вообще говоря, после Нумедия, то есть около 200 года, и до сочинения «Против язычников» (*Adversus nationes*) Арнобия, то есть около 300 года). С различной датировкой связаны и разные философские школы, представителем которых соответственно якобы являлся Корнелий Лабедон: от позднестоицической до неоплатонической.

4. Мастандреа предполагает, что Макробий, Сервий и Иоанн Лид широко пользовались Лабедоном по части антикварных сведений. Но наиболее важное его предположение — это то, что Арнобий в своем сочинении «Против язычников», без указания имени оппонента опровергающий понятие о богах у римлян, возражает именно Лабедону. Доказательства выставляются довольно убедительные как текстологического, так и содержательного характера, но мы все равно не знаем, до какой степени оппонент Арнобия — Лабедон, так как реконструкция, подобная сочинениям Цельса и Порфирия против христиан, невозможна.

5. Далее (со с. 119) утверждается и доказывается, что «собирательство» Лабедона имело целью утверждение старых религиозных авторитетов в противовес новым христианским, то есть Лабедон не просто собиратель, а идеолог «языческого возрождения».

Борьба за умы проходила в основном в сфере решения вопроса о загробном существовании: в этот период чрезвычайно возрос

страх смерти. В республиканском Риме представитель высших кругов искал бессмертия в подвигах, славе, которые в какой-то степени связывались с обожествлением.

Но такое решение вопроса не устраивало низшие слои общества. Здесь получили распространение более демократические культы восточных богов. В эпоху империи, когда все стали приблизительно одинаково бесправны по отношению к власти, эти культы распространились на все общество. Вообще, II—III века были чрезвычайно бедственным временем, и страх смерти вполне объясним.

Неоплатонизм был философской системой, а не религией, и потому он не мог быть доступен широким массам (правда, у Порфирия можно отметить попытки создать какое-то подобие религии). А главное, без надежного ответа оставался вопрос о судьбе души после смерти.

6. II книга сочинения Арнобия «Против язычников» посвящена почти целиком (11—66) полемике с языческой сектой, которую он называет «*Viri novi*» («Новые мужи»). П. Мастандреа старается доказать, что это были неоплатоники (глава школы, видимо, Порфирий) и что к ним принадлежал Лабееон. Следовательно, Корнелий Лабееон — неоплатоник.

7. Демонология — общая для христианства и язычества тема в это время. Наряду с аллегорическим истолкованием мифов демонология служила апологетами язычества для объяснения неловких моментов мифологии: герои безнравственных мифов трактовались как демоны, а не боги. Более того, демонов пытались идентифицировать с христианскими ангелами (христиане же утверждали, что демоны — это падшие ангелы). Так, Августин (*Civ. d.* IX 19) утверждает, что Лабееон предпочитал называть ангелов добрыми демонами. Также Августин (II 11) говорит о проводимом Лабееоном разделении демонов на добрых и злых с соответствующими разными способами их умилостивить. Отсюда П. Мастандреа делает вывод о проявлявшихся у Лабееона дуалистических тенденциях, непосредственно или опосредованно заимствованных из Персии.

8. Как свидетельство, в какой-то степени подтверждающее близость Лабееона к неоплатонизму, можно отметить фрг. 10 (по Мастандреа) из Сервия (*Aen.* III 168), где упоминается о теургических операциях, в результате которых души людей становятся богами. Но все же следует сказать, что теургия — общее увлечение в эту эпоху.

9. Монотеизм, нараставший в язычестве, что нашло свое завершение у Юлиана и Макробия, встречается одним из первых у Корнелия Лабеоны, о чем можно судить по проявившемуся у него культу Солнца и тенденции толковать многих языческих богов (или их имена, что то же самое) как различные проявления одного и того же бога.

10. Также представляется интересным, хотя и в не прямой связи с Корнелием Лабеоном, экскурс П. Мастандреа (с. 180—192) в область античной филологии (точнее, этимологии), которую он справедливо считает полноправным разделом античной философии вследствие свойственного античности способа мышления. Именно в античности вещь и имя вещи считались если не тождественными, то очень тесно связанными и способными взаимно влиять друг на друга. Впрочем, «этимологические тенденции» оказали сильное влияние и на средневековую философию. Хотя в этом разделе Корнелий Лабеоны не рассматривается специально, отмечаемый у него несомненный интерес к филологии в смысле этимологии божественных имен является дополнительным свидетельством в пользу помещения его в общую философскую традицию эпохи.

Таково современное научное представление о Корнелии Лабеоны.

2. *Претекстат*. Веттий Агорий Претекстат (ок. 320—384) принадлежит к тем фигурам в истории философии, которые можно было бы назвать легендарными в том смысле, что высокая оценка их философских построений тоже основывается не на прямых, а на косвенных данных. Так, Претекстат, хотя его собственных сочинений не сохранилось, считается крупнейшим, а иногда и просто единственным философским деятелем так называемого западного языческого возрождения в конце IV века. Сама идея существования в изучаемом нами переходном периоде языческого возрождения настолько любопытна и многообещающа, что, прежде чем перейти непосредственно к Претекстату, скажем несколько слов об этом заявленном в науке, но спорном историческом феномене.

а) В истории изучения латинского Запада IV века можно отметить две противоположные тенденции, хотя они практически никогда не становились объектами взаимного сравнения и спокойно сосуществуют в работах разных исследователей благодаря различию в предметах их исследования. Первая из этих тенденций, основанная на изучении в основном литературного ряда эпохи, трактует о языческом возрождении в IV веке по сравнению с упадком в культурном и литературном отношении, наблюдающим-

ся в III веке. Вторая тенденция, основанная по преимуществу на изучении философско-религиозных материалов, напротив, склонна считать положение языческих дел на Западе по сравнению с восточным неоплатонизмом открыто пораженческим и потому плачевным. Обе тенденции широко распространены в исследовательской литературе. Примером первой, возрожденческой точки зрения может служить статья Г. Блоха, в само заглавие которой внесено понятие языческого возрождения¹; второй, упаднической точки зрения, и притом в очень острой форме, придерживается, например, А. Камерон². Расхождение слишком разительное, слишком продолжительное и коренное, чтобы считать его просто чьей-либо ошибкой. Каковы же факты, привлекаемые для обоснования той и другой точек зрения?

Сторонники возрождения отмечают усиление активности языческой аристократии Запада в IV веке по нескольким направлениям. Во-первых, это редактирование и издание классических языческих текстов; во-вторых, перевод греческих текстов на латынь; в-третьих, писание историографических сочинений; и, наконец, в-четвертых, разносторонняя, уже чисто социальная активность язычников. Как видим, акцент здесь ставится именно на литературной деятельности, об этом же говорит и состав редактируемых и издаваемых вновь языческих авторов, таких, как, например, Апулей. В этом смысле даже любое в действительности религиозно нейтральное литературное деяние может квалифицироваться и квалифицируется как возрождение язычества. Центром же язычески настроенной аристократии считается при этом окружение Квинта Аврелия Симмаха (345—405), к которому принадлежал и Претекстат.

Сторонники упадочнической теории основывают свою точку зрения на слабости философской мысли Запада, говорят о ее безынициативной (по сравнению с духовной предприимчивостью Востока) и аморфной окостенелости. Подчеркивается неумение западных язычников адаптироваться к духу времени, что и привело их, по мнению исследователей, к историческому тупику, в отличие от Востока, который исторически восторжествовал, трансформировавшись впоследствии в византийское средневековье³.

¹ Bloch H. The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. — In: The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Oxford, 1963, p. 193—218.

² Cameron A. Paganism and Literature in late Fourth Century Rome. — In: Christianisme et Formes littéraires de l'antiquité tardive en occident. Genève, 1976, p. 1—40.

³ См., напр.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 290.

Нельзя не заметить, что указанные две тенденции рассматривают западных язычников IV века с разных позиций и в разных перспективах. Если сторонники возрождения смотрят на конец IV века с позиций литературы III века и убежденно видят в нем действительно имевшее место относительное оживление литературной и социальной активности языческой аристократии, то сторонники теории тупика и упадка смотрят на это время с позиций средневековья и видят в отмеченной активности язычников лишь бесцельную и бессильную агонию уходящего старого мира. Смотреть, действительно, нужно с разных сторон, но только не преувеличивая при этом значения открывшейся с какой-либо точки зрения перспективы.

В данном случае термин «возрождение» действительно вряд ли уместен, но вместе с тем неправомерно и отрицать всякую историческую значимость западного типа мышления того времени. Нельзя, пользуясь образным выражением А. Камерона, описывать язычников-аристократов выглядывающими из своих библиотек как из семейных склепов. Ведь именно Запад даст впоследствии таких мыслителей, как Халкидий и Боэций, Викторин и Августин, каждому из которых мы в свое время посвятим отдельные рассуждения.

Западный тип языческого мышления в конце IV века — это не только и не просто стремление во что бы то ни стало вернуть утраченный языческий рай, но это прежде всего своеобразная форма *переходного мышления* между язычеством и христианством. Не возрождение и не агония, а имеющий собственную внутреннюю цельность и смысл переход.

Другое дело, что выражался этот переходный тип мышления почти исключительно в литературно-художественной форме, но это не значит, что такая форма не скрывает за собой и чисто философской специфики, не говоря уже о том, что соотношение эстетического и философского в античности имеет особый, почти отождествляющий смысл. Все это усложняет, конечно, работу историка. Нам же, в наших собственных целях, особенно важна фигура Претекстата, бывшего единственным философом среди окружения Симмаха. Фигура Претекстата интересна еще и потому, что его значение как философа признают не только сторонники теории возрождения, что вполне закономерно, но и сторонники теории упадка и тупика, что, собственно говоря, идет вразрез с их основными положениями¹.

¹ Камерон А. Указ. соч., с. 16.

б) Что же мы реально знаем о Претекстате, единственном, по общему мнению, сильном философе среди последних римских язычников?

Собственных философских сочинений Претекстата, как уже было сказано, не сохранилось, нет даже точных сведений, что они существовали¹. Мы черпаем сведения о нем и о его эпохе из различных исторических источников, главными из которых являются переписка Симмаха, «Сатурналии» Макробия (ниже, с. 177), сочинения Марцеллина, свидетельства Бозция, два анонимных текста — «*Carmen adversus Flavianum*» (Флавиан — ученик Претекстата) и «*Carmen ad Senatorem*», а также посвященные Претекстату стихи его жены — Фабии Аконии Паулины. Эта косвенность источников делает не только трудным, но даже проблематичным дело восстановления собственно философских взглядов Претекстата. Однако единообразие всех этих сведений гарантирует хотя бы относительно верную реконструкцию основ его учения. При этом даже не столь важно, является ли эта возможная реконструкция точной копией взглядов самого Претекстата, важно то, что деятели языческой оппозиции, считая себя учениками Претекстата, который, по их мнению, знал истину о природе богов, излагали это авторитетное для них учение в совершенно единообразном виде. Поэтому поддающаяся восстановлению часть философии Претекстата, представляя собой общее философское кредо всего языческого окружения Симмаха, может характеризовать особенности западного мышления вообще в переходный период. Но сначала — о самой личности Претекстата.

в) Веттий Агорий Претекстат принадлежал к высшей языческой аристократии, стремившейся в целях консервации античной культуры сохранить за собой важные государственные посты, что ей и удавалось практически до начала V века. Так, например, в 382 году Претекстат и Симмах занимали две самые высокие должности в Италии: первый был *praefectus praetorio Italiae*, второй — *praefectus urbi*. Высокое положение использовалось язычниками, в частности, для сохранения языческой архитектуры, которая сама по себе, а тем более если в храмах не были приостановлены культовые действия, была своеобразной языческой пропагандой. Так, Претекстат, несмотря на эдикт Констанция 354 года о закрытии языческих храмов, сумел добиться восстановления портика, посвященного двенадцати языческим богам, на римском форуме. И все же ряд указов Грациана 382—383 годов привел к тому, что все языческие храмы окончательно и навсегда были закрыты

¹ О переводах Претекстата с греческого будет сказано ниже.

к 394 году. Борясь в течение полувека за сохранение культовых действий и за неприкосновенность своих храмов, язычники видели в императорских указах, конечно, не только угрозу их религии, но угрозу всей древней культуре. Поэтому Претекстат, одержавший ряд побед на этом поприще, снискал благодарное уважение всех язычников. Современники, по свидетельству Макробия, преклонялись перед хладнокровием и невозмутимостью Претекстата, сумевшего взять в свои руки власть, остаться при этом откровенным язычником и не поддаваться различным и хитрым провокациям христиан. Эта сила характера сделала Претекстата легендарной фигурой.

Второй чертой Претекстата, делающей его легендарной фигурой, была его особая образованность. Если большинство язычников того времени или прямо нуждались в латинских переводах классических греческих текстов, или же сами переводили, но, как отмечает А. Камерон, лишь на уровне школьных текстов, то Претекстат свободно владел обоими языками и, по свидетельству жены, посвящал много времени чтению греческих философов, особенно Платона и Аристотеля. Сохранились свидетельства, и главное из них — свидетельство Бозция, что Претекстат блистательно перевел парафраз Фемистия первой и второй «Аналитик» Аристотеля¹. Этот не дошедший до нас перевод был, по существу, чуть ли не единственным собственно философским, а не литературно-художественным текстом, созданным в пределах западного языческого возрождения конца IV века. Даже «Сатурналии» Макробия, как мы увидим ниже (с. 177—179), не могут считаться чисто философским произведением.

Эти легендарные черты Претекстата и сделали его самой значительной, наряду с Симмахом, фигурой языческой реакции, и именно поэтому Претекстат считается не только выразителем, но и создателем общего для язычников его времени философского кредо. В чем же заключается сущность этого кредо, в той степени, как оно поддается восстановлению?

г) Претекстат был язычником не только номинально, он участвовал в отправлении многих тайных языческих культов. Об этом сохранились свидетельства в виде поименных подписей на расположенном близ Ватикана алтаре, посвященном *Magna Mater*, ко-

¹ Высказывалась версия, что Претекстату же принадлежит еще один перевод — перевод «Категорий» Аристотеля, который чаще всего приписывается Августину. Говорилось также (на основании нечеткого свидетельства Лида), что Претекстат написал не дошедший до нас теологический трактат в духе Ямвлиха. Но все эти сведения нельзя считать достоверными.

торый стал центральным местом поклонения для последних язычников. В числе первых имен там стоит и подпись Претекстата.

Однако, несмотря на сугубую традиционность всех этих культов, это было уже иное язычество, язычество конца IV века. По Претекстату, все языческие боги были сложным и множественным проявлением или знаком (*numen multiplex*) одного верховного бога Солнца. Перед нами солнечный монотеизм, о котором мы уже говорили (ИАЭ VII, кн. 1, 461—469) и о котором будем еще говорить впоследствии (ниже, с. 186). Солнечный монотеизм и есть кредо последних язычников Запада, эта идея Претекстата чрезвычайно энергично подчеркивалась не только им самим, но и всеми его единомышленниками. Необходимо только отметить, что определенность и четкость религиозной формулы солнечного монотеизма не мешала язычникам одновременно проповедовать и абсолютный религиозный синкретизм, когда не только все виды религии провозглашались равноправными, но и за каждым отдельным человеком признавалось право на свое собственное, личное восприятие бога. Такого рода абсолютный синкретизм, ярко выраженный у Симмаха, был, вероятно, защитной реакцией против агрессивно насаждаемого христианства.

Определение сущности философии Претекстата как солнечного монотеизма для нас и мало и много. Много в том смысле, что мы уже можем определенно говорить о языческой реакции конца IV века не как о беспомощной агонии традиционного язычества, но как об особой форме переходного типа мышления между политеизмом и христианством. Однако, с другой стороны, знания одного лишь факта солнечного монотеизма для нас слишком мало, чтобы мы смогли достаточно ясно восстановить генезис и специфику этой переходной формы мышления у Претекстата.

Единственное, что можно было бы предположить, это то, что Претекстат соединил языческую мифологию с христианским монотеизмом, видимо, без всякого влияния неоплатонизма. Греческим источником Претекстата был, скорее всего, Аристотель. Недаром даже у Боэция, считавшего себя продолжателем Претекстата, мы находим не столько неоплатонизм платоновского толка, сколько самостоятельную форму аристотелевского усложненного платонизма (ниже, с. 248). Мы не знаем точно так же и главного, а именно, насколько проникла в теологию Претекстата личностная диалектика, было ли в боге Солнце личностное начало. По предположению, видимо, нет. Ведь даже тот же Боэций, искренне считавший себя христианином, не дошел до личностной диалектики, а оперировал диалектикой абстрактно-числовой (ниже, с. 225).

Претекстат же тем более должен был бы ограничиваться для проведения своей основной мысли о сведении всех богов к одному лишь формально-логическими построениями по аристотелевским канонам.

д) И вместе с тем сводить основную идею Претекстата только к Аристотелю и отрицать определенную новизну в его учении тоже нельзя. Задача Претекстата отнюдь не была облегчена наличием у Аристотеля платоновской категории единого, так как Аристотель считал единое оформлением множественности (ИАЭ IV 30—41; V 906), ведь там единое было диалектически-философским понятием, рассматривавшимся в своей абстрактной всеобщности, а Претекстату нужно было связать единое и высшее бытие с конкретным одним богом, то есть сознательно синтезировать диалектику и мифологию. Не мифология служила при этом у Претекстата своего рода вторичной иллюстрацией диалектики, а диалектика стала внутренним инструментом превращения языческой мифологии в монотеизм. Именно это обстоятельство — стремление приспособить уже неизбежную для тех времен идею монотеизма к родной языческой мифологии, то есть стремление поглотить христианство без христианской мифологии, — и составляет существо новшества Претекстата. В этом же лежит причина того факта, что хотя монотеистическая, а может быть, даже и личностная идея уже проникла в сферу язычников, тем не менее деятельность Претекстата являлась языческой реакцией на утверждавшееся христианство.

Здесь же заключается и главное различие между Западом и Востоком. Восточные неоплатоники, как мы уже видели, именно потому, что они были неоплатониками, раз согласившись признать параллель между их первоединым и христианским абсолютным Богом, уже безразлично относились к именованию этого бога и к его священной истории. Они жертвовали мифологией за счет неоплатонической диалектики. Западные же язычники, напротив, именно потому, что они сторонились неоплатонизма, слишком легко, с их точки зрения, поддавшегося на Востоке христианизации, стремились возродить свою языческую мифологию, пусть даже с христианской монотеистической идеей, и поставить ее на место христианской священной истории. Западные язычники жертвовали неоплатонической диалектикой в пользу родной мифологии.

Болезненность расставания с освященной веками мифологией чувствуется у многих даже перешедших в христианство мыслителей Запада. Недаром даже в самом последнем трактате христиана-

нина Боэция, то есть уже через сорок лет после смерти Претекстата, нет и намек на христианскую священную историю; напротив, каждая прозаическая и христианская по идее глава сопровождается у Боэция, как мы это увидим ниже, поэтическим отрывком, где то же содержание выражается уже с помощью аллюзий к родной языческой мифологии. И это не было у Боэция только литературным приемом, нет, это было остаточным влиянием Претекстата, тягой к солнечному монотеизму. Неспроста почти в каждом стихе Боэция появляется в качестве верховного правителя Аполлон, имеющий символическую связь с солнцем (ниже, с. 246).

е) Итак, несмотря на мизерность фактического философского материала, мы все-таки можем вывести главную особенность переходного периода на Западе в конце IV века. Западный язычник реагировал на совершающееся на его глазах изменение мира глубоко субъективно и эмоционально. Несмотря на свойственное всему античному миру гордое спокойствие перед лицом даже космических катастроф, западный язычник страстно стремился сохранить все формы уходящей культуры, прежде всего — ее мифологию. Если Восток хотел побороть христианство изнутри, пронизав своей античной диалектикой самые основополагающие догматы христианства, и тем самым увековечить сердцевину античной мысли, пусть даже при внешне полной победе христианства, то Запад, жертвуя содержанием, вбирая в себя как бы против воли христианские идеи, стремился увековечить внешние формы уходящей культуры. Античные формы общественной жизни давали западному язычнику не только душевный комфорт своей привычностью и освященностью веками, но и были источником глубокого эстетического удовлетворения, а может быть, даже и социального тщеславия. Восток реагировал на крушение античности как бесстрастный мудрец, а Запад — как нервный и эмоционально возбудимый поэт.

В дальнейшем мы неоднократно убедимся, и уже на основании более богатого философского материала, что общий для Запада субъективизм, противопоставленный объективизму Востока, сказался не только на язычески мыслящих или не до конца отвергнувших язычество авторах (таких, как Халкидий и Боэций), но даже и на крупнейших собственно христианских деятелях, таких, как Викторин и особенно, конечно, Августин.

ж) В итоге необходимо сказать, что не только нет определенных данных для неоплатонизма Претекстата, но, скорее, имеются даже основания для того, чтобы говорить об отрицательном отно-

шении Претекстата к неоплатонизму. И тем не менее Претекстата все же приходится рассматривать в контексте западного неоплатонизма ввиду необычайного оживления старинной языческой философии у Претекстата и стремления охватить ее в максимально цельном и жизненно необходимом виде. Как мы увидим ниже, Претекстат представлен у Макробия не только весьма серьезно и почетно, но даже и торжественно, а неоплатоник Бэций, несмотря на свое христианство, прямо будет говорить о своей зависимости от Претекстата.

3. *Фавоний*. а) Фавоний Евлогий был учеником Августина и, следовательно, жил и действовал в начале V века. От него дошло небольшое сочинение, посвященное анализу известного Цицероновского «Сновидения Сципиона». Тема эта оказалась на Западе весьма популярной, поскольку мы ее находим у Авла Геллия, Халкидия, Цензорина, Макробия и Марциана Капеллы. Трактат имеет два подраздела — пифагорейско-платоническая теория декады и гармония небесных сфер. Подобного рода рассуждения, конечно, могли в те времена либо носить прямо неоплатонический характер, либо быть достаточно близкими к неоплатонизму.

б) В более подробном виде план трактата Фавония сводится к следующему.

В своем *Вступлении* (I Wedd.) автор посвящает свой труд некоему Суперию, занимавшему в то время высокую должность. Намереваясь использовать Цицерона, автор, однако, отдает ему предпочтение перед Платоном, поскольку этот последний, желая дать космологическое заключение своему труду о государстве, допустил ряд выдумок о некоем Эре.

в) *Общее учение о числе*. Основное содержание трактата (II—XX) сводится к учению о числе вообще. После рассуждения о всемогуществе чисел (II) дается общее определение числа как «вечной вещи, умопостигаемой и нерушимой», охватывающей все своей силой (III). Число не есть монада («единичность»), поскольку монада, не будучи числом, является только еще принципом (initium) числа (IV). Монада не есть такое единое или такое единство, которое было бы объединением той или иной множественности, но есть такая единичность, которая не предполагает никакой множественности ни вне себя, ни внутри себя. Так, неделимы по самому своему существу душа или бог, хотя они и могут проявлять себя во множественном. Таково же и число (V). Полным числом не является также и двоица, которая в сравнении с монадой является принципом становления, или движения, и потому вместе с умом лежит в основе космической материи (VI).

В дальнейшем Фавоний рассматривает все основные числа вплоть до девятки. Тройке, четверке, пятерке и шестерке автор посвящает по одной главе (VII—X), семерке — четыре главы (XI—XIV), восьмерке — три главы (XV—XVII). Специально рассматривается число 56, поскольку у Цицерона Сципион Старший рассказывает Сципиону Младшему жизнь в течение семь раз повторенной восьмерки (XVIII). Заметим, что, по Макробию, Сципион Младший в свои 56 лет должен не прийти к концу своей жизни, но достигнуть наивысшего могущества и славы (In Somn. Scip. I 5, 2). Это, впрочем, не так важно. И, наконец, девятой автор занимается тоже в специальной главе (XIX), после чего следует краткое заключение (XX). Во всем этом общем учении о числе мы находим вековую пифагорейско-платоническую традицию, которая, как мы знаем (ИАЭ VII, кн. 1, 271—303), яснее всего и подробнее всего зафиксирована в известном трактате Ямвлиха «Теологумены арифметики». Подробный анализ мог бы обнаружить наличие у Фавония некоторых мелких особенностей характеристик отдельных чисел. Но общий метод характеристики декады, как он дается в пифагорейско-платонической традиции, остается у Фавония тем же самым.

г) *Гармония сфер*. Как сказано, другой основной темой трактата Фавония является учение о гармонии сфер (XXI—XXVII). Тут мы находим все ту же пифагорейско-платоническую традицию. Определяются кварта как отношение 3:4, квинта как отношение 2:3, октава как отношение 1:2 и целый тон как 8:9 (XXIII—XXIV). Это разделение применяется к теории астрономических отношений (XXV). Земля мыслится посередине и неподвижной, почему она и не издает никаких звуков. Она есть как бы раковина или черепаха, на которую натянуты струны, то есть является резонирующим корпусом кифары всего космоса. Расстояние от Земли до Луны расценивается как тон, от Луны до Меркурия — как полутон, от Меркурия до Венеры — как полутон, от Венеры до Солнца — тоже как полутон, от Солнца до Марса — как тон, от Марса до Юпитера — как полутон, от Юпитера до Сатурна — как полутон, от Сатурна до неподвижных звезд — тоже как полутон. Таким образом, небо и земля отделяются друг от друга 6 тонами, или 12 полутонами. Между Землей и Солнцем звучит гармония кварты. Между Солнцем и зодиаком — квинта. И между землей и небом — полная октава. А поскольку Земля, находясь в центре космоса, делит полный шар космоса на две половины, верхнюю и нижнюю, то и весь космос звучит не как 6, а как 12 тонов, то есть как две полные октавы.

Вся эта картина есть точное воспроизведение пифагорейско-платонической традиции музыкально-числового космоса; так что Фавоний и в данном отношении не представляет собой ничего нового. Что же касается неоплатонизма, то у Фавония можно находить только весьма скромные намеки вроде учения о монаде, диаде и всей декаде.

§ 2. МАРИЙ ВИКТОРИН

1. *Сочинения.* Из тех римских неоплатоников, которых мы рассматриваем как фон и основу для таких крупных деятелей, как Халкидий, Макробий, Марциан Капелла и Боэций, наибольшее значение имеет Марий Викторин, бывший неоплатоническим наставителем Августина и, следовательно, живший тоже в IV веке. Он перевел на латинский язык трактаты Аристотеля «Об истолковании» и «Категории», а также знаменитое «Введение» Порфирия (с комментариями). Приняв в пожилом возрасте христианство, Марий Викторин успел написать несколько трактатов теологического характера, что не помешало ему быть известным представителем грамматики и риторики. Ему принадлежит трактат «Об определениях», а также комментарий к Цицероновским трактатам «Толика» (утерян) и «О нахождении». Что же касается теологических сочинений, то Марий Викторин писал против ариан и против манихеев и комментарии к посланиям ап. Павла. Поскольку в данном месте нашей работы мы интересуемся Марием Викторином (как и Августином) для характеристики перехода от античной философии к средневековой, мы не должны входить в систематический анализ христианской теологии Викторина, а должны только указать на пункты сходства его воззрений с античной философией и на отличительные черты именно викториновского подхода к тринитарной проблеме.

2. *Тринитарная проблема.* а) Соотношение тринитарного догмата с неоплатоническими категориями уже рассматривалось нами (выше, с. 60—62), но каждый новый автор, — и это особенно относится к Викторину, — вносит свои оригинальные нюансы в историю превращения неоплатонической триады в три лица христианской троицы.

Чем же интересен с точки зрения переходного периода Марий Викторин?

Вспомним основную проблему для восточных христианизирующих авторов. Там прежде всего оказывалась важной проблема

устранения из христианской Троицы принципа субординации, главенствующего в неоплатонической триаде. Викторина же интересуется другим: он стремится прежде всего обосновать саму возможность понимания неоплатонического единого как личного Бога, а с этих позиций характер отношений между тремя лицами (субординация или, например, координация) оказывается уже вторичным и не столь принципиальным вопросом.

И надо сказать, что, действительно, абсолютно трансцендентное и апофатическое неоплатоническое единое не могло безболезненно и органично срастись с христианским личным богом; для этого была необходима особая, не платиновская версия толкования единого. И такая сближающая неоплатонизм и христианство версия была сформулирована ко времени Викторина его учителем Порфирием. Обстоятельный анализ влияния Порфирия на становление тринитарных воззрений Викторина можно найти в специальном на эту тему труде у П. Адо¹. Другой исследователь Викторина, М. Т. Кларк², считает, что несомненную и с его точки зрения связь Порфирия и Викторина тем не менее нельзя гипертрофировать и что последний мог найти и действительно нашел созвучные своей теории рассуждения в самом Плотине. Как бы то ни было, именно Порфирий сформулировал основное и необходимое для сближения неоплатонизма с христианством новшество. В чем же это новшество заключалось?

б) Как известно (ИАЭ VI 222), Единое неоплатоников, охватывая все существующее в одной неделимой точке, не обладает никакими качествами, оно выше всякого бытия и сущности и характеризуется, говоря вкратце, божественной простотой, безразличной к каким бы то ни было различиям и усложнениям. Вот эта божественная простота неоплатонического Единого и мешала его сближению с христианской Троицей, уже в самом именовании которой заложена количественная множественность. Порфирий же, в своих философских поисках бога, ввел в категорию Единого некоторые усложняющие моменты и тем самым начал процесс сближения Единого с христианским Богом. А именно, Порфирий ввел качества бытийности, жизни и познания, и эта горизонтальная шкала, в отличие от строго вертикальной эманации Плотина, дала, как мы уже видели (выше, с. 33), возможность христианизующим авторам, например Синезию, устранить из Троицы субординацию. Это же нововведение Порфирия дало возможность

¹ См.: Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.

² См.: Clark M. T. The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian. — In: Neoplatonism and early christian thought. London, 1981, p. 153—160.

и Викторину сблизить понятие Единого с понятием христианского Бога, не совмещавшимся с требованиями простоты, цельности и бескачественности неоплатонического Единого.

в) В чем же оригинальность самого Викторина? Викторин, как увидим, пошел дальше Порфирия, который, вводя в Единое некоторую качественность, толковал вместе с тем эти качества (в полном соответствии с апофатической идеей) таким образом, что Единое теряло у него почти всякую связь с миром. Так, например, если бытием обладает Единое, то, по Порфирию, мир находится в небытии. Связь между бытием и небытием может установиться только в одном случае, если человек сумеет отделить и очистить свой дух от вещного мира и затем слиться в экстатическом порыве с Единым, то есть с истинным бытием, прорвав тем самым завесу небытия. Такая беспредельная и абсолютная разобщенность Бога и мира, как бытие и небытие, была, конечно, неприемлема для христианина Викторина, так как хотя христианский Бог и трансцендентен миру, тем не менее он не отделен от него.

Каким же путем пошел Викторин, чтобы, с одной стороны, опять, как в субординационном неоплатонизме, сблизить порфириевского осложненного качествами Бога с миром, а с другой стороны, избежать при этом как разобщенности Бога и мира, так и крайностей субординационизма?¹

Викторин в полном соответствии с христианским учением усилил в божестве момент активности и движения, усилил для того, чтобы впоследствии семантически оправдать внутреннюю форму именованного Бога Отцом. Истинная субстанция, говорит Викторин, это движение, и не просто движение, но перводвижение (*Adversus Arium* I 30, 20—26). Бог-Отец есть, следовательно, по Викторину, причина и принцип всех вещей, и он присутствует во всем существующем (IV 22, 10—22). Так Викторин решил для себя обе задачи: он, во-первых, сблизил неоплатоническое Единое с Бо-

¹ Надо заметить, что взгляды Викторина на тринитарную проблему имели свою историю. Мы здесь коснемся лишь окончательного, уже христианизированного, варианта его учения, а о начальном этапе мышления Викторина, еще непосредственно связанного с Плотинем, читатель может получить представление по указанному сочинению М. Т. Кларка. Данный автор, в общем-то верно описывая эволюцию взглядов Викторина, вместе с тем делает, как нам кажется, чересчур легковесный вывод о том, что Викторин не видел в неоплатонизме принципиального отличия от христианства с его учением о Троице и поэтому считал, что он сам лишь приводит необходимые для такого отождествления толкования источников. Мы в дальнейшем покажем, что некоторые существенные детали окончательного варианта учения Викторина являются вполне и абсолютно оригинальными.

гом-Отцом, благодаря порфириевскому усложнению абсолютной простоты Единого, и, во-вторых, опротестовал порфириевскую разобщенность бога и мира, благодаря усилению в боге активно-движущего, созидającego момента.

г) Что же касается проблемы соотношения трех лиц в Троице, то в этом вопросе Викторин демонстрирует не столь ухищренную логику, которую мы наблюдали у восточных авторов. Бог-Сын стандартно приравнивается Викторином к Логосу, а само наличие в Боге Логоса выводится Викторином все из той же идеи Порфирия, усложняющей и дифференцирующей божественную простоту Единого. Раз Бог обладает бытием, говорит Викторин, то, как все, бытием обладающее, Бог не может не обладать и своим Логосом. Но Логос Бога — особен, он латентный и самонаправленный Логос. Взятый сам по себе, Логос выражает качество бытийности Бога. Познание и жизнь есть оборотная сторона бытия (IV 20 ff.).

Как видим, Викторин стремится избежать субординации в отношениях между Отцом и Сыном, а также старается в полном соответствии с никейским символом утвердить единосущность Отца и Сына, но логика его рассуждений носит (во всяком случае, в этом, правда самом важном, тринитарном трактате) весьма отрывочный и просто утверждающий характер. Не совсем ясен, можно сказать даже, совсем не ясен у Викторина и статус Святого Духа, сближающегося с Мировой Душой Плотина.

д) Итак, оценивая позицию Викторина в целом, скажем, что, во-первых, главным для Викторина было установление связи между неоплатоническим Единым и личным христианским Богом; во-вторых, в этом отождествлении Единого и Бога-Отца сказалось сильное влияние Порфирия; в-третьих, оригинальной чертой теологии Викторина является доминирующая роль активно-движущего момента в Боге, что позволило Викторину опротестовать идею разобщенности Бога и мира; в-четвертых, Викторину не удалось обосновать характер внесубординационных отношений лиц в Троице, хотя он и декларировал идею их единства и единосущности.

Логически полнокровно и эмоционально достоверно объяснил соотношение лиц божества только Августин, впервые введший в теологию тщательно продуманное понятие и сам термин абсолютной личности. К подробному рассмотрению теории Августина мы сейчас и перейдем, отметим только, что Викторин был несомненным, а не только формальным наставителем Августина, так как именно Викторин слил Единое с Богом и наметил поня-

тие сложной внутренней жизни божества, отражающейся в догмате о Троице. И последнее. Викторин представляет собой еще один своеобразный и сугубо индивидуальный образец мышления в переходный период. Теология Викторина вобрала в себя священную историю христиан с их оптимистически успокаивающей верой в проистечение мира по божественному промыслу, но промышляет у Викторина не христиански понятая божественная личность, а все те же античные, а потому — онтологические первопричина и первопринцип, именование которых Отцом все еще имеет для Викторина в общем-то метафорический и аллегорический смысл.

§ 3. АВГУСТИН

Самое значительное явление, без всякого преувеличения можно сказать, явление мирового характера в данную эпоху — это *Августин* (354—430). Августину посвящена необозримая как исследовательская, так и популярная литература. Однако, как это хорошо понимает читатель, нас сейчас не может интересовать Августин в целом. Он интересен сейчас для нас как представитель неоплатонического латинского Запада, то есть как переходное звено от античности вообще к средневековью вообще, как оно осуществлялось на латинском Западе. Да и эта узкая тема все еще очень широка для нас по своей сложности и по своей отдаленности от проблем античной эстетики. Мы позволим себе коснуться здесь только двух-трех вопросов этой огромной области, расценивая их, однако, в виде некоторого рода намека на полное решение проблемы.

1. *Учение о личности*¹. а) Что прежде всего бросается в глаза в качестве переходной проблематики у Августина, это его неоплатонизм. В литературе об Августине его неоплатонические черты изучены достаточно обширно², и не о них как о таковых у нас сейчас пойдет речь. Нас интересует вопрос о переходном характере философии Августина, а не об ее, и притом весьма многочисленных, средневековых чертах. Переходность Августина в этом отношении заключается в характере истолкования неоплатонизма, а не в самом неоплатонизме. Что же касается этого сле-

¹ См.: Braun O. Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von Trinität und Incarnation. Mainz, 1876; Schlossmann S. Persona und prosopon in Recht und in christlichen Dogma. Kiel und Leipzig, 1906.

² В общей форме с этим вопросом можно познакомиться хотя бы по работе: Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина, ч. 2. Сергиев Посад, 1917, с. 7—109.

цифического характера неоплатонизма Августина, то тут важно применение неоплатонизма в целях христианской догматики.

б) Дело заключается в том, что учения восточных богословов о троичности ставят выше всего ипостась Отца как основную причину всех изменений внутри троичности. В развитом виде это было, конечно, то, что в истории тогдашней философии называется субординационизмом. Сын ниже Отца уже по одному тому, что он — Сын и причиной его появления является Отец; а Дух Святой еще ниже Сына и у многих восточных богословов даже вообще не считался Богом. Никейский символ, осудивший арианство, как мы видели выше (с. 69-70), раз и навсегда отрезал всякие пути к теориям языческой иерархии в боге, то есть пути субординационизма. И тем не менее упорные ариане все же могли сослаться на первенство Отца перед Сыном. Совсем иначе поступает Августин.

в) Согласно Августину, вовсе нельзя отождествлять сущность (*oysia*) и субстанцию (*hypostasis*), как это делали отцы первого вселенского собора. Сущность выше трех ипостасей, но не в количественном смысле, потому что иначе получилось бы три или четыре бога. Августин пользуется новым термином, который в систематической форме был не знаком никакому неоплатонизму и потому не был известен каппадокийцам (выше, с. 71—73). Этот термин — *persona*, то есть «лицо», или «личность». Настоящая сущность, которую Августин понимает как принцип бытия (*essentia*), есть не просто бытие как факт существования, но именно личность, а три ипостаси божества есть именно три его лица. Но эссенция, по Августину, не есть только родовое понятие, в отношении которого три лица были бы только тремя видовыми понятиями. Личность не есть ни род, ни вообще понятие. Она связана с тремя лицами не в порядке формального процесса ограничения понятия и уж тем более не в виде какого-нибудь вещественного сотворения. Три лица являются только *энергией* личности. Но энергию Августин понимает в античном смысле, а именно как смысловое проявление. Поэтому три лица в троичности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же личность, хотя в то же самое время и каждое из них тоже есть полноценная личность.

Об этой терминологии можно много спорить, и отношения между Августином и каппадокийцами можно формулировать по-разному. Но для нас сейчас важно то, что Августин *впервые назвал неоплатоническое первоединство личностью*. Для языческих неоплатоников это первоединство, конечно, тоже было в конце кон-

цов личностью. Но не имея опыта личности, они вовсе не называли свое первоединство личностью, а понимали его математически, эстетически, в конце концов, понятийно, не давая ему никакого собственного имени и не признавая за ним никакой мифологии, то есть никакой священной истории.

Деятели первого собора, в противоположность этому, конечно, исходили из опыта мировой и надмирной личности. Но и они все же не придумали этого термина, а продолжали пользоваться общим термином «сущность»; а так как в порядке борьбы с субординационизмом они понимают три лица как вполне равнозначные, то для этого они и употребляли термин «субстанция», то есть говорили о трех ипостасях. У Августина с этим не было существенной разницы, но термин «личность» все-таки вносил гораздо большую ясность во всю эту проблему и уже навсегда преграждал всякий путь к субординации.

г) Впрочем, и это для нас не так важно. Для нас важно сейчас то, что нашелся наконец такой термин, который действительно был переходным между язычеством и христианством. С одной стороны, личность в ее августиновском понимании носила на себе решительно все черты неоплатонического первоединства. А с другой стороны, термин «личность» был весьма глубоким ответом на христианское вероучение о личности, которая выше всего и даже выше самого космоса. Само собой разумеется, поскольку это было переходное время, то «личность» сколько угодно можно было понимать по-язычески, и тогда она оказывалась только предельным обобщением самой же природы и чувственно-материального космоса. А с другой стороны, этот термин в тогдашние времена можно было понимать и чисто христиански; и тогда это уже была не природа и не был космос, но личность, которая создала и самое природу, и сам космос.

д) Принципиальное и исторически важное значение терминологического нововведения Августина отмечается в последнее время в большом числе историко-философских работ, — в основном, к сожалению, зарубежных авторов, — специально посвященных персоналистической теории Августина¹, не говоря уже, конечно, о многовековой традиции в христианской теологической мысли, согласно которой «идея живой божественной личности была для

¹ См., например, работы: Henry P. Augustine on Personality. The Saint Augustine Lecture. New York, 1960; Vogel C. de. The concept of Personality in greek and christian thought. — In: Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, 1963 (об Августине — vol. 2, p. 20—60); Crouse P. In multa defluhimus: Confession X 29—43, and St. Augustine's theory of Personality. — In: Neoplatonism and early christian thought. London, 1981, p. 180—185.

Августина самой дорогой идеей»¹. Во всех этих работах говорится об особой роли Августина в становлении христианского персонализма, но вместе с тем, как это всегда и бывает при обобщениях такого крупного масштаба, содержательные оценки деятельности Августина иногда не только не совпадают, но прямо расходятся до такой степени, что в одних случаях Августин становится единоличным первооткрывателем не только термина, но и самого понятия личности, а в других случаях все новшества Августина сводятся на нет и утверждается, что честь основания персонализма как такового приписывается Августину только в силу исторических и риторических причин.

Так, П. Анри, например, пишет (с. 1—3), что не только до, но также и после Августина не было ни одного философа, равного ему в теории личности; а вся греческая философия оценивается в этом плане как полнейший вакуум в смысле подхода к человеку (а не только к богу!) как к личности. С другой стороны, П. Крауз (с. 184) считает, что основное содержание жизни личности, как оно дано у Августина, было разработано уже Платоном.

Нечего и говорить, что ни та, ни другая позиция не отражают всей исторической правды. Наивно было бы предполагать, что античность вообще не знала об индивидуально-личном начале в каждом человеке и даже в боге; вопрос не в этом, а в том, как античность оценивала важность личностного подхода к миру. А оценивала античность такой личный подход достаточно низко, и вот здесь-то и кроется причина глубочайшего отличия, даже пропасти между античным и христианским (а значит, и августиновским) пониманием личности, так как в христианстве личностный подход не просто повышается в ценности и значимости, но даже вытесняет на вторые, глубоко второстепенные позиции царивший прежде онтологический подход к миру. А в такой исторической перспективе частные содержательные заимствования Августина из Платона или других античных авторов — это уже не принципиальный и фундаментальный вопрос, а предмет скрупулезной и тщательной исторической точности по поводу всякой детали. Поэтому в Августине нужно уметь видеть не неожиданно и ничем не подготовленную, свалившуюся с неба новость, но и не спокойно продолжительную, покорную прошлому деятельность, а именно видеть в нем выразителя постепенно совершающихся сдвигов в самих основах человеческого мышления, то есть видеть за Августином саму Историю.

¹ Цитата взята из работы: В е р е щ а ц к и й П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме. — «Православный собеседник», 1911, № 7, 9.

Входить в более частные подробности дискуссии об Августине для нас не имеет смысла, и прежде всего потому, что наибольший исторический резонанс, даже и в современных работах, получила августиновская теория человеческой, а не божественной личности. Нас же, наоборот, интересует именно абсолютная божественная личность, так как основная касающаяся нашей тематики проблема переходного периода — это проблема исторически первого именованного неоплатонического Единого божественной личностью. Иными словами, здесь нам важно не психологическое, а философское, или философско-религиозное, значение терминологического нововведения Августина. Смещение же психологического и философского аспектов проблемы может привести, и на деле приводит, к историко-научным ошибкам и неточностям.

Так, Х. Армстронг, один из самых серьезных и глубоких историков философии, весьма справедливо предостерегает исследователей от отождествления понятий человеческой и божественной личности, когда, например, пишет, что если понимать личность Бога, пусть высшую и верховную, так же, как личность человека, как однородное человеческой личности явление, то наши отношения с Богом превратятся в отношения двух личностей внутри единого тотального и вечного мира¹. А тогда, следовательно, помещенный в этот мир Бог будет уже не трансцендентным единым, а, скорее, третьей ипостасью неоплатонической триады Плотина, то есть Мировой Душой. А такое толкование христианского монотеизма, толкование, аннулировавшее бы значение в самом зарождении христианства неоплатонического Единого, было бы не только противоречием с текстами самого Августина, прямо ссылавшегося на Единое, но было бы и прямым упрощением истории человеческой мысли.

И надо сказать, что такое упрощенное, утилитарное понимание божественной личности встречается особенно в поверхностной научной или в усредненной атеистической литературе. А это довольно вредное явление, так как авторы подобных работ диалогизируют с мнимыми собеседниками или, в лучшем случае, — с самими собой. Это происходит потому, что в самой христианской теологии такой психологической утилитаризации божественной сферы нет и никогда не было. Тот же Августин прямо и недвусмысленно предостерегал от того, чтобы проводить прямую аналогию между личностями Бога и человека (*De trinitate* I 1). Отношения между философски обоснованной тринитарной доктриной

¹ См.: Armstrong A. H. Form, Individual and Person in Plotinus. — «Dionysius», 1977, N 1, p. 67.

Августина и его же психологическими построениями не являются отношения равенства, это даже не соотношение по аналогии, это соотношение между никогда не достигаемым, то есть в принципе недостижимым, и вечным идеалом со становящимся в вещном мире и конечным по самой природе человеческим сознанием. Для нас всегда есть абсолютная тайна в жизни божества, мы можем лишь путем находящихся на пределе усилий вскрыть и осознать в себе ту основу нашей личности, которая нам дана от Бога; но даже окончательно достигнутый и совершенный для человеческой личности предел не будет ни в каком смысле аналогом божественной личности. Эту разницу личностей в теории Августина хорошо и верно отметил П. Крауз (182—184), хотя данный автор в результате все той же ориентировки на психологизм все-таки склонен видеть в этом августиновском разделении не столько сознательное положение Августина, сколько внутреннее противоречие его концепции. А противоречия нет никакого.

Тринитарное, субстанциальное и деятельностьное, единство лиц Троицы, по Августину, — это божественный и недостижимый образец внутриличностного равновесия в человеке памяти, интеллекта и воли. В деятельной жизни, по Августину, человеческая личность вряд ли достигнет такого божественного равновесия.

В человеческой личности, говоря привычными для нас терминами, царствует, по Августину, субординационизм, когда то интеллект подчиняет себе другие ингредиенты личности, то все подавляется стихией чувств, то излишне гипертрофируется воля.

Субординационизм в человеческой душе практически неизбежен, тем более что есть еще один элемент внутренней жизни, который, по Августину, предшествует всему (а значит, и все подчиняет), — это вера, вера до факта и до рассудка (*De trinit.* XIV 12, 15; *Confessiones* X 30—40). Поэтому любые аналогии между личностью бога и личностью человека будут лишь аллегорией или результатом особого религиозного словоупотребления.

Гипертрофирование психологической стороны персоналистической теории Августина привело к тому, что исследователи оставили до сих пор нерешенным и даже неразобраным, казалось бы, сразу бросающийся в глаза вопрос: каждая ли ипостась Святой Троицы является личностью, или только Троица в целом является личностью, или же, наконец, здесь существует у Августина какой-либо более сложный, диалектически выстроенный ответ.

Мы предположили (выше, с. 102), что у Августина действительно имеется возможность совмещения утвердительных ответов на оба вопроса, когда и каждая ипостась есть личность, и Троица

в целом есть также личность, а, главное, все это — одна и та же абсолютная личность. И вот тут никакие параллели с человеческой личностью невозможны. Однако мы также оставим это логическое звено неразобранным, так как это уже сугубо христианская тематика, только еще раз обратим внимание читателя на тот важный факт, что терминологическое нововведение Августина, то есть введение категорий личности и абсолютной личности, знаменовало собой не только осуществление сдвигов в истории человеческой мысли, но и появление новых мучительных и основных для всего средневековья вопросов, связанных с самосознанием человеческого «я». Именно поэтому Августина часто называют «первым современным человеком»¹.

е) Итак, во всей этой тринитарной проблеме важна, как и везде в истории мысли, *терминология*. В борьбе с арианами, понимавшими вторую ипостась как тварь, никейский символ, и в первую очередь Афанасий Александрийский, слишком сближал первые две ипостаси, так что возникала опасность признавать отличие двух ипостасей как несущественное, то есть впасть в савеллианство. Но тогда, после Никейского собора, возникло целое течение в защиту более существенного различия между первыми двумя ипостасями. Отсюда и новый терминологический шаг. Именно, усию и ипостась теперь уже не стали употреблять безразлично. Но и тут вначале тоже было слишком большое увлечение этим различием, и младшие представители никейского символа стали понимать усию как обобщенную, родовую сущность, а ипостась — как видовую сущность. Следы такого понимания можно найти даже у Василия. Но и Василий и другие каппадокийцы скоро поняли, что общность, о которой они говорили, так же конкретна, как и три видовые ипостаси. И поэтому между усией и ипостасью было установлено не просто тождество, как на первом соборе, вернее, не только единосущее, и не только различие, как того требовали ариане, но самотождественное различие, причем принцип общности и видового различия не устранялся целиком, но общность и различие стали пониматься как внутренние особенности одной и неделимой субстанции.

И что же мы теперь находим у Августина? Он вовсе не отвергает различие между общим и единичным в тринитарной проблеме, но, во-первых, самым решительным образом выдвигает их тождество или, точнее, их самотождественное различие. А во-вторых, это общее тождество он понимает как личность, в то время

¹ Grabmann M. Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Darmstadt, 1967, S. 16.

как у каппадокийцев «личность» и «ипостась» употреблялись без существенного отличия. И поскольку личность есть абсолютная единичность и единственность, то всякие ее отдельные моменты есть тоже цельная личность, так что и общность в Боге, личность, и ее единая структура тоже есть личность, подобно тому как и во всяком организме его существенный орган есть также и организм целиком, поскольку его удаление ведет к гибели всего организма.

Это не замедлило сказаться и в терминологии. А именно, каппадокийцы выдвигаемую ими субстанциальную *усию* стали резко противопоставлять «природе» (*physis*), которая у них и указывает на формальную общность, которой обладает *усия*, но, не будучи неделимой личностью-ипостасью, отнюдь на нее не сводится. И это, как ясно, вовсе не только терминологическое уточнение, но весьма существенная попытка понимать *усию* не как формально понятийную общность, но как содержательно-личностную ипостась.

Таким образом, во всей этой тринитарной проблеме сначала мы имели выдвижение на первый план различия, затем наблюдается уклон в сторону тождества, затем устанавливается принцип самоотждествленного различия, в результате чего *усия* и ипостась, употребляемые поначалу безразлично, стали резко противопоставляться, а затем это противопоставление стало трактоваться как проявление единой эссенции, которую Августин стал называть личностью. Учение Августина о личности проводится в его знаменитом трактате «О троичности», и особенно в книге VII.

Мы бы только прибавили, что нововведения Августина вряд ли имеют только терминологический смысл. Систематически проводимый им принцип личности, который у каппадокийцев встречается довольно часто, но случайно, имеет у Августина весьма острую антиязыческую направленность, поскольку в языческой диалектике максимальная общность, свойственная первоединству, ровно никакого отношения к личности не имеет, и Плотин пишет целые трактаты об отсутствии сознательно-волевой целенаправленности в эманациях первоединства.

2. *Учение о воле.* а) Может быть, имеет смысл даже в нашем кратчайшем изложении ради примера коснуться еще одного очень важного вопроса, в котором тоже в наглядной форме выступает переходный характер воззрений Августина. Это — вопрос о *воле* (*voluntas*). Дело в том, что понятие «воли», как оно всегда трактовалось на Западе, имеет мало общего с античностью, поскольку воля в своем чистом виде вовсе не есть античное понятие. В античной психологии главную роль играет ум, а все осталь-

ные психические способности трактуются только как модификация ума. Когда ум выходит из своей самоуглубленной чистоты, он переходит в становление, в постепенное изменение. Если в этом умственном становлении ум продолжает играть руководящую роль, то у Платона, например, в этом случае возникает то, что он называет *thymos*, или *thymoeides*, то есть умственным образом становящаяся и умом направленная воля, своего рода умственно-аффективное становление под умственным руководством. Воля, таким образом, является в античности вовсе не как самостоятельный принцип в сравнении с умом, а есть только разновидность и функция ума. Когда же ум теряет свою руководящую силу и в своем внешнем становлении подчиняется этой внеразумной стихии своего становления, то возникает *erithymia*, что можно было бы перевести по-русски как «вождеделение». Это — своего рода внеразумно-аффективное становление без всякого руководства со стороны умственного начала.

б) Совсем новое учение о воле мы находим у Августина. Будучи представителем субъективизма, в отличие от онтологического объективизма Востока, Августин считает основным проявлением человеческого субъекта именно волю. У него имеются пространственные рассуждения о решающей роли волевого процесса и в чувственном восприятии, и в чувственном воспроизведении воспринятого, и в сохранении воспринятого при образовании памяти, и в последующем воспоминании чувственно воспринятого, и в отнесении воспринятого к внешнему объекту, и в понимании воспринятого при оценке последующих чувственных восприятий¹.

Широким и глубоким является, по Августину, значение воли и во всей высшей духовной деятельности человека. И когда у Августина возникла проблема троичности, но и эту троичность он стал понимать по аналогии с человеческим субъектом, с человеческой личностью, так что и здесь воля стала играть основную и даже завершительную роль, поскольку первую ипостась троичности Августин понимает как память, вторую — как интеллект, а третью, которая для него есть объединение и взаимодействие первых двух лиц, именно как волю (*voluntas*).

в) Это учение Августина о воле есть учение всецело западное, и в нем весьма мало сходства с античной психологией. Тем не менее в этом учении о воле у Августина промелькивают также и античные черты. Так, вместо воли он иной раз употребляет тер-

¹ Эти рассуждения Августина о решающей роли волевого момента как принципа соединения познающего и познаваемого в процессе познания подробно прокомментированы И. В. Поповым (Указ. соч., ч. 1, с. 41—65).

мины «сила», «действие» и, главное, «энергия». А «энергия» в античном смысле есть еще не воля, но, как это мы хорошо знаем уже по Аристотелю (ИАЭ IV 106—121), смысловое становление. Если так, то в своем учении о воле Августин во многих отношениях тоже совмещает античную и средневековую позиции. Если довести учение Августина о воле до конца и если взять античное учение о потенции и энергии в целом, то, конечно, здесь получится два разных мира, и не только две психологии, но и два мировоззрения. Однако Августин, взятый в целом, не входит в план нашего рассмотрения, и мы в данную минуту не обязаны брать психологию Августина в ее целом. Но если говорить о точке соприкосновения обоих типов психологии, то понятие воли, при всей его оригинальности у Августина, насколько можно судить, является действительно чем-то переходным между античностью и средневековьем. Ведь термин «личность» тоже не есть античный термин, и тем не менее в учении Августина о личности мы все же находим определенную аналогию с античными теориями о первоединстве. Точно так же и термин «воля» вовсе не есть термин чисто античный, и тем не менее в нем тоже можно находить аналогию с античными учениями о потенции и энергии.

г) Между прочим, то, что переходный смысл теории воли Августина имел большое историческое значение, видно из последующих христологических споров, когда одни доказывали, что Христос есть Бог и потому у него одна, а именно божеская, воля; а другие доказывали, что он не только бог, но и богочеловек и, следовательно, у него две воли. Первое учение было осуждено как еретическое и получило название монофилитства (*monos* — «один»; *thelēsis* — «воля» и *thelēma* — «результат воли»). Восторжествовало то учение, которое было утверждено на шестом соборе в 680—681 годах, а именно, что во Христе, поскольку он и бог и человек, — две воли; но поскольку он есть все же единая личность богочеловека, в нем одна и неделимая воля. Из этих споров видно, что термин «воля» и в последующие века после Августина тоже не всегда понимался либо исключительно субъективно, человечески, либо исключительно объективно, онтологически. Приходилось, следовательно, и в дальнейшие века считаться с двояким смыслом термина «воля».

3. *Другие категории.* О тех философских категориях, в которых у Августина чувствуется переход от античных к средневековым взглядам, можно было бы говорить очень много, что, однако, сейчас не входит в план нашей работы. Так, например, очень

важны категории *знака*¹ и *числа*. Поскольку весь античный неоплатонизм является логикой мифа, уже по одному этому знаковая стихия и языка и вообще бытия выступает здесь в чрезвычайно яркой форме. И Августин при своем общем скептицизме в этой области тоже не может не трактовать, по крайней мере священные слова и имена, не только умозрительно, но даже и магически. Что же касается категории числа, то у Августина мы можем найти очень глубокие и решительные характеристики и понятие числа и числовых операций вполне на манер античной пифагорейско-платонической традиции. Но, конечно, все такого рода переходные элементы в мировоззрении Августина требуют для себя специальных исследований².

Но и без специального исследования ясно, что античность, — и чем дальше, тем больше, — все время стремилась восходить от чувственного к умозрительному (в целях абсолютизации именно этого чувственного бытия) и что античная умозрительность не имеет ничего общего с абстрактными теориями Нового времени, будучи охватом всей жизни целиком в виде мудрости, и что для этого создавались соответствующие ступени восхождения. Все это мы находим и у Августина, но уже не на основе чувственно-материального космологизма, но на основе сверхкосмического персонализма. Интересно, что умопостигаемый принцип, как это мы хорошо знаем (ИАЭ VII, кн. 2, 315—327), доходил в античности до отказа от принципа подражания и повышенной оценки вымысла и фантазии как связанных уже с чисто умозрительными функциями. И об этом тоже мы читаем и у Августина³. Совмещение античных и средневековых теорий у Августина бросается в глаза.

4. *Один особенно важный античный рудимент*. При всей краткости и общности нашего изложения имеется все-таки один колоссальной важности принцип, о котором никак нельзя умолчать. Это — принцип *фатализма*. Что Августин

¹ См.: R u e f Н. Augustin über Semiotik und Sprache. Bern, 1981. Между прочим, теперешнее учение о знаках возводится именно к Августину и даже к стоикам, о чем см.: Я к о б с о н Р. В поисках сущности языка. — В кн.: Семиотика, под ред. Ю. С. Степанова. М., 1983, с. 102—118.

² На эти темы на русском языке имеются исследования В. В. Бычкова (Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981; Е го же. Формирование основных принципов византийской эстетики. — В кн.: Культура Византии. IV — первая половина VII в., под ред. З. В. Удальцовой. М., 1984, с. 504—546), а также специальный посвященный категории числа Августина обстоятельный комментарий И. В. Попова (П о п о в И. В. Указ. соч., ч. 1, с. 100—120, 172—174).

³ Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина. — В кн.: Традиции в истории культуры. М., 1978, с. 90—92.

— искренний и пламенный христианин, что личность Христа для него — это все и что он бесконечно предан личности Христа, а через него имеет и максимально сердечные, интимнейшие ощущения абсолютной божественной личности, — в этом не может быть никакого сомнения. Но вот что интересно. Оказывается, Августин настолько увлекается учением о благодати, что отождествляет ее с полным предопределением. Бог — всемогущ и ни перед кем не отвечает. Он отвечает только перед самим собой. Поэтому его решения не подлежат не только никакой отмене, но даже и никакому обсуждению. Получается, что если одни люди ввиду своей высокой жизни идут после смерти в рай, то все другие люди из-за своей погруженности в дурную жизнь идут в ад, и притом на все вѣки. Бог с самого начала, думает Августин, одним предназначил спастись, другим предназначил погибнуть. Испрашивать всемогудрого и всемогущего Бога о том, почему он так поступил, никто не может, так как нет никого равного ему по мудрости и по всемогуществу. И удивительным образом, наряду с интимнейшими человеческими чувствами к Богу, Августин проповедует суровый и непреклонный фатализм, который можно найти только в языческой античности.

Однако весь вопрос заключается в том, что все радости и мучения, предназначенные для человека роком, античный человек переживает как нечто естественное, как нечто поправимое и даже утешительное. Теперешний космос, допустим, плох и идет к гибели. И для античного человека это очень хорошо. Плохой мир превратится в хаос, но из этого хаоса появится новый мир, молодой, сильный и прекрасный. И эта вечная смена космоса и хаоса утешает античного человека. Она естественна, так что иначе и быть не может. Поэтому то, что назначено судьбой, хотя оно часто бывает и страдательно, мучительно, безвыходно, на самом деле и в конце концов вполне естественно, вполне справедливо, и человеку тут нечего горевать.

Совсем другое дело — христианство. Зло, в котором находится мир, для христианина невыносимо, противоестественно и требует окончательного уничтожения. Бог создал человека совершенным существом. Но человек противоестественно отпал от Бога и целыми тысячелетиями мучается в своем отпадении от Бога. Но Бог милостив. Он воплощается в человеке, чтобы выкупить и искупить его грех. И кто идет по стопам Христа, тот будет навеки спасен.

Исторически это прямо-таки удивительная вещь. С одной стороны, Августином владеют максимально человеческие и макси-

мально интимные чувства в отношении божества, когда человек и предает себя навеки божеству, и надеется на свое вечное спасение, и будет навеки спасен после избавления от греха при помощи божьей. И наряду с этим у Августина — грозный, неумолимый и одновременно неизбежный фатализм. У Августина и чисто христианская надежда на вечное спасение с помощью Бога, и чисто языческий фатализм, о преодолении которого не может быть и речи. Но все дело в том, что античность, незнакомая с чувством абсолютной личности, очень мало горевала о периодической гибели человеческих личностей во время бесконечных смен космоса на хаос и хаоса на космос. Для христианина же не может быть и речи ни о каком вечном возвращении. Мир однажды был создан и однажды погибнет. И человек, совершивший свое первородное грехопадение, неизменно надеется на свое вечное спасение в результате милосердия божия в конце времен на Страшном суде. А для этого ему нужно только затратить свою собственную и вполне свободную волю.

Теоретически трудно себе представить, как это можно совместить языческий фатализм и христианскую надежду на личное спасение. Но фактически — вот вам замечательный пример этого совмещения у Августина. С исторической точки зрения, фатализм Августина является небывалым по своей яркости рудиментом античности у правоверного христианина. Объяснять тут можно что угодно и как угодно. И литература об Августине полна этих объяснений. Но для нас сейчас важен только самый факт, и факт этот непреклонен.

5. *Сводка эстетических категорий.* Если коснуться чисто эстетических категорий Августина, то в недавней литературе о нем была попытка свести все те основные категории, которые, с одной стороны, были чисто античными, а с другой стороны, характеризовали собою именно всю эстетическую область. Это — работа К. Свободы¹, в которой указываются следующие 12 пунктов эстетики Августина.

По мнению этого автора, Августин исходит из понятия *формы* (1), причем автор этот не говорит о подлинном значении этого античного термина. В античной эстетике это эйдос, то есть единораздельная цельность. Но из дальнейшего перечисления августиновских эстетических категорий видно, что термин «форма» нужно понимать именно таким образом.

¹ См.: Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933, p. 195—200.

Дальше, согласно К. Свободе, следует *число* (2), с которым вступает в определенные *отношения* (3) форма. Из этих отношений самое совершенное — *равенство*, или *симметрия* (4), в сравнении с которым уже второстепенный смысл принадлежит *градации* (5), *разнообразию* (6), *различию* (7) и *контрасту* (8). Равные части, подобные или противоположные, связаны взаимным соответствием, *гармонией* (9).

Среди частей господствует *порядок* (10), образующий *целое* (11) этих частей, которое прекраснее отдельных своих частей. Но и эта цельность, взятая сама по себе, еще не есть последнее совершенство. Совершенная красота не есть просто целость, или цельность, но неделимое *единство* (12) этой целости.

Нам представляется, что, хотя этот список основных категорий прекрасного у Августина можно формулировать по-разному, все же список К. Свободы заслуживает с нашей стороны большого внимания. Этот список и вполне эстетичен и является отнюдь не плохой сводкой того, что мы фактически находим в античной эстетике. А так как эти же самые категории характерны и для Августина, то в них, очевидно, мы тоже должны находить переходное звено от античной эстетики к средневековой.

§ 4. ИЗ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Несмотря на сравнительно слабую разработанность всего этого переходного антично-средневекового периода, у нас появилось несколько ценных работ из этой области, о которых небесполезно будет сказать несколько слов. Зарубежная литература об Августине, например, очень велика. Однако это не значит, что мы должны снижать значение и наших отечественных исследований. Мы уже указывали выше на работы И. В. Попова (выше, с. 101), В. В. Бычкова, (выше, с. 111), а также и на большую работу А. Спасского (выше, с. 68) по истории тринитарной проблемы. В нашей библиографии (с. 801—802) мы указываем на работы В. В. Болотова и Ф. Елеонского. Особого внимания заслуживает выдающаяся работа А. Бриллиантова, где после характеристики Августина¹ дается весьма внушительное сравнение Августина с восточной патристикой². Эта работа является весьма ценной потому, что в ней проводится четкое различие восточных и западных методов мыш-

¹ См.: Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. Спб., 1898, с. 81—136.

² Там же, с. 137—230.

ления в эту, изучаемую нами сейчас эпоху, то есть метода исключительного объективизма и метода субъективно-личностных конструкций.

1. П. *Верещацкий*. На работу П. Верещацкого надо обратить внимание потому, что в ней проводятся весьма ценные мысли, которые, вообще говоря, часто забываются, несмотря на большое количество работ об Августине и Плотине. Как раз этой проблемой о соотношении Августина и Плотина данный автор и занимается в своих исследованиях¹.

а) Прежде всего у данного автора с абсолютной принципиальностью отвергается чистый негативизм Плотина, когда о сверхсущем первоединстве нельзя ничего ни сказать, ни помыслить. После приведения текстов, свидетельствующих о близости Августина к такого рода негативизму, П. Верещацкий все-таки пишет²: «Бог Августина — это не отвеченное сверхсущее (выше бытия и чуждое жизни) «Единое» неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или эната Плотина, а существо всереальнейшее, конкретное, *Дух живой, личный, самосознающий*. По Августину, для Бога «быть» имплицитно значит уже «быть личностью» в высочайшем смысле этого слова». Хотелось бы, чтобы подобного рода категорическое утверждение данного автора имело для себя место и у всех исследователей Августина, которые часто увлекаются зависимостью Августина от Плотина и забывают проводимое во всем нашем труде противопоставление природы (или вещи) и личности.

б) Другая правильная идея, которую выдвигает П. Верещацкий, касается тринитарной проблемы³. Именно, как бы ни близка была диалектика Августина к Плотину, все же его три ипостаси абсолютно лишены даже какого-нибудь намека на субординацию, в то время как у Плотина эта последняя весьма заметно чувствуется. Но еще важнее и другое. Именно, если у Августина на первый план выдвигается категория личности, то и отношения трех ипостасей должны быть тоже личностными, а не только диалектически-понятийными. Говоря же более конкретно, раз есть личность, то есть и самосознание, есть воля и есть любовь. Третья ипостась, по Августину, есть воля, объединяющая первые две ипостаси в единую любовь. Тайна жизни христианской триипостасности, по Августину, есть тайна любви. Августин (*De trinit. VIII, 12*) пишет: «Если ты видишь любовь, то поистине видишь Троицу... вот три

¹ Верещацкий П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме. — «Православный собеседник», 1911, № 7, 9.

² Там же, № 7, с. 185.

³ Этому посвящена вторая часть работы П. Верещацкого, помещенная в № 9 указанного журнала.

суть: любящий, любимый и любовь». Здесь можно сказать, что августиновская триипостасность очень сложна; и ее можно характеризовать не только словами П. Верещацкого. Но что эта триипостасность несводима на диалектическую логику, а есть предельная обобщенность личности вообще, об этом спорить невозможно, так что триипостасная характеристика у Верещацкого заслуживает нашего глубокого внимания.

Заметим также и то, что только персоналистическое понимание августиновской ипостаси впервые дает материал для ответа на вопрос об Августине как о промежуточном звене между античностью и средневековьем: содержащаяся здесь диалектическая логика есть античный неоплатонизм, а восторженно проповедуемый персонализм есть уже средневековье.

2. *Работы последних лет.* Мы находим необходимым обратить внимание читателя на самые последние годы нашей отечественной науки. Здесь особенно возрос интерес к изучаемой нами переходной антично-средневековой эпохе, и даже появился ряд больших и специальных работ на эту тему.

Большую роль в этом вопросе играют работы С. С. Аверинцева, который везде старается преодолеть традиционное мнение о механическом разрыве отдельных исторических периодов. Так, противопоставив то, что мы в наших работах называли чувственно-материальным космологизмом, и ветхозаветный, иудейский историзм¹, этот автор на интересующую нас тему правильно пишет: «Мыслители патристики и вообще христианского средневековья имели свои основания к тому, чтобы усвоить и усилить эллинское понимание бытия как совершенства. Ибо если раньше бытие было атрибутом космоса, «целокупного неба», как говорил Ксенофан Элейский, то теперь оно оказывается интимным достоянием абсолютного и личного бога и одновременно его даром творению»². Тоже правильно, но на этот раз также и очень ярко С. С. Аверинцев противопоставляет два мира, античный и средневековый, следующим образом³: «И для христианского мировоззрения, как для языческой философии, человеческая природа сохраняет центральное положение в бытии; но природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг себя с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновом «Тимее») —

¹ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.

² Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 41.

³ Аверинцев С. С. Западно-восточный генезис литературных канонів византийского средневековья. — В кн.: Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 185.

она простерта между светлой бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит с неизбежностью устремиться в одну из этих бездн». В таких многочисленных рассуждениях С. С. Аверинцева выясняется как глубокое, дохристианское, противоречие космологизма и историзма, так и их весьма выразительное слияние в христианском персонализме, что и рисует собою внушительную и весьма специфичную картину переходного антично-средневекового периода¹.

Большое значение для понимания изучаемого нами переходного периода имеют также работы В. В. Бычкова. Он тоже характеризует античный неоплатонизм как «оказавший непосредственное и сильное влияние на формирование интеллектуальных представлений христианства и в то же время позаимствовавший у него многое в процессе острой борьбы с ним»².

При этом В. В. Бычков понимает христианский синтез сложно и глубоко, отнюдь не нарушая ни специфики отдельных культурно-исторических элементов, вошедших в христианство, ни специфики самого христианства. Эту весьма важную и часто весьма запутанную сложность переходного между язычеством и христианством периода сам В. В. Бычков в краткой форме характеризует так: «Синтез ближневосточной и греко-римской культурных традиций наиболее глубоко и последовательно проходил на греко-язычной почве, однако и латинские апологеты внесли в него свой вклад. При этом если ранняя греческая патристика чаще опиралась непосредственно на сами библейские тексты, и прежде всего на Септуагинту, то латинские христиане II—III веков — больше на эллинистическую литературу, уже являвшуюся результатом западно-восточного синтеза, — на книги Сивилл и герметику»³. Все подобного рода историко-философские рассуждения показывают наглядно, что у таких авторов, как С. С. Аверинцев и В. В. Бычков, можно только поучиться избегать того плоского и обывательского примитивизма, которым, к сожалению, отличаются весьма многие, писавшие о соотношении античности и средневековья.

3. Специально об Августине. В последние годы внимание наших научных работников привлек также и специально Августин, творчеству которого был посвящен ряд значительных работ.

¹ Ср. также рассуждения С. С. Аверинцева (Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. — В кн.: Культура Византии IV — первая половина VII в., с. 42—48).

² Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977, с. 22.

³ Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 94.

а) *В. В. Соколов*¹, несмотря на краткость своего анализа, касается всех основных проблем Августина, начиная от теоретического учения о Боге и кончая августиновским изображением реальной человеческой истории. Этот автор хорошо знает о влиянии античного неоплатонизма на Августина, но в то же самое время определенно и ярко противопоставляет христианское учение об абсолютной личности неоплатоническому учению о безличном первоединстве. Автор умеет противопоставить также и христианский креационизм античному эманатизму. Делая из христианского учения Августина о всемогуществе бога фаталистические выводы, В. В. Соколов тем не менее изображает конкретно-жизненную и трагическую судьбу человечества, ставшего на путь первородного греха. Широта и жизненность подхода к философии Августина мешает ему делать какие-нибудь односторонние и узкометафизические выводы, которые очень часто делаются многочисленными исследователями Августина.

В. В. Соколова не смущают никакие противоречия, свойственные Августину, потому что для них он находит у Августина и в его эпохе самое жгучее и самое жизненное основание. В изложении В. В. Соколова делается понятным, например, почему Августин одновременно проклиная и государство как разбойничью власть, и восстание низов против государства как против установленной свыше власти, не только необходимой для общественно-политического благополучия, но предусмотренной свыше как историческая предпосылка для распространения христианства.

Эти несколько десятков страниц, посвященные В. В. Соколовым Августину, можно рекомендовать для всякого желающего войти в глубину и великую историческую значимость августинизма в течение по крайней мере тысячелетия (а в известном смысле и для целого полутора тысячелетия).

б) *Г. Г. Майоров*² тоже анализирует Августина систематически, но только гораздо подробнее и совсем с другой точки зрения. Для нас в первую очередь интересны, конечно, рассуждения этого автора об отношении Августина к древнегреческой философии.

То, что у Августина мы находим в отношении к языческой философии подход «сугубо партийный и тенденциозный» (там же, с. 207), это разумеется само собою. Но заслуга Г. Г. Майорова заключается здесь в том, что он не ограничивается такой общей характеристикой историко-философских взглядов Августина, но

¹ См.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

² Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

анализирует относящиеся к этому вопросу тексты весьма внимательно и тщательно.

Этот автор делает понятным, почему в представлении Августина вся языческая философия является как огромная и трудно обозримая масса противоречивых взглядов, которые трудно даже как-нибудь систематизировать. Тем не менее Г. Г. Майоров убедительно рисует отнюдь не грубые, но часто даже весьма тонкие взгляды Августина в области истории философии. Предпочитается у Августина все-таки, конечно, Платон, а Аристотель рисуется как ученик Платона. В стоицизме Августин тоже находит много для себя нужного. Но с особенной любовью, по Г. Г. Майорову, Августин относится к Плотину и с еще большей — к Порфирию.

Этот Порфирий был непримиримым врагом христианства. И все же Августин находит в нем весьма много положительного и относится к нему даже с каким-то сожалением, почти с жалостью. И здесь надо воздать должное прозорливости Г. Г. Майорова, который формулирует целых десять отличий Порфирия от Плотина (с. 205), сближающих Порфирия с христианством. Перечисление этих десяти пунктов с указанием соответствующих текстов Августина производит значительное историко-философское впечатление.

Правильно и интересно изображается у Г. Г. Майорова также и тот *путь веры*, на котором стоит Августин, осознавший свою независимость от античной философии. Здесь (с. 210—236) Г. Г. Майоров борется с вульгарной оценкой такого пути как обязательно обскурантизма и обязательно реакционерства (с. 222). Конечно, оценка Августина с какой-нибудь последующей точки зрения и, в частности, с какой-нибудь из теперешних точек зрения и возможна и необходима. Но Г. Г. Майорова интересует оценка того, как сам Августин понимал свой путь веры. А понимал он его, оказывается, вовсе не как исключение всякого мышления (и, значит, всякой науки), но как разновидность мышления. По Августину, существует мышление понимающее и мышление верующее. Они различны, но они не существуют одно без другого. Рассуждения Августина на эту тему не оставляют по данному вопросу ровно никакого сомнения. И Г. Г. Майоров поступает прекрасно, когда остается на этой точной и объективной (а не какой-то своей субъективной) историко-философской позиции. А так как античная наука и философия, в лице по крайней мере неоплатонизма, объединяет веру и знание в одно целое, то Г. Г. Майоров прав также и в том, что «христианская наука» Августина была сознательно осуществленной трансформацией античной науки в средневековую (с. 234).

Античные идеи определяли собой, как пишет Г. Г. Майоров (с. 236—283), и сферу гносеологических построений Августина. Все логические ходы гносеологических рассуждений Августина так или иначе были связаны с тем или иным направлением античной философии, чаще всего — с платонизмом. Так, в самой основе гносеологии Августина лежала воспринятая им от античности идея тождества истины и блага, которая трансформировалась в раннем, еще только становящемся христианском сознании Августина в необходимость обоснования достижимости достоверного знания (в противовес скептическим учениям). Достоверность же, например, логико-математических знаний определялась для раннего Августина, как и для древних, их почти божественной природой (с. 240). И несмотря на то, что «божественное» для язычника и христианина, по Г. Г. Майорову, — разное, именно эта античная склонность к априорному рационализму в гносеологии заставила христианина Августина в дальнейшем неоднократно углубляться в тонкости проблемы онтологического статуса объективной истины.

Основной и общеизвестный принцип ноологии Августина — метод интроспекции — также, по Г. Г. Майорову (с. 243), основан на античной идее — на неоплатонической версии теории познания как уподобления, согласно которой познающее и познаваемое должно быть одной природы, должно быть подобным. В соответствии именно с этим античным принципом адекватное и достоверное познание, по Августину, происходит только в случае самопознания, когда сознание обращено на то, что оно есть само (с. 245). Но, с другой стороны, истина, достижимость которой для человеческого сознания принципиально отстаивалась Августином, имеет божественную природу; именно тождественность абсолютной истины и бога и является, в конечном счете, для Августина решающим основанием достижимости достоверного знания.

Здесь и возникает вопрос о топосе, локализации истины. В этом вопросе обнаруживаются сложные взаимоотношения между Августином и неоплатонизмом, достаточно подробно прокомментированные Г. Г. Майоровым (с. 267—268). С одной стороны, истина, по Августину, понимаемая им как совокупность высших аксиом наук, принципов мышления и начальных оснований нравственности и красоты, близка к платоновскому нусу или даже единому, но, с другой стороны, Августин не мог согласиться с концепцией ума как надличной силы, тождественной во всех индивидах. Христианский персонализм и теизм Августина не могли совместиться с пантеистической направленностью этой платоновской

идеи. Правильно отмечает Г. Г. Майоров и то, что Августин не мог, уже всецело проникнувшись христианским личностным началом, принять и идею о Мировой Душе, частицами или модусами которой, согласно неоплатонизму, являются души отдельных людей. Душа отдельного и каждого индивида стала рассматриваться Августином как самоценная и самодостаточная субстанция. Это — сугубо христианская мысль.

В отличие от пантеистических взглядов неоплатоников, абсолютная истина имеет для Августина сверхиндивидуальное, сверхчеловеческое значение. Казалось бы, как отмечает Г. Г. Майоров (с. 270), Августин, не приняв неоплатонизма в этом пункте, сознательно и безоговорочно принимает платоновскую концепцию идеального мира, однако платоновский мир идей-эйдосов, имеющий чисто логическое бытие, возносится Платоном не только над всякой жизнью и всяким мышлением, но и, как пишет Г. Г. Майоров, «в определенном смысле и над богом-демиургом» (с. 270). А с этим, как это абсолютно понятно из нашего анализа переходной эпохи, христианин Августин также никак не мог согласиться.

Чтобы все-таки решить вопрос об онтологическом статусе абсолютной истины и чтобы это решение не противоречило его христианским убеждениям, Августин прибегает к частичному синтезу античных идей, сохранявших для него непреодолимую притягательность. В изложении Г. Г. Майорова этот синтез выглядит следующим образом (с. 270—271). Соединив платоновскую идею идеального мира с платоновским «энергетическим» подходом к умопостигаемому, когда даже чисто логическое видится конкретным, живым, имеющим место, а для Августина, как мы бы добавили, еще и персоналистичным, Августин осуществляет синтез разума и истины с жизнью. Местом осуществления этого синтеза и является для Августина личность.

Это же личностное начало помогает Августину и при решении вопроса о топосе абсолютной истины. Персоналистическая логика Августина, как ее описывает Г. Г. Майоров (с. 270—271), такова: хотя объективный разум и не зависит ни от какой индивидуальной души, но все же он существует только как конкретный живой разум. Таким образом, и объективный разум, не зависящий от индивидов, тоже представляет собой для Августина живой и конкретный разум, но уже не разум человека, а разум бога. А так как важнейшим атрибутом бога является неизменяемость, то отсюда происходит и неизменяемость абсолютных истин.

Однако это не было еще окончательным решением вопроса: ведь если абсолютная истина пребывает в разуме Бога, то в силу

как будто должен войти традиционный скептицизм. Августину, принципиальному противнику скептицизма, необходимо было решить вопрос о том, каким образом изменчивый, тварный, человеческий ум может познать истины неизменяемого божественного разума. И именно в решении этого вопроса наиболее отчетливо выразился переходный характер гносеологии Августина.

Эта переходность выразилась, в частности, в том, что даже в результате скрупулезного текстуального анализа Г. Г. Майоров не нашел у Августина однозначного ответа на этот вопрос, но выявил два наиболее характерных для Августина способа рассуждения. Согласно первому из них (с. 272), Бог присутствует целиком в душе каждого человека, и вследствие этого в душе человека изначально заложена и объективная истина. Истина, как говорит Августин, обитает во «внутреннем человеке». Нельзя не заметить, что в этом первом способе рассуждения процесс познания, по Августину, оказывается близким к платоновской идее познания как припоминания, да и сам Августин говорит об этом процессе почти в терминах платоновского «Менона» (с. 274). Однако при всем сходстве и здесь отразился переходный характер гносеологии Августина. Так, Г. Г. Майоров отмечает (с. 275), что идея припоминания, по Августину, не идентична платоновскому анамнезису: по Августину, истина существует в человеческой душе не вследствие предсуществования души, а вследствие аналогии ее внутреннего строения с божественной Троицей; а это и есть христианский элемент в ориентированной на платонизм гносеологии Августина.

Каким же образом, по Августину, происходит процесс познания заложенной в душе человека абсолютной истины? Согласно первому способу его рассуждения, истины, тождественные объективному разуму, сами действуют как свет, изнутри памяти самого человека озаряющий хранимые в ней предметы. Это одна из основных идей Августина — теория иллюминации (озарения). И в этой идее Августина Г. Г. Майоров видит серьезное влияние платонизма, когда говорит, что «августиновский иллюминационизм есть христианская разновидность платонизма» (с. 365), так как в основе этой идеи Августина лежит гипостазирование истин теоретических наук и вообще идеализированных объектов.

Второй способ рассуждения Августина при ответе на вопрос о том, каким образом преходящий человеческий ум способен познать непреходящие божественные истины, тоже связан с теорией иллюминации. Однако в высказываниях этого рода Августин изменяет местоположение источника света, освещающего в ду-

шах людей объективные истины. В первом случае источником света были сами истины, во втором случае источник света — Бог. Так, землю нельзя видеть, если она не освещена светом солнца, говорит Августин (с. 278).

Естественно, что второй способ рассуждения, хотя он значительно слабее, чем первый, представлен в текстах Августина, больше импонировал христианским мыслителям, так как в этой идее сохраняется таинственность божеского существа, а первый вариант рассуждения сближает Бога с геометрическими теоремами и теорией чисел, что, конечно, представляет собой явные отголоски языческих античных идей. Влияние платонизма на Августина выразилось в том, что Августин частично рационализировал христианскую идею Бога, он был в этом отношении даже большим рационалистом, чем неоплатоники, так как для последних сверхъединое было непознаваемым, а для Августина Бог был конечной целью познания. Таким образом, гносеология Августина представляет собой сложный конгломерат античного рационализма и христианского персонализма.

Такие сложные и неоднозначные отношения между Августином и античностью Г. Г. Майоров иллюстрирует практически на всех элементах философской системы Августина. Так, заимствовав у Плотина идею о бытии как о бытии неизменяемом, самоидентифицируемом и вечном, постигаемом только умом, Августин вместе с тем, как показывает Г. Г. Майоров (с. 287), расходится с Плотинином в вопросе о первоначале. Если для Плотина единое стоит над бытием, то для Августина первоначало и есть истинное бытие, тождественное Богу.

Так, при всей своей зависимости от Плотина в вопросе о космосе, Августин рассматривает космос не как последнюю ступень эманации единого, ослабленный свет которого в космосе почти полностью поглощен тьмой материи. Наоборот, Августин рассматривает космос как творение Бога; неотъемлемыми свойствами такого космоса являются красота, порядок и единство (с. 298).

В своих воззрениях на антропологию Августин опирался на неоплатонические идеи о непространственности и бессмертии души, о ее естественной симпатии к своему телу и т. д. Но наряду с этим Августин категорически отвергает характерное для неоплатонизма положение о том, что для души тело человеческое есть оковы и гробница, так как, по Августину, первозданное, догреховое тело с необычайной легкостью отдает себя в подчинение духа. Августин реабилитирует человеческую плоть (с. 341).

В области этики, как пишет Г. Г. Майоров (с. 317), Августин безоговорочно соглашается с неоплатонизмом в двух пунктах: в учении о метафизической основе добра и зла и в учении о высшем блаженстве как единении с Богом. Но Августин резко расходится с неоплатонизмом в понимании человеческого счастья: для неоплатоников счастье было результатом последовательного самораскрытия человеческой природы, а для Августина счастье — это дар иррациональной благодати. К анализу оригинальных этических воззрений Августина, связанных с проблемой соотношения человеческой воли и божественного провидения, мы вернемся при рассмотрении следующей работы об Августине, специально посвященной этой теме. Здесь же скажем еще несколько слов о книге Г. Г. Майорова в целом.

Следует признать достойным всяческого поощрения стремление Г. Г. Майорова диалектически подходить к вопросу о взаимоотношении античности и Августина, что дает возможность рассматривать явление переходности не как механическое соединение элементов сопоставляемых эпох, а как гармоничное целое, имеющее самостоятельную историческую значимость. Отмечая несомненные заимствования и соответствия, Г. Г. Майоров обстоятельно выявляет и принципиальные различия между античными теориями и Августином, что позволяет ему выпукло и ярко осветить особенности воззрений Августина как одной из наиболее значительных фигур переходного периода или, как пишет сам Г. Г. Майоров (с. 183), как «образца» той философии, в недрах которой зарождалась новая эпоха — средневековье.

в) А. А. Столяров в своей диссертации об Августине¹ тоже касается целого ряда весьма глубоких и внушительных историко-философских проблем, без которых невозможно представлять себе сущность изучаемого нами переходного антично-средневекового периода.

То, что христианство возникло на почве признания абсолютной личности, это как будто бы всем известно. Тем не менее вредная тенденция сводить христианские догматы на античный неоплатонизм все еще продолжает быть в малоосведомленных кругах такой глубокой и неискоренимой тенденцией, что любое выдвижение в христианстве именно персонализма нужно всячески приветствовать. И поскольку А. А. Столяров очень глубоко понимает специфику христианского персонализма, уже за одно это приходится ставить его диссертацию весьма высоко.

¹ Столяров А. А. Проблема свободы воли в ранней средневековой философии (Аврелий Августин). Автореф. канд. дисс. М., 1983.

Далее, несомненной заслугой А. А. Столярова является точное понимание специфики обеих систем, античной и средневековой, также и в проблеме детального рассмотрения личности в античном смысле и личности в средневековом смысле. По мнению этого автора, античность плохо понимала то, что мы теперь называем человеческой волей. «В представлении античных мыслителей воля сводилась к функции разума, и для античной мысли антитеза разум / воля имела гораздо меньшее значение, чем для патристики» (с. 7). Совсем другое — та воля, которую трактует Августин. По мнению А. А. Столярова, она у Августина вовсе не есть только становление разума, но имеет вполне самостоятельное значение (с. 15). А кроме того, она играет объединительную роль в процессе связывания субстанции и интеллекта, так что (можно было бы добавить к сказанному у автора) в троичном догмате третья ипостась так и трактуется у Августина как «воля», объединяющая первые две ипостаси и потому являющая себя как любовь.

Но тогда и понятие аффекта у Августина и во всем средневековье нужно резко отличать от античности. «Аффект, которого опасливо сторонилась античная мысль, выражает не одну лишь низшую сторону личности, но всю личность целиком, во всей ее телесно-духовной полноте» (с. 20).

Далее, глубокое понимание разницы между средневековым персонализмом и античным натуралистическим космологизмом помогает А. А. Столярову разбираться также и в области морали. В античности, читаем мы у автора, «свобода понималась как отсутствие внешнего принуждения и сводилась к разумному выбору средств для достижения цели» (с. 9). Но это значит, что вся область совести в античности не выходила за пределы внеличного правосознания, в то время как в христианстве идеал в этой области сводился к актам любви, будь то в отношении божества или будь то в отношении ближнего (там же).

На основании всего этого необходимо решать вопрос также и о свободе воли по Августину. Но здесь необходимо учитывать разные периоды творчества Августина. В начале, исходя из своего специфического понимания личности, Августин не мог признавать за личностью также и полной субъективной свободы, которая является свободой «не только от законов природы, но и от божественной причинности» (с. 13). Однако, согласно исследованию А. А. Столярова, в последующем Августин увлекся проблемой благодати и предопределения, получающих у него безусловное и неотвратимое значение (с. 19). Поэтому черты фатализма не могли не появляться у Августина, хотя субъективно, — и это мож-

но очень часто наблюдать в его текстах, — «Августин был противником фатализма и при каждом удобном случае не забывал это подчеркнуть» (там же).

В заключение мы бы сказали, что не только отличия Августина от античности должны быть предметом нашего исследования, но мы, пожалуй, больше, чем у автора, обращали бы внимание также и на черты сходства Августина с античностью. А. А. Столяров прекрасно разбирается в проблемах использования Августином таких античных авторов, как Платон, Аристотель, стоики или Цицерон. Вопрос может идти только о степени подробности подобного рода историко-философских исследований. Но А. А. Столяров тысячу раз прав в том, что ни на какие античные влияния совершенно невозможно сводить такое сложное творчество, как августиновское, даже и в период его раннего рационализма (с. 12). Но проблема августиновского своеобразия исключает, согласно этому автору, всякие насильственно систематические подходы. Поэтому автор выдвигает принцип, который для него самого имеет решающее значение. «Более целесообразным следует признать проблемно-исторический метод, базирующийся анализ проблемы на изучении ее эволюции» (с. 11).

Исследование А. А. Столярова историко-философски весьма поучительно.

В заключение этого раздела укажем на то, что в настоящий момент в нашей отечественной науке существует целое движение и целая школа многочисленных работ по изучаемому здесь нами переходному антично-средневековому периоду. К сожалению, целый ряд полезных работ из этого направления из-за недостатка места мы здесь не имеем возможности анализировать, а можем только на них указать. Это работы Г. А. Гаджикурбанова, Д. В. Джохадзе и Н. И. Стяжкина, В. П. Гайденко и Г. А. Смирнова, Л. А. Даниленко (ниже, библиография, с. 805).

II

ПРОДОЛЖАТЕЛИ (Халкидий и Макробий)

§ 1. ХАЛКИДИЙ

1. *Общие сведения.* а) Эти общие сведения о Халкидии очень скудны. От него дошел только перевод платоновского «Тимея» и комментарий к нему до 53 с. Когда он жил, в точности неизвестно. Предполагают, что если свою работу он посвятил некоему Оссию, а этот Оссий был епископом Кордубы в первой половине IV века и участником Никейского собора в 325 году, то появление труда Халкидия можно относить к рубежу между III и IV столетиями или к первой четверти IV века. Возможно, что Халкидий также знаком с неоплатонизмом, но по содержанию это сочинение Халкидия носит доплотиновский характер и, вероятно, связано с предплотиновскими платониками, например с Нумением. Наверняка можно сказать, что Халкидий был христианином. В итоге, следовательно, хотя мы и помещаем его под рубрикой западного неоплатонизма, он был вовсе еще не неоплатоником, а, скорее, только ближайшим предшественником неоплатонизма.

К этому необходимо прибавить, что историческая роль Халкидия была огромна. Вплоть до XII века Запад только и был знаком с «Тимеем» по переводу и комментарию Халкидия, хотя отсутствие ярко выраженного неоплатонизма, конечно, всегда снижало ценность Халкидия в глазах средневековых мыслителей.

В науке рассматривалась зависимость Халкидия от известного перипатетика середины II века н. э. Адраста¹, а также зависимость этого Адраста от Посидония, который, как мы знаем (ИАЭ V 824—825), был первым комментатором платоновского «Тимея» в стоическом платонизме и в значительной мере не только предшественником, но и прямым первоисточником многочисленных последующих комментаторов этого диалога Платона.

б) Сейчас мы высказали только несколько скромных мыслей об историческом положении Халкидия, считая эти мысли достаточными и безусловно очевидными. Однако необходимо сказать,

¹ Hiller E. De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentaria. — «Rheinisches Museum», 1871, 26, S. 582—589.

что об источниках Халкидия существует большая литература, содержащая много разных увлечений и односторонностей, почему мы и не будем входить в анализ всей этой литературы, а ограничимся только приведением некоторых сведений.

Впервые подробную характеристику источников Халкидия дал Б. В. Свительский¹. Мнение этого исследователя о самостоятельности Халкидия весьма низкое. Халкидий, согласно Свительскому, даже и не был сам подлинным автором, а только переводил какого-то неизвестного нам греческого философа. В математико-астрономической части Халкидий пользуется Адрастом (которого мы сейчас упомянули) и еще Феоном Смирнским². Свое учение о судьбе Халкидий заимствовал из псевдоплутарховского трактата «О судьбе»³. В общефилософской части Халкидий, по Свительскому, зависит от платоника II века н. э. Альбина. Вообще же Халкидий — это последний остаток эклектического платонизма II века н. э., восходящий к стоическому платонику Посидонию. В настоящее время подобного рода исследование Свительского надо считать слишком строгим и слишком формалистическим. Сводить автора только на одни источники, используемые дискретно, в настоящее время никак невозможно. Надо поискать у Халкидия нечто и свое собственное.

Впрочем, дальнейшие исследователи Халкидия тоже рассуждают слишком строго и формалистично. Г. Боргхорст⁴ тоже чересчур близко и механически связывал Халкидия с Адрастом. Вопреки Свительскому Э. Штейнгеймер⁵ на основании совпадения некоторых фраз Халкидия с Порфирием утверждает об общей зависимости Халкидия от Порфирия. Но если от Порфирия, то это значит и от Плотина. А это в свою очередь значит, что Халкидий был не более и не менее как неоплатоником. Этот крайний взгляд опровергался Р. М. Джонсом⁶ хотя бы на том одном основании, что Халкидий трактует материю совершенно антиплатонически, то есть как абсолютно самостоятельную субстанцию. Кроме того, простое совпадение некоторых выражений у двух писателей не обязательно свидетельствует об их взаимной зависимости, поскольку

¹ Switalski B. W. Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus. — In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III, Heft 6. Münster, 1902.

² Martin H. Theonis Smyrnaei platonici liber de astronomia. Paris, 1849.

³ Ср.: Gercke A. Chalcidius und Ps.-Plutarch. — «Rheinisches Museum», 1886, 41.

⁴ Borghorst G. De Anatolii fontibus. Berlin, 1905. Diss.

⁵ Steinheimer E. Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius. Aschaffenburg, 1912. Progr.

⁶ Jones R. M. Chalcidius and Neoplatonism. — «Classical Philology», 1918, 13, p. 194—208.

ку остается возможность, что оба они заимствовали свое учение еще из третьего источника.

Нам представляется, что более здраво рассуждает Ван Винден¹, который, признавая указанные источники возможными для Халкидия, решительно отказывается понимать использование этих источников у Халкидия механически, то есть без всякой собственной и оригинальной точки зрения. Но, конечно, такую точку зрения Халкидия надо еще найти и определить, то есть произвести здесь существенное для Халкидия исследование, и не только источниковедческое. Приведенные у нас прежние исследования Халкидия Ван Винден считает недопустимо односторонними.

2. *Содержание комментария Халкидия.* Халкидий комментирует не весь диалог Платона, но, как сказано, только до 53 страницы. Поэтому сюда вошло все учение Платона о функциях ума (31 с — 47 с), а из учения о необходимости, или материи, — только начальные главы, а именно — о первичной (докачественной) материи (47 е — 53 с). Следовательно, вся огромная часть «Тимея», а именно учение о вторичной (окачественной) материи (53 с — 69 с) и все учение о совокупном действии ума и материи в образовании человеческого организма (69 с — 92 d), целиком у Халкидия отсутствует. Комментарию отдельных текстов предшествует вступление о предыдущих комментаторах «Тимея» и о разделении предлагаемого Халкидием комментария (§1—7). Халкидий находит в диалоге Платона 27 разных проблем, рассыпанных по всему диалогу, но намеревается рассмотреть только первые 13 проблем, поскольку с 13-й проблемы у Платона начинается глубокий перелом всего исследования, а именно переход от функций ума к функциям материи.

Что касается общего учения о функциях ума, то Халкидий не комментирует самое начало этого учения (29 е — 31 с) о вероятности и правдоподобности всякого космического построения и о подражании космоса первообразу, когда этот космос содержит в себе все живые существа. Комментарий начинается с учения Платона о пропорциях, царящих в космосе. Вся проблема космических функций ума (8—267) делится у Халкидия на две части — о происхождении космоса (8—118), об его устройении (119—267). Затем следует окончание комментария — о первичной материи (268—354).

Если уточнить проблему происхождения космоса, то Халкидий сначала трактует о космическом теле (8—25), затем о косми-

¹ Winden J. C. M. V a n. Chalcidius on matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism. Leiden, 1959. 1965, p. 9—10.

ческой душе (26—55) и, наконец, о соединении души и тела (56—118). Что же касается проблемы устройства космоса, то здесь у Халкидия выдвигаются только два частных вопроса, а именно о демонах (119—136) и о человеческом роде (137—267). Это несколько не мешает Халкидию касаться здесь вопросов о человеческом организме, хотя у самого Платона это учение содержится в дальнейших частях диалога, которых комментатор не рассматривает построчно. Последняя часть комментария, посвященная материи, заметно делится на четыре части: вводную (268—274), историческую (275—301), общетеоретическую, то есть без ссылок на тексты Платона (302—320), и собственно комментирующую с приведением платоновских текстов по теории материи и с детальным комментарием этих текстов (321—354).

До последних десятилетий Халкидий оставался малоизученной и почти неизвестной величиной. Но в последние десятилетия несколько голландских ученых — Дж. К. М. Ван Винден, Дж. Х. Вашинг, Дж. Ден Бефт (ниже, библиография, с. 806) — подвергли Халкидия весьма тщательному изучению, так что в настоящее время по крайней мере некоторые проблемы по Халкидию получили для себя достаточно внушительное разрешение. Мы должны воспользоваться результатами этой тщательной работы голландских ученых, хотя это наше исследование по необходимости окажется весьма критическим.

Основная трудность заключается в том, что Халкидий, будучи христианином, все время говорит о творце и творении, но при этом пользуется воззрениями Платона. Платон же как раз не дает ясного разрешения вопроса о творении, и не потому, что не умел или не мог решать подобного рода вопросы, а потому, что весь вопрос этот вовсе не являлся для него главным в «Тимее», почему здесь и встречаются у Платона с виду противоречивые высказывания. Поэтому анализировать Халкидия является делом весьма нелегким. И понятно, почему существующие до сих пор работы о Халкидии весьма далеки от окончательной ясности.

Мы не будем здесь подвергать изучению весь текст Халкидия целиком, что нас далеко вывело бы за границы общего плана нашей работы. Мы коснемся только некоторых вопросов, имеющих, на наш взгляд, в историко-философском плане более актуальное значение.

3. *Космос и его душа.* а) Для Халкидия вопрос о космосе и его душе потому имеет большое значение, что Халкидию как христианину весьма близка проблема творения космоса. А проблема эта, в связи с неясностями в платоновском «Тимее», полу-

чала в античности самое разнообразное толкование. Одни толкователи, по времени более близкие к Платону, выдвигали на первый план творческий характер платоновского демиурга и старались отклонить учение о несотворенной вечности космоса. Таковы были перипатетики Феофраст и Евдем, Эпикур и эпикурейцы, из I века до н. э. — Цицерон и Филон Александрийский, из I—II веков н. э. — Плутарх Херонейский и из предплотиновских платоников II века н. э. — Аттик, Гарпократий и Нумений. Другие толкователи платоновского «Тимея», наоборот, выдвигали на первый план несотворенную вечность космоса. Таковы из предплотиновских платоников II века н. э. Альбин, Апулей, Север, Кальвисий Тавр и все главнейшие неоплатоники — Плотин, Порфирий, Ямвлих, Сириан, Прокл, Гиерокл Александрийский. Что касается Халкидия, то он вполне определенно занимает эту вторую позицию в толковании платоновского «Тимея», так что космос для него и душа космоса, конечно, обладают вечным существованием; и если Халкидий говорит о творении космоса и его души, то эту тварность он стремится разными способами совместить с их вечностью. Отсюда у Халкидия возникает ряд неясностей, требующих специального комментария.

б) Учению о космосе у Халкидия посвящены параграфы 23—25 и учению о творении души — 26 и 227—228. Как видно из данного у нас выше содержания халкидиевского комментария, космосу и душе посвящено много других глав. Однако подвергать анализу весь этот огромный материал с точки зрения плана нашей работы было бы нецелесообразно. Что же мы находим у Халкидия в указанных параграфах?

Прежде всего, Халкидий обращает внимание на необходимость для творения быть обоснованным в самом божестве. Но божество есть вечность и даже больше, чем вечность. Вот эта вечность, в которой собраны все времена, и есть подлинная причина (causa) творения. Поэтому творение космоса Халкидий понимает не темпорально, но каузативно. Тут мы могли бы спросить: а почему же христианство требует творения космоса во времени, а время имеет свое начало, середину и конец? В этом 23 параграфе, который мы сейчас изложили, на этот вопрос нет никакого ответа.

В параграфе 24 ставится вопрос о составе самого сотворенного космоса. Космос состоит из определенного ряда элементов — огня, воздуха, земли и воды.

Отдельные проявления этих элементов действительно временны и текучи. Им свойственны разного рода изменения, болезни и даже смерть. Но каждый такой элемент, взятый в целом, уже не

подлежит никаким изменениям. Он является внутренним ядром в становлении вещей, которое не просто протекает или истекает вовне, но постоянно возвращается вовнутрь, то есть к породившему его вечному элементу. Итак, космическое время, получается, только с внешней и несущественной стороны является чем-то самостоятельным. На самом же деле и весь материальный космос, состоящий из элементов, тоже вечен. И здесь мы опять спросим Халкидия: если и материальный мир тоже вечен, то как же вы понимаете сотворенность космоса?

Конечно, уйти от ответа на этот вопрос Халкидий не мог. Но его ответ, который он дает в параграфе 25, сводится к тому, что космическое время со всем своим прошлым, настоящим и будущим заложено в умопостигаемом первообразе, в котором все эти времена содержатся в одном вечном и нераздельном мгновении. Однако с нашей критической точки зрения этот ответ Халкидия, конечно, совсем неудовлетворителен. Проблема времени и вечности есть чисто диалектическая проблема, которая не имеет никакого прямого отношения к проблеме сотворения космоса и может решаться вне всякой проблематики творения. Другими словами, если рассматривать Халкидия чисто исторически, то есть если учитывать его промежуточное положение между язычеством и христианством, то о тварности космоса он говорит только в таком общем виде, когда это творение остается еще не вскрытым в своей специфике и сводится на общую диалектику времени и вечности. На словах Халкидий, конечно, признает творение космоса во времени. Но смысл этого творения во времени он понимает, как сказано, не темпорально, а каузативно. Поскольку все начала и концы находятся в первообразе, то о земных началах, серединах и концах можно говорить только в смысле их предусмотренности в вечном первообразе. Это едва ли христианское учение.

То, что мы читаем в параграфе 26 о Мировой Душе, ничего нового не прибавляет к тому, что мы уже знаем. Согласно Халкидию, Платон в своем «Тимее» только из педагогических целей говорит о сотворении Мировой Души, поскольку обывательское сознание вообще представляет себе все вещи как возникшие и сделанные во времени. На самом же деле Мировая Душа столь же вечна, как и ее первообраз, и если в чем ему уступает, то только в достоинстве. Кроме того, Мировая Душа, привлекаемая у Платона ради объяснения телесного устройства космоса, не может представиться отдельной от космоса, будучи такой же вечной, как и он. Но так как творение есть только повторение вечности, то и Мировая Душа, будучи вечной, есть результат творения божества.

Другими словами, вместо христианской специфики творения здесь в проблеме Мировой Души тоже проводится обычная для Халкидия самая общая диалектика вечности и времени. В основном параграфы 227—228, в которых тоже идет речь о происхождении души, ничего нового к этому не прибавляют.

в) Между прочим, ссылки Халкидия на Платона, хотя они и даются им в слишком общем виде, отнюдь не лишены мотивировки. То, что душа бессмертна, трактуется, как это всем известно, и в «Федоне», и в «Федре», и в «Законах»; а то, что бессмертно, с точки зрения Халкидия, не подлежит временной характеристике, то есть не имеет ни начала, ни конца.

В частности, Халкидию известен текст из «Федона» (78 b — 80 b) о вечном самотождестве идеи души, причем в самом конце этого текста прямо говорится о «неразложимости» (adialyton) души. Между прочим, Халкидий в данном случае ошибочно ссылается на «Федра», в то время как нужный ему текст содержится, как сейчас сказано, в «Федоне». Формально нестановящееся самотождество души противоречит «Тимею», в котором (35 с — 35 b) проводится учение о составной природе души. Халкидия это не смущает потому, что неразложимость души он относит к ее существенной идее, а об ее разложимости, по мнению Халкидия, говорится у Платона только в применении к материальному космосу. Кроме того, необходимо сказать, что и в платоновском «Федре» (246 d) тоже содержится мысль, близкая к Халкидию, а именно, что душа «лишена становления и бессмертна».

Халкидий, желающий совместить вечность и сотворенность, говорит, что сам Платон в одном месте повествует о сотворенности вечных богов. По-видимому, Халкидий имеет здесь в виду тот текст из «Тимея» (28 а), где говорится о создании демиургом «идеи и потенций» вещей, то есть о создании высших богов. Но и низшие боги, а именно видимые и небесные, тоже трактуются как созданные, хотя они, как и все боги, вечны (39 е — 41 b).

Таким образом, Халкидий со своей точки зрения вполне прав, когда он утверждает, что сотворенность во времени, о которой трактует Платон, вовсе не противоречит вечному существованию сотворенного, а является только символом каузативно функционирующего в данном случае первообраза. Но с точки зрения современного беспристрастного историка такая вечность творения не есть то, о чем учит христианство. Это — язычество.

г) В заключение этих мыслей Халкидия о космосе и космической душе необходимо сказать, что для христианского понимания творения Халкидию не хватало привлечения таких моментов хри-

стианской догматики, как творение из ничего, как творение мгновенное и как творение в результате сознательного волеизъявления абсолютно-личностного божества. Но подробнее об этом можно будет сказать в анализе халкидиевской философии материи (ниже, с. 147). К сожалению, огромная языческая традиция во всех взглядах Халкидия на космос и его устройство очень мало учитывается излагателями Халкидия и, в частности, М. Балтесом, давшим общее весьма неплохое изложение Халкидия¹.

4. *Демонология*. Имеет большой смысл коснуться, правда, краткого изложения у Халкидия вопроса о существовании демонов. Несомненно, что античная демонология и вообще имела большое историко-эстетическое значение. И так как специальных рассуждений о демонах в античной литературе довольно мало, то коснуться этой демонологии Халкидия безусловно важно. Из его комментария сюда относятся параграфы 120 и 127—136.

а) Каково содержание этих глав? Сначала Халкидий намечает три типа демонов — эфирных, воздушных и водных (120) — с целью не физического их расслоения, но, как он говорит, «эпоптического», то есть философско-созерцательного, умозрительного; а то, что у Платона об этих демонах-богах говорится очень коротко (Tim. 40 d — e), это не только не смущает Халкидия, но, наоборот, побуждает его к более подробному исследованию (127).

Первый тезис, который он выставляет, сводится к тому, что древние боги вовсе не есть боги, поскольку им свойственны всякие человеческие недостатки и пороки, так что, с точки зрения Халкидия, это вовсе не боги, а только демоны (128). Но что такое демон?

Демон — это то, что помещается уже в среде материи, ниже истинного сверхфизического бога. И разрядов этих демонов имеется, по Халкидию, уже не три, а пять (включая звезды и людей): высшие демоны — это звездные тела как царство разума и чистейшей материи, то есть как чистый огонь, и далее в порядке нисхождения идут демоны эфирные, воздушные, водные и земные (имеются в виду человеческие души). Следовательно, основной принцип разделения демонов — это разная разреженность и уплотненность материи (129).

В данном случае обращает на себя внимание то, что эфир помещается здесь ниже огня. Так именно мы и читаем в платоновском «Послезаконии» (984 b) в противоположность Аристотелю, у которого эфир не сравним ни с какими прочими элементами

¹ Baltés M. Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil I. Leiden, 1976, S. 172—182.

и представляет собою степень разреженности элементов, переходящую в идеальную чистоту. Ссылаясь на древних, с которыми надо согласиться, Аристотель пишет (*De coel.* I 3, 270 b 22—23), что «они назвали самое верхнее место эфиром», полагая «первое тело отличным от земли, огня, воздуха и воды». И далее (*Meteor.* I 3, 339 b): «Древние называли эфиром [облетающуюся] там [на небе] силу... Похоже, что они считали [это] тело вечно движущимся и наделенным некой божественной природой и порешили называть такое [тело] эфиром, поскольку его нельзя уподобить ничему в нашем мире» (ср. *Ps.-Arist. De mund.* 329 a 5—9). Однако этим, пожалуй, не стоит смущаться, поскольку эфир и огонь в представлении древних весьма близки один к другому.

б) Возникает вопрос и о более подробной характеристике демонов. Здесь у Халкидия далеко не все представляется ясным, но особенно ясно у него учение о противоположности небесных звезд и земных людей. Небесные звезды представляют собой царство разума и порядка, как мы это и видим на небесном своде. Но звездам свойственна также и жизнь, но эта жизнь — тоже вечная и никогда не убывающая. Наконец, этим звездам свойственна также и телесность, но их тела тоже вечны и нерушимы (130). После установления трех типов демонов в собственном смысле между звездами и людьми (131) Халкидий характеризует сущность высших демонов, или ангелов. Здесь не очень точно рисуется у Халкидия сама сущность демонов, а только после точного установления этой сущности можно было бы ясно говорить о трех типах демонов. По-видимому, если выражаться более точным философским языком, то звезды у него представляют собою такое субстанциальное единство идеи и материи, которое делает уже невозможным противопоставлять здесь идею и материю. Другое дело — демоны. По своей субстанции они уже только материальны, но не являются чистыми идеями. Они — только тот материальный объект, на который действует идея извне, то есть свыше.

Первый тип демонов в собственном смысле слова, а именно самый высший, это, как сказано, ангелы. Они связаны с материей только в том смысле, что возвещают божественную волю материальным объектам, то есть оформляют их только в идеальном смысле слова, и потому они — эфир (132). Далее в нисходящем порядке следуют воздушные демоны. И насколько можно судить по довольно беспорядочному изложению у Халкидия, эти воздушные демоны не просто возвещают высшую волю, но и помогают ее осуществлению у людей, входя в нужды людей, также радуясь и сострадая им (133). И после общего изображения демонов как

незримых и многочисленных (134) дается совокупное определение всех трех категорий демонов. Оно сводится к тому, что демон — это разумное, бессмертное, наделенное чувственностью эфирное живое существо, заботящееся о людях (135). Но, очевидно, это есть определение высшей категории демонов (там же), хотя тут же, в порядке недосмотра или ошибки, говорится, что такое определение относится также к воздушным и водным демонам. И это тем более странно, что дальше говорится о водных демонах как о демонах злых и подверженных сильному воздействию со стороны ввиду своей близости к земле, хотя тут же им приписывается функция наказания людей за несоблюдение божественной воли (там же).

В дальнейшем дается критика тех философов, которые отождествляют демонов с человеческими душами, освободившимися от тела. Платон, по Халкидию, во всяком случае, различает человеческую душу и демона, хотя текст Платона (R. P. X 620 d — 621 a), который Халкидий, вероятно, имеет здесь в виду, говорит об этом не прямо, но косвенно (136).

в) Из этого не вполне ясного изложения Халкидия вполне ясными, во всяком случае, оказываются два тезиса. Один гласит о противоположности звезд, в которых окончательно совпадают разум, жизнь и телесность вплоть до полного единства одной и нераздельной субстанции, с одной стороны, и, с другой стороны, земных душ, в которых главенствует телесная субстанция, лишь иногда отражающая на себе идеи чистого разума. Это сформулировано у Халкидия с полной ясностью. Другой тезис, который тоже не вызывает никаких сомнений при изучении текста Халкидия, гласит о том, что бытие ниже звезд уже не является таким тождеством идеи и материи, которым обладают звезды, но уже по самой своей субстанции обязательно является телесным; и вопрос только в том, в какой мере идеальная разумность воплощается здесь в материальные, то есть чисто телесные, субстанции. Эти два тезиса представлены у Халкидия безусловно ясно. Все остальное, то есть те виды бытия, которые расположены между звездами и земными душами, характеризуется у Халкидия далеко не так отчетливо, и при изложении соответствующих параграфов нам пришлось давать свое уясняющее толкование. Мы изложили эти параграфы более ясно, чем гласила бы их непосредственная подача у Халкидия.

г) Возникает также вопрос и об *источниках* демонологии Халкидия. Прямым и непосредственным источником является здесь Платон. В «Послезаконии» Платона (или, точнее, его ученика

Филиппа Опунтского, хотя Халкидий считает это платоновским произведением) прямо формулируются пять основных типов демонов (981 с — 985 с), причем у Платона тоже огонь, как у нас сказано выше, помещается выше эфира. Здесь уже явная зависимость Халкидия от Платона вопреки общеантичной традиции. У Платона тоже больше всего и яснее всего разрабатывается высший тип бытия, а именно звезды, о земных душах говорится уже значительно меньше, а промежуточные три типа демонов у Платона почти никак не характеризуются. Звезды есть царство чистого разума и порядка (982 b — 983 d), высшей зоркости (984 d), вечно правильной жизни (982 с — 983 b, 984 d) и идеальной несокрушимой телесности, причем тело это — огонь (981 e), в противоположность земному беспорядку и неразумности (982 a b). В сфере звезд находятся все высшие видимые боги, например Зевс или Гера (984 d), хотя для Халкидия звезды — это уже не боги, поскольку истинный бог у него только один, и он невидим. У Платона, кроме того, еще утверждается (982 a), что отнюдь не все небесные боги-звезды обязательно бессмертны (хотя что тут имеется в виду, не совсем ясно), и в то же время идеальная жизнь всех небесных богов есть их судьба, и за идеальной жизнью богов следит сама судьба (982 с). Эти боги-звезды являются самыми прекрасными и самыми общими для всего человечества изваяниями, воздвигнутыми в столь великолепных местах и отличающимися чистотой, величавостью и вообще жизненностью, требующими наибольшего почитания (984 a). Что касается промежуточных демонов, то и Платон говорит о них не очень вразумительно. Эфирные и воздушные демоны причастны разумности и близки к людям и заботятся о них, одобряя их лучшие поступки и осуждая худшие; кроме того, они невидимы (984 с — 985 a). Однако почему они незримы, если даже высшие боги-звезды зримы, не сказано. Что же касается водных демонов, то о них сказано только, что они подобны полубогам (а что такое полубоги, опять-таки не сказано ничего) и что они то зримы, то незримы, почему люди со слабым зрением и приписывают им чудесную природу (985 b). Таким образом, зависимость Халкидия от платоновского «Послезакона» может считаться очевидной, но зависимость эта — довольно формальная.

Ради уяснения источников Халкидия можно было бы привести еще текст из «Пира» (202 e — 203 a). Здесь тоже говорится о промежуточных демонах, пребывающих между богами и людьми, а также рисующих собою всеобщую внутреннюю связь космоса. Что это за демоны, у Платона не говорится. Но их основная пере-

даточная функция изображается весьма ярко: через них боги возвещают людям о самих себе и проявляют себя в человеческом совершенствовании, а от людей эти демоны возносят к богам молитвы и жертвы; и только благодаря им возможны все обряды и магические акты. Таким образом, и этот платоновский текст тоже является чересчур общим источником для Халкидия и конкретно, собственно говоря, ничего не дает исследователю.

Что касается источников Халкидия, более близких к нему по времени, то они исследованы в работе Дж. Ден Бефта¹. Здесь можно найти сведения о Плутархе Херонейском, Максиме Тирском, Апулее, Аммонии Саккасе, Порфирии и Гиерокле. Сопоставление текстов, предлагаемое Бефтом, производит весьма деловое впечатление. Однако в какой мере все эти сопоставления надо понимать в мировоззренческом смысле слова, этого Бефт не касается. Можно сказать только одно — что позднейшие источники Халкидия по преимуществу относятся к предплотиновскому платонизму.

Имеется еще два обстоятельства, помогающие понять историческое значение Халкидия в вопросе о демонах.

д) Именно, во-первых, весьма полезно сравнить Халкидия с Ямвлихом и Проклом, работавшими позже Халкидия на одно или два столетия и тоже уделявшими много внимания проблемам демонологии. Как мы видели выше (ИАЭ VII, кн. 1, 230, 254—257), демоны у Ямвлиха характеризованы гораздо более сильными чертами. Они не столько получают свою идею свыше, сколько сами обладают этой идеей изначально. Кроме того, у Ямвлиха помимо демонов имеется еще глубоко разработанная категория героев, которые, в отличие от демонов, заведуют в материальной области не бытием, но специально жизнью. Наконец, демоны и герои у Ямвлиха до некоторой степени тоже продолжают быть богами и отличаются от них только более узкой сферой деятельности в космосе. Что же касается Прокла, то у него имеется четкое противопоставление четырех областей космической жизни — ангелов, демонов, героев и человеческих душ. Но подробной системы всей этой демонологии у него не имеется.

Во-вторых, является немаловажным делом представлять себе и *христианские* мотивы Халкидия в его демонологии, поскольку известно, что Халкидий был христианином. Здесь можно сказать одно: он признает единого и личного бога, который выше всякой материи и является творцом материального космоса. Некоторым указанием на христианство можно считать подчеркивание безус-

¹ Boeft J. De n. Calcidius on Demons. (Commentarius ch. 127—136). Leiden, 1977, p. 53—65.

ловной зависимости всех демонов от первичного божества. В частности, учение Халкидия об ангелах можно считать близким к библейскому. Кроме того, большое место отводится у него также и злым демонам, что до некоторой степени соответствует христианскому разделению добрых и злых духов. В остальном влияние христианства заметно мало. Поэтому творец как факт бытия и даже как сверхбытийный факт признается у Халкидия достаточно отчетливо, но специально функции творения остаются у Халкидия совсем неразработанными.

е) В заключение мы считаем полезным привести сравнительную таблицу разных пониманий демонологии, которая имеется в работе указанного Дж. Ден Бефта¹. Здесь встречаются имена Гиерокла и Порфирия, которых мы в нашем изложении подробно не характеризовали. Соответствующие представления о Гиерокле можно получить по нашему предыдущему изложению (ИАЭ VI 65—80), и о Порфирии — тоже в своем месте (ИАЭ VII, кн. 1, 77—81).

	«Послезаконие» Платона	Гиерокл	Порфирий у Халкидия
ОГОНЬ	«Видимые боги»	«Бессмертные боги»	«Звезды»
ЭФИР	«демоны»	«ангелы»	«демоны» («ангелы»)
ВОЗДУХ	«воздушный род»	«демоны»	«демоны»
ВОДА	«полубоги»	«герои»	«вредящие демоны»
ЗЕМЛЯ	«люди»	«люди»	«люди»

Имеется еще одна проблема в комментарии Халкидия, которую мы считали бы необходимым изучить ввиду того, что проблема эта рассмотрена у Халкидия весьма подробно и не лишена тонких наблюдений. Кроме того, это рассуждение Халкидия о материи очень важно и в историческом отношении ввиду промежуточного положения Халкидия между уходящим язычеством и восходящим христианством.

5. *Материя*. Как сказано выше (с. 130), часть комментария Халкидия, относящаяся к материи, может быть подразделена на четыре больших раздела.

а) *Первый* отдел (268—274) может быть характеризован так. Сначала мы имеем здесь 1) общий очерк проблемы (268). Далее говорится об 2) отношении материи к провидению (269—270)

¹ Ден Бефт Дж. Указ. соч., с. 65.

и после рассмотрения 3) терминологии материи (271) идет речь о 4) четырех материальных элементах — земле, воде, воздухе и огне, — представленных уже в мире идей (272). Однако эти материальные элементы еще не есть сама материя, которая является только 5) сплошным переходом одного элемента в другой и потому несводима ни на какие элементы и является бескачественным и чисто умственным принципом (273—274).

б) *Второй* отдел (275—301) рассуждения о материи касается следующих историко-философских вопросов. После общего обзора ранее высказанных взглядов на материю (275) Халкидий формулирует библейское учение о тварности материи (276—278). Что касается мнений о нетварной материи (279—301), то Халкидий начинает с изложения атомизма Демокрита и Эпикура, присоединяя сюда Анаксагора с его учением о качественных атомах, а также Диодора Кроноса (мегарской школы) и некоторых стоиков с их учением о тончайшей природе материи (279). Этому учению о множественности материи Халкидий противопоставляет учение о единообразии материи, то ли на основании выдвигания отдельных элементов — воды у Фалеса, воздуха у Анаксимена и огня у Гераклита (280), — то ли на основании принципа единства и цельности у Ксенофана, Парменида и Мелисса (281), то ли на основании соединения элементов с их принципами любви и вражды у Эмпедокла (282). Но все эти философы, проповедуя непрерывную материю, понимают ее качественно. А были еще философы, проповедовавшие тоже непрерывную, но в то же время бескачественную материю (283—301). К ним принадлежит, по Халкидию, прежде всего Аристотель (283—288), которого комментатор понимает очень глубоко. С его точки зрения, прежние философы не могли объяснить ни возникновения вещей, ни их гибели. Аристотель, думает Халкидий, установил, что если что-нибудь возникнет, то оно все-таки есть нечто, то есть нечто невозникающее; и если вещь погибает, то идея вещи не погибает. Следовательно, в вещах существует такая область, которая может сразу и возникнуть и погибать, будучи, следовательно, только еще потенцией всякого возникновения и всякой гибели. Вот эта потенция и есть материя. Это не значит, что материя есть отсутствие существования. Но это значит, что она существует как потенция и в этом смысле является бескачественным субстратом. Платон, с точки зрения Халкидия, недостаточно расчленил свою «необходимость», находя в ней только «не-сущее», в то время как у Аристотеля вместо этого имеется потенциальная материя и еще «лишение». Это лишение действительно может только скрадывать эйдетическую

сферу. Но зато материя ни в каком смысле не окрадывает эйдосы, а, наоборот, является условием их воплощения. Поэтому потенциальность материи требует, чтобы материя была также и субстратом вещей, но субстратом непрерывным и докачественным. Это — гипостазированная потенциальность.

Надо считать, что это является основанием всей теории материи у Халкидия. Он несомненно любит материя как на то, что, будучи только потенцией, стремится к эйдосу (этот эйдос, как мы знаем, всегда неправильно переводится как только «форма»), радуется эйдосу, стремится его воплотить на себе и потому стремится стать матерью вещей. Правда, этот текст (286) является почти буквальным переводом Аристотеля (*Phys.* I 9, 192 а 3—33). Да и самому Платону такой принцип гипостазированной потенциальности отнюдь не чужд, поскольку сам Платон тоже учит о своем «третьем» принципе (наряду с идеями и материальными вещами) как о воспринимающем начале и о матери (*Tim.* 50 d), как о вечном, неразрушимом, служащем обителью для всего рождающегося, пространстве (52 ab), и как о кормилице, воссоединяющей все раздробленные элементы в одно и цельное порождение (52 d — 53 a). Халкидий рассуждает здесь весьма убежденно.

После Аристотеля Халкидий излагает стоиков (289—294). Соглашаясь с Аристотелем в том, что материя есть потенциальность, стоики отрицали аристотелевскую бестелесность материи. У стоиков вообще все существующее обязательно телесно, и бог и материя. Но бог у них есть активно организующая сила, а материя — начало пассивное. Против этого разделения активности и пассивности Халкидий не возражает. Но он возражает против всеобщей телесности, согласно которой вся материальная ущербность оказывается свойственной и самому божеству. Такой материалистический монизм Халкидий считает учением вполне отвратительным. По Халкидию, следовательно, материя хотя и телесна, но в своей основе вовсе не есть только тело, как и бог в своей основе тоже не есть только тело.

Дальше следует у Халкидия изложение Пифагора или, если сказать более точно, платоника Нумения Апамейского, которого Халкидий считает подлинным пифагорейцем (295—299). Продолжая критиковать стоический материализм, Халкидий привлекает здесь пифагорейско-платоническое учение о монаде и диаде. Если бог есть монада, то есть определенная и нерушимая единичность, то бог уже оказывается лишенным зла. Диада же есть полная неопределенность и безграничность и потому таит в себе начало зла. Сама материя не есть зло, потому что всеблагое существо сотво-

рило космос путем использования материи, и космос этот прекрасен. Но божество тем самым еще не использовало всю материю, способную на зло. Наоборот, эта способность к злу осталась в материи даже после создания прекрасного космоса. И вот эта-то злая материя и есть то, что нужно называть подлинной материей. И, между прочим, у Халкидия здесь проводится довольно глубокая мысль, которая весьма не безразлична в те переходные времена между язычеством и христианством.

Исторический отдел философии материи у Халкидия заканчивается кратким изложением Платона (300—301). По Халкидию, Платон допускал два толкования. Одни толкователи — и среди них Нумений — полагали, что материя у Платона существует наряду с демиургом, но такая материя не есть просто ничто. Она тоже есть движение; а поскольку всякое движение возможно только благодаря душе, то эта первоначальная материя также имела и свою душу. Поэтому когда демиург и космический ум стали оформлять такую материю, то она из подвижного хаоса превратилась в благоустроенный космос. Такое толкование Платона Халкидию определенно не нравится (300). Но было и другое толкование Платона. Говорили, что Платон вовсе не утверждает самостоятельного существования материи наряду с демиургом. Материя существует не до вещей, но в самих же вещах, являясь общеизвестным элементом земли, воды, воздуха и огня. И бесформенное зло в таком случае существует не наряду с демиургом и божеством, но является только отрицанием добра внутри самого же космоса. Отношение Халкидия к этому второму пониманию Платона в данном тексте не очень ясное, но оно выясняется при обзоре общего рассуждения Халкидия о материи в целом.

в) *Третий* отдел (302—320) рассуждения Халкидия о материи посвящен теории материи в систематическом виде. Здесь имеется прежде всего вводная часть (302—307). Халкидий устанавливает два способа рассуждения: один — от общего к частному, или, вообще говоря, силлогистический; и другой способ, от частного к общему, или, как он говорит, способ разделения, *resolutio* (302). Сам он собирается пользоваться способом «резюмации» и дает ему разъяснение (303). Почему у Халкидия употребляется такой странный латинский термин, не очень понятно. Даже исследователь учения Халкидия о материи Дж. К. М. Ван Винден¹ дает довольно путаное разъяснение. Нам представляется здесь тот метод, который Аристотель приписывал еще Сократу, а именно такой индуктивный метод, который приводит к нахождению общих

¹ Ван Винден Дж. К. М. Указ. соч., с. 130—131.

понятий. Другими словами, под этим «разделением» у Халкидия мы понимаем разделение частных вещей между собой в целях получения их предельных обобщенностей. Это наше понимание подтверждается тем, что Халкидий здесь же говорит о «композиционном» понимании творца (304), поскольку творец, как он думает, и есть не что иное, как предельно обобщенный синтез. Наконец, в этой вводной части своей теории Халкидий определяет понятие «принципа», который, с его точки зрения, всегда есть нечто простое, бескачественное и вечное (305—306). Таким образом, во всей этой вводной части трактуются те категории, которые затем будут последовательно применяться к материи, и эта вводная часть как раз и кончается самым общим применением этих категорий к материи (307).

Дальше следует центральная часть теории (308—320). Сначала Халкидий дает определение материи как принципа в его понимании этого термина. С точки зрения простоты о материи необходимо сказать, что она есть основа для всяких качественных изменений, но сама отнюдь не подвержена изменениям, как и воск везде остается воском, какие бы фигуры из него ни вылепливались (308—309). Далее, поскольку всякий принцип бескачествен, а качественно только то, для чего он является принципом, то о материи необходимо сказать, что она тоже вполне бескачественна, то есть что она в своей основе не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь (310); и стоики, понимающие материю телесно, совершенно не правы (311). Наконец, если материю действительно рассматривать как принцип, то она, конечно, и вечна, не имея для себя никаких границ (312) и не будучи ни возрастающей, ни убывающей (313), а также не будучи ни растяжимой, ни сжимаемой (314), но будучи в смысле количества неделимой, хотя зависящие от нее материальные тела вполне делимы (315). Подводится итог всем этим рассуждениям о материи как о тройном принципе (316). А далее следует основное определение материи: она есть всеобщий субстрат вещей (317—318), и потому в основе своей ни телесна, ни бестелесна, но является потенцией телесности и бестелесности (319—320).

Для историка философии здесь возникает любопытная проблема: откуда Халкидий взял это учение о материи как о нематериальном субстрате и нематериальной потенции всего телесного и бестелесного? Что материю надо мыслить как восприимницу эйдосов, это есть, как мы знаем, еще учение Платона (хотя сам Платон — и на это мы тоже указывали — не употребляет термина «материя»), однако чересчур краткое изложение этого вопроса в

платоновском «Тимее» заставляет нас искать еще другие источники для Халкидия кроме Платона. Здесь прежде всего приходит на ум Аристотель, с которым у Халкидия безусловное сходство в учении о материи как о гипостазированной потенции. Однако Аристотеля, по-видимому, здесь все еще мало. В трактате «О возникновении и уничтожении» (II 1, 329 а 23 — b7) Аристотель различает чувственные вещи в их потенции, и это у него — «первичная материя». Здесь у него формулируются «противоположности» чувственно воспринимаемой материи (теплое и холодное, сухое и влажное). И, наконец, речь идет о возникающих из этих противоположностей физических элементах (земля, вода и т. д.). Из этого следует, что Аристотель под материей действительно понимает потенцию, но потенцию только телесных вещей, в то время как о бестелесных вещах в данном тексте у него ничего не говорится. Здесь наверняка прав Ван Винден¹, который буквально такое же мнение о материи как о потенции телесного и бестелесного находит у поздних, но доплотиновских платоников (Альбин, Апулей, а также Гермоген). Но Э. Штейнгеймер² в данном случае прямо возводил Халкидия к Плотину. Однако это маловероятно, хотя у Плотина (II 4, 9, 4—5) и есть выражение «бестелесная материя». Это маловероятно потому, что у Плотина имеется развитое учение вообще об умопостигаемой материи, и тогда пришлось бы Халкидия прямо считать неоплатоником. Вернее сказать, Халкидий в своем учении о потенциальности материи продолжает линию предплотиновских платоников, с которыми у него была общность в доплотиновском игнорировании сверхумственного первоединства.

г) *Четвертый*, последний отдел (321—354) рассуждения Халкидия о материи принципиально не вносит ничего нового в ту систематическую теорию, которую Халкидий перед этим изложил. Но это получилось у Халкидия потому, что при изложении самой теории Халкидий ограничивался своим собственным анализом без объяснения отдельных текстов «Тимея». В этом же четвертом отделе Халкидий комментирует уже отдельные выражения Платона, откуда и явствует, что философия материи по неизбежности получает здесь более разбросанный вид; и Халкидий часто прибегает здесь к повторениям, более или менее существенным разъяснениям и уже не стремится обязательно к системе. Поэтому выше мы и назвали этот отдел собственно комментирующим. Мы, однако, не станем механически передавать эту часть рассуж-

¹ Ван Винден Дж. К. М. Указ. соч., с. 167.

² Штейнгеймер Э. Указ. соч., с. 45.

дения о материи, а попробуем разделить ее так, чтобы ясно выступали не все, но только преобладающие тенденции во всем этом разделении.

Первый раздел этой части мы бы, скорее, назвали попыткой дать *описательную* картину материи (321—330), в то время как в следующей части (331—336) преобладает, скорее, *объяснительная*, то есть аргументирующая, тенденция. Так, в первой части здесь весьма разнообразно и убедительно трактуется материя наподобие воска. Но только воск является материей для восковых фигур, а для всех вообще фигур и оформлений должна существовать своя собственная материя, но уже бескачественная и неподвижная. Во второй части главный аргумент сводится к тому, что какое-нибудь качественное понимание материи уже нарушило бы чистоту воплощения в ней тех или иных форм, то есть эйдосов. Халкидий хочет сказать, что картина художника только тогда хороша, когда в ней не чувствуется никакой материи; а если такая самостоятельно-качественная стихия материи проявляется в картине художника, это означает, что в картине имеются моменты, противоречащие замыслу картины и грозящие разрушить ее целостность.

Все эти пояснения описательного и объяснительного характера заставляют Халкидия придти к окончательному выводу как относительно воплощаемых в материи идей (337—343); так и относительно самой материи (344—353).

В первом из этих подразделов не содержится ничего нового по сравнению с предыдущими рассуждениями о формах или идеях, без которых обрисованная выше бескачественная материя оказалась бы только ненужным придатком, не обладающая ровно никаким смысловым содержанием. Однако здесь интересны некоторые подробности. Именно, чистая идея, взятая сама по себе, конечно, ни в чем не нуждается, не имеет ни начала, ни конца, ни возникновения, ни уничтожения и сама вполне довлеет себе самой. Но если бы это было только так, такая идея, или, как говорит Халкидий, «вид» (*species*), была бы только умопостижимым бытием, бесполезным для понимания действительности. Эта идея есть «образ» (*simulacrum*) материальных вещей; и потому она — двойная по природе, то есть как идея сама по себе и как потенция всевозможных чувственных оформлений. Но такая же двойная природа свойственна и чувственно-материальным образам. Они тоже, с одной стороны, только чувственные, а с другой стороны, им свойственна определенная осмысленность, отличная как от чистой идеи, так и от чисто материального воплощения. Отсюда возникает и четверная гносеология: 1) чистое мышление; 2) мышление,

заряженное всевозможными чувственными оформлениями; 3) «правильное мнение», отражающее в уме чувственную данность вещей, и 4) чувственное ощущение вещей, слепое и бездоказательное. Очистив таким образом путь к получению окончательной сущности материи, Халкидий переходит наконец и к обозрению этой окончательной сущности материи, каковой теме посвящается у Халкидия тоже несколько параграфов.

Здесь сначала утверждается, что «третий» вид у Платона есть «место» (*locus*). Это у Халкидия не совсем точно. Во-первых, «место» обозначается по-гречески *topos*, а у Платона здесь стоит *chōra*, то есть «пространство». Во-вторых же, не очень понятно, почему из всех определений материи Халкидий берет только этот момент. И тут же делается очень важный вывод: если это место является вместилищем идеи, а идея — это есть вечность, то и материя тоже есть вечность (344). Этому соответствуют и дальнейшие рассуждения Халкидия о том, что материю нельзя воспринять чувственно, как и темнота, собственно говоря, совершенно невоспринимаема для глаза, если под зрением понимать восприятие реально раздельных вещей (345). Поскольку, однако, эту неопределенность и бесконечность материи Платон все-таки определяет, делается ясным, что материя у него воспринимаема при помощи «некоего незаконнорожденного рассуждения» (346—347). Так что обывательское представление о восприятии материи нашими органами чувств является только противоречащим истине предрассудком; на самом же деле это восприятие материи реально есть не больше чем сновидение (348), в то время как полной ясностью и безусловным реализмом обладают только умопостигаемые и первичные первообразы вещей, при допущении которых только и можно говорить о реализме материи (349). Вещи вовсе не только материальны, как думал Эмпедокл, и вовсе не только умопостигаемы, как думал Парменид; но кроме идей и вещей, всегда пребывающих в становлении, необходимо признавать еще и лишнее всякого становления и вечное пространство, воспринимающее идеи, которое мы и называем материей (350), то есть эту неизменную кормилицу всех бесконечно изменчивых материально оформленных вещей (351), которая не есть ни движение, ни покой, но способность к тому и другому (352). Способность эта есть универсальная потенция любых изменений, так что умопостигаемые идеи, попадая в материю, становятся физическими элементами и разделяются между собой, подобно тому как зерна отсеиваются от мякины при провеивании (353).

Наконец, Халкидий ставит и тот неизбежный вопрос, который возникает в связи с учением о материи как о потенции. Ведь и в самом деле: если материя есть только потенция бытия, а бытие есть не только потенция, но и актуальная действительность, то откуда же взялся этот актуальный принцип? У Платона здесь имеется категорический ответ: этот актуальный и творческий принцип есть не что иное, как идея, как система идей, как первообраз, как ум и как божество. На этой точке зрения стоит и Халкидий в своем заключении ко всей своей теории материи (354). И, по-видимому, Халкидий здесь ничем не отличается от Платона, хотя терминологически он и напирает на понятие «творца» и «бога». Таково последнее слово Халкидия о том, что такое материя.

Теперь, после нашего аналитического обзора содержания философии материи у Халкидия, обратимся к исторической характеристике этого содержания.

д) Что в основе концепции Халкидия лежит Платон, на это мы указывали выше несколько раз, и это вполне очевидно. Кроме разумной идеи и кроме физической вещи Платон, как мы знаем, постулирует еще третий принцип, который не получает у него названия материи, но который среди своих существенных признаков носит название именно пространства. Это целиком перешло к Халкидию, но без той диалектики, которой блещет платоновский диалог «Тимей». Влияние Аристотеля на Халкидия тоже несомненно. Халкидий заимствовал у него концепцию материи как гипостазированной потенциальности, отсутствовавшей у Платона, но содержащейся у него предположительно. Эта потенциальность ослабела у стоиков, которые в противовес Платону и Аристотелю понимали материю как тело, хотя, правда, все еще «бескачественное» (*sōma aroion*). Стоический материализм критиковали предплотиновские платоники. И Халкидий, по-видимому, рассуждал в зависимости от Альбина, но главным образом — Нумения. Среди источников Халкидия в науке указывался перипатетик Адраст (выше, с. 127) и ритор Гермоген (выше, с. 144). В науке мелькали указания на зависимость Халкидия от Порфирия, у которого тоже был комментарий к «Тимею» и даже трактат «О материи». Но эта зависимость Халкидия от Порфирия весьма формальная, тем более что Прокл (*In Tim. I 77, 22—24*) у Порфирия ничего не находит оригинального в сравнении с Нумением. Нумений более вероятен еще и потому, что он отличается иудейскими мотивами, которые были близки Халкидию как христианину.

Более интересен вопрос об отношении Халкидия к христианству. Именно, Халкидий считает бессмысленным признание ма-

терии наряду с творцом и независимо от него. Такая материя в крайнем случае была бы каким-то хаосом; но и для хаоса необходимо было бы признать его движения, правда, беспорядочные, но все же движимые какой-то душой. С точки зрения Халкидия, все это нелепо, поскольку здесь остается нерешенным вопрос о том, почему же творец раньше не действовал, а потом вдруг начал действовать и превращать хаос в космос. Это несомненно является у Халкидия определенным результатом христианского вероучения. Однако в других случаях философия материи у Халкидия весьма далека от христианства.

Действительно, если никакой материи не было до творения, то, значит, материя тоже была сотворена вместе со всем космосом, будучи либо хронологическим предварением законченного космоса, либо абстрактным моментом в законченном космосе. Халкидий много и красноречиво рассуждает о бескачественной материи как о бестелесной потенции всего существующего, и телесного и бестелесного. Но сама-то материя была ли сотворена или не была сотворена? Ясно, что с монотеистической точки зрения, на которой стоит Халкидий, материя тоже была сотворена, а ее потенциальность является только абстрактным моментом творчески созданного космоса, но удивительным образом Халкидий нигде не говорит о творении также и материи.

Далее, Халкидий правильно критикует как недопустимую для монотеизма такую материю, которая существовала бы независимо от творца, поскольку такая материя не есть что-нибудь и есть «ничто», ниоткуда не получая своего осмысления и оформления и не будучи в состоянии сама от себя создавать это осмысление и оформление. Однако с точки зрения христианского вероучения «ничто» можно понимать двояко, а именно, грубо вещественно, — и тогда это нелепо, — или как диалектическое инобытие, то есть как чистейшую инаковость. В этом последнем случае «ничто» оказывается совершенно необходимой категорией, поскольку без этого «ничто» творец в процессе своего творения не переходил бы ни к какому инобытию и оставался бы сам в себе, то есть возникало бы не творение чего-нибудь иного кроме творца, но только эманация творца, и получался бы не монотеизм, а пантеизм. Поэтому христианское вероучение всегда настаивало на творении из «ничего». Но у Халкидия эта категория «ничто» отсутствует целиком, и потому теория творения, которая у него проповедуется, оказывается отнюдь не лишенной элементов языческого пантеизма.

Наконец, проповедуя творца как единую и единственную личность, христианское вероучение понимало также и тварь в основе

своей как личность, невыводимую ни из каких предшествующих причин, но содержащую в себе самой все необходимые для нее причины, а это значит, что инобытийная личность могла быть создана только мгновенно. Это не значит, что мгновенно созданная личность не могла иметь собственной истории. Это значит только то, что подобная история личности возможна лишь при условии признания внеисторической личности как таковой, потому что иначе не будет известно, чего же именно будет эта история. Другими словами, христианское вероучение о материи, будучи учением о материи как о бестелесной потенции всего телесного и бестелесного, обязательно требует творения этой материи, как и всего космоса, из «ничего», и творение это может быть только мгновенным, в силу одного умопостигаемо-творческого «да будет». Но везде и всюду материя в данном случае является обязательно результатом творения — либо в виде предшества законченному космосу, либо в виде абстрактного момента в законченном космосе, либо в виде исторического развития, созданного космосом. Вся эта философия мгновенного творения из «ничего» совершенно чужда Халкидию. Поэтому те исследователи, которые находят у Халкидия христианское вероучение, поступают неосмотрительно и слишком спешат. Учение о творце материи признается у Халкидия только фактически, но почти никак не аргументируется философски.

Философия материи у Халкидия не лишена тонкостей.

6. *Судьба. Содержание теории.* Рассуждение о судьбе занимает в комментарии Халкидия довольно много места, а именно главы 142—190. Это обширное рассуждение для удобства нашего анализа можно представить в виде трех основных разделов, кроме которых существуют еще краткие вступление и заключение.

После вступления (142) первый раздел (143—159) посвящен общему платоническому учению о судьбе. Второй раздел (160—175) сплошь посвящен критике стоического учения о судьбе. И, наконец, в третьем разделе (176—189) Халкидий подводит итоги своего учению. Далее следует заключение (190)¹.

а) Во вступлении (142) приводится текст из платоновского «Тимея» (41 е) о «законах неизменной судьбы». Указывается разницей во взглядах разных философов по вопросу о судьбе, когда некоторые только ее одну и признают, другие ее абсолютно отри-

¹ Настоящее разделение берется нами из кн.: Voelt J. Den. Calcidius on Fate. His doctrine and sources. Leiden, 1970. Из этого ценного исследования в настоящее время приходится многим пользоваться. Однако у нас свой собственный критический подход и к приводимым у этого автора материалам и к самому Халкидию.

цают, а третьи в одних случаях признают судьбу, а в других случаях — свободу от нее. Халкидий хочет ориентировать Платона среди этих разнообразных учений о судьбе.

В целях ясности представления о Халкидии первый основной раздел его рассуждения тоже можно представить в виде трех частей: учение о судьбе в связи с провидением, то есть о понятии судьбы (143—147), учение о функциях судьбы (148—154) и обзор других понятий, близко связанных с понятием судьбы (155—159).

Прежде всего, как видим, Халкидия интересуется вопросом о понятии судьбы, то есть вопрос о соотношении судьбы и провидения у Платона. Уже одно то, что Платон в своем «Тимее» сначала говорит о провидении, то есть о разуме, свидетельствует для Халкидия (143) о первенстве у Платона провидения над судьбой. Именно, демиург у Платона сначала создает души, смешивая их в общем сосуде, а потом эти души соединяет с таким же количеством звезд, получая таким образом одушевленные звезды (Tim. 41 d e). Это еще не судьба, а покамест только действие провидения. Но это действие провидения, по Халкидию, создает уже «полную цепь судьбы» для душ. Эту судьбу, согласно Халкидию (143—144), Платон понимает двояко. По мнению Халкидия, первое понятие, а именно самая сущность судьбы, дается в «Федре» (248 c) под именем «закона Адрастии», то есть неизбежного установления. Когда, однако, души вступают в материальный мир и облакаются материальными телами, тогда возникает уже не сверхмировой разум, но Мировая Душа; а Мировая Душа и отдельные души могут то воспроизводить чистый и сверхмировой разум, то нарушать его. Сверхмировой разум не есть закон, но вечная и нерушимая выполненность разума. Но с душой возникает уже и закон для всего одушевленного. Бог дает законы для космического движения душ, и Платон называет эти законы «законами судьбы» (Tim. 41 e). Это уже другое понимание судьбы — так же как и понимание судьбы в виде трех дочерей Мойры, именно Атропос, Клофо и Лахесиды у того же Платона (R. P. X 617 d). Другими словами, судьба отличается от провидения тем, что является законом материального мира, в то время как провидение еще не закон умственного мира, а просто его лишенное закона строение; при этом законы Мировой Души и отдельных душ, поскольку и то и другое связано с внесмысловым становлением, могут исполняться, а могут и не исполняться. Поэтому не правы ни стоик Хрисипп, по которому провидение и судьба вполне соответствуют одно другому, ни стоик Клеанф, по которому то, что соответствует провидению, соответствует и судьбе, но никак не

наоборот (144). Но прав Платон, по которому здесь нужно рассуждать разнообразно: одно — то, что прямо зависит от провидения; другое — только от одной судьбы; третье — от свободной воли человека; и четвертое определяется вообще разного рода случайностями, царящими в мире (145). Приводятся соответствующие тексты из Платона (146—147).

Установив такое понятие судьбы, Халкидий, как сказано, переходит к изображению ее функций (148—154). Здесь Халкидий устанавливает весьма важное представление о функциях судьбы, которое в других античных текстах найти довольно трудно. Во-первых, оказывается, что судьба вовсе не есть какой-нибудь хаос или беспорядочная случайность. Она есть нечто вполне определенное и ограниченное, поскольку и она, в конце концов, тоже зависит от высшего разума, исходя из него и после всего своего становления возвращаясь к нему же, как это говорит и сам Платон (Tim. 39 e). Поэтому функция судьбы в первую очередь определяется как космическое круговращение (148—149). Отсюда, во-вторых, вытекает, что судьба есть определенного рода закон, а именно троякая природа души, состоящая из неизменной, то есть надпланетной, части (Атропос), изменчивой и вечно блуждающей, то есть планетной (Клофо), и соединяющей то и другое в подлунном мире (Лаксидас). Все это существует благодаря повелению бога, который хотел, чтобы мир не только существовал, но также еще был вечным и неразрушимым (149—150).

В-третьих, от этого первоначального божественного установления надо отличать фактические результаты этого установления, то есть то фактическое переплетение событий, которое возникает в результате функционирования этой общекосмической закономерности души, подобно тому, как геометрические теоремы вытекают из первоначально заданных аксиом (150).

И, наконец, в-четвертых, если перейти к человеческой области, то также и человек, имея правильную установку от бога, вполне свободен в выборе своего поведения; но когда выбор совершен и соответствующее действие совершено, то в дальнейшем уже вступает в свои права необходимость, так что из свободно совершенного человеком поступка вытекает — и уже по необходимости — целый ряд независимых от человека происшествий (150—154).

Таким образом, далеко не все в фактических функциях судьбы является безусловной необходимостью. В каждом роковом поступке имеется прямое соответствие воле божией, а потому невозможна полная свобода при выборе решения и в исполнении этого решения. И абсолютной необходимостью является только тот последу-

ющий ход событий, который возникает за правильным, достойным и вполне свободным выбором своего поведения со стороны человека. Другими словами, настоящая и подлинная судьба, по мнению Халкидия, есть только само чистейшее становление, в котором нет ни одного мельчайшего момента разумности. Точно так же необходимо сказать, что никакая судьба невозможна без свободного и разумного решения, то есть что сама судьба, являясь нарушением свободы, только и возможна при реальном существовании этой свободы.

В заключение этого раздела о понятии и функциях судьбы Халкидий рассматривает и разъясняет ряд понятий, обычно имеющих место в рассуждениях о судьбе: возможность, необходимость и случайность (155—156), дивинация, или узнавание подлинного смысла происходящего (157), удача и случай (158—159).

б) *Второй* основной раздел (160—175) рассуждения Халкидия о судьбе посвящен, как сказано, критике *стоического учения* о судьбе. По мнению Халкидия, стоицизм есть сплошной фатализм и потому требует критики ради правильного использования Платона. Стоики, во-первых, считают, что бог знает все с начала и до конца, все предусматривает с начала и до конца, так что всякая отдельная вещь и существо совершенно лишены всякой свободы. Во-вторых, стоики считают, что нельзя оправдывать человека ссылками на других людей и на разные не зависящие от человека обстоятельства, потому что в данном случае необходимо не признавать свободу отдельного человека, но признавать всеобщую предопределенность всех людей и вещей вообще. В-третьих, практика искусств, по стоикам, свидетельствует о том, что, например, опытный врач не вылечивает больного, а вылечивает его вовсе не врач. Значит, у представителей искусства и вообще у поступающих правильно тоже нет никакой свободы, если результат их деятельности может оказаться противоположным. И, в-четвертых, дивинация, то есть пророчество, возможна только потому, что все заранее предопределено богами (160—161).

Ответ Халкидия таков: то, что бог заранее знает случайные и никем не предвиденные события, это-то как раз и значит, что бог допускает в данном случае свободу действия, так как иначе ничего случайного вообще не было бы, почему и имеют смысл законы, наставления, похвалы и порицания, направленные на предупреждение и избежание зла (162—163), а также имеет значение и стремление ко всему доброму и высокому (164). Халкидий подробно анализирует типичное человеческое стремление к телесным удовольствиям, к славе и богатству (165—166), а также и всякие

излишества в публичном поведении человека, в связи ли с его физиологией или в связи с общественными потрясениями (167). По-видимому, весь этот анализ человеческой жизни, равно как и добродетель таких людей, как Сократ (168), приводятся у Халкидия как упрек стоикам в том, что они сами же противоречат своему фатализму, когда требуют высокого поведения от людей. Не остается без ответа и стоическая критика дивинации (169—171). Пророчества имеют либо слишком широкий характер, который буквально может осуществиться в совершенно противоположных направлениях (169), либо имеют только моральное, но не фактическое содержание (170), либо фактический, но чересчур формальный смысл (171).

Наконец, последнее возражение Халкидия стоикам заключается в том, что он приписывает им полное неумение разбираться во зле (172—175). Если судьба есть добро, тогда существует только одно добро и не существует никакого зла, что нелепо, поскольку зло реально существует. Если судьба есть зло, тогда существует только одно зло и нет никакого добра, что также нелепо, поскольку добро реально существует. Если судьба есть сразу добро и зло, тогда получится, что одна и та же субстанция одновременно создает и добро и зло (172). Если судьба не имеет власти творить добро, имея к тому желание, то она слаба и бессильна. Если судьба не имеет желания творить добро, но имеет власть творить добро, то это «вид какой-то дикой и чудовищной зависти». Если же ей не свойственно ни то и ни другое, то говорить это о судьбе было бы особенно бесчестно и позорно. Если же, наконец, у нее есть и желание и власть творить добрые дела, то в этом случае от нее происходит только добро; а откуда происходит зло, в этом случае остается неизвестным (173). Все эти нелепости остаются и в том случае, если мы будем понимать звезды как законы судьбы, а также и разум как фаталистический принцип (174—175).

В заключение Халкидий утверждает, что стоическое учение о судьбе дает только возможность дурным людям оправдывать свои дурные поступки и быть пассивными в совершении добрых поступков (175).

в) *Третий* основной раздел (176—190) рассуждения Халкидия о судьбе посвящен последним *обобщениям* понятия судьбы и представлению о ней в *систематической* форме.

Сначала Халкидий занимается здесь иерархическим положением судьбы. Ей предшествуют еще два бога. Первый бог в точности обрисован на манер неоплатонического учения о первоединстве. Этот бог выше всего существующего и даже выше всего

разумного, он ни с какой стороны и ни от чего, ни от кого неприкасаем, будучи сам не только всем, но и выше всего, даже выше молитв и похвалы. То, что является умом, то есть мыслящим и мыслимым, единораздельным целым, — это уже второй бог (176). В сравнении с этими двумя высшими богами судьба есть уже третий по достоинству бог. И в то время как второй бог не подчиняется никакому закону, потому что сам есть не что иное, как вечная осуществленность своего собственного закона, душа есть уже именно закон, поскольку она управляет тем, что ниже ума и что является внеразумным становлением, которое по этому самому уже нуждается в законе (177).

Установив такое обобщенное космическое положение судьбы, Халкидий далее, в целях систематизации своего изложения, выставляет очень важный тезис о том, что судьба, будучи единой сама по себе, фактически действует везде по-разному (177—180). С одной стороны, она действует так, что в природе разум находит для себя полное осуществление; и таково именно строение космоса, который управляется легко и безо всякого насилия, будучи ближе всего к вечному уму. С другой стороны, однако, в природе много таких вещей, которые то нарождаются, то умирают и для существования которых всегда требуется применение силы, то есть то или иное насилие, поскольку где нет разума, там существует насилие (177). Именно такого рода легкое осуществление закона судьбы Халкидий находит в тех 12 разрядах душ, которые движутся в «Федре» Платона по периферии мира. Кроме Зевса, всеобщего правителя, остальные 12 типов душ являются символами неподвижных звезд, семи планет, эфира, воздуха, воды и земли. (Эта земля, однако, абсолютно устойчива и не участвует в небесном путешествии.) (178). Боги и демоны, участвующие в таком небесном путешествии, поступают вполне свободно, но в то же время и по необходимости, так как иначе они поступать не могут. Иное дело — земной человек, который тоже свободен и тоже поступает по необходимости. Поскольку, однако, он нарушает законы разума, он терпит наказание, которое будет уже против его воли, но по необходимости. Следовательно, закон судьбы действует так же, как и в случае добровольного небесного путешествия душ (179—180). И тут мы уже скажем сами от себя, что, по Халкидию, закон судьбы везде одинаков; и если последствия дурного поступка имеют дурное значение для преступника, то это только результат его свободной воли, свободного решения и свободного исполнения, а самый закон судьбы везде одинаков. Следовательно, вопрос о разных функциях судьбы в отношении человека зависит только от чело-

веческой свободы. Что же такое человеческая свобода? Этому посвящены последние главы рассуждения Халкидия о судьбе (180—187).

Строго различая «мудрость» как действие в согласии с возвышенными предметами и «практическую мудрость», «разумение», то есть теорию и практику умственной деятельности (180), а также учитывая воздействие тела на душу (181—182), Халкидий различает «умственную деятельность» (*logisticon*), рационально-умственную деятельность в материи (*thymoeides*) и материально определяемую чувственность (*epithymēticon*), или «вожделение» (183—184). Отсюда ясно, что ворожба и гадание, как основанные на низших сторонах человеческой души, нереальны. Что же касается предсказаний, то предсказание о родившемся младенце, что он умрет, реально, потому что основано на доводах разума. А предсказание о том, что человек будет богат, сомнительно, потому что основано на использовании низших сторон в душе предсказателя (185—186). Поэтому все предсказания о будущем не имеют никакого отношения к судьбе как ко всеобщей закономерности, потому что они предсказывают либо то, что и без них известно, либо предсказывают сомнительное и лишённое доверия. Поэтому все зависит от того, действует ли хороший или дурной человек (187).

Таким образом, все зависит от судьбы, но судьба — это тоже бог, но только третий по своей значимости, а именно это — закон космической души и внутрикосмических душ, не исключаящий свободу человеческой воли, но ее предполагающий (188—189).

Общий вывод, который делается у Халкидия в его рассуждении о судьбе (190), опять требует признать свободу человека от необходимости, хотя и в условиях всеобщей значимости законов судьбы.

В заключение этого обзора содержания рассуждения Халкидия о судьбе необходимо сказать, что рассуждение это производит сильное впечатление своей отчетливостью и своим бесстрашным отношением к анализу проблемы, которая в античности была, с одной стороны, небывало популярна, а с другой стороны, почти нигде не доходила до систематического анализа. Но если это действительно так, то с исторической точки зрения будет не худо поискать источники для такого систематического анализа понятия судьбы, который мы нашли у Халкидия. Одним из таких источников, вероятно, является Цицерон, который для Халкидия был представителем родной для него латинской литературы.

7. *То же. Источники теории.* а) Цицерон за два года до своей кончины написал трактат «О судьбе», который не дошел до нас целиком, но вместе с фрагментами из него тоже содержит

ряд весьма важных мыслей, критикующих стоический фатализм. Некоторые мысли Цицерона все же имеют большое значение.

Так, например, если под судьбой понимать всеобщую необходимость, то в убийстве Агамемнона Клитемнестрой виновата сама Клитемнестра, но не ее отец Тиндарей (XV 34). Случайность имеет такое большое значение в жизни, что даже Аполлон не мог предсказать Эдипу убийство его отца (XIV 33).

По мнению Цицерона, даже и сами стоики отнюдь не всегда являются фаталистами. Согласно его изложению, один из основателей стоицизма Хрисипп различал причины совершенные и основные (*perfectae et principales*), с одной стороны, и вспомогательные и ближайшие (*adjuvantes et proximae*) — с другой, причем последние предполагают человеческую свободу. Во время споров те и другие причины у стоиков смешиваются.

Но самое интересное суждение Цицерона о судьбе приводит Сервий (*Ad Aen.* III 376): «Определение судьбы по Туллию, который говорит, что рок (*fatum*) есть связь (*conexio*) вещей, сохраняющая себя попеременно в течение вечности, связь, которая изменяется согласно своему порядку и закону, однако так, что само это изменение [тоже] обладает вечностью». Другими словами, если вечность всегда есть только предельное обобщение того, что существует, то в ней имеется и механическая связь явлений и их свободное проявление; и если в вечности абсолютизируется необходимость, то точно так же в ней абсолютизируется и свобода. Это очень глубокое суждение Цицерона о судьбе, несомненно, нужно считать предшествующим соответствующему суждению Халкидия.

И вообще цicerоновский трактат, без всякого сомнения, нужно считать одним из предшественников, а может быть, одним из прямых источников рассуждения Халкидия о судьбе. Во всяком случае, судьба рассматривается у Цицерона, как и у Халкидия, не однозначно и однопланово, но уже многозначно и многопланово. Кроме того, судьба вполне определенным образом возникает у Цицерона, как и у Халкидия, в результате выхода за пределы чистого, вечного и неподвижного разума, в котором ничто и никогда не случается, а все существует вечно и неподвижно и притом без всякого закона, потому что вечный разум сам для себя и является вечным и непреложным законом. Другое дело — душа, которая не есть вечный разум, но его осуществление, а осуществление может быть и полным и неполным. Поэтому здесь уже возникает вопрос о законе, который идеально осуществлен в вечном движении небесного свода, но который в материальных вещах и собы-

тиях то осуществляется, то не осуществляется или осуществляется в той или иной степени. Все это уже имеется в трактате Цицерона «О судьбе», и все это исторически предшествует Халкидию и вполне может считаться одним из его источников.

б) Эта диалектика свободы и необходимости, лежащая в основе учения о судьбе, отчетливо формулируется Цицероном в следующих словах (*De fato* XI 24—26 Рижский): «Когда, используя ходовые выражения, мы говорим: «такой что-то желает или не желает беспричинно», то мы хотим этим сказать — «без внешней и предшествующей причины», а не без всякой. Это так же, как когда мы говорим: «Сосуд пустой», то мы вкладываем в эти слова иной смысл, чем те физики, для которых пустоты не существует. Мы подразумеваем, что в сосуде нет, скажем, или воды, или вина, или масла. Вот и когда мы говорим о беспричинном движении души, то имеем в виду отсутствие предшествующих внешних причин, но не вовсе без причины. О самом ведь атоме, который движется через пустоту его же собственным весом и тяжестью, можно сказать, что он движется без причины, поскольку на него извне не действует никакая причина. Но чтобы физики всех нас не высмеяли за слова, что нечто происходит без причины, нам следует поправиться и сказать так: «Природа самого атома такова, что он движется своим весом и тяжестью, и это и есть та самая причина, по которой он так движется». Подобно этому не следует искать внешних причин самопроизвольных (*voluntarii*) движений души. Ибо этим движениям свойственна такая природа, что они в нашей власти и нам повинуются. Но они не беспричинны. Причиной их является сама их природа».

В итоге необходимо сказать, что если человек поступает с виду беспричинно, то есть так, как он сам хочет, то, по Цицерону, это не есть результат ни объективного отсутствия причинности, ни отсутствия ее в самом человеке. Для всякого произвольного поступка человека всегда имеется причина, но причина эта есть не что иное, как вечная сущность самого же человека. И поэтому то жизненное становление, которое люди называют судьбой, всегда есть результат диалектики свободы и необходимости, то есть свободы эмпирической и необходимости трансцендентальной (или зависящей от вечной природы самого человека). Другими словами, судьба у Цицерона в конце концов сводится не на что другое, как на *само же провидение*, то есть на жизненную разработку самого же вечного разума. Поэтому та свободная причинность, которую Халкидий и Цицерон находили в области судьбы, хотя и волновала их своей часто злой несправедливостью, тем не менее

не приводила их к христианскому признанию первородного греха, повредившего раз и навсегда всю человеческую историю и требовавшего для себя нового и специального вмешательства божества в человеческую историю. Зло, характерное для судьбы, было для всех этих мыслителей печальным и скорбным, но временным явлением, а главное, явлением вполне естественным, так что периоды торжества добра и зла считались вполне закономерными, так что люди от этого постоянного чередования хаоса и космоса получали только успокоение и утешение. Попросту говоря, и Халкидий, и Цицерон, и все последующие языческие теоретики судьбы, не чувствуя первородного и ничем не поправимого греха, утешали себя только тем, что старались по возможности ближе связать судьбу с провидением. Они еще не были христианами.

в) Другим источником Халкидия в его учении о судьбе придется считать трактат *Псевдо-Плутарха* под тем же названием — «О судьбе». Конечно, здесь не место рассматривать те аргументы, которые некогда заставили научных исследователей Плутарха исключить этот трактат из сочинений Плутарха, несмотря на наличие этого трактата в старинных плутарховских рукописях. Да это для нас и не важно. Скорее, важна хронология этого трактата. Но хронологию эту устанавливали не слишком далеко от Плутарха, то есть относили к I—II векам н. э.

Свой трактат «О судьбе» Псевдо-Плутарх начинает различием энергии (*energeia*) и субстанции (*ousia*). Судьбу как энергию он находит в платоновских «установлениях Адрастии» (*Phaedr.* 248 с), «законах» вселенной (*Tim.* 41 е) и в «логосе» Лахесиды, определяющей собою последовательное вытекание одних событий из других (*R. P. X* 617 d). Субстанция судьбы, по Псевдо-Плутарху, находится в трех дочерях Необходимости — Атропос, Клофо и Лахесиде (1—2 *Pohl.-Sievek.*). Автор рассматривает то, что является совмещением судьбы как субстанции и судьбы как энергии.

С такой точки зрения Псевдо-Плутарх сразу устанавливает несколько важных принципов.

Во-первых, совершенно нельзя говорить, что судьба есть нечто вечное и невозвратимое. В мире, действительно, все меняется. Но в то же самое время все то, что есть судьба, обязательно *конечно*. Все меняется, но все периодически возвращается к тому же самому виду, поэтому все обязательно конечно, и все возвращается к самому же себе путем круговращения. Следовательно, и судьба, вечно вращаясь сама в себе, в точном смысле слова является всегда одной и той же и вполне конечной структурой (3).

Во-вторых, судьбу необходимо понимать как закон *всеобщего*, но в то же самое время только *гипотетического значения*. Этот закон гласит: если будет то, значит, за этим последует и вот что. Поэтому индивидуальное поведение остается неподчиненным закону о судьбе, а подчинение возникает только в результате противозаконного выбора своего поведения тем или иным индивидуумом, так что закон судьбы вполне аналогичен государственному закону (4).

После детального рассмотрения соседних с судьбой понятий, вроде возможности, самопроизвольности, случайности, необходимости, удачи, доступности, предреченности (5—8), автор, в-третьих, устанавливает *три типа судьбы*, или, что то же, три типа провидения, или, что то же, три типа законности. Первичная судьба, или первичное провидение, есть первый бог, в котором все осуществлено раз и навсегда, так что не требуется никакого закона для тех или иных осуществлений внутри такого бога. Вторичная судьба уже есть осуществление первичного мышления и воли в области материи. Тут уже возникает вопрос о законе, но закон этот вечно осуществляется здесь в виде правильного движения небесного свода. Третичная судьба относится уже к поднебесному миру и выражается в виде демонов, охранителей тех или иных участков мироздания. Псевдо-Плутарх приводит из платоновских «Тимея» и «Законов» тексты, свидетельствующие, что весь подзаконный мир есть не что иное, как душа, общекосмическая, внутрикосмическая и человеческая, чем и подтверждается формулированная автором *иерархия законности* в космосе (9). Божественное мышление и божественная воля выше судьбы, звездное небо параллельно с судьбой, а в поднебесном мире судьба выше жизни или, точнее говоря, жизнь то подчиняется, то не подчиняется судьбе (10).

В заключение автор делает несколько замечаний по поводу стоического фатализма (11).

Само собой разумеется, что не только приведенный выше трактат Цицерона «О судьбе», но и этот трактат Псевдо-Плутарха, несомненно, является прямым источником для рассуждения Халкидия о судьбе. Местами эта зависимость Халкидия от Псевдо-Плутарха доходит даже до буквального характера. Не входя в подробности, которые после нашего изложения сам читатель может установить без большого труда, мы бы указали разве только на три главнейшие идеи. Судьба у Халкидия и Псевдо-Плутарха не только не противоречит провидению вечного и всемогущего разума, но не противоречит также и индивидуальной человеческой

судьбе. У обоих мыслителей судьба, далее, обладает иерархической структурой и, мы бы сказали, бесконечно разнообразной степенью сближения провидения и судьбы, от нуля до бесконечности. И, наконец, оба эти мыслителя, как и Цицерон, весьма энергично и, можно сказать, вдохновенно защищают свободу человеческого индивидуума, которая нисколько не мешает в данном случае предопределению, но, наоборот, этим предопределением устанавливается как необходимость.

г) Изыскание источников рассуждения Халкидия о судьбе породило целую литературу, главнейшие произведения которой указаны у нас ниже (библ., с. 806). Нужно, однако, сказать, что изучение этой огромной источниковедческой литературы по Халкидию производит самое унылое впечатление. Обыкновенно используются те или другие частные и даже случайные выражения Халкидия, делаются весьма опрометчивые заключения о том или ином источнике, и до последнего дня происходит бесплоднейшая борьба мнений по этим вопросам. Когда мы приводим Цицерона или Псевдо-Плутарха, то всякий скажет, что это были действительно первоисточники или, во всяком случае, предшественники Халкидия по вопросу о судьбе. К этому можно было бы присоединить, пожалуй, только Александра Афродизийского, известного перипатетика II—III веков н. э. и тоже автора трактата «О судьбе». Но при изучении Александра приходится учитывать его глубочайшую преданность перипатетическим традициям, так что многие совпадения Александра и Халкидия часто, как это мы сейчас увидим, носят только внешне-формальный характер. Что же касается всех других источников, которые с таким рвением обсуждаются в современной науке о Халкидии, то тратить время на изложение и разбор всех этих бесконечных мелочей и гипотез мы считаем нецелесообразным для нашего анализа Халкидия. А если найдутся любопытствующие в этом вопросе, то мы их отошлем к работе Ден Бефта¹, у которого анализ интересных для нас источников скорее вызывает головокружение, чем приводит к филологической ясности изучаемого предмета.

д) Стоит особняком и требует специального рассмотрения вопрос о возможном влиянии на Халкидия учения упомянутого нами *Александра Афродизийского*, автора известного трактата «О судьбе», о котором многие исследователи говорят как о прямом источнике Халкидия. Прежде чем решить, было или нет, и если было, то в каком смысле, влияние Александра на Халкидия, рассмотрим, как движется рассуждение в трактате Александра «О судьбе».

¹ Ден Бефт Дж. Указ. соч., с. 127—137.

В самом общем плане ту исходную позицию, которой придерживается Александр, можно представить так: заявляя о своей почтительной приверженности к Аристотелю, Александр, с одной стороны, стремится так изложить взгляды Аристотеля, чтобы они были значительно ближе и теснее связаны с вопросом о судьбе, нежели это было у самого Аристотеля, и, с другой стороны, Александр имеет целью опровергнуть стоиков, которые, по его мнению, занимают крайне неверную позицию по данному вопросу. Стоики гипертрофируют понятие судьбы, допуская существование вовсе беспричинных явлений (I). В этих двух направлениях — ориентированное на судьбу изложение Аристотеля и опровержение стоиков — и развивается сюжет трактата. Интересно при этом, что Александр не упоминает имен своих оппонентов, он спорит со стоицизмом как с анонимной и усредненной точкой зрения, стихийно распространенной в его время. Кроме клятвенно повторяющегося имени Аристотеля в трактате лишь единожды упоминаются Зенон, Анаксагор, Гераклит, Эпикур, да и то не как авторы каких-либо конкретных положений, а как имена-символы, понятные читателю и без комментария. Несколько раз Александр использует имя Сократа как главного участника аллегорических историй, необходимых Александру для иллюстрации его собственных положений.

После указания на своих учителей и на суть оспариваемой идеи Александр приступает к методическому изложению предмета. В судьбу (*heimarmenē*) верит большинство людей, говорит Александр, но само это единомыслие еще не есть критерий истинности, тем более что судьбу понимают по-разному: то как неодолимую причину неизбежно грядущих событий, то как царство случая, то как одну из альтернативных причин будущего, соперничающую с противоположным и иногда торжествующим началом — с фортуной (II). Что же такое «причина» и как она соотносится с судьбой?

Причины событий, как мы это знаем из Аристотеля, бывают четырех родов: материальная, идеальная (смысловая), действующая и целенаправленная. Далее приводится обычный пример со статуей, бронзой и скульптором (III). Разные события имеют разные причины, в том числе причины, предшествующие факту, и причины внутри факта, уже не имеющие причины прежде себя, то есть самодвижущийся факт. Кроме того, одно может иметь цель, другое таковой не имеет, одно возникает соответственно со своей природой, другое — в соответствии с внешними обстоятельством

ми. Право выбора имеет только то, что существует по внутренним причинам, существующее по причинам внешним лишено выбора (IV).

Теперь мы должны посмотреть, продолжает Александр, в каких из этих перечисленных причин, исчерпывающих собою все возможные причины, можно найти судьбу. Судьбы нет в событиях без опережающей причины, ведь когда мы мыслим судьбу, мы мыслим нечто предшествующее. Среди же событий с опережающей причиной выделяются события, соответствующие природе вещи, и события, соответствующие цели вещи. Если искомая судьба действует здесь, то в каком именно из двух родов событий или же в обоих вместе? Среди событий, имеющих цель, отвечает Александр, судьбы нет, ведь мы не можем без впадения в абсурд утверждать, что вот этот дом или, например, ложе существует по какому-либо предопределению, по судьбе. В нашей власти — создавать эти вещи или нет, следовательно, не судьба является причиной их существования (V).

Но тогда нет ли судьбы в вещах, существующих по природе? Если «да», то тогда природа и судьба одно и то же. От человека происходит человек, лошадь происходит от лошади, и все это случается, конечно, не без своего рода предопределения. Вроде бы можно подумать, что род вещей является их судьбой, слившейся с их собственной природой. Но, с другой стороны, подобные события не подвластны необходимости. Эти вещи появляются в соответствии с природой, но не по необходимости, они могут быть, а могут и не быть, а это уже никакая не судьба.

Здесь же Александр рассказывает историю про Сократа. История такова: некий физиогномист (как положено, приверженец судьбы) при анализе внешности Сократа высказал предположения, столь несовместимые с личностью Сократа, что среди зрителей физиогномического сеанса раздался смех. Сократ, однако, отвечал, что гадатель в каком-то смысле не ошибся. Александр поясняет эту реплику Сократа следующим образом: Сократ действительно был бы именно таким человеком, как о нем говорил предсказатель, если бы не одно «но». Именно, он был бы таким, если бы являлся только вместилищем природных свойств. Но реальный свободный Сократ стал иным благодаря своим постоянным философским упражнениям (*philosophias ascēsis*). В этой истории, говорит Александр, заложен смысл перипатетического взгляда на судьбу. А именно: для перипатетиков, во-первых, все имеет свою причину, во-вторых, все возможные виды причин перипатетикам известны и, в-третьих, ни один из этих видов при-

чин судьбой не является. Судьбы как таковой нет (VI). Запомним это положение.

Понимая, что в предыдущем изложении он освободился только от одной стороны судьбы — от ее гнетущего неизбежно-необходимого характера, заставляющего видеть за ликом судьбы неизведанную, но все определяющую причину, Александр обращается теперь ко второй стороне судьбы — к судьбе как к царству случайного, в котором уже не властны никакие причины.

Итак, для перипатетиков все имеет свою причину, а многообразие мира определяется сложным сплетением четырех типов причин по Аристотелю. Какое же место в этом сплетении причин занимает случай (*tuchē*)? Можно ли видеть в случае отсутствие всяческих причин, то есть капризную иррациональную судьбу? Нет, отвечает Александр, нельзя: та или иная, известная или скрытая, но причина у любого события имеется всегда (VII). Но вместе с тем, говорит Александр, утверждение наличия своих причин у того, что называется случаем, не равнозначно отрицанию понятия случайности как таковой и не сводит все существующее к одной только голой необходимости, что опять было бы признанием судьбы, но только в ее первом, неминуемо-причинном понимании (VIII).

Для того чтобы объяснить взаимоотношения случая и необходимости, Александр прибегает к категории возможного, как того, что может быть, а может и не быть и вместо этого может быть нечто совершенно другое. Здесь и проявляется случай, совпадающий со свободой выбора, а отнюдь не с непреклонной судьбой. Необходимое же, в отличие от случая, это то среди имеющего природную причину, альтернатива к которому не только реально не существует, но и в принципе невозможна. Необходимое не допускает свободы выбора (IX).

Сторонники судьбы, продолжает Александр, распространяют сферу ее влияния не только на область необходимого (неминуемая судьба), но и на область возможного (капризная судьба), утверждая для этого, что воплощение в существовании именно данного, а не другого из равно возможного происходит в результате действия все той же судьбы. Но если, рассуждает Александр, все случающееся происходит по велению судьбы, то оно должно быть неизбежным, а если оно неизбежно, то недопустимо, чтобы оно не свершилось. Следовательно, торжествует Александр, все существующее по воле рока существует также и по необходимости и судьба не может властвовать над областью возможного. Таким образом, как мы видим, Александр объявляет мир свободным не

только от судьбы как необходимости, но и от судьбы как случая, заменяя правление судьбы в области возможного свободой выбора (X—XI). Запомним и это положение Александра.

На этом кончается изложение собственно перипатетических, как их понимает Александр, взглядов на судьбу. В дальнейшем подробно разбирается стоическое учение о роке, в том его плане, который связан с проблемой свободы выбора. Так как о стоическом учении у нас было уже сказано в свое время (ИАЭ V 182—210), здесь мы ускорим изложение трактата Александра, останавливаясь лишь на тех моментах, которые либо как-то уточняют уже понятную нам позицию Александра, либо понадобятся нам в дальнейшем при сравнении Александра и Халкидия.

Считая свободу выбора сугубо человеческим действием, Александр ставит вопрос о соотношении понятий необходимости и выбора. При ситуации выбора, когда мы вольны совершить то или иное, а можем также и вовсе ничего не совершать, человек, говорит Александр, все же зависит от необходимости, он лишь частично свободен. Выбор не всемогущ, мы выбираем только из возможного, человек отворачивается от того, что невозможно, и от того, что не в его силах. Ситуация выбора — частое явление, постоянно находятся перед дилеммой выбора и те, кто верит, что все происходит по предначертаниям судьбы, а значит, и их выбор (XII). Если же сторонники судьбы апеллируют не к жесткой, а к капризной стороне судьбы, то они часто отождествляют случай с выбором, возвеличивая свободу выбора до полной свободы, вплоть до свободы от всякой необходимости, и эта абсолютная свобода выбора и есть для них судьба, как нечто совершенно непредсказуемое (XIII—XIV). Отметим для себя, что здесь Александр ограничивает свободу выбора, противопоставляя ее, с одной стороны, полной свободе (капризной судьбе) и, с другой, полной несвободе (неминуемой судьбе). Таким образом, предметами рассуждений Александра остаются необходимость, связанная с различными причинами, и случай, связанный с ограниченной свободой выбора, но и выбор, как мы увидим, имеет свои определенные причины.

Далее, Александр оспаривает утверждение стоиков, которые, как он, впрочем, неосновательно думает, видят в различных вещах различную природу. Александр же, стремясь подготовить почву для своего последующего утверждения о наличии общей первопричины (см. ниже), опять ссылается на Аристотеля и говорит, что природа у вещей единая, но различаются идеи вещи. Идея может стать самодвижущей причиной; так, человек есть сам при-

чина своих действий, поэтому и человеческий выбор имеет обоснованную причину внутри самого человека, а не является спонтанным случаем (XV).

Сторонникам судьбы, продолжает Александр, трудно, если не невозможно, обосновать наряду с судьбой божественный промысл (*propoia*). Если судьба формируется до рождения человека и определяется заботой богов, имеющих полную свободу от необходимости, то при своем воплощении в жизни человека судьба может вступить в противоречие с необходимостью (XVI). Если же мы скажем, что боги заранее считаются при формировании судьбы с необходимостью, игнорируя при этом свою полную свободу, то перед нами уже будет не судьба, а промысл, то есть не случайное, а разумное устройство мира. Судьба как абсолютный случай и абсолютная свобода исключает само понятие промысла (XVII).

В дальнейшем Александр, подробно рассуждая об этих внутренних противоречиях в понятии судьбы как абсолютного случая, приходит к полезному для него выводу, что так как для стоически ориентированного сознания причины именно такой, а не какой-либо иной судьбы принципиально темны и даже не пытаются быть познанными (так как такое сознание интересуется лишь рисунком судьбы, а не ее причинами), то темен и божественный промысл. А с такими темными причинами нельзя и бороться.

Это понятие темной судьбы дает возможность считать вполне реальным все что угодно; возможность возводится в абсолют, так как всегда можно успеть спрятаться за аргумент о принципиальной темноте причин (XVIII—XXI).

Здесь Александр подходит к важному для себя понятию общей первопричины, противопоставленной судьбе. Отрицая разумный промысл, говорит Александр, стоики отрицают и общую первую причину вещей. По Аристотелю же, исходя из единой природы вещей (противопоставленной различным идеям вещей), существует и первая общая причина, которую каждая вещь несет в себе, в своей сущности.

Как же соотносится случай с этой общей первопричиной? Причина случая не в предшествующей непознаваемой судьбе и даже не в природной необходимости, а именно в сущности вещей. Так, не было никакой неизбежной причины для того, чтобы у отца Сократа родился сын. Но, с другой стороны, для самого Сократа было необходимым родиться, а отец и явился уже *post factum* необходимой акцидентальной причиной существования Сократа. Решение быть вытекает не из предшествующей вещи, а из внутренней сущности самой приходящей в бытие вещи. Сущ-

ность Сократа — самодвижущая причина его рождения. Именно это понятие самодвижности, говорит Александр, объясняет нам, как это может быть, что, с одной стороны, ничто не происходит без причины (самодвижущая причина), а с другой стороны, есть вещи случайные — случайные относительно акцидентальных причин (XXII — XXIV). В этом своем рассуждении Александр приходит к понятию относительности случая, что находится уже на грани с полным отрицанием случайности как таковой.

Вместе с тем, развивает дальше свою мысль Александр, не всегда, как в случае с отцом и сыном, предшествующее может *post factum* стать акцидентальной причиной последующего; так, день не есть причина ночи, а зима не есть причина весны. Если в таких случаях, говорит Александр, устранить аристотелевскую самодвижность, то придется установить дурную бесконечность причин, бессмысленной вереницей внешне связавших бы все на свете. Самодвижность же может быть общей причиной двух соположенных, но не связанных между собой событий. Так, поднятие с постели и затем прогулка между собой причинно-следственными отношениями не связаны, но они имеют одну общую причину, а именно человека, который поднялся и прогуливается. Цель человека и есть общая причина этих двух внешне соположенных событий. Как человек обеспечивает единство причинно не связанных между собой явлений, так общая первопричина обеспечивает нераспадающееся единство космоса. Стоики же отрицают первопричину (XXV—XXVI).

Отвергая в свою очередь стоическое мировосприятие, Александр тем не менее воздает должное словесному искусству стоиков и их виртуозной технике при анализе субъективной мыслимой действительности. Даже если мы не можем, говорит Александр, опровергнуть аргументы Зенона против движения, мы все равно не должны на этом основании отвергать движение как таковое. Словесное искусство стоиков настолько блестяще, что оно может поколебать даже самые очевидные из наших знаний. Но несмотря на изящнейшие аргументы стоиков против свободы воли у человека, тем не менее абсурдно все же думать, говорит Александр, что, например, пороки и добродетель не зависят в какой-то степени от нас самих. В относительной власти человека находятся также его привычки и его здоровье. Наша свобода несовершенна, мы не можем противостоять природе, но наша свобода все же больше, чем у животных, во всяком случае — в области добродетелей (XXVI—XXX). Александр стремится вскрыть логические

противоречия в том утверждении, что одновременно существуют судьба и промысл.

Для обоснования судьбы иногда пользуются аргументом, говорит Александр, что знание будущего у богов уже потому только существует, что обратное предположение было бы абсурдным. Причем этот аргумент действителен только для богов, люди в соответствии с ним, наоборот, проницательностью не обладают, иначе судьба будет познаваема, а это уже не судьба. Тогда почему, спрашивает Александр, встречаются и среди людей относительно верно угадывающие будущее прорицатели? Это происходит потому, отвечает Александр, что раз боги нечто знают, значит, они знают то, что в принципе познаваемо. А так как природа вещи одна и та же и для глаз человека и для глаз бога, то и человек может в какой-то степени предугадать события. Следовательно, и божественное знание зависит от свойств природы, ведь даже боги не могут сделать так, чтобы дважды два было пять.

Из стоического утверждения о божественном предзнании следует также, говорит Александр, что все, что случается, случается по необходимости, иначе если что-то случилось бы не по необходимости, то пришлось бы сказать, что боги чего-то не знают. Однако сама необходимость судьбы остается темной, поэтому стоики и связывают судьбу с темной непознаваемой необходимостью.

Мы же, говорит Александр, совсем не отвергаем божественного предзнания (*prognōsis tōn theōn*), но мы только говорим, что это предзнание не самостийное и деспотическое, а находится в соответствии с природой вещи (XXXI—XXXIII). Как мы видим, промысл, по Александру, во-первых, существует, а во-вторых, полностью исключает одновременное с ним существование судьбы.

Вполне естественно, что при изложении теории стоиков, основанной на субъективном мировосприятии, Александр, верный онтологической направленности аристотелизма и стремящийся к познанию действующих в объективной реальности законов, обрушивается на стоиков за их пренебрежение к этим законам. Стоики, говорит Александр, не видят никакого преимущества в знании законов, так как человек, по стоикам, содержит судьбу в себе самом и отражает ее действия инстинктивно. Стоический тезис — действовать в соответствии с природой — содержит для Александра тот смысл, что, свободно произволяя, человек как раз и является орудием судьбы у стоиков. Онтологические же законы могут войти в противоречие с такими нашими отражающими судьбу инстинктами и произволениями, а это выведет человека из его

внутреннего субъективно-пассивного равновесия, столь характерного для стоиков. Таким образом, говорит Александр, онтологические законы для стоиков или вне судьбы, что практически означает их фиктивность, или же закон и есть для стоиков судьба, что элиминирует само понятие онтологического закона или же элиминирует понятие судьбы, на что стоики не соглашаются (XXXIV—XXXVI).

Здесь Александр подходит к чрезвычайно важному для его понимания моменту. Стоики, говорит Александр, рассуждают следующим образом: если отрицать судьбу, то будут отринуты и боги. Но если боги есть, то они благие боги, и если это в свою очередь так, то боги обладают всеми добродетелями, в том числе и пронизательностью. Следовательно, в нас судьбой заложено знание того, что следует совершать и чего следует избегать, и, таким образом, над всем существующим властвует судьба. Правда, стоики делают некоторую уступку, когда возможность как благородных, так и низких действий со стороны человека они соглашаются считать свидетельством того, что все-таки не совсем все предопределяется судьбой.

Но такая уступка не может удовлетворить Александра, так как для него верно не то, что есть что-то неопределяемое судьбой, а верно то, что судьбой ничто не определяется.

Для Александра в соответствии с промыслом одно совершается по причине необходимости, другое — по возможности, третье — в соответствии с целью, четвертое — как результат свободного выбора, пятое имеет самодвижимую причину и т. д. В одном событии могут сплестись разные причины, но судьбы, по Александру, нет нигде. Понятие судьбы для него — это неправомерное приписывание богам сугубо человеческого свойства пронизательности, отражающего онтологический опыт человека. Пронизательность не есть добродетель и потому не входит в число атрибутов божества. Да и то утверждение, что люди и боги обладают одними и теми же добродетелями, считается Александром положением недоказуемым, принимаемым, по сути, на веру. Естественней, говорит Александр, предположить обратное, что боги и люди обладают разными добродетелями.

Впрочем, в любом случае пронизательность не есть добродетель. Человеческая пронизательность отражает законы, а судьба, как ее толкуют стоики, содержит в себе якобы пронизательность богов, основанную на неизвестных причинах. Закон и судьба, так же как и промысл и судьба, — несоположимые понятия. Если остается судьба, исчезает закон, если признать закон, надо отвер-

гнуть судьбу. Если судьба останется, то исчезнет не только закон, но и промысл как нечто рациональное, основанное на природной необходимости и общей первопричине, а также потеряет всякое содержание понятие свободы выбора. Таковы, по Александру Афродизийскому, следствия теории Аристотеля в применении ее к понятию судьбы (XXXVII—XXXIX).

е) Теперь вернемся непосредственно к нашей теме: был ли Александр Афродизийский в каком-либо отношении прямым источником для Халкидия в его учении о судьбе?

Уже по одному даже замкнутому на себя изложению трактата Александра видно, что у этих двух авторов имеется безусловное сходство. Однако сходство это, скорее всего, несводимо к прямому влиянию Александра на Халкидия, а является косвенным и опосредованным. Связующим же звеном между ними был, видимо, неоплатонизм. Из чего, однако, возникло это наше предположение?

Такое неоднозначное и опосредованное неоплатонизмом соответствие Александра и Халкидия видно уже на самом первом и важном элементе сходства — в обоюдном отрицании судьбы в пользу промысла. Здесь сблизилась, казалось бы — удивительным образом, принципиальный онтологизм аристотелевского толка и еще только становящийся христианский персонализм. Удивительней всего то обстоятельство, что перипатетик Александр оказался своим для христианина Халкидия именно в тот момент, когда Александр дискутирует с субъективно-индивидуалистически настроенными стоиками, которые вроде бы ближе в этом отношении к возвеличивающим личность христианам.

Однако это обстоятельство отнюдь и не удивительно, так как античный субъективизм стоиков замыкался на человеческой самоуглубленности, а ранний христианский персонализм учился стремиться от себя к абсолютной личности. Именно это стремление вовне сближает зарождающееся христианство, еще не утвердившееся в понятии личности как тождества субъекта и объекта, с древней античной направленностью на объект, с античным онтологизмом.

Как же нужно понимать это отмеченное нами сходство между Александром и Халкидием в их одинаковом отрицании судьбы в пользу промысла? Судьба была постоянным и обычным предметом размышления в античности. Еще беспокоит судьба и ранних христиан, она перестает быть доминирующей и неразрешимой проблемой только в мировоззрении абсолютного и устоявшегося теизма. Что же Халкидий? Халкидий на перепутье, он содержит

в себе этот переходный этап от античной приверженности к понятию судьбы во всех ее многочисленных вариациях к средневековому спокойствию в этом отношении, утвердившемуся на понятии божественного промысла. Для того чтобы отринуть судьбу, необходимо иметь гарантии в целостности мира и в его проистекающей из этой целостности разумной основе. Почему же перипатетик Александр оказался близок Халкидию? Потому, что он также стремится освободить мир от судьбы, вот только гарантию целостности и разумности мира Александр видит в онтологически понимаемой первопричине, общей всему сущему и не-сущему, а не в абсолютной личности и, скажем больше, не в неоплатоническом единстве.

Последнее обстоятельство нужно отметить особо. Хотя Александр был уже не гордо невозмутимым перипатетиком, отвергавшим всяческий платонизм, и хотя в своей идее первопричины он был уже близок к неоплатоническому Единому, но все же он не достиг его в полной мере. Последняя вершина античного мышления — категория Единого — была сформулирована только Плотинном (ИАЭ VI 177—182).

И дело здесь не только в том, что Александр еще не знает неоплатонической эманации, а, главное, в том, что его первопричина, несомненно, впрочем, отражающая поиски Александра в этом направлении, еще сродни аристотелевской материи, природе. А данная аристотелевская категория есть традиционно сложное для комментирования место ввиду того, что аристотелевская материя если не содержательно, то, уж во всяком случае, формально противоречива (382—388). Можно, конечно, толковать эту категорию как общий субстрат и чистый принцип, не имеющий отношения к телесной стоической материи. Но все же у Аристотеля встречаются и такие высказывания, где он подчеркивает и телесную сторону в материи. Перипатетики еще более усилили этот телесный момент; так, и у Александра Афродизийского в его первопричине и природной необходимости мы находим телесный, субстанциальный оттенок, а следовательно, божественный промысл у Александра ниже материи, так как этот промысл вынужден подчиняться первопричине.

Халкидий же, наоборот, уже знает неоплатоническое Единое, поэтому промысл, по Халкидию, выше природы и материи в их любых толкованиях, уже не говоря о том, что Халкидий был готов видеть в этом неоплатоническом Едином абсолютную личность.

Таким образом, между Александром и Халкидием не прямая, а опосредованная связь, александровское элиминирование судьбы

в пользу промысла обогащено у Халкидия неоплатоническим Единым и, как мы увидим ниже, неоплатонической теорией эманации. В этом отношении интересно, как сам Плотин, обогативший аргументы Халкидия против судьбы, относился к судьбе. Напомним (645—647), что, употребляя термин «судьба» (*heimarmenē*), Плотин соглашается с ним весьма неохотно; он не отказывается от него полностью, но объединяет (III, 4, 3, 1—10) судьбу и промысл в одно целое, в понятие «демона» (*daimon*). Будучи руководящим началом, демон все-таки предоставляет человеку определенную свободу выбора, о которой, в противовес стоикам, говорили также и Александр и Халкидий. Но Плотин чрезвычайно гибок во всех вопросах, связанных с судьбой и промыслом, гибок настолько, что, несмотря на частичное признание свободы воли, мы нашли возможным определить общий характер его эстетики как «адрастический» (ИАЭ VI 911—918), что, конечно, сближает Плотина уже со стоиками. Адрастия, это сугубо античное мировосприятие, отождествляющее необходимость и свободу и отражающее, непосредственно у Плотина, его удивительное равнодушие к состоянию мира и к развитию мировой истории, связана с безличностным характером античной религии. Промысл в античности тоже практически безличен, несмотря на наличие богов; он является, скорее, онтологическим промыслом, а для христианства промысл — прежде всего личностное деяние божества. И здесь глубокая разница между Халкидием и Александром, который, как мы видели при анализе его трактата, воспринимает свободный от судьбы промысл по-античному онтологически, основывая его на понятиях безличного закона и безличной первопричины.

ж) Второй элемент сходства между Александром и Халкидием заключается в их обоюдном признании определенной свободы выбора у человека, большей, чем у животных. Но и здесь между ними ясно ощущается глубочайшее различие, также связанное с неоплатонизмом. Если для Халкидия человеческая свобода есть ограничение абсолютной свободы промысла за счет ее материального осуществления и воплощения в человеке, то для Александра, наоборот, в центре внимания именно человеческая свобода, то есть принципиальная возможность существования такой свободы. Он даже не ставит вопроса об абсолютной свободе промысла, так как следование божества определенным онтологическим законам есть для Александра необходимый ему аргумент против стоической судьбы в пользу рационального промысла.

Отметим также и то, что как у Александра, так и у Халкидия свобода иерархична: у Халкидия иерархия распространяется от

бесконечности свободы в космосе и у бога до нуля свободы у конкретной материальной вещи, человек в этой иерархии занимает срединное место. У Александра же иерархия свободы дана только для человека и животного. Таким образом, общее у Александра и Халкидия — это относительность человеческой свободы и сама идея иерархии, а разница заключается в конкретной разработке иерархической идеи.

Как видим, и здесь Халкидий пользуется неоплатонизмом, в частности, его теорией эманации, логически стройно поставив вопрос о степенях свободы относительно всех уровней истечения из Единого. Александр же, озабоченный прежде всего высвобождением человека от казавшейся ему мрачной и угнетающей стоической судьбы и не приемлющий платоновской Адрастии, ограничивается постановкой вопроса о свободе только для человека. Практически отсутствие свободы у животных и вещей для Александра не есть диалектика свободы, а, скорее, только риторическая уступка стоической судьбе. Идею иерархии свободы в зависимости от стадии материального воплощения божественного промысла, значительно более впечатляющую, чем риторический намек на иерархию у Александра, Халкидий мог найти непосредственно у Плотина, который говорил, что именно тело лишает душу полной свободы, ограничивая ее более мелкими и частичными побуждениями (III 1, 8, 1—13). Однако, в чем бы трактате Халкидий ни нашел идею иерархии свободы, стройное и логически завершенное изложение этой иерархии есть его собственная и вполне оригинальная теория.

Нельзя не сказать в заключение нашего сравнения Александра с Халкидием также и о принципиальной разнице между ними — о разнице в эмоциональном настрое каждого из них. Александр, по существу, спокоен, он занят в основном рисунком своих доказательств и проявляет такую онтологическую холодность, будто он и не о судьбе вовсе рассуждает, а пишет математический трактат. Если все-таки можно у Александра уловить еле слышимую эмоциональную нотку, то это только деятельностное нетерпение желающего вмешаться в мир человека, раздраженного сковывающей действия стоической судьбой. Недаром трактат посвящен императорам Септимию Северу и Каракалле, и недаром он завершается советом оптимистически смотреть на различные политические начинания. Субъективно же Александр спокоен и даже равнодушен, ему свойственно то же адрастическое равновесие, что и Плотину.

Не то у Халкидия. Халкидий глубочайшим образом лично взволнован проблемой судьбы, так же как взволнован судьбой и другой представитель переходного периода — Боэций (ниже, с. 232). Это глубоко интимное волнение не идет ни в какое сравнение с деятельным нетерпением Александра и даже со страстно напряженным отношением стоиков к Року. Стоическая влюбленность в судьбу (*amor fati*) совсем не связана с трагизмом индивидуального самоощущения, напротив, любовь к Року есть для стоиков основание их надменно-беспрерывного спокойствия и даже предмет эстетического наслаждения. Халкидий же, можно сказать, радостно возбужден и потрясен крепнущей в нем надеждой на существование абсолютной личности, а значит, и надеждой на абсолютно справедливый и разумный промысл, пусть даже непознаваемый. Халкидию мало одного чувства надежды и простой беззаботной веры, он еще внутренне связан с античным представлением о судьбе, поэтому он ищет и находит для себя также и онтологически обоснованную альтернативу стоической судьбе.

При всем этом теория Халкидия — это не просто смешение античных и христианских мотивов. Движимый особым пограничным и переходным мироощущением, Халкидий создал оригинальную и самодостаточную концепцию судьбы, отличающуюся особой красотой, так как она вобрала в себя и сплела воедино изящество неоплатонических рассуждений и остроту христианского чувства. Такого сплава не знала античность и не будет знать средневековье.

8. *Сводка предыдущего.* После рассмотрения главных проблем комментария Халкидия нетрудно будет подвести и общий итог, который в основном касается промежуточного положения Халкидия между язычеством и христианством.

Первое, что бросается в глаза в этой области, — это полное отсутствие всякого противоречия с христианством, но в то же самое время и далеко не полное его использование в самых главных проблемах. Это и заставляет нас квалифицировать историческое положение Халкидия как промежуточное, или срединное.

То, что мы читаем у Халкидия о соотношении души и тела и, в частности, о характере космической души, это можно прочесть и у других христианских писателей тогдашнего или предшествующего времени. Халкидий убежден, что мир создан Богом, и в этом нельзя не видеть элементов христианского монотеизма. С другой стороны, однако, Халкидий всячески старается доказать, что сотворенность мира во времени нисколько не мешает вечному бытию мира. Мало того. Как раз эта самая вечность мира и объясня-

ет собою для Халкидия происхождение его во времени. Теоретически рассуждая, здесь нет никакого противоречия с христианством, поскольку все, что существует во времени, с христианской точки зрения обязательно предусмотрено в вечности, так что и временное начало мира тоже предусмотрено в вечности. Диалектически это совершенно правильно.

Но исторически это, несомненно, создает очень опасный соблазн для тогдашнего христиански мыслящего человека, поскольку принципиальное вечное существование мира очень легко трактовалось и как вечное существование мира во времени. Как мы говорили выше, такое начало мира во времени трактовалось у Халкидия, скорее, *каузативно*, то есть в смысле причины, но не *темпорально*, то есть не в смысле сотворения во времени. Ясно, что Халкидий был воспитан в умственном отношении, скорее, на принципах языческого платонизма, чем на принципах христианской догматики. И хотя формально начало времени обосновано, вообще говоря, в вечности, все-таки христианский догмат в этом отношении больше упирал на начало времени. А для христианства это было важно потому, что при такой философской позиции больше выдвигалось значение творящей личности божества, включая намеренность и волевою направленность творящего божества, вместо признания всего существующего как от века данного в самом Боге, то есть в самой его природе, а не в личной его волевой направленности.

Этот каузативный характер теории творения во времени особенно ярко выдвинут у Халкидия в его учении о материи. Здесь опять, — и это было вполне христианским учением, — Халкидий решительно выступает против такой материи, которая была бы вне Бога и которая была бы так же вечна, как и сам Бог. Такая одинаково вечная с Богом материя, конечно, свидетельствовала либо о дуализме Бога и мира, либо прямо о пантеизме, поскольку материя в данном случае вовсе не нуждалась в божестве, а функции божества сводились только на оформление уже готовой материи, но никак не на ее субстанциальное сотворение. Тут Халкидий вполне христианин, ведь никакой материи без Бога и до Бога у него не существует. Материя тоже есть творение божие.

Но мы уже успели пронаблюдать (выше, с. 147), что это учение о творении мира только формально является у Халкидия христианским. Фактически же тут не было того именно, что как раз и характерно для христианства, то есть не было учения о мгновенном сотворении всего, и притом обязательно из ничего. Как мы пытались доказать выше, это «из ничего» было гарантией против

эманационного творения мира, то есть творения из самого же божества. Другими словами, это «из ничего» как раз и было гарантией против всякого пантеизма и обоснованием именно чисто личностного творения. Это «из ничего» целиком отсутствует у Халкидия.

Наконец, промежуточное место занимает Халкидий и в проблеме судьбы. То, что судьба целиком подчинена провидению, это безусловно христианская идея. И то, что судьба, взятая в своем чистом виде, не только безвредна, но она-то и является картиной мира, сотворенного провидением во времени, все это является, несомненно, тоже христианским взглядом на мир и целиком входит в христианскую догматику о воле божией. Даже и то, что в порядке судьбы, поскольку она есть осуществление провидения в материально-временном процессе, есть такой закон материального становления, который может выполняться, а может и не выполняться, — даже и это вполне соответствует христианскому учению.

Но дело в том, что нарушение законов судьбы, приводящее к трагедии мировой истории, с античной точки зрения является вполне естественным и даже настолько временным, что может заменяться и другим, более положительным состоянием мира, который, таким образом, пребывает в вечном круговороте от оформления к распаду и от распада к оформлению. В то же самое время, однако, христианство никак не может считать такое нарушение законов судьбы чем-то естественным и поправимым. Оно считает это восстанием человека против Бога и погружением в такое мрачное и непоправимое состояние, что исправить его может только человеческое воплощение самого же божества, гарантирующее собою и вечное спасение человека в порядке новой космической эпохи. Вот это учение о мировом грехопадении, учение о первородном грехе и вся связанная с этим священная история христианства — вот это все как раз и отсутствует целиком в рассуждении Халкидия о материи и о судьбе. Язычник вполне спокоен при созерцании наблюдаемой им мировой катастрофы и утешается тем, что все эти мировые катастрофы вечно сменяют одна другую и весь мир, таким образом, является только картиной вечного возвращения. Но христианин, воспитанный на единичности и единственности всякой личности, от этой гибели человеческой личности чувствует себя в ужасе; и его нельзя утешить тем, что эта гибель — только периодическая. Тут залегает бездна между христианским и языческим мироощущением; и Халкидий, так глубоко чувствующий катастрофическое состояние мира и че-

ловека, нисколько не приходит в отчаяние от такой картины, а только утешает себя учением о круговращательном вечном возвращении, а тем самым и учением о разумном и всегда справедливом промысле.

И тут тоже нельзя не видеть промежуточного положения Халкидия между языческим и христианским миром. Впитавши в себя целый ряд глубоких христианских идей, он в то же самое время не мог расстаться также и со многими, и притом тоже весьма глубокими, идеями жизни в их языческом понимании и особенно в их неоплатоническом аспекте.

§ 2. МАКРОБИЙ

1. *Общие сведения.* Амвросий Феодосий Макробий в биографическом отношении остается для нас почти полным нулем. Относительно его биографии существует множество разных вопросов, поскольку было несколько разных Макробиев и поскольку никаких точных дат из жизни Макробия установить невозможно. Этих вопросов мы не можем здесь касаться, и они для нас неинтересны. Мы сошлемся только на тщательное исследование всех этих хронологических данных по Макробию, которые можно найти в сводном труде Ж. Фламана¹.

Макробий родился в месте, которое невозможно точно определить, около 380—385 года. Свои «Сатурналии» он написал между 420 и 430 годами. Свой комментарий на Сципиона Макробий написал через несколько лет после «Сатурналий». В 410 году Макробий был проконсулом в Африке, но относительно занимавшихся им высоких должностей точных сведений также не имеется. Будучи провинциальным греком (родился он в Африке, Южной Италии или Испании), он рано примкнул к римской сенатской аристократии и сблизился с такими ее виднейшими представителями, как Претекстат и Симмах. Следовательно, жизнь Макробия необходимо относить ко второй половине IV века и к первой половине V века.

Известны три произведения, которые написал Макробий: «О различии и общих свойствах греческого и латинского глагола» (дошли фрагменты), «Сатурналии» и «Комментарии на «Сновидение Сципиона у Цицерона». Минуя недостоверные материалы, относящиеся к первому из этих трактатов (о них у Ж. Фламана,

¹ Flaman J. Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV siècle. Leiden, 1977, p. 87—141.

с. 237—239), остановимся на рассмотрении двух других трактатов Макробия.

2. «Сатурналии». а) Для понимания трактата Макробия «Сатурналии» нужно кое-что вспомнить из истории. Сатурналии были торжественным и многодневным празднеством в честь Сатурна, одного из древнейших национальных божеств древнего Рима, и праздник этот справлялся с очень древних времен, еще до основания Рима. В дни этого праздника все население освобождалось от работ, задерживались юридические решения о преступлениях, прекращались военные действия и даже учебные занятия школьников. Неожиданной для нас особенностью этого праздника было уравнение рабов с хозяевами, так что в эти дни не рабы обслуживали хозяев, но хозяева обслуживали своих рабов. Во времена восходящего христианства этот момент выдвигался язычниками в качестве критики христиан, думавших, что только они одни впервые заговорили о равенстве всех людей.

Во дни Макробия, то есть в IV—V веках, праздник этот имел, скорее, националистическую и аристократическую направленность. Он был символом древнего Рима, который трактовался как вечный город, несмотря на такие столицы, как Византия или Милан. Старая римская аристократия, уже давно утерявшая всякую политическую власть, с большой любовью чтит подобного рода празднества наряду с христианскими празднествами и даже вопреки им, хотя эти же самые времена Макробия были и концом языческих празднеств, получивших скорее значение аристократических сенатских привилегий, чем какое-либо религиозное значение.

б) Сочинение Макробия «Сатурналии» относится по жанру своему к очень популярному жанру античной литературы, а именно к жанру пиршества, или застольных бесед. Философские, научные, художественные и всякие другие идеи трактовались в таких произведениях не в виде монологического повествования, но в виде речей тонко образованных людей во время пиршества. Такова и та обстановка, которую мы находим в «Сатурналиях» Макробия.

Произносимые здесь речи принадлежат ораторам во время пира в ореоле древнеримской обстановки и в атмосфере приподнятого национально-аристократического настроения.

Участников пира всего 14 или, собственно говоря, 12, поскольку первые два только открывают собрание. Цифра «12» отражает собою античное представление о девяти музах и трех грациях. Основные три оратора — это Претекстат, Симмах и Никомах. Они все являются крупнейшими государственными деятелями, все

живут только традициями древнего римского сената и все язычники. Кроме того, это отнюдь не выдуманные, но вполне реальные исторические деятели, сводку деятельности которых можно найти в указанной выше работе Ж. Фламана (25—85). Всем им свойственно особого рода старинное благородство, изящество речей и поступков и самая высокая степень образованности. Макробий явно на них любителю и уже этим одним рисует и свои собственные тайные настроения.

Исключением является изображение оратора с именем Евангела. Макробий подчеркивает в нем отсутствие всякого благородства, весьма некорректное поведение во время пира, заставляет его задавать разного рода провокационные вопросы и делает его почти, можно сказать, спорщиком, беспринципно критикующим старинные порядки и настроенным почти издевательски к проповедям на этом пире высоких мыслей. Едва ли Макробий хотел изобразить в нем христианина, как некоторые думают. Для христианства это было бы малодостойной фигурой.

Хотя в «Сатурналиях» содержится немало увлекательных страниц, тем не менее произведение это оставляет довольно сумбурное впечатление, не говоря уже о том, что целые части некоторых его книг целиком отсутствуют и, вероятно, погибли уже давно. Собственно говоря, трудно даже сказать, какова основная тема этого произведения. Серьезных мест в «Сатурналиях» достаточно. Однако эти серьезные места перемешаны с разного рода шутками и намеренными нелепостями, а кое-где здесь мы находим просто даже намеренное собрание разных тогдашних шуток. Впрочем, однако, сторона чисто литературная нас здесь не интересует. А если бы ею заняться, то пришлось бы констатировать наличие здесь невероятного сумбура, серьезного и смешного, начатых, но не конченных тем, нагромождения разного рода риторических и вообще языковых деталей, иной раз интересных, а иной раз даваемых только ради анекдота. Язык «Сатурналий» в смысле своей правильности тоже заставляет ожидать лучшего.

в) Для понимания Макробия очень важно обратиться к жанру «Сатурналий». Жанр этот, как сказано, — это давнишний античный жанр, а именно жанр пиршества. Древнейшими представителями этого жанра являются уже Платон и Ксенофонт. К Платону у Макробия чувства почитания и всяческого восхваления. Правда, если судить по некоторым важным деталям, сам Макробий вряд ли читал «Пир» Платона в подлиннике. Но платонические элементы почти всегда сохранялись в этом античном жанре, и превозносить Платона было общим правилом и обычаем. Ско-

рее, можно указать на связь Макробия с «Застольными вопросами» Плутарха или с «Софистами за обеденным столом» Атеней. Других произведений этого жанра из латинской литературы до нас не дошло, но элементы этого жанра чувствуются во многих латинских произведениях совсем других жанров. Одной из существенных сторон этого жанра являлось смешение серьезного и смешного и вообще налет какой-то легкости, праздничности и полной доступности серьезных рассуждений. Даже и представители самой серьезной философии не брезговали этим жанром. Им пользовались такие неоплатоники, как Порфирий или Юлиан, и такие серьезные христиане, как Мефодий Патарский.

Очень важно также учитывать отношение Макробия ко всей этой застольной традиции. Он заявляет, что пользуется решительно всякими нужными для него произведениями, но что он вовсе не хочет быть простым компилятором, а хочет создать собственное художественное произведение как нечто специфическое и единое. Многими источниками пользуется он потому, что свое произведение он посвящает своему сыну с целью приобщить его к высшей образованности. Поэтому глубочайшим образом заблуждались те филологи XIX века, которые понимали весь этот трактат как сплошную механическую компиляцию из прежних авторов со ссылкой при этом на свидетельство самого же Макробия об использованных им многочисленных источниках.

г) К сожалению, как сказано, «Сатурналии» дошли до нас в очень разбитом виде, так что многие существенные вопросы об их содержании остаются без разрешения. Мы обратили бы внимание на две проблемы, представленные в «Сатурналиях» в достаточной форме. Это — солнечная теология (I 17—23) и характеристика Вергилия (отрывки из III—IV книг).

Что касается *солнечной мифологии* у Макробия, то соответствующая часть трактата была у нас подробнейшим образом изложена и проанализирована¹; так что в настоящем месте нашего труда было бы излишним предприятием все это излагать заново. Однако эти материалы Макробия обязательно надо иметь в виду, если мы всерьез хотим понять эстетику Макробия в «Сатурналиях».

Основным и непреложным фактом является здесь стремление поздней античности, в противовес христианскому монотеизму, формулировать свой собственный, чисто языческий монотеизм. И таким единым богом, от которого не только зависит все существующее, но от которого зависят и все боги, стало считаться Солн-

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 580—582.

це. Макробий затрачивает невероятные усилия для того, чтобы все на свете свести к Аполлону, чтобы всех богов считать только ипостасями солнца Аполлона и чтобы в самом Аполлоне выдвигать на первый план именно солнечные моменты. Ранее (ИАЭ VII, кн. 1, 461—469) мы уже имели случай демонстрировать этот солнечный монотеизм на мифологии Юлиана. И Макробий затрачивает чудовищные усилия, чтобы все эпитеты, относящиеся к Аполлону, обязательно связать с его основной монотеистической функцией. Ученость автора может вызвать у нас только какую-то смесь восхищения и, с другой стороны, изумления перед бесконечной лингвистической фантастикой Макробия. Собственно философская точка зрения у Макробия здесь, можно сказать, целиком отсутствует. Но это — явно неоплатонизм, причем даже не отсутствуют ссылки на Плотина.

д) Другая большая идея, которая проводится в «Сатурналиях» Макробия, это *превознесение Вергилия*. В главе I 24 указываются основные вопросы, интересующие здесь Макробия. Вергилий трактуется здесь не просто как поэт или писатель вообще. И даже не как оратор, но прежде всего как знаток жреческого нрава (I 24, 16), как мудрый жрец (24, 17), как философ и астроном (18), а что касается литературы, то как знаток греческой поэзии, греческого языка и стихосложения (18—20; V 2,2). В учении о религиозных обрядах Вергилий дает указание о необходимом для обрядов предварительном очищении, то есть либо об омовении, либо об окроплении (III 1,1—8). Макробий подробно трактует об отдельных словесных выражениях, в которых говорит Вергилий при описании обрядов (2,1—4,13), о разного рода жертвах (5 вся глава) и о разных подробностях жертвоприношения (6,1—12,10). Целая книга (IV) посвящена патетике Вергилия. Большая часть V книги (2,6—17,3) посвящена сравнению Вергилия с Гомером. Вергилий сравнивается здесь также с Цицероном (1,2—7), Аполлоном Родосским (17,4—6), Пиндаром (7—14) и многими другими авторами. Сравнительной, особенно языковой, характеристике Вергилия посвящена и еще одна книга (VI).

Ко всему этому необходимо прибавить, что было бы довольно грубым приемом считать превознесение Вергилия у Макробия каким-то беспросветным консерватизмом и реакционной литературной критикой. Скорее, здесь мы находим только подведение итогов великой римской литературы и их торжественное, изысканное заключение. Правда, в анализе Вергилия у Макробия попадаются иной раз слишком дробные и кропотливые, а иной раз даже казуистические тонкости. Но ведь это все же есть период

падения латинской литературы, так что все эти кропотливые тонкости, в смысле исторического стиля, только гармонируют с общей торжественно резюмирующей тенденцией. Проповедуется язычество. Но речь Претекстата о солнечной теологии производит скорее филологическое, чем религиозное впечатление. Теоретическая философия солнца у Макробия близка к Юлиану. Но, собственно говоря, это только теория. У Макробия нет даже и намек на тот мистико-мифологический энтузиазм, которым проникнута речь Юлиана к Солнцу. Магическая практика, конечно, не отвергается. Но ясно, что Макробия больше интересуют антикварно-филологические подробности уходящей языческой религии, чем ее непосредственный интерес для верующей души. И вот почему анализ источников для «Сатурналий» Макробия, энергично проводившийся многими исследователями, производит на нас в настоящее время какое-то угнетающее впечатление. Конечно, дело не обошлось без влияния таких философов, как Плотин или Ямвлих и особенно Порфирий. Но отсутствие всякого религиозного ориентира, критерия и принципиальной убежденности у Макробия делает прямо-таки невозможной попытку устанавливать для него определенные источники, кроме мало говорящих фразеологических сопоставлений. Если читатель заинтересуется обзором существующих мнений относительно источников Макробия, то он может обратиться к указанной у нас работе Ж. Фламана¹. Нам кажется, что такие обзоры, как у Ж. Фламана, способны только разочаровать в той пользе, которую можно было бы извлечь из такого анализа источников.

3. «Комментарий на «Сновидение Сципиона».

а) Как гласит об этом название трактата, здесь мы имеем комментарий на известный текст Цицерона, посвященный одной довольно своеобразной картине, которая стала весьма популярной в римской литературе. Об этом «Сновидении» мы уже имели случай говорить выше (ИАЭ V 868—874) довольно подробно. Здесь имеется в виду военный деятель III—II веков до н. э. Сципион Африканский, получивший прозвище Старшего. Этот Сципион во время сна путешествовал по загробному миру, и об этом сновидении он повествует своему внуку Сципиону Эмилиану, получившему прозвище Сципиона Младшего (II в. до н. э.). Сципион Старший повествует о своем небесном путешествии в целях назидания Сципиону Младшему, и в таком виде Цицерон и рассказывает об этом сновидении в конце своего трактата «О государстве».

¹ Фламан Ж. Указ. соч., с. 655—662.

Уже сам Макробий в начале своего комментария к Цицерону говорит, что не только Цицерон, но и Платон завершал свое государственное учение мифической картиной жизни на небе. Оба философа, Платон в X книге «Государства» и Цицерон в конце своего трактата «О государстве», хотя подтвердить и узаконить свои общественно-политические взгляды при помощи соответствующей картины загробного мира. Оба философа являются проповедниками всеобщей справедливости и хотят подтвердить свое учение также и ссылками на торжество справедливости на небе, где справедливые правители вкушают вечное блаженство в награду за свою постоянную защиту справедливости во время их земной жизни. Эта социально-историческая заостренность обоих сновидений совершенно ясна и не нуждается в специальном комментарии.

Но зато весьма интересной является у Цицерона космологическая картина, которую мы пытались вскрыть в указанном месте V тома нашей «Истории». Картина эта — не трафаретная. То, что здесь рисуется девять небесных сфер и десятая является сферой огня (или, точнее, его наиболее тонкой формы, именно эфира), — эта картина, пожалуй, действительно является довольно обычной для пифагорейско-платонической традиции. Но тут попадаются и более оригинальные идеи. Небесные сферы, являясь отражением и обобщением обычных античных физических элементов, непрерывно переходят одна в другую. Все они, будучи подвижными благодаря охватывающей их душе, возводятся к общекосмическому разуму, который является принципом оформления всего существующего и в этом смысле вполне имманентен всему существующему. Самое же важное то, что он вполне имманентен также и человеческому разуму, который, несмотря на свою телесную ограниченность, целиком способен восходить к этому всеобщему разуму и им овладевать.

В результате же всего этого получается то, что весь космос тоже объявлен у Цицерона вселенским государством, в сравнении с которым существующие земные государства являются только слабым отражением и подобием. Космическое государство, основанное на всеобщей справедливости, то есть на всеобщей гармонии составляющих его частей и моментов, является, таким образом, идеалом для всякого земного государства, его идеальным обобщением и оправданием. Таков смысл всей этой космологически-государственной картины, которая рисуется нам в сновидениях платоновского Эра или цицероновского Сципиона. Вот

эту картину и комментирует Макробий в своем трактате, посвященном сновидению цицероновского Сципиона.

Коснемся содержания трактата.

б) Первые четыре главы I книги являются вступлением. После сопоставления Цицерона с Платоном (1) и после рассуждения о необходимости для философии пользоваться картинками и сюжетами (2) Макробий устанавливает пять значений слова «сон» (*somnium*). Под этим словом мы понимаем либо просто самый факт засыпания, либо то, что мы видим во сне, либо то или иное смысловое значение сновидения. Эти три значения слова «сон» Цицерон, согласно Макробию, и имеет в виду и не пользуется ни сновидениями, в которых воспроизводятся наши повседневные нужды, ни бесформенным дремотным состоянием, при котором образы возникают только случайно и без всякой смысловой взаимозависимости (3). Эти последние два типа сна Макробий исключает из своего рассмотрения. Наконец, вступлением можно считать еще и ту главу (4), где говорится о цели цицероновского «Сновидения», которая состоит в оправдании справедливых правителей, вкушающих вечное блаженство на небе после своей земной жизни.

в) Что касается самого содержания комментария, то назвать его вполне последовательным и везде мотивированным едва ли можно. Во всяком случае, излагать его и анализировать можно разными способами. Комментарий состоит из двух книг.

Что касается I книги, то, кажется, она довольно определенно делится на две части — на учение о человеческой судьбе (5—13) и на учение о космосе (14—22).

В первой части мы находим прежде всего учение о восьмерке и семерке (5—6), предпринятое в связи с замечанием Сципиона Старшего у Цицерона, что его внук в пятьдесят шесть лет станет видным человеком, то есть через восьмерное повторение семерки лет. Если брать комментарий Макробия в целом, то проблему эту никак нельзя считать чем-нибудь существенным. Тем не менее содержание I книги начинается почему-то именно с этого. Концепция восьмерки и семерки носит откровенно пифагорейско-платонический характер, о котором нам здесь не стоит распространяться. После рассуждения о вещих снах (7) мы имеем здесь моральную часть — о четырех основных добродетелях (8) и о высокодобродетельном характере справедливых правителей в связи с их нисхождением с неба на землю и с обратным восхождением с земли на небо (9). И далее здесь, очевидно, тоже в связи с учением о человеческой судьбе, — учение о преисподней (10—11).

Между прочим, это учение производит на нас несколько неожиданное впечатление. Макробий, во-первых, приписывает какому-то «древним» учение о преисподней как учение о земном человеческом теле, которое является гробницей для души. Что это за «древние», Макробий не говорит. А мы тоже не можем припомнить ни одного древнего текста, где содержалось бы подобного рода учение. То, что тело есть гробница души, это действительно старинное пифагорейско-платоническое учение. Но что это тело и есть самый Аид и никакого другого Аида, именно как огромной области всего космоса, вовсе не существует, подобного рода учение у древних просто отсутствует (10). Этому учению Макробий противопоставляет каких-то, неизвестно каких, «платоников», из которых одни под этой преисподней понимают весь подлунный мир, другие — всякий вообще космический уровень, более низкий в сравнении с предыдущим, более высоким, и третьи — тоже космические уровни, но с постепенным переходом ниспадающих душ с неба на землю (11). Что касается учения «древних», то, может быть, некоторого рода воспоминание об этом имеется у Плотина (IV 3, 26, 54—55; об этом буквальное выражение у Макробия I 10, 10), который реку забвения в подземном мире толкует именно как телесное состояние души, забывшей о своем небесном происхождении. Но при этом, конечно, не нужно забывать того, что для Плотина река забвения находится в реальном Аиде, а Макробий вообще никакого Аида не признает. Наконец, учение о ниспадении человеческой души с неба на землю — это действительно учение всех платоников (ср. Procl. In Tim. I 147, 6—13); и из такого учения вытекает, что подлунное существование душ — самое худшее. Но что подлунная и является с точки зрения всего космоса некоторого рода преисподней — прямые тексты об этом тоже не вспоминаются. Учение о судьбе завершается у Макробия в этой части его комментария рассуждением о ниспадении человеческих душ с неба на землю, причем этот путь ниспадения рисуется вполне платонически (12); а также завершается оно рассуждением о необходимости для земного человека еще раньше его физической смерти стремиться к другой смерти, а именно к умерщвлению своих страстей (13).

Вторая часть I книги комментария Макробия, как сказано, посвящается космическим проблемам. Сначала имеются в виду проблемы более общего характера — относительно космоса в целом как храма божия, поскольку человеческая душа восходит к звездам, имея в них свою умопостигаемую сущность и тем самым сливаясь вообще с душой космоса (14), и одиннадцати составляю-

ших космос кругов (15). Далее идут проблемы более частного характера — о звездах (16) и образуемом ими небе (17), а также и о планетах (18). Далее идет рассуждение о солнце (19—20), зодиаке (21) и о неподвижности земли и притяжении к ней предметов (22).

г) II книга излагаемого трактата тоже делится на две части с заключением. Первая часть (1—11) содержит тоже учение о космосе, но преимущественно со стороны его гармонии. Сначала дается учение о гармонии сфер с привлечением пифагорейских источников (1), с учением Платона о Мировой Душе (2) и с разделением на интервалы одновременные и последовательные (3—4). Затем Макробий рассказывает о десяти разных поясах на поверхности земли, из которых только четыре обитаемы (5), о протяженности этих поясов (6) и о соответствии их с небесными поясами (7). Следует отклонение в Вергилии в связи с теорией Зодиака (8), а также рассуждение об Океане, многократно опоясывающем землю (9). Наконец, устанавливается и вечность космоса и его постоянный круговорот в связи с возникновением и уничтожением всего, что в нем (10), а также те космические периоды («великие годы»), которые возникают в этом общем и вечном становлении космоса (11).

Вторая часть II книги (12—16) рассматривает судьбу человека на фоне только что изображенного космоса. В этом вечном космосе все меняется, то есть все нарождается и погибает, и в том числе также и человеческое тело. Но ум человека и его *душа* не подчинены вечному становлению, а являются бессмертными (12). Трех платоновским доказательствам бессмертия души посвящается специальное рассуждение (13) с привлечением «Федра» (245 с) и с базированием бессмертия души на ее самодвижности, ни от чего не зависимой. В связи с этим излагается (14) теория души на основании неоплатонической теории трех ипостасей, а также рассматривается аристотелевская критика самодвижности души (Arist. De an. I 3, 406 a 2—3; b 24—25) и дается опровержение этой критики (15—16).

В заключение (17) комментируется учение Цицеронового Сципиона как о деловых и практических, так и о чисто теоретических добродетелях с указанием также и на Цицероновское рассмотрение трех основных античных философских дисциплин: логики, физики и этики.

4. *Характеристика Макробия.* а) Изучение Макробия обнаруживает, что связь Макробия с неоплатонизмом, вообще говоря, не очень яркая. Формально этот неоплатонизм у него

все-таки выражен. Определенно говорится об едином, превышающем всякое бытие, о порождении ума из этого первоединого, о порождении души из ума и о функциях души в теле (Сomm. I 14, 6—9). Заключенное здесь триадическое учение, включая космическую эманацию, несомненно, восходит к Плотину, из которого ближе всего можно указать на краткий, но принципиальный трактат V 2. Кроме того, в тексте Макробия в разных местах встречаются разного рода намеки на неоплатонизм. Но последовательного проведения этой системы в его сочинениях найти невозможно.

Другое дело — некоторые отдельные концепции Макробия.

б) Весьма ярко выражается у Макробия концепция *солнечного монотеизма*. Раньше (ИАЭ VII, кн. 1, 463—469), на примере Юлиана, мы уже характеризовали эту концепцию как очень яркий исторический феномен переходного антично-средневекового периода. На примере Юлиана можно легко убедиться в том, насколько в те времена назрела потребность исповедовать единое божество, лишенное всяких земных недостатков, свойственных языческим богам; и видна также полная невозможность для языческой античности представить это единое божество вне всякой его материальной природы. Отсюда и возникло учение о солнце как о таком едином, всемогущем и всеблагом божестве, в котором все прочие боги являются, самое большее, только отдельными и частными функциями. Вот эта концепция солнечного монотеизма перешла и к Макробию, который влагает в уста Претекстата большую речь; посвященную как раз этому предмету (Saturn. I 17—23). Это божество, оказывается, в первую очередь есть Аполлон, уже давно понимавшийся как Солнце (I 17). А далее к этому Аполлону присоединяются Либер (18), хотя это есть эпитет Вакха, Марс и Меркурий (19), Эскулап, Салюс, Геркулес, Исида, Серапис (20), Адонис, Атгис, Осирис, Гор, 12 знаков зодиака (21), Немесида, Пан, Сатурн (22), Юпитер и сирийское божество (23). Все это рассуждение Претекстата о солнечном монотеизме даже завершается приведением орфического гимна (фрг. 236 Kern), что в значительной мере свидетельствует об орфических симпатиях Макробия (Saturn. I 23).

Что касается источников солнечного монотеизма Макробия, то филологи проделали здесь огромную работу, часто даже фантастического характера. Что речь Претекстата во многом совпадает с гимном к Солнцу Юлиана, это ясно. Но проведенная филологами работа по изысканию источников с некоторым правом указывает также и другие неоплатонические источники Макробия. А именно, не раз указывалось на Порфирия и Ямвлиха. Од-

нако слишком популярный и не очень ученый характер этой теории Макробия заставляет некоторых филологов думать, что источником Макробия в данном случае могли быть, скорее, латинские авторы, а именно Корнелий Лабейон (выше, с. 83) и Марий Викторин (выше, с. 97). Некоторые указывали даже на Аполлодора с его трактатом «О богах». Но Аполлодор, как нам представляется, это слишком прозаичный и школьный излагатель греческой мифологии, и едва ли его можно считать источником для Макробия. Нам представляется, что совсем не последнюю роль должны были играть для Макробия орфические материалы, хотя, правда, ему очень далеко до орфической восторженности и позднейшей неоплатонической мистики. Теория Макробия — это весьма прозаизированный и чересчур популярный образец все же позднейшего орфизма и неоплатонизма. И поэтому сводить теорию Макробия на разные случайные и плохо известные источники никак нельзя. Современная филологическая фантастика доходит до того, что реконструируется даже какой-то специальный трактат о Солнце, которому якобы подражал Макробий. Получается забавная нелепость: хотят найти прямой и непосредственный источник для Макробия, но его содержание реконструируют опять-таки на том же Макробии.

В итоге надо сказать, что какая бы утонченная работа ни проводилась над источниками Макробия, совершенно ясным и не требующим никаких доказательств фактом является в солнечной теории Макробия переходный *антично-средневековый*, то есть *языческо-христианский*, феномен.

в) Другой основной теорией Макробия, несомненно, является теория *души*. То, что в принципиальном смысле душа у Макробия занимает такое же место, что и у Плотина, мы сказали уже выше. Она есть, по Макробию, порождение ума или интеллекта, а этот последний есть порождение первоединого; кроме того, и сама душа, по Макробию, тоже изливается в свое инобытие и становится одушевлением всего телесного. Это совершенно ясно, и пояснять тут нечего. Можно лишь отметить некоторые обращающие на себя внимание моменты.

Изложив свое учение о бесплотной и бессмертной душе, Макробий вдруг перечисляет таких своих предшественников, которых исторически мы никак не можем связать с Макробием (Сопт. I 14, 19—20). Сначала здесь идут мыслители действительно близкие к Макробию: Платон, Ксенократ, Аристотель, Пифагор, Филолай, Посидоний, Асклепиад. Но затем перечисляются мыслители, которые вовсе не считают душу чем-то нематериальным, а, на-

оборот, чем-то вполне материальным. Из таких мыслителей одни находят в душе только один элемент, — Гиппократ, Гераклид Понтийский, Гераклит Эфесский, Зенон, Демокрит, Критолай, Гиппарх, Анаксимен, Эмпедокл и Критий. Два элемента души устанавливают Парменид, Ксенофан, Бээт. Три элемента в душе находит Эпикур.

Такой список источников, приводимый Макробием для собственного учения о душе, производит, по крайней мере, странное впечатление. Вероятно, это можно объяснить общим дилетантизмом Макробия. А затем необходимо иметь в виду также и то, что античные мыслители с трудом понимали мертвую материю. Всякая материя представлялась в античности либо так или иначе одушевленной, либо источником одушевления. Может быть, это также послужило для Макробия основанием возводить свое учение к таким мыслителям, как Гераклит или Демокрит. Во всяком случае, такое перечисление Макробием своих собственных источников производит на современного историка философии не только забавное, но и поучительное впечатление.

г) Далее, весьма характерным для Макробия является то, что душа, теорию которой он строит, не только бестелесна и бессмертна, но даже и не просто божественна. Она есть просто бог, правда, более ограниченный, чем олимпийские боги, но тем не менее все-таки обязательно сам бог, хотя бы и более ограниченный. Об этом много текстов у Макробия (I 14, 2—3; II 12, 5.11). Макробий не сумел привести на эту тему какого-нибудь текста из Плотина. Но то, что он приводит из Цицерона, говорит само за себя, потому что у Цицерона Сципион прямо говорит своему внуку: «Знай, что ты бог».

Именно у Цицерона (26 Büchn.) читаем (Горенштейн): «Знай же, ты — бог, коль скоро бог — тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто повелевает, управляет и движет телом, которое ему дано, так же, как этим вот миром движет высшее божество. И подобно тому, как миром, в некотором смысле смертным, движет само высшее божество, так бранным телом движет извечный дух (animus)». И, между прочим, у Цицерона это отнюдь не единственный текст. Так, в другом месте (Tusc. I 26, 65 Гаспаров) можно читать: «Потому я и говорю, что душа — божественна, а Еврипид (TGF 913 Suppl. N.-Sn.) даже решается говорить, что душа — бог. Если бог есть дух или огонь, то такова же и душа человека».

д) Историческое значение Макробиевой философии души огромно. Здесь повторяется та же попытка синтезировать язычество

и христианство, которую мы выше (с. 179) находили в солнечном монотеизме Макробия.

С одной стороны, чувство глубины и величия как человеческой, так и общемировой души необычайно возросло у Макробия. Вообще говоря, это, конечно, общеплатоническая традиция, и у Плотина она дошла до высокой степени напряжения. Божественность души — это любимая тема Плотина, из которого можно было привести на эту тему множество весьма выразительных текстов. Правда, Плотин не осмелился назвать человеческую душу прямо богом. Это и привело Макробия, как мы сейчас сказали, к невозможности упомянуть здесь соответствующий текст из Плотина. Только однажды Плотину приходит в голову мысль о тождестве души и божества, но и то подобного рода мысль он вычитывает (IV 7, 10, 37—39) у Эмпедокла (B 112, ст. 4). Как показывает исследование Ж. Фламана¹, дошедшие до нас материалы Порфирия производят в этом отношении двойственное впечатление. Вообще же неоплатоники, даже и Ямвлих, простирали божество не ниже интеллекта. Только ум у них есть бог, да и то второй, потому что первый бог — это сверхсущее первоединство. С другой стороны, однако, чувство личности, принесенное христианством вместо античных телесных интуиций, представлено у Макробия настолько интенсивно, что он нисколько не стесняется даже и человеческую душу называть богом. Как в своей теоретической системе Макробий связал свой духовный монотеизм с учением о Солнце, так в своей практической системе Макробий связал неантичное чувство неповторимой личности с обычным, хотя у него и возвышенным представлением о человеческой душе. Как в своем учении о Солнце он не принял во внимание христианское учение о тварности Солнца, так и в своей теории души он не понимал того, что самое высокое учение о личности, как того требовало христианство, есть учение о сотворении души абсолютной личностью.

Здесь, как это часто можно встретить в ту переходную эпоху, новое учение о личности, переживаемой чрезвычайно интенсивно, еще не дошло до соответствующей логической, точной систематизации. Духовная культура уже давно требовала чисто личностных исходных интуиций, когда эти интуиции повелительно требовали представлять человеческую личность как творение абсолютной личности, а логическая система все еще продолжала оставаться на позициях разума, воспитанного как обобщение пока только еще телесных и телесно-жизненных интуиций.

¹ Фламан Ж. Указ. соч., с. 537—538.

Это особенно заметно в тех местах у Макробия, где идет речь о нисхождении и восхождении душ. С одной стороны, нисхождение душ трактуется у Макробия как вполне естественный процесс, как та реальная и понятная эманация первоединства, без которой вообще не существовало бы бесконечное разнообразие ступеней и степеней действительности. Когда мы читаем подобного рода рассуждения у Макробия (Comm. I 14,2—13 с соответствующим толкованием Вергилия и Гомера 14—15), то весь этот процесс космической эманации представляется нам и вполне необходимым, и вполне естественным, и максимально понятным, так что у Макробия нельзя находить никакого сомнения в тождестве человеческих и звездных душ (16—18).

С другой стороны, однако, души, даже еще пребывающие среди звезд, начинают почему-то бросать взгляд вниз, и тут же вдруг начинается и их реальное падение вниз. Души проходят через разные планетные сферы, каждый раз получая то или иное телесное одеяние, покамест не достигнут земной области, в которой они получают уже наше земное и смертное тело (I 11, 11—12, 18). Здесь мы читаем о том, что в этом своем падении душа, проходящая через планетные сферы, каждый раз умирает все больше и больше, а ее пребывание в земном теле прямо трактуется как самый настоящий Аид. Ясно подчеркивается противоположность двух миров, божественного и внебожественного, так что здесь не получается ни того монизма, которым характеризуется языческая эманация, ни той естественности, которая характерна для языческого нисхождения и восхождения душ. И поскольку сам Макробий еще не умеет в точности формулировать разницу двух воззрений, языческого и христианского, он заставляет души падать на землю еще тогда, когда они находятся среди звезд или, может быть, даже выше звезд.

Спрашивается: почему же это вдруг душам захотелось падать вниз? У Платона, как мы знаем (ИАЭ II 249—252), здесь все определяется «законом Адрастии», то есть, попросту говоря, судьбой. Говорить о судьбе у Макробия не поворачивается язык, но для Макробия еще труднее утверждать, что человек создан из ничего; что он создан свободным существом, что он совершил грех отпадения от своего творца и что он может быть спасен только самим же богом, который для этого становится самым обыкновенным человеком. Вся эта христианская догматика осталась совершенно чуждой для Макробия. Но тогда для Макробия повисает в воздухе и остается без ответа вопрос о том, как же можно было бы совместить монистическое учение о законной эманации с дуалистиче-

ской концепцией двух миров, то есть творца и твари. Но такое положение дела является для нас с исторической точки зрения только промежуточным положением Макробия между двумя тысячелетними эпохами человечества. Одно дело — та золотая цепь, которая спускается от богов к людям (I 14, 15 на основании Гомера Ил. VIII 19); и другое дело — небесные ворота, проходить через которые можно только в исключительном случае (Сомм. I 12, 1—2 и опять со ссылкой на Гомера Од. XIII 109—112).

е) В заключение необходимо сказать, что неоплатонизм Макробия отличается двойственным характером, зависящим от промежуточного антично-средневекового положения Макробия. С одной стороны, это самый обыкновенный античный неоплатонизм, проводимый, правда, весьма формально, местами случайно и неуверенно, а кроме того, без всякого энтузиазма, которым отличались античные неоплатоники. Речь Претекстата в «Сатурналиях» о солнечном монотеизме (выше, с. 181) — произведение скорее филологического, чем мистического характера. С другой стороны, однако, со страниц Макробия веет совершенно новое чувство личности, незнакомое древним философам и повсюду требующее для себя соответственно также и специфически философской теории. А теория-то, которая здесь нужна, как раз у Макробия и отсутствует. Он, скорее, даже и вообще не философ, а только литератор. И если его считать философом, то волей-неволей придется констатировать у него довольно упорные черты дилетантизма.

III

ЗАВЕРШИТЕЛИ

(Марциан Капелла и Боэций)

§ 1. МАРЦИАН КАПЕЛЛА

1. *Общие сведения.* Собственно говоря, никаких таких общих сведений о Марциане Капелле в науке не имеется. Есть целый ряд разного рода отдаленных намеков на личность Марциана Капеллы, которые являются материалом для современных научных работников в их бесконечных догадках и гипотезах, доходящих иной раз до полной фантастики. Этого здесь мы касаться не будем. Даже название его дошедшего до нас труда «О браке Филологии и Меркурия» невозможно установить точно, как невозможно установить точно и полного имени автора. Жизнь его, вероятнее всего, относится ко второй половине IV века. По-видимому, он был африканского происхождения и по профессии адвокат. И вообще все, что мы знаем о Марциане Капелле, можно почерпнуть только из его же собственного и единственного сочинения.

Сочинение Марциана Капеллы состоит из двух книг вступительного характера и из семи книг, посвященных античному триуму, то есть грамматике, диалектике и риторике, и античному квадривиуму, то есть геометрии, арифметике, астрономии и гармонии (имеется в виду музыкальная теория, включая гармонию небесных сфер). Здесь перед нами, таким образом, конспективный обзор знаменитых семи «свободных искусств». И поскольку теория эта осталась на все времена и прежде всего на все средневековье, можно сказать, что все это сочинение Марциана Капеллы является для нас великолепным образцом переходного антично-средневекового периода.

2. *Основной сюжет дошедшего сочинения.* В первых двух книгах, образующих, как сказано, вступление, рассказывается следующее.

Марциан Капелла обещает своему сыну передать сказание, внушенное ему Сатурой (I 1—2), где под Сатурой понимается старинный смешанный литературный стиль. Между прочим, в стиле такой «сатуры» написано и все произведение Марциана Капеллы.

Сатура рассказывает, что Меркурий, подобно другим богам, захотел вступить в брак (3—5); и так как он не смог вступить в брак с Софией-Мудростью, Мантикой-Пророчеством и Душой (6—7), то, сопровождаемый Добродетелью, Меркурий отправляется к Аполлону (8—20), который советует ему вступить в брак с Филологией дочерью Фронесис-Размышления (21—25). Юпитер и Юнона, будучи спрошены об этом браке, дают на него свое согласие, но под влиянием Паллады созывают по этому вопросу целый совет богов (26—40). Изображаются одеяния и внешний вид богов (41—90). По настоянию Юпитера все боги дают согласие на указанный брак, после чего расходятся по своим местам (91—97).

После разного рода числовых операций, доказывающих, по мнению автора, взаимное соответствие имен Меркурия и Филологии (II 98—109), изображается украшение Филологии перед ее восхождением на небо (110—116), причем сопровождающие ее Музы восхваляют ее песнопениями (117—126), и это — в сопровождении Добродетелей и Граций. У небесного порога Афанасия-Бессмертие, «хранительница всех богов и космоса», дает Филологии напиток, после которого та извергает изо рта целую библиотеку ученых книг (134—137), тут же присваиваемых Искусствами (*Artes*), Науками (*Disciplinae*) и даже Музами, особенно Уранией и Каллиопой (138—139). После этого Апотеосис-Обожение дает Филологии некий таинственный предмет яйцеобразной формы, содержимое которого она выпивает, что превращает тело ее в эфир и делает ее бессмертной (140—142). После этого Филология совершает восшествие на самое небо через орбиты планет, поклоняясь при этом местным планетным богам (143—199), и в конце концов прибывает к месту жительства богов на небе, где Аполлон, брат Меркурия, подносит ей свадебные подарки в виде служанок из свиты Меркурия, олицетворяющих собою семь свободных искусств (200—220).

Поскольку весь трактат Марциана Капеллы носит до некоторой степени беллетристический характер, после заключения и утверждения брака Меркурия и Филологии новобрачные отнюдь не сразу отправляются в свой брачный покой. Подарки Меркурия для Филологии, олицетворенные в виде живых существ, выступают в целях ознакомления с ними всех присутствующих богов с длинными речами об их собственных личностях. Выступают поочередно Грамматика, Диалектика, Риторика, Геометрия, Арифметика, Астрономия, Гармония. Богиня любви Венера и такое мифологическое существо, как Наслаждение (*Voluptas*), выражают свою скуку при слушании этих речей и требуют их прекраще-

ния, чтобы наконец дать возможность новобрачным отправиться в свой брачный покой. Лесной божок Силен даже заснул во время этих речей, так что Купидону пришлось специально его будить. Между прочим, это обстоятельство вызывает смех не очень деликатных богов. Выступающие в дальнейшем семь свободных искусств действительно произносят речи чересчур рассудочного содержания.

3. *Обзор семи искусств.* Надо сказать, что эти семь свободных искусств представлены у Марциана Капеллы в своем буквальном античном содержании и потому с философско-эстетической точки зрения носят ярко выраженный формалистический характер.

В III книге, посвященной *грамматике*, мы читаем, что грамматика есть учение о звуках, буквах, слогах, частях речи, склонении, спряжении, исключениях из правил. В таком содержании грамматики, конечно, нет ничего формалистического. Но для философско-эстетического подхода здесь ничего нельзя найти, кроме формализма, причем интересно, что, по-видимому, и сам автор это хорошо понимает. В конце книги (326) Минерва заставляет Грамматику прекратить ее речь, так как эта речь нагоняет скуку. С точки зрения истории науки грамматика, излагаемая у Марциана Капеллы, нисколько не выходит за рамки тогдашней школьной традиции. Исследователи это уже давно заметили.

В IV книге *Диалектика* рассказывает о себе, что она есть учение о роде, виде, специфическом отличии, о существенном и несущественном признаке, об определении и разделении. Другими словами, это есть то, что мы сейчас называем формальной логикой. Дальше Марциан Капелла относит к диалектике учение о способах наименования, омонимах и синонимах, многозначности слов, о предметах наименования, качестве, количестве, соотносительных словах, о предикации, о суждении и его видах, силлогизме и его видах. Итак, диалектика Марциана Капеллы — это есть самая настоящая и вполне выдержанная аристотелевская формальная логика.

Риторика, выступающая в V книге, есть не что иное, как дальнейшее развитие диалектики. Говоря вообще, риторика есть искусство составления и произнесения речей. Никакой оригинальности в построении этой науки (как, впрочем, и диалектики) у Марциана Капеллы исследователи не находят.

В VI книге рассматривается *геометрия*, которая, в основном, не является геометрией в узком смысле слова, а, скорее, географией — обсуждается форма и положение земли, то есть ее шаро-

видность, пребывание в центре космоса, ее повсюду одинаковое расстояние от окружающего ее, и тоже шарообразного, неба. Указываются и разные места на земле — пять поясов, Средиземное море с его «заливами» от Испании до Азовского моря; Северная Европа, Африка и Азия до Индии. Сюда же присоединяется и рассуждение о геометрии в узком смысле слова, то есть об умственно данной арифметике и оптически данной геометрии.

В VII книге *арифметика* трактуется тоже в традиционном смысле как учение о числе и о типах числа, например, о четных и нечетных, о простых и сложных, о совершенных, несовершенных и сверхсовершенных, о плоскостных и объемных. Обращает на себя внимание довольно подробное описание первых десяти чисел в традиционном пифагорейско-платоническом виде, но только с заметным ослаблением логически-конструктивной стороны и тоже с весьма заметной опорой на соответствующие числовые разделения в разных предметах природы и жизни (731—742). Если мы вспомним то, что у нас говорилось раньше (ИАЭ VII кн. 1, 271—303) о трактате ямвлиховской школы «Теологумены арифметики», то можно будет сказать, что рассуждение Марциана Капеллы о первых десяти числах вполне соответствует тогдашней неоплатонической разработке древнего пифагорейского учения о числах, но только с усилением фантастического и поверхностно-описательного элемента. Есть соблазн подвергнуть сравнению характеристику каждого числа у Марциана Капеллы с характеристикой этих же чисел в «Теологуменах». Однако поддаваться этому соблазну мы не будем ввиду большой объемности и в то же время ввиду слабой значимости такого сравнения.

В VIII книге *Астрономия* трактует свою задачу как изучение устройства космоса, — о десяти небесных окружностях, из которых пять параллельных, о расстояниях между параллельными окружностями, о 35 созвездиях, о восходе и заходе светил, о неравенстве дней и ночей, о движении планет и о величине окружностей, по которым они движутся, о движении Луны и Солнца и о прочих планетах. Конец VIII книги не сохранился.

В IX книге *Гармония* утверждает, что ее задачей является изучение огромного влияния музыки на все живое и неживое. В музыке изучаются мелос (тоны, аккорды, лады, деления в связи с исполнителем, композицией и структурным построением) и ритм (время, стопа и типы ритма). Таким образом, фактическое содержание всей этой книги есть теоретико-музыкальное. Но в самом начале книги Гармония говорит, что она занимается музыкальными делами только ради того, что Филология — это зем-

ная женщина. По существу же, настоящим ее предметом является весь космос и его всеобще-гармоническое строение (921).

4. *Мировоззрение*. Необходимо сказать, что трактат Марциана Капеллы производит некоторым образом разочаровывающее впечатление. Обычно Марциана Капеллу зачисляют в западный неоплатонизм конца античности. И так оно, вероятно, и есть, и с этого мы и начнем. Но уже заранее надо сказать, что неоплатонизм Марциана Капеллы очень далек от какой-нибудь системы, не содержит в себе никакого анализа основных неоплатонических категорий и вообще отличается налетом некоторого рода дилетантства. Это не нужно понимать в смысле какого-нибудь упрека с нашей стороны. Трактат Марциана Капеллы, как мы увидим ниже, отличается сильными чертами беллетристики, для которой в развитой неоплатонической системе даже не было особенной надобности.

а) В трактате имеется указание на безмолвную молитву Филологии, причем употребляются такие выражения, как «всеобщий универсальный охват бесконечного по глубине отца» или «сверхмировые красоты». Филология обращается с молитвой к первичной «источной деве» (монаде?), обладающей, — и тут упоминается Платон, — такими моментами, как «единственность» (*hарах*) и «запредельность» (*ересеина*). Подобного рода выражения действительно встречаются в знаменитом рассуждении Платона в «Государстве» (VI 509 b, ср. 507 b — 509 c) о «сверхумном Солнце». Этот отрывок из Марциана Капеллы (II 202—205), несомненно, навеян реминисценциями из неоплатонизма.

Арифметика на собрании богов обращается к Юпитеру с указанием, что в порядке эманации он вовсе не является первым началом, а имеется действительно первое начало, которое выше него самого. Да и все боги, как вообще все существующее, говорит Арифметика, являются только числовыми ответвлениями одного и единого арифметического начала (VII 730). При этом такое первоначало, оказывается, есть монада (731).

Гармония в своей речи тоже утверждает, что она не только охватывает весь звездный мир, но и является упорядочением душ, исходящих из монады, то есть «первого оформления интеллектуального света» (IX 922).

Таким образом, намеки на сверхумное первоединое чувствуются у Марциана Капеллы вполне определенно.

б) Что касается второй неоплатонической ипостаси, а именно ума, то у Марциана Капеллы именно Юпитер объявлен таким умом, которому подчинена даже вся судьба; и Юпитер решитель-

но знает все, чему предстоит свершиться (I 32). Богини судьбы являются не больше как писцами у Юпитера (64—65), то есть при свершении им разных дел они являются у него только своего рода секретарями. Все, что совершается в мире, уже начертано на том шаре, которым владеет Юпитер и который является «образом и идеей» всего мира (68). Этот шар в умопостигаемом смысле охватывает все мироздание во всех его подробностях, включая все страны, все народы и всех людей с их повседневной жизнью и поступками. Этот небесный шар, на котором начертаны все судьбы мира и человека, можно считать неплохим символом того, что платоники называли «умопостигаемым космосом». Между прочим, говорится, что Меркурий — это интерпретатор ума Юпитера (92). Звезды тоже трактуются как мысли Юпитера (II 125). То, что мы называем науками, является только нижней частью всеобщего ума и как бы дополнением к нему (126 — между прочим, в этом тексте слово «ум» дается в виде греческого слова «нус»).

Солнце — тоже «источник ума», которому позволено созерцать «запредельного отца» (185). И вообще по почету Солнце является «первым после отца источником света» (188). Те умы, которые выше солнца, неаффицируемы; а те, которые после него, — аффицируемы (150—151). Юпитер услаждается «эмпирейным (огненным) и интеллектуальным миром» (202), вращая весь колоссальный небесный механизм, *machinam* (201).

Книгу, посвященную геометрии, автор начинает с молитвы к Афине Палладе. Эта Афина тоже объявлена «священным нусом», а также «умом судьбы» (VI 567). Афина — «единый ум для всех Муз, одна заполняющая девять» и дающая каждой из них ее оригинальную сущность (574).

Таким образом, если подобрать отдельные, рассыпанные в разных местах тексты, то вторая неоплатоническая ипостась, ум, представлена у Марциана Капеллы довольно разнообразно. Трактуются об отношении ума к единому и о наличии различных областей в самом уме, как, например, о наличии умопостигаемого космоса. Говорится и о разнообразных функциях этого ума, каковыми являются, каждый по-своему, Меркурий, Афина Паллада и Солнце. Указываются также различные небесные сферы, являющие собою иерархическую эманацию всеобщего и цельного ума.

в) О третьей ипостаси, именно о душе, у Марциана Капеллы тоже имеются некоторые материалы. Правда, об ее роли как оформительницы космоса почти ничего не говорится. А говорится, что Душа — «дочь Энтелехии и Гелиоса-Солнца», что само по себе

уже достаточно свидетельствует об основном космическом значении души. Боги роскошно одарили ее в день ее рождения.

Юпитер увенчал ее голову диадемой, которую отнял у Вечности. Юнона украсила волосы Души единящими скрепами из чистейшего золота. Тритония (Афина Паллада) одарила ее одеждами, символизирующими, по-видимому, ее материальную оболочку. Аполлон в качестве главного дара указал ей на жизнь неба и звезд. От Урании Душа получила в дар зеркало, при помощи которого она может познавать самое себя и свою душу, а от Гефеста — огни, чтобы она не была подавлена мраком и «слепой ночью». Афродита вложила в ее чувства разные соблазны, сделала ее тело благовонным, украсила его ожерельями и золотом, а также поднесла ей погремушки для навевания ей сна. Подарила Душе Афродита также и наслаждение для того, чтобы у нее время не проходило без соблазнительных удовольствий. Наконец, Меркурий дарит Душе крылатую колесницу, на которой она могла бы двигаться с небывалой скоростью; но тут же, однако, Память отяжелила ее золотыми путами.

Весь этот отрывок у Марциана Капеллы о Душе (I 7) имеет для нас немалое историческое значение. Прежде всего, космическая роль Души здесь заметно снижена, но она ни в коем случае не отсутствует. О многом говорит уже ее происхождение. Если ее отец Гелиос уже сам по себе является чисто космическим началом, то ее мать Энтелехия наполняет эту космическую жизнь глубоким смысловым содержанием, поскольку этот аристотелевский термин «энтелехия» указывает как раз на энергийно-смысловое функционирование всякой идеи. Эта космическая сила Души полна также и самосознания, как это видно по тому зеркалу, которое было подарено ей Уранией. Среди даров, которые Душа получает у Марциана Капеллы после своего рождения, космический элемент тоже промелькивает (в дарах Юпитера, Аполлона, Гефеста и Меркурия). Самое же важное в изображении Марциана Капеллы — это откровенное чувственное и в субъективном смысле аффективное состояние Души. Она изображается в виде прекрасной женщины, у которой тело умащается благовониями и облачается роскошными одеждами, являясь, таким образом, источником неотразимых соблазнов. Но даже и в таком виде она все еще трактуется в первобытном и некультурном смысле. Но тут Филология выступает в качестве воспитателя и наставника Души (23). И в конце концов Душа оказалась женщиной настолько глубокого и прекрасного значения, что она не пошла на брак с Меркурием; то есть божеством гораздо более элементарным и практическим,

а вступила в брак с Купидоном (7). Ясно, что такой образ Души у Марциана Капеллы, в общем, очень далек от неоплатонизма, наполнен разными субъективно-человеческими чертами и явно носит для Марциана Капеллы скорее аллегорический, чем субстанциально-мифологический характер.

5. *С т и л ь*. Изучение стиля Марциана Капеллы имеет большое значение, так как стиль свидетельствует о намерении автора не просто излагать свой предмет, но давать его при помощи разного рода беллетристических приемов. Эта беллетристика стала здесь возможной потому, что автор понимает свою мифологию вовсе не онтологически, то есть вовсе не буквально, но понимает ее аллегорически, откуда и возникла у него весьма характерная для него смесь *рассудочности* и *натурализма*.

а) Марциан Капелла не просто говорит о содержании семи свободных искусств, но изображает их в олицетворенном виде. На ученом заседании небесных богов каждое из этих искусств выходит со своей речью. И несмотря на исключительно рассудочное содержание этих речей, тут же выступают яркие черты натурализма в виде изображения, например, одеяния каждой такой «докладчицы». Таким образом, смесь рассудочного и натуралистического изображения у Марциана Капеллы не подлежит здесь никакому сомнению.

В трактате недаром заходит речь о Сатуре, которая будто бы явилась Марциану Капелле во время его ночной бессонницы и рассказала ему все то, из чего и состоит содержание его трактата. Правда, Сатура настроена против беспринципного смешения серьезного и пустого (VIII 806—807). Все же, однако, все повествование трактата как раз везде и объединяет серьезное и смешное. Перед выходом на небеса Афанасия-Бессмертие дает Филологии напиток, после которого Филологию начинает рвать; и рвет ее не чем иным, как целой библиотекой ученых книг. Эти книги подхватываются семью свободными искусствами, изображенными в виде ученых женщин (II 134—138). Большого объединения серьезного и смешного даже трудно себе и представить. Беседа богов на небесах изображена в виде ученого совета, на котором выступают эти семь свободных искусств. Но речи этих докладчиков настолько скучны и длинны, что Венера и Наслаждение иной раз требуют прекращения затянувшегося доклада.

И вообще в трактате наряду с юмором очень много серьезных суждений. Так, например, Аполлон черпает из урн четыре элемента, при помощи которых производит разные изменения в космосе (I 16—18). Когда Филология ослабела после рвоты, то для ее

укрепления Афанасия-Бессмертие дает ей покушать яйцо, полученное у Апотеосис-Обожения. Это яйцо изображается настолько подробно и серьезно (II 140—141), что здесь можно находить отклик орфического учения о космическом яйце. Филология, которая проглотила это яйцо, сразу почувствовала себя эфирной и вечной, свободной от всех земных несовершенств. В этих строках у Марциана Капеллы, несомненно, промелькивает древний реализм мифологического мировоззрения.

Несомненно серьезным характером, хотя все-таки еще беллетристическим, отличается у Марциана Капеллы изображение той свиты, которая сопровождает восхождение Филологии на небо (212—213). Тут и Лин, Гомер и Вергилий с их эпическими песнопениями, тут и Орфей с Аристоксеном со своими музыкальными инструментами (как известно, ученик Аристотеля Аристоксен был музыкант и теоретик музыки). Тут и Платон с Архимедом, вращающие золотые космические сферы. Тут и «пламеневший» Гераклит, и «влажный» Фалес (имеется в виду учение Гераклита о происхождении всех вещей из огня и Фалеса — о происхождении их из воды), а также и Демокрит, окруженный своими атомами, и Пифагор со своими небесными числами. Тут и Аристотель, разыскивающий на небесах свою Энтелехию, Эпикур с фиалками, розами и наслаждением, Зенон (какой?) с женщиной, предвидящей будущее, и, наконец, Аркесилай, взирающий на голубя как на нечто единое и потому отвергающий его многоцветность (имеется в виду скептицизм главы Средней Академии). А кроме того, Филологию сопровождает еще целая толпа людей, по-разному характеризуемых автором. Вся эта картина, несомненно, носит серьезный характер. Но это — чистейшая беллетристика. Таким же характером отличается и изображение олицетворенной Философии, которой поручено объявить по всей земле решение богов о браке Меркурия и Филологии (I 96).

б) Теперь мы должны сделать последний вывод о Марциане Капелле, помогающий понять мировоззрение автора и его стиль как нечто единое. Зададим себе такой вопрос: почему понадобилось Марциану Капелле изображать все античные мифологические фигуры в переносном и часто даже смешном стиле? Нам представляется, что если Марциан Капелла был язычник (для его времени это было бы поздновато), то здесь перед нами было бы полное крушение язычества, полный его развал, полное неверие в него и даже прямое над ним издевательство. Но гораздо интереснее представлять себе, что Марциан Капелла был уже христианином, и потому буквальное мифологическое представление пре-

жних времен не просто оказалось у него забытым или отвергнутым, но только получило переносное и условно-аллегорическое толкование. Если это так, то отсюда должны были бы возникать два результата, один — отрицательный, другой — положительный.

Отрицательным результатом такого положения дела, несомненно, является то, что семь свободных искусств, лишенные своего мифологического смысла и переставшие быть реальным выражением Аполлона и Муз, сразу же получили от этого самый абстрактный характер. Каждое такое свободное искусство свелось просто на перечень тех правил, которым должно подчиняться каждое искусство. Конечно, каждый образованный человек, не меньше, чем теперь, должен был в те времена знать правила грамматики или правильно пользоваться обычными силлогизмами, чтобы не создавать путаницы и бестолковости речи. Вот все эти необходимые правила как раз и составляют содержание семи искусств, о которых говорит Марциан Капелла. Правила эти ясны сами собой и в те времена уже давно стали предметом элементарного школьного образования. Для нас это звучит скучно и банально, причем характерно, что эта скука — и это мы отметили выше — не раз выражается в самой откровенной форме самим же Марцианом Капеллой.

Но, с другой стороны, в этом антимиологическом аллегоризме была и своя положительная сторона. Тот, кто учился по Марциану Капелле, — а по нему училось все средневековье, — был не просто ошеломлен скукой и чересчур большой деловитостью всех этих «искусств» (мы в настоящее время говорим для данного случая не об искусствах, но о научных или учебных дисциплинах), но еще и получал облегчение от легкой подачи этих искусств, от беллетристики всего этого трактата и от разного рода смешных приемов, сопровождающих здесь скучную учебу. То, что Меркурий вступает в брак с Филологией; то, что Филология изрыгает целую библиотеку ученых книг; то, что боги устраивают на небе целый ученый совет; то, что каждая дисциплина выступает на этом совете со своим докладом, — все это для тогдашнего читателя, конечно, облегчало скучную, но необходимую учебу; и читать подобного рода трактат было, конечно, гораздо легче, чем просто зубрить правила грамматики, риторики и диалектики и чем просто разбираться в абстрактных музыкальных структурах. И для средневекового читателя это было особенно важно, потому что никто из средневековых читателей уже не верил в буквальную античную мифологию; но ввиду явного аллегоризма всякий такой

читатель уже нисколько не боялся языческой мифологии, превращенной в откровенную беллетристику, а вполне безопасное удовлетворение от этой беллетристики, облегчавшей учебу, он все-таки получал.

в) Отсюда вытекает *общий исторический смысл* трактата Марциана Капеллы. Это, конечно, очень яркий символ конца античной мифологии, который был концом также и всей античной эстетики. И здесь тоже было своеобразное переплетение античности и средневековья. От античности здесь оставались все боги. Но их аллегорическое и часто смешное изображение уже говорило о средневековье.

В этом смысле огромное историческое значение имеет также и образ Филологии у Марциана Капеллы. Но под Филологией здесь не нужно понимать олицетворение той науки, которая имеет это название в наше время. Сейчас под филологией понимается учение о литературе и языке, то есть одна из гуманитарных наук. Тогдашнее понимание было совсем другое, поскольку греческий «логос» означал не только «слово», но и все, что выражается в слове, так что никакого существенного различия между гуманитарными, естественнонаучными и философскими категориями здесь пока еще не мыслилось. «Филология» означала в те времена просто любовь к науке, любовь к знанию, мышлению, размышлению. Недаром у Марциана Капеллы она объявлена дочерью Фронесис-Размышления (II 114). А мы ведь прекрасно знаем, как высоко ставили греки ум, разум, мысль, размышление, рассуждение. У неоплатоников этот ум прямо является божеством. Но и там, где такого учения нет, повсюду в античности проповедуется любовь к знанию. И то, что Марциан Капелла заговорил здесь о Филологии, да еще посвятил ее с Меркурием, это есть не что иное, как типично античное превознесение разума и мысли. А так как в средние века разум ставился тоже весьма высоко, и даже настолько высоко, что второе лицо троичности прямо трактовалось как Логос, то понятно, что и для средневекового мыслителя «любовь к науке», или «любовь к разуму», тоже была весьма понятна и даже весьма близка его сердцу. То, что Филология у Марциана Капеллы аллегорически доведена почти до уровня какого-то божества, это нисколько не пугало средневекового человека, поскольку его личностный монотеизм не имел ничего общего с внеличностным пантеизмом древних. И все-таки подобного рода превознесение Филологии у Марциана Капеллы доставляло средневековому читателю большое удовольствие. Пантеистические соблазны уже давно перестали его волновать. Но аллегорическая

эстетика Марциана Капеллы была ему только приятна. Следовательно, и здесь, в образе Филологии, у Марциана Капеллы необходимо находить ярко выраженный символ антично-средневекового перехода как в области философии, так и особенно в области эстетики. Античность погибла, но свое лучшее достояние она завещала средним векам.

§ 2. БОЭЦИЙ

1. *Из биографии.* а) Аниций Манлий Северин *Боэций* — это чрезвычайно важная и внушительная фигура западноримского общества V—VI веков. Родился он в 480 или 481 году в семье родовитого римского сенатора и вступил в брак с представительницей другого, также весьма знатного римского рода, а именно с дочерью оратора Симмаха. Римский сенат в те времена, конечно, не имел ничего общего с тем римским сенатом, о котором мы знаем по древнему классическому Риму. Сенат и консулы того времени не обладали никакой политической властью (вся политическая власть принадлежала в годы расцвета Боэция остготскому королю Теодориху в Равенне). Римским сенаторам и консулам поручались разного рода, и даже весьма ответственные, дела, но вне политики. Сенаторы следили за возведением зданий и, в частности, храмов, наблюдали за общественным и уличным порядком, работали в области продовольственного снабжения. По существу же, римский сенат, сохранявший лояльность перед остготскими королями, был настроен против этих иностранных королей и таил мечту об их свержении при помощи византийского императора.

Но положение римского сенатора в те времена было все же весьма достойным и значительным. Некоторые сенаторы даже стремились ко двору в Равенне и занимали иной раз высокие государственные должности. Боэций не принадлежал к числу больших ревнителей своей карьеры, хотя судьба и привела его к высокому положению при дворе Теодориха (годы правления Теодориха 493—526). В 510 году Боэций был назначен консулом в Риме, а в 522 году Теодорих назначил его на должность так называемого *magister officiorum*, то есть «наставника обязанностей», или «наставника должностей». В том же году два его сына еще в самом юном возрасте были назначены консулами в Риме. В связи с консулатом своих сыновей Боэций произнес в сенате блестящую похвальную речь в честь Теодориха. Деятельность Боэция в этой

области заключалась в поддержании отношений между императором и его окружением, что и заставило его близко входить в разного рода секретные и политически опасные дела.

Но этому скромному человеку, больше всего погруженному в свои философские размышления, история приготовила страшный конец. Всего через два года после его высокого назначения при дворе Боэций был обвинен в сочувствии противникам Теодориха и в причастности к тайной переписке этих противников с византийским императором. Боэций был заключен в тюрьму, подвергался жестокому избиению дубиной и после одного такого избиения скончался, в 524 или 525 году неподалеку от теперешней Павии. Его имущество было конфисковано. Между прочим, вместе с ним казнен был и упомянутый выше Симмах.

б) Тем не менее именно в тюрьме Боэций написал свое последнее сочинение, которому суждена была большая роль в течение всего средневековья. Это его знаменитое «Об утешении Философии». В этом сочинении приоткрываются внутренние стороны его самочувствия, которые трудно заметить в других его произведениях, состоящих по преимуществу из отвлеченно-философских рассуждений или из комментариев к Аристотелю. Его внутреннее самочувствие, пожалуй, лучше всего характеризуется его собственным сравнением самого себя со знаменитым стоиком Сенекой при дворе Нерона. Формально он был христианином и даже принимал участие в тогдашних христианских спорах. Но не видно, чтобы христианство было для него окончательным и последним убеждением. Для христианства ему не хватало августиновского чувства личной близости ко Христу. Однако нельзя сказать, чтобы и язычество было для него последним утешением. Ему чуждо было языческое спокойствие перед вечным круговоротом вещества в природе, вместо чего его все-таки волновал вопрос о спасении души. Скорее, можно сказать, что последним утешением для него был не больше, не меньше, как теоретический платонизм с его глубокомысленной оценкой умопостигаемого мира идей; да и такие пифагорейско-платонические учения, как теория предсуществования душ, также были ему не чужды.

Боэций был весьма оригинальной философской натурой, которая нашла для себя специфическое выражение в ту эпоху окончательной гибели язычества и в эпоху восходящего христианства. Имеются, например, сведения о том, что после перехода в христианство известного в те времена римского сенатора и оратора Симмаха, бывшего, кстати, как сказано, тестем Боэция, в Риме

началось повальное увлечение христианством, язычество ждала окончательная гибель. Находить утешение в философской теоретической мудрости было в те времена тоже достаточно надежным выходом из христианско-языческого противоречия, а также из христологических споров в самом христианстве. Боэций и был представителем такой мудрости, которую трудно назвать и чисто языческой, и чисто христианской. Эту мудрость не так легко формулировать¹.

О мучениях и святости Боэция создалась целая легенда, которая не раз подвергалась специальному анализу. Литература по этому вопросу приведена в указанной нами работе². Во всяком случае, Боэций так или иначе стал рассматриваться впоследствии как католический мученик.

в) Боэций — это весьма значительная и даже величественная фигура своего времени. Остготские завоеватели Одоакр и Теодорих сочли необходимым оставить за римским сенатом и консулатом огромные привилегии в смысле общественного авторитета и показательного символа древнего Рима. Боэций был виднейшим представителем этого сенаторского сословия. Казалось бы, такое положение Боэция безусловно должно было бы предоставить ему свободу заниматься философией и общей духовной культурой. По поводу консулата своих сыновей он устроил в Риме небывалые торжества, оказавшие сильнейшее впечатление на тогдашнее римское общество и на толпу. Если он получил большое назначение при дворе, то, как сам он говорит, только ради борьбы за честных и добрых людей против злодеев. И как же реагировали на это королевский двор и сам король? Нашлись враги, которые оклеветали Боэция и обвинили его в государственной измене. Не пробыл Боэций при дворе и двух лет, как против него началось роковое гонение. По распоряжению Теодориха римский сенат, столь горячо любимый и почитаемый Боэцием, тоже издал декрет с обвинением Боэция в государственной измене. В конце концов Боэций сам почувствовал, что в нем бьется доблестное сердце тех далеких римских времен, когда сенат выступал против тирании. И, конечно, Боэций погиб без малейшего признания своей вины и с чувством гордого героизма в борьбе с произволом и насилием. Источники говорят, что Теодорих за свое долгое правление не

¹ Близко подошел к оценке Боэция в этом отношении Дж. Мэтьюс, но не довел соответствующей характеристики до конца. (Boethius. His Life, Thought and Influence. Ed. by Margaret Gibson. Oxford, 1981, p. 35—36).

² Там же, с. 38—39.

чуждался либеральной политики и что казнь Боэция и Симмаха была его первым черным делом. Правда, и в отношении самого Теодориха судьба не была слишком благосклонна. Он скончался всего через год или полтора после казни Боэция и Симмаха.

Современные исследователи много рассуждают и спорят о культурной значимости Боэция. И дело здесь не обошлось без преувеличений, когда Боэция рассматривали как представителя целого «эллинского возрождения» в VI веке, как глубокого ценителя восточного неоплатонизма и даже как ученика Аммония Александрийского. Едва ли можно говорить об «эллинском возрождении» на Западе в VI веке, и едва ли Боэций так непосредственно и лично был связан с Востоком. Тем не менее все исследователи высочайшим образом расценивают философскую и литературную деятельность Боэция. Он, несомненно, весьма глубоко вникал в Платона и Аристотеля и давал мастерские анализы их произведений. Силою своего таланта он обратил на себя внимание Теодориха и научной деятельностью достиг большой славы и большой должности при дворе. Трагическое окончание его жизни только подтверждает высокую и благородную устремленность его личности, равно как и героическую твердость его философско-литературных и религиозных взглядов. Более подробные сведения об историко-культурной значимости Боэция читатель может получить из указанного нами выше юбилейного сборника под редакцией М. Гибсон¹. В этом же сборнике содержатся весьма ценные и интересные исследования о влиянии Боэция на средневековую философию и особенно логику (90—134, 162—205, 214—234, 278—305, 312—409), а также и о значении Боэция в эпоху Возрождения (410—415): В этой области нами проводится наша собственная точки зрения, о которой речь будет ниже.

2. *Сочинения и переводы.* До нас дошло большое количество сочинений Боэция; и, кроме того, имеются сведения о сочинениях, до нас не дошедших. Все сочинения Боэция нетрудно классифицировать.

Во-первых, у Боэция были сочинения *физико-математического* содержания. Сюда относится его трактат «Об основах арифметики», который сам Боэций рассматривает как заимствование из Никомаха (некоторые сведения об этом Никомахе у нас — ИАЭ VII, кн. 1, 295—299). Другое сочинение, «Об основах музыки», написано под влиянием Аристоксена и Кл. Птолемея. Сочинения

¹ Boethius. His Life, Thought and Influence, p. 44—69.

по астрономии, геометрии и механике до нас не дошли. Из геометрии Боэция дошли только весьма сомнительные фрагменты; трактат же по астрономии только несколько раз упоминается, между прочим, и самим Боэцием.

Во-вторых, были и дошли до нас *переводы* и сочинения *комментаторского* характера. Боэций перевел на латинский язык трактаты Аристотеля «Об истолковании», «Категории», первую и вторую «Аналитики», «Топику» и «О софистических опровержениях». Перевод второй «Аналитики» до нас не дошел. Другими словами, Боэций перевел весь «Органон» Аристотеля целиком. Кроме того, имеется свободный перевод или, скорее, пересказ «Введения в Категории» Порфирия. Что касается комментариев, то до нас дошли следующие комментарии на Аристотеля: на трактаты «Об истолковании» (два комментария), «Категории», первую «Аналитику» (уцелели вводные замечания), а также на «Топику» Цицерона. Имеется также два комментария на «Введение» Порфирия.

Далее следуют сочинения Боэция с изложением его собственных философских взглядов.

Во-первых, здесь были у Боэция сочинения по *логике*: «О категорических силлогизмах», «Введение в категорические силлогизмы», «О гипотетическом силлогизме», «О разделении» и «О различных топосах». В литературе о Боэции подчеркивается малая оригинальность этих сочинений.

Во-вторых, по вопросам *христианской догматики* трактуют сочинения: «О троичности», «Приписываются ли имена Отца, Сына и Святого Духа божеству в субстанциальном смысле слова?», «Каким образом субстанции являются благими в том, в чем они существуют, хотя субстанциальное [то есть причастное субстанциальности] само не является благим?» и «Против Евтихия и Нестория». Сочинение «О католической вере», приписываемое Боэцию, по-видимому, не принадлежит ему.

В-третьих, у Боэция было одно сочинение, которое по своему значению несравнимо с другими его сочинениями и приобрело мировую значимость не только в средние века, но и вплоть до нашего времени. Это — «Об утешении Философии». Сочинение это, как мы видели, было написано Боэцием в тюрьме незадолго до смерти, частью в прозе, частью стихами. Здесь мы имеем диалог олицетворенной Философии и самого Боэция. Эта Философия является к Боэцию в тюрьме, чтобы преподать ему последнее утешение.

Наконец, у Боэция было еще одно сочинение, по-видимому, весьма оригинального содержания, до нас не дошедшее, — «Буколическое стихотворение»¹.

3. *Физико-математические сочинения.* Что касается этого рода сочинений, то можно считать установленным, что Боэций впервые ввел сам термин «квадривиум», то есть «четырепутие», обнимающий собою арифметику, геометрию, астрономию и музыку. И сам же Боэций посвятил каждой такой науке свои специальные трактаты. Никакой новизны в понимании квадривиума у Боэция найти невозможно. Это — старое, если не прямо тысячелетнее, античное представление.

а) Трактат Боэция по арифметике представляет собою в значительной мере просто перевод трактата Никомаха Герасского «Введение в арифметику». Но это не просто перевод. Некоторые пространные суждения Никомаха даны у Боэция более кратко, а более краткие суждения Никомаха — более расширенно. Кроме того, имеются и собственные суждения Боэция, отсутствующие у Никомаха. В общем трактат Боэция оказался почти вдвое длиннее трактата Никомаха. Содержание его сводится к характеристике отдельных типов чисел и не содержит ничего философского.

б) Что касается трактата о музыке, то здесь интересно прежде всего определение того, кого нужно называть *musicus*, то есть знатоком музыки, или музыцистом. В главе I 34 этот музыцист определяется тройным способом. Во-первых, это инструменталист, то есть, мы бы теперь сказали, исполнитель. Во-вторых, это композитор или поэт. Этот музыцист уже не может находиться вне понимания того, что исполняется. Он не лишен разума и умозрения (*speculatio*). Но самое важное — это третий тип музыциста, когда музыцист пользуется исключительно разумом, то есть смысловым анализом, а, следовательно, также и соответствующим умозрением. Сюда относится прежде всего обычная теория музыки, состоящая из анализа ритмов, мелодий, ладов и аккордов. Но эта область науки о музыке содержит в себе и более широкие проблемы.

А какие это проблемы, видно из другого деления музыки, которое мы находим в главе I 2. Здесь различаются музыка косми-

¹ Укажем на русские переводы Боэция. Первая книга «Утешения» переведена Ф. А. Петровским в сб.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970, с. 134—146. Избранные стихи из «Утешения» переведены С. С. Аверинцевым в сб.: Поздняя латинская поэзия. М., 1982, с. 603—606. «Утешение» (полностью) переведено В. И. Уколовой и М. И. Цетлиным, а «Введение к Порфирию» переведено Т. Ю. Бородай в сб.: Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984, с. 22—215 (ответств. ред. Е. В. Гутнова).

ческая, музыка человеческая (под которой надо понимать моральную сторону музыки) и музыка инструментальная. Следовательно, подлинный знаток музыки охватывает также и музыку небесных сфер и человечески-жизненную значимость музыки. О жизненной значимости музыки читаем в самом начале трактата, а именно в главе I 1. На войне музыка ободряет воинов и дает им силу. Но человек в состоянии гнева или каких-нибудь страстей, наоборот, успокаивается под влиянием музыки. Боэций прямо говорит, что без музыки в этом смысле невозможно было бы человеческое существование.

Что касается самого содержания трактата Боэция о музыке, то в этом трактате рассматриваются по преимуществу метрика и учение об аккордах. Обращает на себя внимание то, что здесь в значительно меньшей степени, чем того можно было ожидать от трактата по музыке, содержится учение о гармонии небесных сфер, которая как раз и сделала необходимым помещение музыки в состав физико-математического квадривиума.

Источники музыкальной теории Боэция изучены достаточно подробно. О них можно получить представление по указанному выше сборнику под редакцией М. Гибсон (с. 139—143). Установить эти источники с полной достоверностью невозможно. Имеются косвенные доводы о том, что главным таким источником был трактат Никомаха «Введение в музыку». Но все горе в том, что сам этот трактат Никомаха до нас не дошел. Зато с безусловной достоверностью устанавливается зависимость Боэция от Птолемея, которого Боэций часто просто переводит, часто перефразирует, а часто дополняет и своими собственными соображениями. Вообще говоря, о большой самостоятельности Боэция говорить здесь не приходится. Да, по-видимому, он и сам на эту самостоятельность несколько не претендовал. Трактат Боэция не был ни буквальным повторением того, что много раз излагалось до него, ни самостоятельным исследованием, в котором можно было бы находить какие-нибудь новые идеи. Это был научно-популярный очерк типично античного музыкознания. Но все теперешние исследователи Боэция с большой убежденностью восхваляют трактат Боэция о музыке как произведение очень умного и ясно мыслящего человека, который поставил своей целью дать общий очерк музыкальной теории, необходимый не столько для специалистов, сколько для широко образованной публики тогдашнего времени.

Это доказывается, между прочим, еще и тем, что музыка играет большую роль в трактате Боэция «Об утешении Философии»¹.

в) Однако, хотя содержание трактата Боэция «О музыке» достаточно излагалось и достаточно известно, нам хотелось бы подчеркнуть одно весьма важное обстоятельство, а именно чрезвычайную ясность и простоту, а также диалектическую убедительность всей физико-математической теории Боэция, ее, другими словами, специфический *философско-художественный* характер. Повидимому, Боэций был действительно прекрасным педагогом, который не только глубоко понимал свой предмет, но также умел понятно и точно преподнести его своим читателям и слушателям.

Таково, например, понятие числа у Боэция. Эта категория интересна тем, что в ней диалектически ощутительно отождествляются неподвижная единичность и вечно подвижное становление этой единичности. Вот, например, что мы читаем в трактате Боэция «Об арифметике» (II 32 Зубов): «Всякое число, следовательно, состоит из того, что совершенно разъединено и противоположно, а именно из чета и нечета. Ведь здесь — устойчивость, там — неустойчивая вариация; здесь — мощь неподвижной субстанции, там — подвижная переменчивость; здесь — определенная прочность, там — неопределенное скопление множества. И эти противоположности тем не менее смешиваются в некой дружбе и родственности и благодаря форме и власти этого единства образуют единое тело числа». Нам представляется, что очень трудно сказать о природе числа нечто более простое и глубокое, а также более понятное и диалектичное, чем то сделал Боэций.

Такое простое и ясное впечатление возникает у нас также при вникании в анализ космической цельности, который мы находим у Боэция (De mus. I 2).

О том числовом соотношении внутри интервалов, которое было установлено еще в древности, Боэций рассказывает целую историю о том, как Пифагор, проходя однажды мимо кузницы, заметил, что удары кузнечных молотков производят разное музыкальное впечатление. Пифагор стал пользоваться различными физическими методами для обследования интервалов кварты, квинты, октавы. Он исследовал вес кузнечных молотков, длину струн при том или ином звучании, ту или иную степень наполнения сосуда жидкостью, когда в зависимости от этого ударяемый сосуд производит разные звуки. И этим способом Боэций наглядно показывал

¹ Chamberlain D. S. Philosophy of music in the Consolatio of Boethius. — «Speculum», XLV. 1970, p. 80—97; Schraabe L. Music in the philosophy of Boethius. — «The Musical Quarterly», XXXIII. 1947, p. 188—200. Ср. также и общий очерк: Potiron H. Boece théoricien de la musique grecque. Paris, 1961.

связь структурно расчлененного звучания с физическим состоянием звучащего тела (I 10—11).

Весьма понятным языком (если привести еще один пример философско-художественного стиля Боэция) Боэций рассказывает о различии простого, непосредственного ощущения звука и его акустически-смысловой структуры. Непосредственное ощущение звука слепо и нерасчлененно; и только разум может разобраться в структуре звучания, понимая его как единораздельную цельность. О древних пифагорейцах Боэций пишет так (I 9): «Сами созвучия они определяют посредством слуха. Но решать вопрос, какими расстояниями различаются эти созвучия, они предоставляют уже не ушам, суждения которых тупы, а правилам и разуму, так, чтобы ощущение было своего рода послушным слугой, а судьей и повелителем был разум».

Если мы имеем отрезок прямой и надо его увеличить или уменьшить, то, конечно, мы это можем делать при помощи слепого ощущения. Однако всякому ясно, что даже в случае, когда отрезок нужно разделить пополам, уже требуется применение разума для установления точности нашего деления. А если данный отрезок прямой надо увеличить или уменьшить в более сложном смысле, то это совершенно невозможно делать без точного сравнения отрезков, возникающих в результате подобного рода арифметических операций. Поэтому пользование только одними туманными и текучими ощущениями и отстранение участия разума невозможно ни в каких, даже простейших операциях мышления или жизни (V 2).

О нравственном значении музыки Боэций рассказывает много разных эпизодов из античности, в которых изображалась смягчающая и умиротворяющая роль музыки в условиях аффективного разгула человеческой психики. Из всего этого с полной очевидностью и вне всяких сомнений явствует: музыка связана с нами настолько естественно, что, «даже если бы мы захотели, мы не могли бы лишиться ее» (I 1).

Если теперь подвести итог сказанному у нас выше, то необходимо будет установить тот факт, что специфика физико-математических сочинений Боэция не в новизне идей, не в оригинальности их интерпретации и не в подведении тех или иных историко-философских итогов. Подлинная специфика Боэция ярко дает о себе знать в первую очередь в *философско-художественном* стиле его рассуждения. Подать свой материал максимально понятно, просто и убедительно, а также все время оставаться на высоте тогдашних научных достижений — вот в чем историческая

специфика Боэция и вот почему его физико-математические сочинения еще и сейчас производят отрадное художественное впечатление. Вероятно, это в данном случае тоже является результатом переходного, и, может быть, даже и не переходного, а заключительного состояния античной науки в условиях уже возникшего во времена Боэция средневекового метода мышления. В этом мы можем убедиться и в результате анализа других трактатов Боэция, и особенно его трактата «Об утешении Философии».

4. *Характер переводов и комментариев.* Этот характер обрисован в указанном у нас выше сборнике М. Гибсон (с. 75—89), чем мы и воспользуемся в дальнейшем.

а) *Переводы* Боэция представляют собою значительный исторический интерес. Важно уже то одно, что Боэций перевел весь «Органон» Аристотеля целиком и что это было первым переводом данного произведения Аристотеля на латинский язык. К своему переводу Боэций относится очень серьезно и очень требовательно. Он критикует слишком свободный, неточный, а местами просто ошибочный перевод Мариа Викторина. Боэций сам говорит, что он считает необходимым переводить Аристотеля слово в слово, жертвуя для этого красотой и правильностью латинского языка. Перевод Боэция действительно весьма точный, но с точки зрения классической латыни страдает необычными и грубоватыми выражениями вплоть до нарушения традиционных синтаксических правил. Нужно сказать, что такая переводческая задача, которую себе поставил Боэций, даже и невыполнима, если ее понимать буквально. Так, например, он употребляет латинский термин *ratio*, который, строго говоря, неизвестно даже какому греческому термину соответствует. Это, вероятно, греческий *logos*. Но латинский *ratio* и греческий *logos* имеют множество разных значений, и в переводческом отношении оба эти термина могут соответствовать друг другу только условно. Вообще же переводы Боэция расцениваются сейчас в науке весьма высоко.

б) Что касается *комментариев* Боэция, то их приходится высоко ценить уже по одному тому, что язык самого-то Аристотеля страдает большими неясностями, включая то слишком большую и потому малопонятную краткость, то слишком большую расплывчатость речи. Сам Боэций прекрасно сознавал как необходимость комментировать Аристотеля, так и все трудности этого комментирования. В нашей современной науке не раз высказывался взгляд относительно отсутствия всякой оригинальности в этих комментариях Боэция. Говорили, что он прямо списывает у многих греческих комментаторов без указания имен этих последних. Гово-

рили также, что и по существу в этих комментариях нет ничего нового. Такая оценка комментариев Боэция едва ли заслуживает одобрения. Эти комментарии важны уже по одному тому, что они были, вообще говоря, первыми латинскими комментариями к «Органону» Аристотеля, в то время как греческих комментариев было очень много. Зависимость Боэция от греческих комментаторов является поэтому весьма естественной и отнюдь не заслуживает порицания. А то, что комментарий Боэция часто сводится только к подробному пересказу тех или других текстов Аристотеля, это тоже можно только одобрить, особенно если иметь в виду указанную у нас трудность и запутанность текстов самого Аристотеля. Между прочим, Боэций сам себя называет перипатетиком. Это едва ли нужно понимать буквально. Вероятно, этим Боэций хотел указать только на свою зависимость от греческих перипатетических комментаторов.

в) Можно пожалеть, что в сборнике М. Гибсон, которым мы пользуемся в нашем изложении, нет ни одного анализа какого-нибудь комментария Боэция. Когда автору настоящего тома пришлось в свое время проштудировать, например, второй комментарий Боэция на «Введение» Порфирия (первый комментарий — более общий и более краткий), то пришлось убедиться в следующих двух обстоятельствах.

Во-первых, комментарий Боэция представляет собою последовательное, логически выдержанное и строго систематизированное изложение трактата Порфирия, которое если и не может считаться популярным (оно все-таки требует от читателя большой вдумчивости), но значительно облегчает усвоение трактата Порфирия, несомненно его углубляет и безусловно полезно для анализа отдельных мест этого трактата. Во-вторых, эта строгая последовательность анализа, его систематичность были бы весьма полезны даже и для наших современных излагателей Порфирия; и можно только пожалеть, что этот комментарий Боэция в настоящее время так мало популярен. Вообще же, наши собственные наблюдения над развитием мысли в комментарии Боэция почти целиком подтверждают ту характеристику его комментариев, которую мы сейчас формулировали на основании сборника М. Гибсон, хотя он и лишен необходимого здесь историзма.

В комментарии Боэция на Порфирия пять разделов. После первого раздела, посвященного общим вопросам, второй раздел занимается понятием рода, третий раздел — понятием вида, четвертый — отличительным признаком и пятый — существенными и несущественными признаками. Таким образом, все эти знаме-

нитые пять категорий Порфирия находят для себя у Боэция одинаково подробный и вразумительный анализ. Боэций терпеливейшим образом рассматривает разное понимание терминов «род» или «вид» и старается точнейшим образом объяснить читателю и все взаимные соотношения пяти порфириевских категорий.

Однако для нас в настоящем случае, пожалуй, имеет наибольшее значение первый раздел комментария, посвященный общепhilosophическим вопросам и в более доступной форме выявляющий особенности мышления Боэция.

Основой всего является здесь для Боэция душа. Но что такое душа? Различаются три типа существования: растительный (рождение, питание и рост), воспринимающий при помощи ощущений (животный мир) и разумно мыслящий (человек). Боэций имеет в виду разумно мыслящую душу. Разумное мышление — четырех родов: здесь решается вопрос о том, существует ли данная вещь; и если она существует, то что она такое; и если известно, что она такое, то — какова она и каковы ее приводящие признаки; и, наконец, ставится вопрос о том, почему эта вещь именно такая.

Одни говорят, что логика есть часть философии; и другие — что она есть инструмент мышления. Боэций считает, что она есть и то и другое, подобно тому как и всякий орган живого тела, с одной стороны, есть его инструмент, а с другой стороны, есть его самостоятельная часть.

Логика, по Боэцию, имеет четыре части, поскольку она изучает категории, дает их определение, составляет из них суждение и пользуется суждениями для доказательства. Каждая из этих частей логики тоже дробится на свои части. Так, делений суждения — два, а каждое из этих двух тоже делится на три подразделения. Основных категорий, которым посвящен трактат Порфирия и комментарий самого Боэция, как сказано выше, точнейшим образом пять.

Во всех такого рода подразделениях уже чувствуется приближение той философии, которая расцвела в эпоху средневековья в виде схоластики и переходным звеном для которой после античности, очевидно, и является сам Боэций.

В этом первом разделе комментария Боэция, между прочим, чрезвычайно любопытно рассуждение о реальности общих понятий, вполне аналогичное средневековым теориям реализма и номинализма. Боэций занимает здесь очень тонкую позицию, которую нельзя назвать ни просто реализмом, ни просто номинализмом. В реальной действительности, говорит Боэций, выпуклое и вог-

нудое есть один и тот же предмет, то есть, например, одна и та же линия. Что же касается мышления, то выпуклое и вогнутое являются здесь двумя совершенно различными понятиями, так что и для мысли тут тоже два предмета. Однако любопытней всего то, что мыслительное разделение так же реально, как и объективно-вещественное разделение. Следовательно, у Боэция получается, что обе установки, мыслительно-субъективная и реально-объективная, сразу и одновременно как безусловно различны, так и безусловно тождественны.

Мы бы считали, что такого рода рассуждения Боэция осуществляются им как раз на границе античной и средневековой логики с весьма ощутимым и с весьма удачным избеганием крайностей того и другого способов мышления.

5. *Замечание о теориях логики.* Как указано выше (с. 207); Боэцию принадлежит несколько трактатов, излагающих его собственную теорию логики. Эти трактаты Боэция мы не будем здесь излагать ввиду их далекости от истории эстетики. Однако об этой теории следует сказать то, что она совсем не свидетельствует об оригинальности Боэция. По большей части Боэций здесь излагает самого Аристотеля, его учеников Феофраста и Евдема и других комментаторов Аристотеля. Более оригинальным произведением является его трактат о гипотетических силлогизмах, он сложен и труден и требует для себя тщательного комментария. Зато значение теории логики Боэция было весьма велико в средние века, поскольку греческий Аристотель стал известен на Западе весьма не скоро. Исследователи указывают, что первая реакция против логики Боэция возникла только у мыслителя XV века Лоренцо Валлы. Но и после этого мыслителя логические трактаты Боэция издавались множество раз, так что и для эпохи Возрождения боэциевские теории логики часто оказывались все еще живой традицией. Поэтому для нас важно то обстоятельство, что Боэций впервые открыл логику Аристотеля для латинского Запада и в этом смысле оказался авторитетом на целое тысячелетие.

Но если логические теории Боэция для настоящего времени не так интересны ввиду основанности их на формальной логике, то совсем другое нужно сказать о теологических трактатах Боэция, в которых торжествует не формальная логика и перипатетическая традиция, но диалектика, господствовавшая в античном платонизме тоже в течение почти тысячелетия.

6. *Теология.* Указанные у нас выше (с. 207) пять трактатов Боэция по вопросам теологии подвергались в прежнее время со-

мнению относительно их авторства. В настоящее время существует сомнение в авторстве Боэция только относительно трактата «О католической вере», хотя именно в нем и дается общая картина христианского догматического учения. Авторство Боэция относительно остальных четырех трактатов уже не подвергается никакому сомнению. Критический обзор этих трактатов мы начнем с более общего трактата — «О троичности».

а) После сердечного и ученического обращения к Симмаху, которому посвящается трактат «О троичности», Боэций ставит своей целью объяснение того, почему три лица в Боге не нарушают абсолютного единства божества.

Дело в том, что тождество, по Боэцию, может пониматься трояко: по роду (человек и лошадь есть вообще живое существо), по виду (Катон — человек, как и Цицерон) и по числу (Туллий и Цицерон есть один и тот же человек), хотя число можно понимать по-разному (1). Но чтобы применять определенное понимание тождества к Богу, для этого нужно сначала различать: вещи, преходящие во времени и пространстве, когда формы неотличимы от становящихся тел (естественные науки); формы, изучаемые самостоятельно, но по существу своему все еще связанные с физическими и меняющимися вещами (математика); и, наконец, чистая форма, которая не нуждается ни в каких изменчивых вещах и которая по своей сущности всегда является именно тем, чем она является по своему бытию. Последнее и есть Бог (2). Но тогда спрашивается: если Бог есть чистая форма и ничто другое, то как же мы говорим о трех лицах божества?

Так как первые два типа тождества, то есть по роду и по виду, для понятия божества отпадают, то остается о тождестве говорить только в числовом отношении. Тут Боэций утверждает, что пользоваться числами можно двояко. Когда мы считаем разные вещи, то наши числа действительно указывают на множественность вещей. Но это отнюдь не всегда так. Когда мы употребляем слова «кинжал», «клинок» и «нож», то, несмотря на эти три названия, они относятся к одному и тому же, и притом совершенно нераздельному, предмету. Однако такое чисто номинальное различие вовсе неприменимо к божеству. Здесь число и различие имеют совсем другое значение (3).

Именно, когда мы говорим «Бог справедлив» или «Бог велик», то употребляемые нами здесь сказуемые вовсе не указывают на множественную природу самого божества. Бог всегда и везде один и тот же, и все приписываемые ему признаки есть только он же сам. Таких признаков по числу очень много, но они ничего не

говорят о множественной природе божества. Такие числовые различия Боэций называет субстанциальными. И даже больше того. Поскольку Богу можно приписывать очень много разных признаков, то сам он даже выше всех этих признаков, то есть он сверхсправедлив, сверхвелик и сверхбытиен. Поэтому различие в божестве трех лиц не делает из одного божества трех богов. Но тогда в каком же, собственно говоря, смысле мы все-таки учим о трех лицах божества (4)?

Дело в том, что наличие трех ипостасей в божестве создается определенного рода отношением между этими тремя лицами. Но категория отношения может пониматься двояко. Если мы говорим о господине и рабе, то с исчезновением раба исчезает и господин, оставаясь чем-то другим, что мы уже и не называем господином. Но совсем другое отношение существует между «белизной» и «белым», потому что с уничтожением белизны уже прекращается субстанциальное существование и самого белого. И обратно: без белого нет и белизны. Поэтому существование белого уже заложено в белизне. Такого рода отношение только и относимо к трем лицам божества. Второе лицо, Сын, уже заложено в первом лице, то есть в Отце. Поэтому отношение между Отцом и Сыном есть такого рода отношение, когда число «два» не разделяет. Два лица остаются двумя субстанциями, но эти субстанции есть в то же самое время и нечто одно, нераздельное (5). И вообще там, где нет пространственно-временных отношений, все различия не будут ни пространственными, ни временными, а будут только различиями по смыслу, причем для этого различия по смыслу необходимо, чтобы различающиеся моменты оставались бы самими же собой, в виде действительно существующих, то есть тоже субстанциями (6).

б) Весь этот ход мыслей имеет для нас большое значение. Так как мы здесь занимаемся не историей теологии, но историей философии и, в частности, историей эстетики, то возникает вопрос: в чем заключается *историко-философский* и *историко-эстетический* смысл приведенного рассуждения Боэция?

Прежде всего необходимо расшифровать то, что Боэций называет «*чистой формой*». Дело в том, что этот латинский термин «форма» в современных языках звучит чрезвычайно формально, то есть как полная противоположность содержанию. На самом же деле то, что Боэций называет «формой», есть греческий «эйдос», синонимом которого является также и термин «идея». То и другое означает по-гречески вовсе не «форму», но такой смысл вещи, который тождествен с ее бытием. Как мы видели, Боэций прямо

так и говорит о своей «чистой форме», что она есть совмещение сущности (то есть смысла) и бытия. Но в таком случае эта «чистая форма» безусловно является самой настоящей *диалектической* категорией. Это есть совпадение двух противоположностей — смысла вещи и бытия вещи.

Далее, пытаясь вскрыть существо изложенной у нас сейчас доктрины Боэция, мы наталкиваемся на то, что «чистая форма» хотя и содержит в себе свои подразделения, но в этих подразделениях общая категория чистой формы остается у Боэция везде одной и той же. Поясняет это Боэций на нашем пользовании числами.

Само собой разумеется, что когда мы говорим «два» то имеем в виду две вещи; когда мы говорим «три», то мы имеем в виду тоже три разные вещи. Это представляется вполне очевидным и не требующим доказательства. Но уже требуют некоторого размышления такие очень важные термины, как «десяток», «дюжина», «сотня», «тысяча» или «миллион». Дело в том, что хотя сотня и предполагает сто разных вещей, тем не менее сотня есть нечто одно, нечто целое и даже нечто неделимое. И это не только не противоречит нашим обычным вычислительным приемам, но, наоборот, само вычисление, самое обыкновенное и самое бытовое, уже пользуется этими неделимыми числами.

Если у меня на столе десять орехов, то исчисление этих десяти орехов происходит вовсе не так, что сначала я взял один орех, сказал «раз» и тут же забыл и о взятом орехе и об этом «раз», затем взял второй орех, сказал «два» и тут же опять отбросил и забыл как второй орех, так и число «два» и т. д. Такой разрыв исчисляемых единиц, когда никакое число не имеет никакого отношения ни к предыдущему, ни к последующему числу, приведет меня только к неисчислимой и нерасчлененной массе неизвестно чего, а вовсе не к десяти орехам, образующим одну и единую кучку, и вовсе не к числу «десять». Ясно, что каждое число, через которое я прохожу при исчислении десяти орехов, есть нечто цельное, в котором пройденные единицы не отсутствуют, но вполне присутствуют, и притом берутся как нечто целое. Итак, надо различать формальное количество как сумму ничем не связанных между собой единиц и целое число, в котором хотя и присутствуют все те единицы, из которых оно состоит, но все эти единицы совпадают в одном неделимом целом, которое мы и называем не просто «два» или «три», но «двойка», «тройка», «дюжина», «сотня» и т. д. И такое цельное и неделимое число очевиднейшим образом тоже является диалектическим единством противоположностей, то есть

диалектическим и неделимым единством отдельно входящих сюда различных единиц. У Боэция здесь самая настоящая и вполне безукоризненная *диалектика*. В сущности, это есть давнишнее, и прежде всего платоновское (ИАЭ II 371—373), учение о числах как о неделимых цельностях с точнейшим применением диалектики в смысле учения о единстве противоположностей.

Наконец, если отдельные единицы, входящие в цельное и неделимое число, не остаются в полном взаимном отчуждении, в полном взаимном разрыве, но несут на себе печать того цельного числа, которое они составляют, то не нужно ли будет сказать, что и каждая такая единица в некотором смысле тоже есть та самая неделимая цельность, в которую она входит? Положительный ответ на этот вопрос возникает сам собою.

Если оставаться на позициях историка, желающего не просто регистрировать слепые факты, но интерпретировать их в целях достижения ясного анализа, то можно сказать, что доктрина Боэция еще яснее может быть продемонстрирована не на понятии числа, но на понятии организма. Ведь органы, из которых состоит организм (если не все, то уж, во всяком случае, некоторые), тоже являются целым организмом. И это неопровержимо доказывается тем, что удаление из организма такого, например, органа, как мозг, или как сердце, или как легкие, равносильно уничтожению всего организма. Если с удалением легких погиб весь организм, значит, в легких существует весь организм целиком, то есть со всей своей субстанцией. Организм как раз и есть такая цельность, в которой каждая составляющая ее часть, несмотря на свою специфику, субстанциально тождественна с самой же этой цельностью. И это тоже совершенно неопровержимая диалектика. Поэтому со своей точки зрения Боэций абсолютно прав, когда говорит, что в Боге три лица, или три разные ипостаси, но сам Бог есть абсолютная единичность, недоступная никакому дроблению, ни на три, ни на какие-нибудь вообще другие части.

Повторяем: дело здесь вовсе не в теологии, а в диалектике, а раз в диалектике, то это и значит, что также и в философии вообще и в эстетике вообще. Эстетика есть учение о выражении. Но если эстетика строится на основе диалектики, то выраженное при помощи тех или других выражающих приемов как раз и есть то самое, что подлежало выражению, то самое, что и было выражаемым. Троичность есть не больше как такое расчлененное выраженное, которое выражает собою нерасчлененную субстанцию выражаемого. Это — диалектическая эстетика, и потому мы должны занести ее в наш реестр философско-эстетических учений древности.

В дальнейшем возникает такой вопрос. Допустим, что числовые отношения в божестве таковы, какими их изобразил Бозэций. Но отдельные органы всеобщего божественного организма, или, как говорилось всегда, три отдельные ипостаси (греческое слово «ипостась» по-латыни переводится как «субстанция»), имеют в христианской догматике еще и специальное наименование, а именно «Отец», «Сын» и «Дух Святой». Почему тут избраны не другие именованья, но именно такие, об этом говорится в специальном трактате Бозэция, который требует особого исследования. В трактате «О троичности», а именно во введении к нему, Бозэций ссылается на Августина как на огромный авторитет в области восхождения от человеческого субъекта к божеству. Однако специальные смысловые категории каждого из трех лиц, в противоположность Августину, в данном трактате совершенно никак не анализируются. Здесь имеется глубоко разработанная числовая диалектика троичности, но здесь нет никаких указаний на личностную диалектику. Числовая диалектика с точки зрения христианской ортодоксии, конечно, правильна. Но, взятая в своем чистом виде, она имеет только частичное значение и является не личностной, но пока еще структурно-числовой диалектикой.

в) В крохотном трактате «Приписываются ли имена Отца, Сына и Святого Духа божеству в субстанциальном смысле слова?» доказывается, что каждое лицо троичности обязательно является субстанцией, а не каким-нибудь внешним и случайным признаком божества и само божество тоже есть единая и нераздельная субстанция. Однако этот трактат вызывает у современного исследователя определенное разочарование. Ведь сам же Бозэций, утверждая всеобщую субстанциальность божества, говорит о том, что первое лицо все-таки не есть второе и второе не есть третье.

Но тогда возникает вопрос, в чем же заключается специфика каждой из трех ипостасей и как они между собой соотносятся. На этот вопрос в трактате нет ни малейшего ответа, а только говорится в самой общей форме, что кроме тождества трех ипостасей каждая из них необходимо отличается от другой. Но чем именно они отличаются, этот вопрос остается нерешенным.

Такое положение дела прямым образом контрастирует не только с тем, что мы имеем в Византии у деятелей первых двух вселенских соборов (325 года и 381 года), но и с тем, что мы имеем на Западе и, между прочим, у Августина (354—430), который жил всего на какие-нибудь сто лет раньше Бозэция и с которым у Бозэция так много точек соприкосновения. Именно, первая ипостась Троицы у Августина — это наличие всех смысловых определений

божества в глобальном и нерасчлененном виде, что Августин называет «памятью» (*memoria*). Второе лицо у Августина — это расчлененное, а не глобальное единство, и Августин называет его «интеллект» (*intellectus*). И третье лицо у Августина — «воля» (*voluntas*). Подобного рода характеристика троичности, конечно, является не чем иным, как предельным обобщением различных сторон человеческого субъекта. Но для нас сейчас дело не в этом, а также и не в том, соответствует ли августиновское деление взглядам христианских ортодоксов. А дело в том, что Боэций не хочет или не может говорить о специфике трех божественных ипостасей и характеризует их только глобально. Таким образом, не только в общем трактате «О троичности», но и в данном трактате о трех лицах троичности никакой специально содержательной характеристики каждого из трех лиц тоже не имеется. Другими словами, Боэций до сих пор выдвинул числовую и субстанциальную диалектику троичности, но не исследовал диалектики личностной (поскольку далеко не всякая субстанция есть обязательно еще и личность, если она может быть и безличностной и даже неодушевленной).

г) Коснемся еще одного трактата из той же группы, а именно трактата под названием «Каким образом субстанции являются благими в том, в чем они существуют, хотя субстанциальное [то есть причастное субстанциальности] само не является благим?». Можно сказать, что в данном трактате ставится вопрос не о Боге самом по себе, но об его отношении к миру. Однако на этот раз уже сам Боэций рассуждает не теологически, а чисто философски. И рассуждение это тоже чисто диалектическое.

Именно, вместо слова «бог» Боэций пользуется здесь словом «бытие». Боэций утверждает, что уже по самому своему смыслу бытие ровно ни с чем не соотносится, потому что для этого необходимо было бы существование еще чего-то другого. Но это существование уже есть бытие, так что никакого соотношения и не получается. На этом основании также и все признаки бытия в основе своей, хотя они и остаются признаками, все-таки есть само же бытие.

Другое дело — не бытие, но существование. Все существующее уже не есть просто бытие, но только причастно бытию. Человек и весь мир не есть бытие само по себе, но, поскольку они все-таки существуют, бытие им причастно и в бытии они участвуют. Они не есть бытие в его самостоятельной субстанции, но их собственная субстанция заключается только в причастности к первичному бытию.

Далее, всему существующему присущи разные признаки. Все эти признаки, поскольку они существуют, тоже не есть чистое бытие, а только причастны чистому бытию. Но соотношения признаков существующего, хотя оно тоже существует только благодаря участию в чистом бытии, уже отличны от самого существующего и отличны между самими собою. Поскольку существование не есть бытие, но, как причастное бытию, есть уже иное, чем само бытие, то и признаки существующего на том же основании имеют разное существование. И, в частности, они могут то принадлежать существующему, то не принадлежать ему, в то время как признаки чистого бытия существуют у него решительно всегда и неотъемлемо, являясь самим же этим бытием.

Таким образом, здесь у Боэция идет речь, собственно говоря, о соотношении неизменной идеи и меняющейся, становящейся материи. Материя не есть идея, но только участвует в идее; если бы в материи не было никакой идеи, то не было бы и идеи материи, а тогда не было бы и самой материи. Но участие материи в идее может быть разное. В одних случаях возникающие при этом материальные вещи уже обладают признаками, от них отличными, как стена отлична от своего белого цвета, поскольку она может быть окрашенной и в какой-нибудь другой цвет. Другие же признаки материальной вещи не только присутствуют в ней, но и неотделимы от нее. Однако все становящееся материальное, поскольку оно имеет смысл, так или иначе участвует в своей неизменной, нестановящейся идее, или, как говорит Боэций, все существующее и все отношения, в нем царящие, есть только отражение чистого бытия; и поскольку отражение это свободное, оно может приобретать любую форму, в том числе и уродливую.

Так мы могли бы проанализировать этот краткий, но мудреный трактат Боэция. Нам и здесь представляется, что все дело заключается в диалектике. Но, надо сказать правду, диалектика эта здесь в значительной мере затемнена специфически употребляемой терминологией. Такие термины, как «бытие», «существование» и «благость», чтобы их понять, надо брать только в том смысле, который в них вкладывал сам Боэций. Так, например, благость, не будучи отдельной субстанцией, все-таки толкуется как признак чистого бытия. Но сам же Боэций утверждает, что всякий признак чистого бытия вовсе не есть его признак, а есть само же это чистое бытие в его субстанции. Или, если взять другой пример, то справедливость у Боэция, в противоположность благости, может быть признаком существующего, а может и не быть его признаком. Но мы бы сказали, что тогда и благость не

обязательно присуща всему существующему, а Боэций говорит, что она присуща всему существующему.

Итак, бытие, существование, признаки бытия и признаки существования рассмотрены у Боэция вполне диалектически, но его терминология чересчур условна.

Можно сказать еще иначе в целях достижения полной понятности трактата Боэция.

Материя есть именно материя, а не что-нибудь другое, она, следовательно, содержит в себе свою собственную идею, то есть идею материи. Но как это может быть? Это может быть только так, что и сама идея материи тоже не есть просто идея, но уже содержит в себе свое определенное отношение к материи, то есть является законом и правилом оформления материи как именно материи. А это значит, что если материя содержит в себе какую бы то ни было идею, то так же и сама идея тоже есть в известном смысле материя. Другими словами, хотя материя и идея различны, но тут нет никакого дуализма; и чтобы материя была носителем какого-нибудь признака, то есть какой-нибудь идеи, для этого необходимо, чтобы уже с самого начала материя и идея были тождественны. Но только вместо нашего термина «идея» Боэций употребляет термин аристотелевски осложненного платонизма «чистая форма», или «чистое бытие»; а вместо термина «становление», или «становящаяся материя», он употребляет термин «существование», или «причастность бытию». Тогда все сложное содержание трактата получает очень простой смысл. И на тот вопрос, из которого состоит название трактата, Боэций отвечает так: для того чтобы существование, или континуально становящаяся вещь, было чем-то, необходимо, чтобы это «что-то» сначала было неизменной и нестановящейся идеей. Или еще проще: для континуального становления необходимо существование того, что именно становится; но это «что» уже не становится, а есть нечто неподвижное, и оно не континуально, оно уже отдельно и расчленено в себе. Это — типично платоническое учение, хотя и осложненное аристотелевской терминологией¹.

Наконец, в целях достижения последней ясности мы могли бы сказать еще и так. Каждое суждение возможно только потому, что

¹ Здесь можно было бы вспомнить рассуждение Аристотеля в «Метафизике» (III 4, 999 а — 1000 а 4), где философ излагает восьмую и девятую апории. Он ставит вопрос: существуют ли только единичные предметы или что-нибудь помимо их. Возможно ли не принимать ничего помимо единичных предметов, спрашивает Аристотель, а если нет, то в каких случаях дается нечто отличное от них, какой они имеют характер, общий или индивидуальный? Собственно говоря, Аристотель размышляет в этой главе о категориях общего и единичного.

в нем единичному субъекту приписывается в виде предиката нечто общее. Другими словами, суждение возможно только как частный случай тождества единичного и общего.

Иначе говоря, условием возможности всякого данного суждения является самотождественное различие общего и единичного. И только терминологически Боэций выражается здесь иначе, называя это полное и чистое самотождество различия не просто принципом возможности всякого суждения, но таким принципом, который возможен только в вечности.

Таким образом, Боэций попросту хочет сказать, что всякое приписывание субъекту какого-нибудь предиката требует признать, что этот субъект и предикат уже с самого начала должны мыслиться не только различными, но и тождественными, но только вместо употребленного здесь нами термина «субъект» он употребляет термин «существующее», а вместо термина «предикат» он говорит о «причастности бытию». Выходит поэтому, что, если какая-нибудь существующая вещь обладает тем или другим свойством, это есть только частный случай вообще идеального тождества существующей вещи и ее признаков.

Между прочим, как мы сказали выше, терминология Боэция страдает в данном случае слишком большой условностью, граничащей с некоторого рода путаницей. Как мы видели выше, предикат «благой» свойствен всем вещам вообще, а вот термин «справедливый» принадлежит только некоторым явлениям, отнюдь не всем. Вероятно, употребляя термин «благо», Боэций смутно припоминает платоническое учение о сверхсущем первоедином, которое у платоников именуется также еще и благом. В этом смысле, если первоединое везде присутствует совершенно одинаково, то и «благость» тоже присутствует везде одинаково, в отличие от термина «справедливый», как и в отличие от всякого другого предиката. Однако Боэций весьма далек от платонического учения о первоединстве, и потому приравнение у него «благости» к «бытию» только вносит путаницу, поскольку как благость, так и справедливость совершенно в одинаковой мере могут приписываться или не приписываться любому субъекту.

Остается сделать замечание о *христианстве* данной концепции Боэция. Что касается христианской теологии, то можно сказать, что данный трактат от нее очень далек, поскольку решение основного вопроса, здесь поставленного, является таким же, как и в языческом платонизме. Маленький намек на христианство имеется только в самом конце трактата, где говорится, что в боге бытие и действие бытия есть одно и то же, а в том, что только еще

причастно божеству, бытие есть одно, и оно есть акт божественной воли, а действие бытия есть совсем другое, и оно зависит уже не от бога, но от того, что создано богом. По поводу этого замечания можно сказать, что оно обладает чересчур общим характером и существенное отличие бога от того, что ему причастно, выражено здесь слабо.

В заключение этого обзора трактата Боэция о субстанциях и об их признаках мы бы хотели указать на любопытную работу Г. Шримпфа¹, в которой доказывается, что разобранный у нас сейчас трактат был учебной книгой для всего средневековья под названием «О гебдомадах», то есть «О седмицах». Дело в том, что в начале разобранного у нас трактата Боэций сам указывает на этот свой трактат «О гебдомадах», который не только не дошел до нас, но не дошел даже и до средневековья; и когда в средние века говорили о нашем трактате, его самого просто называли «О гебдомадах». О том, где и когда в средние века этот трактат излагался и комментировался, об этом подробно говорит указанный нами сейчас немецкий исследователь; и это сейчас для нас неинтересно, поскольку материалы эти средневековые, а не античные.

Но вот что интересно. Немецкий исследователь (указ. соч., с. 5—6) находит в данном трактате такие девять идей, которые действительно могут считаться аксиомами общей онтологии. Если первая аксиома гласит о познавательных основах онтологии, то аксиомы со второй по пятую гласят о различии бытия как принципа и единичных существующих вещей: вторая — о взаимной обусловленности бытия и единичной вещи в пространственно-временном бытии; третья — о возможности единичной вещи участвовать в бытии, четвертая — о единичной вещи как о носителе инобытия, и это в отличие от самого бытия, и пятая — об единичной вещи как о субстанции и об ее предикатах как об ее акциденциях.

Далее следуют аксиомы с шестой по девятую о дальнейшем субстанциальном соотношении абсолютного и единичного: шестая — о происхождении единичных вещей из абсолютного бытия, седьмая — о простоте абсолютного бытия, восьмая — о сложности всего единичного и девятая — о стремлении всего конечного к единству.

Если представить себе содержание данного трактата именно в таком виде, то делается понятным как его аксиоматическое со-

¹ Schrimpf G. Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966.

держание, так и его система в изображении основных онтологических аксиом. Поэтому неудивительно, что такой трактат имел хождение в средние века в качестве краткого учебника онтологии. Для нас же сейчас важен анализ данного трактата в смысле аксиом и системы онтологии Боэция. С этим анализом надо согласиться.

Между прочим, если Боэций хотел в данном трактате проанализировать христианское учение об отношении бога к миру, то, собственно говоря, даже и здесь он все же не дошел до личностной диалектики. Христианская ортодоксия учила о творении мира, об его отпадении от бога, об его искуплении и спасении и о наступлении нового космического периода. Ничего этого у Боэция не имеется, а все заменено только учением о субстанциях и акциденциях. Следовательно, и здесь мы не находим у Боэция личностной диалектики, а находим только диалектику общесубстанциальную.

д) Среди теологических трактатов Боэция, как сказано выше (с. 207), имеется трактат против Евтихия и Нестория. В этом трактате мы имеем рассуждение уже не о самом боге и не о созданном им мире, но о личности Христа, в которой, согласно христианскому учению, совместились божество и человек, так что и сам Христос именуется как богочеловек. Христианская ортодоксия в этом вопросе создалась отнюдь не сразу. Ортодоксальное учение проповедовало, что в Христе две природы, или две субстанции, божеская и человеческая, образующие собою одну и неделимую богочеловеческую субстанцию и личность. Об этих двух природах в Христе и о соотношении этих двух природ как раз и происходили споры в течение нескольких столетий.

Согласно Несторию, две природы в Христе совмещались так, что Христос по природе был только человеком, но не Богом, Бог же присутствовал в нем как бы только в храме, сам не будучи этим храмом. Ересь Нестория была осуждена на Эфесском соборе 431 года. Другое учение, тоже не ортодоксальное, проповедовало Христа просто как божество, так что в Христе признавалась, собственно говоря, только одна божественная природа, другая же, человеческая, была для него несущественная. Эта монофизитская ересь Евтихия была осуждена на Халкидонском соборе 451 года. Против этих двух ересей, Евтихия и Нестория, и направлен указанный трактат Боэция.

Прежде чем решить вопрос об Евтихии и Нестории, Боэций, со свойственной ему четкостью мысли, рассуждает сначала о са-

мих этих терминах, которые употреблялись в отношении Христа, а именно о терминах «природа» и «лицо» (то есть «личность»).

Природу Боэций понимает в четырех смыслах. Прежде всего, это — тем или иным способом мыслимые вещи. Затем, природа есть то, что может действовать и претерпевать. Далее, природа есть самодвижность, существующая сама от себя, а не от чего-нибудь другого. Ложе падает на землю не потому, что оно ложе, но потому, что оно деревянный предмет. Следовательно, падение деревянного предмета есть самодвижность сама по себе, а падение ложа происходит в зависимости от того, что ложе — деревянное, то есть ложе падает вниз уже не по своей природе, а в зависимости от другой природы, от своей деревянности. И, наконец, природа есть видовое различие внутри какого-нибудь рода, как, например, золото и серебро имеют каждое свою природу в отличие от металла вообще (1).

Что касается *личности*, то, согласно Боэцию, это понятие неприменимо к неразумному миру, то есть и растительному и животному, а применимо только к разумному миру. Но разумный мир может выступать как родовое понятие (например, мы бы сказали, мир идей), и в этом смысле он тоже не есть личность. Следовательно, личностью может быть только индивидуальное существо, то есть не человек вообще, но Цицерон или Платон.

Поэтому личностью может быть только индивидуальное разумное существо, или, как говорит сам Боэций, лицо есть индивидуальная субстанция разумной природы (2). Поэтому греки и называли личность ипостасью (*hypostasis*).

Эту ипостась греки отличают от экзистенции, понимая под последней то, что не нуждается в акциденциях для того, чтобы существовать, под субстанцией же (это — перевод греческой «ипостаси») — то, что является подлежащим для всякого рода акциденций. Индивидуальная вещь — не только экзистенция, составляющая ее независимое бытие, но обязательно еще и субстанция, то есть ее бытие обладает разного рода свойствами и признаками (3).

Исходя из этого учения о природе и о субстанциальной личности, Боэций пользуется против Нестория очень простым аргументом: если Христос есть личность, то есть неделимая единичность, то наличные в нем две природы, божественная и человеческая, нисколько не противоречат одна другой. Несторий не понимает того, что Христос есть личность. У него выходит так, что и божественная природа Христа есть личность, и его человеческая природа тоже есть личность. Но тогда получается, что был

не один Христос, а два; и если человека Христа считать отдельной личностью, то таких человек-Христов может быть сколько угодно. В обоих случаях рушится вся священная история, связанная с богочеловечеством Христа (4).

И это рассуждение Боэция для историка философии очень важно. После внеличной античной философии тут одно из первых и весьма решительных выдвиганий самого понятия личности. Личность понимается здесь как абсолютная единичность, нерушимая никакими свойственными ей противоречиями и обоснованная окончательным и наивысшим бытием как предельной обобщенностью всего существующего.

Аналогичным образом Боэций опровергает и учение Евтихия. Если Несторий не учитывал подлинного значения личности и различие двух природ в этой личности трактовал как две личности, то Евтихий, наоборот, больше оберегал личность, но преувеличенно трактовал проблему двух природ. Получалось так, что если личность одна, то и природа этой личности тоже одна, почему Евтихию и приходилось изворачиваться по вопросу об относительности времени и смысла воплощения (5). Не входя в подробности этой аргументации Евтихия, тут тоже надо сказать, что ему, как и Несторию, не хватало диалектики самотождественного различия личности и природы. Подробности в данном случае не входят в план нашей работы. Но что в этой чисто религиозной области Боэций пользуется очень четкой и весьма ясной диалектикой, это несомненно.

И вообще необходимо сказать, что рассмотренные нами трактаты Боэция на религиозно-философские темы, если отвлечься от их содержания и сосредоточиться на их методе, блещут твердо осознанной диалектикой; и если ее где-нибудь здесь не хватает, то это только ввиду намеренного сокращения предлагаемого там или здесь анализа.

С другой стороны, однако, изучение всех указанных нами трактатов Боэция подозрительным образом базируется не на христианской ортодоксии, но именно на ее диалектической стороне. И, собственно говоря, только в трактате против Евтихия и Нестория Боэций впервые заговорил на христианскую ортодоксальную тему, а именно на тему о богочеловечности Христа. Здесь Боэций действительно имел в виду христианскую священную историю, или, как мы бы теперь сказали, христианскую мифологию, а не только ее диалектически числовой каркас. Правда, и в трактате против Евтихия и Нестория Боэций затрагивает только сам принцип христианской священной истории, то есть ее необходимый, но все еще только первичный принцип. В дальнейшем (с. 257—258) мы увидим, какая сила заставляла Боэция ограничи-

ваться в христианстве освещением только ее субстанциально числовой, а не личностной диалектики.

7. «Об утешении Философии». *Содержание*¹. Этот трактат Боэция по его огромной как теоретической, так и исторической значимости нельзя и сравнивать с другими трактатами, которые мы сейчас анализировали. Без всякого преувеличения необходимо сказать, что значение это — мировое, всемирно-историческое. Написан он был Боэцием в тюрьме незадолго до казни его автора. Содержание этого трактата следующее.

а) В начале трактата автор рисует себя в состоянии отчаяния и безутешного горя. Он стар, болен, лишен всех утешений жизни и находится в разлуке со своим прежним блестящим положением и трудами философской мысли. Его окружают античные музы, желающие ему помочь, но никакой помощи они оказать не могут. Вместо них является женщина в роскошном и величественном одеянии, именно Философия, и она одним прикосновением к его глазам возвращает ему бодрость духа и его всегдашнюю способность находить утешение в философских занятиях (I 1—2). Она говорит о своей всегдашней помощи, которую она оказывала страдающим философам, и прежде всего Сократу и Платону. Она всегда была на стороне истинной правды, и ее враги одерживали только внешнюю, презренную победу, будучи целиком побежденными силой ее мысли (3).

Боэций очень подробно изображает и перечисляет те невзгоды, которые он претерпел при дворе короля. Корыстолюбивые и жадные люди, которых он разоблачил, для своего спасения оклеветали его, обвинив в государственной измене. Интересно, что Боэций всех этих злодеев перечисляет здесь по именам. Даже и римский сенат, который он всегда любил самым сердечным образом, тоже обвинил его в измене. Но Боэций всегда оставался верен Платону, требовавшему, чтобы цари философствовали, а философы были царями. Как философ, он всегда стоял на страже справедливости и всегда разоблачал злодеев (4). Правда, Боэций тут же упрекает судьбу за то, что она, наблюдая за прекрасным порядком на небе, так безжалостно допускает среди людей зло. Но Философия отвечает на это упреком его в том, что он сам потерял присутствие духа и потому сам довел себя до таких легкомысленных суждений (5), забыв, что мир управляется не слепой судьбой, но разумной волей Творца (6), и отдавшись воле своих страстей (7).

¹ Поскольку в данном произведении философия выступает в олицетворенном виде, то эту философию нужно считать именем некоторого живого существа и, следовательно, писать с большой буквы. Кроме того, перевод «утешение в философии» является в данной ситуации совершенно неправильным, поскольку речь идет здесь об утешении, даваемом самой персонифицированной философией. Поэтому переводить название данного трактата нужно так, как мы сейчас переводим.

б) Философия рисует здесь весьма содержательный образ Фортуны в назидание Боэцию. По словам Философии, напрасно Боэций верил Фортуне и не понимал ее изменчивой и коварной природы (II 1). В уста этой Фортуны Философия вкладывает даже целую речь: Фортуна есть вечная изменчивость жизни и вечная игра счастья и несчастья; и если Фортуна послала счастье, то это она дает только взаймы, почему и является вполне справедливым возратить это счастье Фортуне, так что несчастья и страдания человека вполне законны и естественны (2). И Философия против этого ничего не возражает, если Боэций сам же был предан своей Фортуне (3). Нельзя верить Фортуне, говорит Философия, и нужно быть выше счастья и несчастья (4); а то, что выше нас, не принадлежит нам, как и красота природы не принадлежит нам, а существует сама по себе; и только избежание чрезмерных богатств и власти, то есть всякого излишества, может сделать нас подлинно счастливыми (5—6). Даже вполне добродетельное стремление к славе, когда она действительно соответствует добродетели человека, является делом излишним и вполне ничтожным в сравнении с величием и вечностью космоса и даже в сравнении с обширными размерами самой земли (7). И вообще, как думает Философия, Фортуну можно только похвалить за то, что она поступает весьма откровенно, сама свидетельствуя о своем непостоянстве и о внутреннем ничтожестве ее даров (8).

в) Речи Философии действуют на Боэция благотворно, и он готов услышать наставления о подлинном блаженстве (*vera beatitudinis*) (III 1). И Философия повествует о том, что подлинное блаженство есть такое, выше которого и кроме которого уже не существует никакого другого блаженства. Поэтому бесконечно разнообразные стремления людей к блаженству не преследуют подлинного счастья, поскольку обладают только частичной природой, каковы могущество и власть, известность и знатность, богатство, здоровье и все телесные утешения (2). Богатство, например, требует охраны, а значит, еще и новой заботы. Богатый хочет еще лучше есть и пить, и это — опять новые заботы. Богатый не терпит холода и хочет тепла, что ведет к новым заботам. Но такое и всякое частичное стремление человека к счастью, поскольку оно не ограничивается достигнутым, а всегда вызывает еще новые и новые заботы (3). Таково и общественное достоинство или занятие высоких должностей, в чем совершенно нет никакого подлинного достоинства и красоты, потому что они могут принадлежать и всякому низкому и даже преступному человеку (4). Таковы же и царская власть или близость к трону (5), земная слава и

знатность происхождения (6) и телесные наслаждения (7). Подводится и общий итог: все частичные блага быстротечны и иллюзорны, и под их внешней красотой кроется внутреннее безобразие (8), в то время как подлинное блаженство едино и неделимо, просто, цельно, неизменно и является восхвалением «Отца всего сущего» (9). Несовершенства жизни существуют. Но эти несовершенства возможны только потому, что существуют совершенства, нарушением которых они являются. Но совершенно то, вне чего не имеется никаких причин для его нарушения. А это значит, что, кроме подлинного совершенства, вообще нет ничего другого. А это значит, что совершенство есть Бог, вне которого и выше которого вообще ничего не существует, что могло бы нарушить его совершенную природу. А это, в свою очередь, означает и то, что Бог есть высшее благо (*summum bonum*) и высшее блаженство, приобщением к которому и является подлинное человеческое благо и блаженство (10). Единство, благость и цельность в божестве есть одно и то же. Поэтому и все живое и даже неживое всегда стремится к какой-нибудь цели, не хочет распадаться и потому погибать. Поэтому любовь к жизни есть только результат подражания божественному совершенству, даже и камень сопротивляется, когда его хотят расколоть. Такова и вся природа со своими законами, всегда стремящаяся к божественному совершенству (11). Если же существует в природе и в человеческой жизни несовершенство, то это обычно называют злом. Однако зло есть ничто (12).

г) Но если абсолютное благо управляет всем, то откуда же берется зло и в каком смысле нужно говорить, что оно есть ничто (IV 1)? Чтобы ответить на этот вопрос, по мнению Философии, необходимо различать волю и могущество. Поскольку все стремится к благу, это и значит, что все обладает волей к благу. Злые тоже стремятся к благу. Но дело в том, что добрые не только имеют волю к благу, но и могущество, дающее им возможность совершать благие дела. Злые же, хотя они тоже стремятся к благу, не в силах его осуществить. Значит, сущность зла заключается в его бессилии (2). Кроме того, добрые должны быть вознаграждены, а злые должны быть наказаны. Но добрые вознаграждаются уже одним только фактом совершения доброго поступка, а злые наказаны уже сознанием своего ничтожества, проявленного ими при совершении злого поступка (3). Добрые всегда счастливы, даже если претерпевают несправедливость; злые же всегда несчастны, причем их несчастье тем больше, чем медленнее следует их наказание. Злых надо не наказывать (они сами себя наказывают), а нужно их жалеть и лечить как больных (4).

д) Но почему же все-таки добрые так часто страдают, а злые так часто благоденствуют (5)? На этот вопрос даже и Философия не сразу отвечает Боэцию, а говорит, что об этом нужно очень много думать. И, подумавши, Философия повелевает признать, с одной стороны, вечную и неподвижную форму бытия, или провидения, а с другой стороны, пространственно-временное становление, или судьбу. То и другое сплетаются бесконечно разнообразными способами. Но та случайность, которая для неразумных людей представляется чем-то неодолимым и противоречащим всеобщему порядку провидения, вовсе не является последней картиной мира. Если мы не видим и не понимаем, как в последней своей глубине совмещаются провидение и судьба и почему по внешнему виду они так часто противоречат одно другому, то все это зависит у нас только от слабости нашего мышления и от отсутствия у нас подлинной мудрости (6). Поэтому все существующее, если мыслить его во всей глубине, благо и справедливо. А то, что мы называем злом, либо получает наказание уже теперь же, или будет наказано в дальнейшем. Таково и вообще мнение народа (7).

е) Но если все благо, справедливо и законно, то что же такое случай? Если под случаем понимать бессмысленное сплетение событий, и к тому же еще неожиданное, то никакого такого случая вообще не существует, поскольку все существующее всегда имеет для себя свою причину, пусть хотя бы для нас и неизвестную (V 1). Однако это не значит, что мы подчинены железной необходимости и лишены свободы. Лишает себя свободы тот, кто не умеет правильно различать цели для своих поступков. Худший вид рабства — погружение в пороки и утеря собственного разума (*rationalis*). Поэтому кто разумен, тот и свободен; и абсолютное бытие, или божественный разум (*mens divina*), свободнее всего (2). Но тогда получается, что Бог, который свободнее всего и который в связи со своей свободой учредил непреложный порядок мировой и человеческой жизни, отнял эту свободу у человека. Для человека бессмысленно жить или куда-нибудь стремиться, если все уже заранее нерушимо предопределено, и такой мировой порядок человек не в силах нарушить (3). На самом деле все обстоит совершенно иначе.

Нельзя применять ко всей действительности в целом только формы человеческого познания, то есть чувственные ощущения, воображение и рассудок, существует еще высший разум, который так же отличается от человеческого рассудка, как и рассудок от воображения и чувственных восприятий (4—5). Что

же касается высшего разума, то он не просто мыслит все возможные сущности в их максимально обобщенном виде, но он еще есть и вечность, в которой настолько все обобщено, что уже нет ни прошедшего, ни настоящего, ни будущего или, лучше сказать, только и существует одно настоящее, в котором все дано сразу. Однако поскольку Бог обнимает все и поскольку нет ничего другого, что его ограничивало бы, то он является и абсолютной свободой и абсолютной необходимостью. И когда говорится, что Бог нечто предвидит, это значит только то, что это «будущее» уже существует в нем в виде одного вечного момента. Но отсюда ясно и то, что человек в меру своего приближения к Богу или в меру своего отдаления от него тоже и полностью свободен и полностью подчинен необходимости. Он свободно стремится к будущему; но, поскольку он пребывает здесь в процессе временного становления, он может и достигать будущего, к которому стремится, и не достигать его. Поэтому отпадает всякое возражение о том, что божественное предвидение сковывает человеческую волю. Наоборот, оно впервые только и делает возможной эту свободную волю, хотя она, как это происходит и в самом Боге, в то же самое время и подчинена необходимости (6).

ж) В условиях такого сложного содержания трактата «Об утешении Философии» вопрос о *структуре* этого содержания удивительным образом решается весьма просто. У Боэция здесь такая продуманная последовательность мыслей, что формулировать эту последовательность является делом совсем нетрудным.

Если весь трактат посвящен изображению душевного состояния узника, от всего сердца преданного философским занятиям, то является вполне естественным и очевидным, что I книга трактата как раз и посвящена картине этой общей позиции Боэция. Именно эта I книга и посвящена изображению глубочайших противоречий страдающего и запутавшегося в своих суждениях Боэция, с одной стороны, и, с другой стороны, философии как вечного и не подверженного страстям разума. И для данной ситуации это вполне естественно.

Таким же естественным и тоже вполне закономерным является, далее, во II книге появление Фортуны, не самой по себе, но в составе рассуждений олицетворенной Философии. Фортуна — это бессмысленная смена счастья и несчастья, что и выявляет сама же Фортуна устами Философии. Само собой разумеется, что сначала нужно было подвергнуть уничтожающей критике деяние Фортуны для того, чтобы дальше был открыт прямой путь к положительным утверждениям.

Положительная часть начинается в III книге. Здесь — критика обычных стремлений человека к благу как недостаточных и бессмысленных, если не признавать совершенного блага, выше которого нет ничего.

В IV книге необходимость высшего блага трактуется еще более подробно. Доказывается, что зло является только бессилием. А это предполагает, что существует торжество вечной правды на основе тайного, хотя и не для всех понятного, тождества провидения и судьбы.

В V книге говорится, что это тождество провидения и судьбы есть результат вечности высшего разума, поскольку вечность, обнимая собою все, ни от чего не зависит и потому свободна, но в то же время всегда связана с самою собой и потому есть обязательная необходимость. Если же говорится о промысле или провидении, то в вечном разуме это «будущее» уже существует в самом же «настоящем». В человеке же, погруженном в поток времени, свобода и необходимость с виду различаются, но по существу представляют собою одно и то же, как и в Боге.

Таким образом, вся *структура* изучаемого нами сейчас трактата заключается в последовательном раскрытии противоположности вечного, всегда благого, всегда блаженного разума и неразумной действительности, всегда временной и непостоянной, всегда стремящейся неизвестно к чему, всегда ненадежной и в счастье и в несчастье. Сначала эта мысль дается в самой общей форме, и в дальнейшем она приходит к своему обоснованию с разъяснением причины этой противоположности разума и неразумия, или вечного и временного.

8. *То же. Мироззрение.* Переходя от внешнего изложения к анализу внутренней идеи данного трактата, мы прежде всего сталкиваемся, конечно, с *мироозрением* Боэция. Оно выражено в трактате чрезвычайно ярко. Сводится оно к общей картине страдающей, безвыходно запутавшейся человеческой души в условиях ее отпадения от вечного и нерушимо идеального блаженства. О выразительных приемах трактата в этом отношении мы будем говорить ниже. Но сейчас важно охарактеризовать само это мироззрение в его теоретической форме.

а) Боэций — христианин и формально и жизненно. Однако сказать, что здесь мы сталкиваемся с христианством в чистом виде, никак нельзя. Дело в том, что все эти сетования и рыдания по поводу несовершенств человеческой жизни мы сколько угодно находим и в языческой философии, и прежде всего в платонизме.

Как мы хорошо знаем, уже Платон рисовал свой пещерный символ с изображением человеческой жизни как жалкого и темного подобия светлого и блаженного идеального мира. Недаром в трактате Боэция имеется много прямых ссылок на Платона.

Мы бы только добавили, что в историческом смысле это у Боэция не просто платонизм, но аристотелевски осложненный платонизм. У него нет неоплатонической ипостасийной триады. И, прежде всего, нет никакого и намека на платоническое учение о сверхбытийном первоединстве. Вероятно, некритически употребляя такой термин, как Бог, Боэций бессознательно уже мыслил это сверх бытийное первоединство. Однако такого термина, как «первоединство», Боэций не употребляет. А поскольку высшим бытием является для него чистая форма и чистый разум (с этим мы встречались у Боэция еще и раньше, с. 216), то явно здесь мы имеем определенную реминисценцию аристотелевского ума-перводвигателя как наивысшего начала.

Таким образом, основное мировоззрение Боэция также и в данном трактате — это *аристотелевски осложненный платонизм*.

б) В формальном отношении система такого аристотелевского платонизма не противоречит христианству. Однако он ни в коем случае его не исчерпывает. В самом деле, как мы видели, Боэций доказывает здесь (IV б) тождество провидения и судьбы. Это правильно и для язычества и для христианства. И то, что, несмотря на это тождество, возникают бесконечные несовершенства в человеческой жизни, это тоже признается одинаково и в язычестве и в христианстве. Но дело в том, что все эти несовершенства жизни язычество толкует как нечто вполне естественное, вполне законное и всегда чередующееся также и с подлинными совершенствами жизни, так что созерцание этого вечного круговорота совершенств и несовершенств для язычников вполне утешительно и самодостаточно. Совсем другая здесь позиция христианства, которое трактует все эти вечно мятущиеся несовершенства жизни как нечто противоестественное и незаконное, как результат первородного греха, как результат отпадения человека от вечной истины, требующий своего искупления и своего окончательного уничтожения. Но у Боэция о мировом грехопадении нет ни одного слова.

В частности, в данном отношении весьма важно суждение Боэция о случае (V 1). Боэций совершенно правильно говорит о том, что ни о какой случайности в строгом смысле слова не может быть и речи, поскольку всякая случайность имеет свое строгое

причинное, то есть вполне обоснованное, происхождение, пусть хотя бы нам и совсем неизвестное. Однако тот, кого смущает и даже повергает в прах господство случайностей в человеческой жизни, вовсе и не думает отрицать причинно объяснимое происхождение случайных событий. Его смущает совсем другое. Он никак не может примириться с тем, как же это нелепые и часто безобразные случайности совмещаются с вечной правдой и справедливостью. Вот тут-то Боэцию и нечего ответить на вопрос о происхождении зла. Для языческих философов тут никакого вопроса нет, поскольку для них все то, что совершается, и благое и дурное, вполне естественно и так оно и должно быть. Но для ортодоксального христианина так вовсе не должно быть, и так это совершается только в порядке мирового грехопадения. Поэтому теория Боэция о том, что провидение и судьба есть одно и то же, в сущности говоря, оказывается у него вовсе не христианским, но чисто языческим учением. Здесь Боэций, — и, думается, против своей воли, — уклоняется глубоко в сторону от христианской ортодоксии, которую он в данном случае еще не в силах философски обосновать.

Да, наконец, уже то одно, что его последним утешением является Философия, а не Христос, достаточно свидетельствует о том, что свое последнее утешение он находит только в самом же разуме, только в своих разумных построениях, только в философской теории. И часто это вовсе не противоречит христианству. Однако для нашего современного исторического сознания это не христианство, а только еще переходный этап от язычества к христианству. Недаром во всем этом трактате имеются ссылки на каких угодно языческих писателей, но нет ни одной ссылки на Библию. Как сказано выше, последним утешением для Боэция не является Христос, Богородица или церковь и даже молитва. Когда однажды (III 9) Боэций заговаривает о молитве, то он ссылается не на Библию и не на патристику, но все на того же язычника Платона, приводя из его «Тимея» текст, который никто никогда не приводит, поскольку к «Тимею» обращаются ради изучения платоновской космологии, но не за платоновскими взглядами на молитву. У Платона (Tim. 27 c) говорится, что перед начинанием всяких важных и не важных дел нужно обращаться к божеству. У Боэция здесь полная противоположность с Августином. Августин все время непосредственно обращался к Богу, изливая перед ним свою тоску, свои волнения и все свои сомнения, причем обращение это часто прямо переходит в самую настоящую молитву. Боэций тоже иной раз обращается к Создателю, но не с изливанием своих

чувств и не с просьбой о помощи, а с изображением величия сотворенного мира в его стихийной красоте, так что все эти обращения являются, скорее, можно сказать, поэтическим приемом (таковы стихи в I 5, III 9). Заговорив о молитве (кроме указанных мест можно еще указать V 6), Боэций вовсе и не думает прямо и непосредственно обращаться с молитвой к Богу. У него имеется даже целое рассуждение о том, что молитва даже и бесполезна, если все в человеческой жизни уже заранее предопределено (V 3). Правда, Боэций в то же самое время отклоняет такое мнение и в уста Философии вкладывает целый гимн с прославлением чудес божественного творения (ст. в III 9).

в) Чтобы закончить нашу характеристику мировоззрения Боэция в его трактате «Об утешении Философии», мы бы хотели обратить внимание читателя на одну проблему, которую можно решать и вне специальных культурных областей язычества и христианства и которую Боэций решает весьма тонко и убедительно. Это — проблема *свободы и необходимости*. Здесь Боэций, можно сказать, блещет своей диалектикой. Для большей понятности в целях историко-критического разъяснения мы формулируем ответ Боэция не прямо в том виде, как это дано у самого Боэция, но с известного рода интерпретацией.

Свобода и необходимость, по Боэцию, только внешне противоречат одно другому. Если мы говорим, что какая-нибудь вещь свободна от другой вещи, это значит, что она необходимым образом связана сама с собой, поскольку она есть именно она, а не что-нибудь другое. Точно так же, если мы говорим, что данная вещь необходимым образом зависит от другой вещи, то такое наше суждение тоже возможно только в том случае, когда данную вещь мы все-таки признаем ею же самую, то есть признаем, что она также обязательно свободна ото всего другого. Свобода и необходимость, таким образом, есть две стороны одного и того же предмета.

Но тут важно то, что этот выстроенный нами тезис Боэций на своем языке называет не чем иным, как именно вечностью. Это именно в вечности, в которой совпадает вообще все существующее, свобода и необходимость тоже совпадают. Вечность ни от чего не зависит, потому что без нее и вне ее вообще ничего не существует, от чего она могла бы зависеть. Следовательно, она свободна. Но, с другой стороны, вечность есть именно она сама, а не что-нибудь другое; и это тоже потому, что ничего другого, кроме нее, вообще не существует. Но если она есть именно она, это

значит, что она навеки связана сама с собою, что она не может никуда уйти от себя, поскольку и нет ничего такого, куда она могла бы уйти, раз она уже по своему существу охватывает все. А тогда получается, что связь вечности с самой собой есть ее внутренне закономерная необходимость.

Эта диалектика свободы и необходимости вполне безупречна, хотя мы теперь употребляем в данном случае не термин «вечность», но термин «теория». Ведь мы же и говорим, что свобода и необходимость *теоретически* есть одно и то же, *принципиально* есть одно и то же. Однако мы вовсе не думаем, что свобода и необходимость никогда не противоречат друг другу фактически. Сколько угодно я могу поступать свободно, то есть как хочу; и сколько угодно я должен поступать по принуждению, то есть по необходимости. Однако такая противоречивая ситуация возможна только *практически*, то есть в процессе становления, когда вообще все противоречит всему и все борется само с собою и со всем другим. Итак, свобода и необходимость теоретически есть одно и то же; а практически они часто несовместимы. И с точки зрения диалектики так оно и должно быть. Боэций говорит о тождестве провидения и судьбы, а мы говорим о тождестве теории и практики. Но принципиальное тождество теории и практики в процессе практического становления может обладать разной степенью; и практика, будучи осуществлением теории, может осуществлять ее в разной степени — целостно, частично и весьма плохо. Такова необходимая диалектика жизни.

Но здесь важно еще вот что. Боэций признает существование вечного разума, всесовершенного и всемогущего. Как же, в таком случае, спрашивает он, существует зло на земле? Если вечный разум действительно всемогущ, тогда ему подчинено все и никакого зла не может быть. Если зло существует, то это значит, что вечный разум вовсе не всемогущ; и если он в данном случае все-таки всемогущ, то это значит, что он уже сам по себе есть злой разум, чем тогда и объяснялось бы существование зла в мире. И если стоять на позиции самого Боэция, то никакого ответа на это рассуждение у него не существует. Сторонник вечно справедливого разума всегда может ему сказать: в существовании зла нужно обвинять не вечно справедливый разум, но самого же человека, который отпал от вечного разума и тем самым обрек себя на злое существование. Другими словами, если мир лежит во зле, то в этом виноват не тот вечный и справедливый разум, который его создал, но виноват сам же человек, то есть он же сам отпал от

вечного разума и тем самым обрек себя на злое существование, то есть на такую мировую ситуацию, когда весь мир лежит во зле. Но ни о каком первородном грехе у Боэция нет ни слова. Поэтому ответить ему на обвинения в неразумном поведении, направленные к вечному разуму, совершенно нечего. Из христианства Боэций усвоил учение о торжестве вечного разума, то есть то, что было в совершеннейшем виде представлено уже и в язычестве. Но из христианства он не усвоил учение о мировом грехопадении, и потому ему нечего ответить на упреки человека по адресу вечного разума, почему-то вдруг допустившего пребывание мира во зле. И раз нет ни слова о мировом грехопадении, то уже тем более нет ни слова о христианском методе избавления от этого мирового грехопадения.

Вот почему мировоззрение Боэция исторически явилось и не полным язычеством, и не полным христианством, а только переходом от одного к другому.

9. *То же. Общая характеристика стиля.* Является большой оплошностью ограничивать себя характеристикой только мировоззрения Боэция. Это мировоззрение настолько тесно связано со своим стилем, что его совершенно невозможно анализировать без проблемы стиля. И этот стиль Боэция — настолько яркий и специфический, что на него всегда обращали внимание и ученые исследователи, и вообще литературные знатоки и любители. Тем не менее, насколько нам известно, всестороннего исследования этого стиля даже и до настоящего времени пока еще не существует. Мы тоже не беремся вскрыть этот стиль достаточно разносторонне. И то, что мы сейчас скажем, скорее, будет характеристикой только некоторых более или менее специфических тенденций этого стиля.

а) Важно для трактата Боэция уже то одно, что это не просто обыкновенный прозаический трактат по вопросам философии, но это — определенного типа литературно-поэтический жанр. Это — жанр увещания, наставления, убеждения, поучения и особенно утешения. Используя греческий термин, этот жанр мы можем назвать *протрептическим*. С этим жанром мы не раз встречались и раньше. Такой «Протрептик» мы находили у Ямвлиха (ИАЭ VII, кн. 1, 204—211) с весьма сильно выраженным философско-теоретическим содержанием. К этому же протрептическому жанру необходимо относить и послание Порфирия к Марцелле (ИАЭ VII, кн. 1, 139—148) с весьма сильно выраженным интимно-эмоциональным содержанием. Христианский писатель Климент Алек-

сандрийский (он не входит в план наших исследований, поскольку его мировоззрение совсем не античное, но чисто христианское) тоже написал дошедший до нас трактат «Увещание». Но вот что нас касается уже непосредственно, это протрепетическое сочинение, принадлежащее Августину и носящее название «Исповедь». Мировоззрение Боэция и мировоззрение Августина, а также и внутренняя настроенность обоих мыслителей во многом совпадают и во многом прямо противоположны одно другому, о чем мы сейчас будем говорить. Но что касается литературного жанра, то он у Боэция и Августина один и тот же. Это — жанр протрепетический.

б) И сходство и различие трактатов Боэция и Августина в стилистическом отношении огромны. Что касается сходства, то оно ярко выражено в том, что оба эти трактата являются искреннейшим и откровеннейшим излиянием человеческой души, убедившейся раз навсегда в красоте и могуществе идеального мира, но погруженной в мучительную тьму земных неудач, страстей и часто полной безвыходности. Этот внутренний трепет замученной бесконечными жизненными неудачами и провалами человеческой души является такой духовной картиной, которая прежде всего бросается в глаза при сравнении обоих указанных трактатов. Но тут же не может не бросаться в глаза и фундаментальная противоположность духовной настроенности обоих трактатов.

Прежде всего, все первые десять книг «Исповеди» Августина посвящены повествованию о непрестанных исканиях истины, так что на изображение положительного идеала Августин отводит только последние три книги своего трактата. Боэций тоже много говорит о своей жизни, вплоть до разного рода автобиографических деталей. Но не видно, чтобы это было изображением его духовных исканий. У него получается так, что высшая истина была известна ему уже с самого начала; и все дело заключается в том, что ему трудно формулировать эту истину и что для этой формулировки необходимы огромные умственные усилия. Чтобы привести какую-нибудь одну яркую иллюстрацию из исповеди Августина, приведем изображение самим Августином своего состояния в саду.

Августин повествует (VIII 8—9), как он однажды с небывалой мучительной тоской по поводу своего внутреннего раздвоенного существования вышел в сад около своего дома. В нем кипела борьба страстей, новых, уже духовных, и старых, нечистых и греховных, порочных, которые все еще не оставляли его. Эта борьба страстей

потрясала его душу и его тело, меняла его внешний облик и искажала даже его телесный вид и телесное самочувствие. Кто хочет сравнить духовное состояние Боэция и Августина, пусть прочитает хотя бы указанное нами сейчас место из его «Исповеди». При этом интересно то, что вместо прежних муз, утешавших его телесно и греховно, перед ним предстало в этом саду другое явление, а именно Воздержание (Continentia). Эта величественная женщина своими наставлениями тоже помогает ему выйти из его мучительного и омраченно-страстного состояния (VIII 11).

У исследователей всегда был соблазн находить в образе Философии у Боэция сходство и даже тождество с образом Континенции у Августина. Мы решительно возражаем против существенной зависимости Боэция от Августина в данном случае. Зависимость эта (была ли она фактически, сказать невозможно) носит, во всяком случае, чисто формальный характер. Боэцию вполне чуждо это августиновское потрясение в период борьбы с прежним господством буйных страстей плоти. Августин ищет спасения души. Но Боэций ищет только философской формулировки противоречия между идеальным добром и фактическим злом. Конечно, явление Континенции не может не напоминать собою Философию Боэция. Но глубочайшая противоположность философских стилей Боэция и Августина безусловно запрещает находить здесь какое-либо существенное заимствование Боэция из «Исповеди» Августина.

Точно так же можно находить большое сходство между учением Боэция о вечности (V 6) с аналогичными учениями Августина. Однако у Боэция это есть философия разума, который, включая в себя все существующее в прошедшем, настоящем и будущем, безусловно не может обойтись без понятия вечности. Что же касается Августина, то эта вечность возникает у него на путях разного рода духовных потрясений, разного рода достижений и провалов из глубин страстно напряженной души, так что и утешение, даваемое теорией вечности, не есть утешение только разума, но утешение в надежде на вечное спасение. Особенно интересны в этом отношении беседы Августина с его матерью, которые он так красочно рисует (IX 10). Что же касается чистого разума, то Августин, можно указать, с огромным эмоциональным подъемом прямо-таки обрушивается на него и осуждает этот разум на примере гордого и самодовольного использования его у греческих философов (VII 20—21). Что в начале всего был Логос, это греческие философы знают. Но что этот Логос стал человеческой плотью, то

есть что он по самой своей природе человечен и личностен, этого они не знают и не могут знать, поскольку лишены божественного откровения (VII 9).

Итак, философский стиль Боэция во многом совпадает с Августином в структурном отношении, но он ничего общего с ним не имеет по своей глубинной сущности. Сущность стиля Боэция — это интеллектуализм, а не вероучение.

в) Теперь, установив общую сущность стиля Боэция, обратимся к некоторым основным деталям этого интеллектуализма.

Интеллектуализм Боэция — это очень богатая и, мы бы сказали, весьма нарядная теория. Интеллектуализм Боэция не имеет ничего общего ни с какими рассудочными и скучными, чисто головными построениями. Интеллектуализм Боэция является, прежде всего, весьма глубоко проводимой *диалектикой*, которая сказывается и в построении теории разума, и в объяснении связи вневременного разума со сферой временных становлений, и в учении о свободе и необходимости, и в учении о связи разума с жизнью, и, наконец, в чисто художественной обработке всех главнейших проблем данного трактата. Не будучи вероучением августиновского типа, этот интеллектуализм Боэция все же является в основной глубоко *синтетической* теорией, поскольку он тоже возникает у Боэция как выражение интимной исповеди его сердца, которая охватывает все его логические построения и потому рисует их при помощи методов широчайшего синтетизма. Особенно важны в этом отношении весьма интенсивно проводимые художественные или, лучше сказать, *философско-художественные* методы. Тут важно уже одно то, что весь трактат Боэция пересыпан стихотворными эпизодами, но о них мы скажем в дальнейшем. Теперь же обратим внимание на эти философско-художественные методы трактата.

Тут прежде всего обращает на себя внимание отношение Боэция к *музам*. Весь трактат начинается с того, что этих поэтических муз, окружающих погруженного в тоску Боэция и утешающих его «сладкой отравой», отгоняет от него Философия, и они не в силах утешить его своими ложными «ласками». Но окончательное отношение Боэция к поэзии этим далеко не определяется. Ведь даже и Августин, проклиная в своих ранних произведениях поэзию как дьявольское наваждение, не может устоять перед силою красоты и в конце концов восхваляет эту красоту наряду с мудростью. В своем трактате «Против академиков» он посвящает целую главу (II 3) сопоставлению философии и фило-

калии. Если философия есть «любовь к мудрости», то филокалия есть «любовь к красоте». И Августин называет их родными сестрами. Правда, с точки зрения Августина, красота часто забывает свое высокое происхождение, часто действует во мраке и во лжи; но всегда наступают и такие моменты, когда она возвращается туда, откуда ушла и где она действительно находит в мудрости свою сестру, а философия помогает ей после этого возвращения к истине. Нечто вроде этого мы находим и у Боэция. Здесь Философия хотя и изгоняет поэтических муз, но сама не только допускает поэтические метафоры у Боэция, которыми он усиленно пользуется для изображения своих философских исканий и ответов на эти искания. В трактате даже имеются случаи, когда поэтической формой пользуется сама же Философия.

г) Но прежде чем сказать о формах выражения этого синтетического интеллектуализма, необходимо в целях уточнения этой пока еще общей сущности интеллектуализма Боэция отметить то, что при чтении его трактата, пожалуй, сразу бросается в глаза и что для стиля вовсе не безразлично, а, наоборот, является подлинным основанием и подлинной сферой для всех отдельных художественных приемов у Боэция.

Именно, Боэций пользуется методом широкого, разнообразного и стремящегося быть максимально убедительным красноречия. При чтении трактата Боэция невозможно не вспомнить эту широчайшую и разнообразнейшую реку *цицероновского* красноречия. Это не значит, что Боэций многословен. Наоборот, все допускаемые им повторения, все наличные у него мелкие детали излагаемого предмета, весь этот, мы бы сказали, *цицероновский фонтан красноречия*, *цицероновский водопад красноречия*, всю эту широчайшую и бурную реку словесных доказательств и логической убедительности, — все это исторически может понять лишь тот, кто вникал в бурную, но совершенно закономерно протекающую реку *цицероновского красноречия*. Боэций говорит очень много, но говорит красиво и убедительно. Боэций пользуется законченными формами древнеклассической риторики. Но эта его риторика настолько проста и убедительна, что в ней даже и не чувствуется ничего чисто риторического. Широкие и неустанные волны его красноречия увлекают, но нигде не отвлекают от обсуждаемого предмета. Они убедительны так, как убедительна речь хорошего школьного наставника для его учеников и слушателей. Но у Боэция нет никакого школярства, нет никакого утомительного дидактизма и нет никакого намеренного ораторства, нет

никакой чересчур большой настойчивости; и вместо скуки принудительного дидактизма читатель Боэция испытывает только радость при получении ответа на исконные и душевно-интимные вопросы. Августин своими эмоциями потрясает читателя и волнует его без конца. Боэций своими рассуждениями, наоборот, успокаивает слишком страстного читателя и создает в нем ясную тишину и блаженное безмолвие неопровержимого аргумента.

Таков общий характер художественного стиля интеллектуализма Боэция. Теперь рассмотрим в некоторые его детали.

10. *То же. Отдельные художественные приемы стиля.* Прежде всего, Боэций уделяет большое внимание обрисовке того, что можно было бы назвать художественной ситуацией в отличие от отдельных личностей, входящих в эту ситуацию. При этом надо всегда помнить, что разделение многих художественных приемов у Боэция не нужно понимать слишком изолированно и рационально. Эти приемы постоянно заходят у него один в область другого, так что необходимо говорить скорее о преобладании одного приема над другими в отдельных текстах, чем об их рассудочной противоположности.

а) Художественная *ситуация* рисуется Боэцием, во-первых, в виде весьма внушительных картин *природы*. Свой переход от тяжелого состояния духа к более просветленному Боэций рисует в виде того успокоения природы, которое возникает после бури и ненастья (стихи в I 3). Постоянная смена порядка и стихийного хаоса под властью вечного разума тоже рисуется при помощи соответствующего чередования состояний природы (ст. в I 5, I 6, II 8, III 2).

Во-вторых, жалобы на тяготы и бессмыслицу своего существования, то есть свою *психологию*, Боэций рисует при помощи разного рода физиологических картин, с обрисовкой таких, например, явлений, как тяжесть головы, заплаканное лицо, дрожание тела, ранняя седина (ст. в I 1). Ярко рисуя всю пагубность переходов от радости к печали и обратно и необходимость избавиться от подобных жизненных стихий, Боэций не забывает также рисовать соответствующую обстановку в природе (ст. в I 7, II 2, III 5, IV 5).

В-третьих, художественная обстановка получает у Боэция иной раз и чисто *общественное* или *общественно-историческое* содержание. Так, в сочувственно-восхвалительных тонах рисуются древние времена в их наивном и безболезненном состоянии (ст. в II 5) в отличие от современной погони за славой, богатством, властью и прочими мнимыми благами (ст. в II 7, III 3—4, 6—8).

В-четвертых, обращение от мрачной действительности к светлому разуму тоже рисуется у Боэция как очень сложный, мучительный и радостный переход от тьмы к свету (ст. в I 2, III 8, IV 1. 6, V 5).

б) Кроме всех этих художественных ситуаций трактат Боэция богат художественным изображением также и отдельных *личностей* на фоне той или иной, более или менее обширной обстановки.

Во-первых, художественная личность является у Боэция в качестве *олицетворения философского понятия*. Такова, прежде всего, фигура *Философии*. Об ее многочисленных наставлениях и беседах с Боэцием мы не будем здесь говорить, так как это относится не к искусству, но к мировоззрению Боэция, и об этом мы уже говорили выше. Но вот оказывается, что она «женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой». Философия была во цвете лет и роста как будто бы обыкновенного человеческого, а как будто бы доходящего до самых небес и даже выше них. Ее одежда была из «нетленной ткани», которую она соткала собственными руками. Какие-то «неистовые существа» пытались разорвать ее одеяние на куски, но это им не удавалось. Философия держит в правой руке книги и в левой — скипетр. Она возмущается музами, дающими мнимое утешение Боэцию, и удаляет их, произнося гневную речь. (Все эти материалы о внешнем виде Философии в I 1.) Она поет стихи «с полным достоинства лицом, медленно и приятно» (IV 1). А что свой диалог с Боэцием она ведет в систематическом порядке от простого к сложному, это мы уже знаем из обрисовки мировоззрения Боэция.

У Боэция дается еще олицетворенный образ *Фортуны*. Здесь нет обрисовки наружности и поведения Фортуны, но зато в ее уста вкладывается речь о вечной игре счастья и несчастья, которая уже сама по себе производит глубокое художественное впечатление (II 2).

О *музах*, которых Философия изгоняет, Боэций тоже говорит, что «толпа муз, опустив опечаленные лица к земле и покраснев от стыда, грустя покинула мое жилище» (I 1).

Наконец, почти полного олицетворения достигает и столь глубоко философски обрисованный у Боэция образ *Разума*. Во всяком случае, этот Разум лично от себя обращается с речью к людям, пребывающим во тьме неразумия (ст. в III 10).

Во-вторых, трактат Боэция изобилует художественными изображениями также и *мифологических* личностей. Тут говорится о богах и героях, и говорится иной раз настолько красочно и подробно, что такого рода изображения являются какими-то маленькими поэмками. Таковы образы Зевса (ст. в IV 6), Феба Аполлона (о нем говорится почти в каждом стихотворении трактата), Аида, Цереры и Люцифера (ст. в III 1, IV 6). Таковы особенно образы героев — Орфея и Евридики (ст. в III 12), Геракла (ст. в IV 7), Улисса (ст. в IV 3. 7). Наиболее подробно изображается Орфей со своим пением и игрой на лире, когда он покоряет всю природу, весь подземный мир с его ужасами и даже свирепого Цербера. В повествовании о Геракле перечисляется множество подвигов героя, свидетельствующих о его могучей силе и непобедимости.

В-третьих, у Боэция встречается художественное изображение также и *исторических* личностей. Боэций часто для подкрепления своих мыслей ссылается на исторические прецеденты и связанных с ними исторических деятелей вроде Брута, Фабриция, Катона (ст. в II 7 и др.). Особенно яркой характеристикой отличается у Боэция образ Нерона (ст. в II 6, III 4).

в) Наконец, если художественный прием понимать очень широко, то есть не обязательно как настоящий художественный образ, а просто как яркость аргументации, то можно сказать, что эта яркость в течение трактата только прогрессирует. Сначала идут стихотворения действительно с настоящими художественными образами. По мере же развития и углубления философской аргументации стихи постепенно теряют свою образность, но зато увеличивают и расширяют яркость содержащейся в них аргументации. Особенно интересны в этом отношении стихотворения, начиная с III книги (III 11. 12, IV 4, V 3). В стихотворениях попадают и размышления чисто дидактического характера (IV 2—4).

11. *То же. Источники.* а) Главным источником изучаемого нами трактата Боэция, как мы сказали выше (с. 239), является довольно значительная в античности литература с жанром утешения. Об этом жанре утешения имеются специальные работы как в западной¹, так и в отечественной науке². И. М. Нахов очень удачно сопоставляет античный жанр утешения тоже с античной теорией трагического катарсиса. Своим исследованием этот автор доказал, что почти все античные «Утешения» построены именно

¹ K a s s e l R. Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München, 1958.

² Н а х о в И. М. Трагический катарсис и жанр утешения. — «Вопросы классической филологии. Разыскания. Dzetemata». М., 1984, с. 74—88.

на изображении таких страданий, несчастий и катастроф, из которых только один выход — это философия разума, построенная на высокой оценке срединного успокоения страстей, на том, что Аристотель называл метриопатией. Только надо иметь в виду, что аристотелевская метриопатия предполагает основную роль сверхчеловеческого ума, почему такого рода катарсис и такого рода утешение лучше трактовать как проблемы ноологические. Все это целиком относится и к Боэцию, у которого, как мы видели, единственный выход из жизненной катастрофы — это философия.

Античные авторы, писавшие в этом жанре, были нами перечислены выше. Из них, конечно, на первом плане выступает Августин. Но выше мы уже пробовали доказать, что, хотя у этих авторов в основе и дается интимно-сердечная исповедь при переживании катастроф и в области преодоления этих последних, тем не менее Боэций приходит действительно к философии разума, в то время как у Августина философия разума заключается по преимуществу в смирении перед вероучением.

б) Но если говорить не о жанре утешения, но о других особенностях трактата Боэция, то здесь можно находить и уже находили массу разного рода источников. Однако разыскания таких источников большей частью все-таки отличаются большим формализмом. Что Платон и Аристотель являются главными источниками для Боэция, об этом спорить не приходится, и об этом мы уже говорили выше (с. 235). Картина творения космоса у Боэция (III 9) безусловно и притом существенно напоминает соответствующую картину в «Тимее» (28 с — 29 с) Платона. Воспоминания души о своем не только текущем земном состоянии у Боэция (III 11—12, IV 1) тоже не могут не напоминать общеизвестных взглядов Платона, да Боэций и сам в этом случае ссылается на него. Привлечение платоно-аристотелевских материалов для объяснения Боэция, конечно, вовсе не есть формализм, а касается существа дела.

Но вот что касается латинских писателей, то всякое безоговорочное сопоставление с ними Боэция всегда грешило формализмом. Несомненно, если не целые эпизоды, то, во всяком случае, отдельные словесные выражения Боэция напоминают многое из Лукреция, Вергилия, Горация, Овидия, Проперция, Ювенала. Что касается Овидия, то тут соблазнительно даже и биографическое сопоставление, поскольку Овидий тоже не угодил своим поведением, тоже был выслан в отдаленную местность и погиб в изгнании. Но если обратиться к сущности дела, то что же общего между

платоническо-аристотелевским христианством Боэция и личными страданиями Овидия, в изображении которых совсем незаметно какой-нибудь философии? В указанном у нас выше сборнике М. Гибсон приводятся весьма убедительные литературные параллели Боэция и Овидия; но тут же (244—247) делается правильное утверждение, что философия самого Боэция не имеет ничего общего со «Скорбями» и «Письмами с Понта» Овидия. Сопоставление с такими знаменитыми героями античности, как Сократ, Овидий, Цицерон или Сенека, в историческом смысле, конечно, дает очень много. Все эти античные герои тоже погибли от злой несправедливости исторической судьбы. Но, как мы видели (выше, с. 243), в литературно-философском отношении говорить о серьезной зависимости Боэция от этих личностей можно только в отношении Цицерона. Остальные аналогии весьма важны исторически, но они слабо выражены в литературно-философском отношении.

в) Итак, главный и самый глубокий источник «Утешения» Боэция — это *аристотелевски разработанный платонизм*. И источники это чисто античные. Однако в обрисовке этого античного наследия Боэция в современной научной литературе имеется глубокий разнобой, что и заставляет нас высказать об этом несколько специальных замечаний.

Прежде всего, этот аристотелевский платонизм прямо называют неоплатонизмом. Античный неоплатонизм действительно, — и об этом мы хорошо знаем (ИАЭ VI 189—191, 313—398), — возник в качестве принципиального объединения Платона и Аристотеля. Но сказать, что Боэций просто является неоплатоником, мы не решились бы, поскольку у него решительно отсутствует учение о сверхсущем первоедином, систематически характерное для Плотина и впервые только и отличившее его от предыдущих платоников. Правда, кое-какие рассуждения о сверхсущем первоедином у Боэция попадаются (например, в III 11), но они явно носят случайный характер. В таком принципе, как сверхсущее первоединое, Боэций, конечно, нуждался, но для него, как для христианина, этот принцип уже был представлен в виде монотеистически понимаемого божества, которое он настолько принимал на веру, что даже и не нуждался в его специальном философском обосновании. Но тут возникает одна тяжелая проблема, которая доставила много труда исследователям Боэция. Одни говорили, что это выдвигание на первый план единично понимаемого вечного разума и было для Боэция не чем иным, как глубочайше

проводимым христианством. Другие говорили, наоборот, что такая философия разума, лишенная всяких элементов христианского монотеизма и связанной с ним специфической священной истории, является на самом деле чистейшим язычеством; а философия Боэция, как мы замечали, действительно лишена здесь всяких ссылок на христианские источники. В решении этой трудной проблемы надо соблюдать большую осторожность и не увлекаться крайностями.

Аристотелевский платонизм (или пусть будет неоплатонизм) действительно есть не что иное, как развитая и вполне языческая философская система. И Боэций к ней не только прибегал, но, если судить по «Утешению», она-то и явилась для него последним выходом из его жизненной катастрофы. Однако отнюдь нельзя сказать, что это было у Боэция чистейшим язычеством. У Боэция философия разума, этот интеллектуализм, возникла в результате такой интимно-сердечной исповеди, которая уже никак не могла возникнуть на чисто языческой почве и которую до Боэция можно находить разве только у Августина, сумевшего понять эту философию разума как выход из глубинно-сердечной и бурно-страстной жизни души, распинавшейся между пороками и мучительными стремлениями к бесстрастной чистоте духа. Это — область несомненно христианских борений духа. Она целиком представлена у Боэция, хотя его мучит не столько проблема спасения души, сколько проблема духовного спокойствия и достоинства среди нелепых и сплошных катастроф окружающей жизни.

Итак, христианство Боэция выражало себя не догматом и практикой вероучения, но такой философией разума, эмоциональные источники которой он мог заимствовать только в христианстве. Боэций был светский философ. Но не только это. Это был светский христианский философ. Отсюда для современных исследователей и возникает мнимая путаница, когда они устанавливают то чисто языческие источники Боэция, то его чисто христианские источники.

г) Чтобы решить этот вопрос, необходимо сказать еще и то, что в чистом виде христианство и язычество, конечно, несовместимы и что поэтому дело никак не могло обойтись у Боэция без противоречий.

Провидение у Боэция всемогуще и в этом смысле безусловно творит только добро. Значит, надо было объяснить происхождение зла. Для этого он пустил в ход тоже одно старое языческое понятие, а именно понятие судьбы, которое у него отличается от

провидения только тем, что якобы устраняет не вечную значимость провидения, но его осуществление во времени. И такого отождествления провидения и судьбы было бы вполне достаточно для объяснения реальных жизненных явлений у человека, если бы судьба всегда и везде творила волю именно провидения. Но практически оказывается, что судьба действует часто вовсе не по воле божией, а даже и против нее, искажая, коверкая, приводя в беспорядок и обезображивая ровное, постоянное и всегда прекрасное становление времени, возникшее как результат божественного провидения. Но тогда как же быть?

Боэций до конца стоит на точке зрения тождества судьбы и провидения. Но ведь это же противоречит действительности. И потому при таком высочайшем представлении о божественной воле, которое имеется у Боэция как у принципиального монотеиста, никак нельзя отождествлять провидение с судьбой. Другое дело — античные мыслители. У них трагические судьбы реальной человеческой жизни были явлением вполне естественным, поскольку и сами-то античные божества, оформляющие земную человеческую жизнь, тоже были далеки от совершенства. Но христианство Боэция не могло исповедовать таких жалких языческих богов, проповедовался единый и истинный Бог, совершенно лишенный всяких недостатков. Но тогда становление во времени, управляемое судьбой, нужно было трактовать как испорченное и злое в самой своей основе в результате мирового грехопадения. Но вот тут-то и возникла у Боэция зияющая пропасть между христианством и язычеством. Не прибегая к христианскому учению о первородном грехе, он должен был бы либо самого Бога считать источником зла, либо прибегнуть к исконному дуализму доброго Бога и злой судьбы. Ни на то, ни на другое Боэций не мог решиться. А тогда получается, что его система философии разума в самом своем корне порочна или, по крайней мере, недостаточна.

И преодолеть это противоречие добра и зла он не может еще и потому, что, как мы увидели выше (с. 227), у Боэция имелось весьма настойчивое и глубоко продуманное понимание личности, которое в таком глубоком виде только с большими натяжками можно находить у античных философов. Такое понимание личности требовало абсолютного монотеизма. А тогда противоречие высочайшей божественной личности и ничтожнейшей судьбы личности во временной жизни становилось еще более трудным и неразрешимым. И этого противоречия Боэций так и не разрешил. Слабо звучат его слова, что никакого зла нет; или что зло бес-

сильно, или что Бог милостив, подавая помощь в случаях торжества зла на земле. Все это имело бы значение, если бы Боэций признал первородный грех, потому что в этом случае действительно божественная благодать оставалась бы всемогущей, а бессильным оказывался бы только человек в условиях мирового грехопадения.

д) При оценке источников Боэция необходимо отдавать себе точный отчет в *основном характере* его стихотворений. Мы не будем здесь давать филологический анализ этих стихотворений. Филологически они свидетельствуют о большой художественной культуре Боэция. Эти стихи вполне безукоризненны в метрическом отношении и свидетельствуют о том, что их автор уже давно и много писал латинскими стихами и, как это говорится, вполне набил себе руку в этой области. Латинская поэзия — это для него родное дело. И если кто-то говаривал об «античном возрождении» при Теодорихе, то подобного рода точка зрения совершенно не выдерживает никакой критики. Боэцию нечего было возрождать, поскольку латинская поэзия еще и не думала умирать в его времена. Он оставался римским поэтом, не хуже цитируемых им поэтов римской классики. Латинский язык все еще оставался для него родным языком. Возрождают то, что умерло. Но латинская поэзия при Теодорихе и не думала умирать, так что Боэций был просто латинским поэтом поздней классики и он ровно ничего не возрождал. Этим объясняется легкость его стиха, звучность и напевность его метрики, а также естественность, понятность и убедительность его античных образов. Но, повторяем, филологического анализа этих стихотворений Боэция мы не будем делать, оставляя это как задачу для специальных диссертаций. Сейчас мы хотим сказать о другом.

Именно, в стихотворениях Боэция очень много глубоких и красивых метафор, большею частью с использованием античной мифологии, которая, очевидно, тоже была одним из источников трактата Боэция. Как понимать эти метафоры? Мы утверждаем, что это вовсе не были метафоры в целях прямого и непосредственного изображения жизни. Метафора непосредственного типа нравится сама по себе, без всякого указания на какую-нибудь действительность вне этой метафоры. Когда мы читаем, что «море улыбалось» или что «румяной зарею покрылся восток», то подобного рода метафоры нравятся нам сами по себе, без всякого указания на какую-либо другую действительность. Но лермонтовский парус одинокий, который белеет в голубом тумане моря,

это уже вовсе не первичная метафора, которая нравилась бы нам сама по себе. Она нравится потому, что указывает на совсем другую действительность, а именно на человеческого субъекта, который «ищет бури, как будто в бурях есть покой». Это — не первичная метафора, но метафора уже символическая.

Поэтические и, в частности, метафорические образы у Боэция вовсе не имеют значения сами по себе. Они — *символичны*, и притом напряженно символичны. И символом чего же именно они являются? Они призваны для того, чтобы иллюстрировать философию чистого разума, дающего последнее утешение во всех скорбях жизни. Если мы это учтем, то никакие Вергилии и Овидии и никакие Лукреции и Проперции не заслуживают быть упомянутыми в качестве источников для Боэция. Все эти поэты римской классики не имеют никакого представления о трагической борьбе, происходившей в душе Боэция. Поэтому их использование у Боэция вовсе не делает их подлинными источниками его трактата. Вся латинская классика только в том единственном случае и может считаться источником для Боэция, если мы учтем весь *глубочайший символизм* Боэция при использовании образов и выражений из классической римской литературы. Конечно, вопрос этот тоже требует специального исследования, так как в план нашей работы не может входить детальный символический анализ всей этой богатейшей художественной образности у Боэция. Но общий символизм этой образности, основанный на исповедании вечного разума при перенесении жизненных катастроф, представляется нам очевидным, так что на этом нам и придется остановиться в проблеме художественной символики у Боэция.

Теперь наступило время подвести итоги всем нашим предыдущим наблюдениям над творчеством Боэция.

12. *Сводка предыдущего.* а) То, что Боэций является переходной фигурой между античностью и средневековьем, это знают все и об этом пишут все. Из отечественной науки в виде образца этой переходной характеристики можно привести работы В. И. Уколовой¹, Г. Г. Майорова². Точно так же характеристика этой переходности как совмещения языческих и христианских начал тоже приводится очень часто³. Однако в этом последнем вопросе в науке существует большая разногласица.

¹ Уколова В. И. Боэций и его время (к истории западноевропейской образованности в эпоху раннего средневековья). Автореф. канд. дисс. М., 1970.

² Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии, с. 356—383.

³ Обзор главнейших мнений по вопросу о переходном характере творчества Боэция можно найти у В. И. Уколовой (Указ. соч., с. 3—9).

Одни начисто исключают все христианское у Боэция и сводят его работу только на античные и чисто языческие заимствования. Другие, наоборот, все античное считают у Боэция несущественным и характеризуют его как чистейшего и правовернейшего христианина. Действительно, и языческие и христианские элементы у Боэция настолько сильны, что для исследователей всегда может возникнуть соблазн целиком отрицать одно из этих мировоззрений и целиком признавать только другое. Правда, ввиду такого понимания дела осторожнее было бы признавать наличие у Боэция как языческого, так и христианского мировоззрения. И, насколько показывает современное тщательное исследование, так, вероятно, оно и было в творчестве Боэция, весьма свободном, разнообразном и, так сказать, многоэтажном. Однако на подобном решении вопроса мы никак не можем остановиться.

б) Ведь здесь надо учитывать специфику всякой переходной эпохи. Всегда и везде было много старого и было много нового. Указать старые и новые элементы в ту эпоху, которая квалифицируется как переходная, это еще очень мало для характеристики переходности. Нам представляется, что наряду с наличием старого и нового в той или иной переходной эпохе должны быть указаны еще и такие элементы, которые сразу и одновременно являются и новыми и старыми. Переходность не есть безличие, но всегда имеет свою оригинальную специфику. А иначе вся история распадается только на перечисление старого и нового и не будет видно, в чем же специфика данного переходного периода. Ведь в истории все периоды переходные, и никакая эпоха не стоит на месте. И если переходный период мы не сумеем охарактеризовать специфически, как некое тоже индивидуальное и тоже неповторимое явление, то вся история так и рассыплется на элементы, ничем между собой не связанные. Поэтому, характеризуя творчество Боэция как переходную эпоху и, в частности, как переходную между язычеством и христианством, мы обязаны указать и такой элемент в его творчестве, чтобы он уже не дробился на старое и новое, а был определенным специфическим своеобразием.

Этот специфически своеобразный элемент в мировоззрении и творчестве Боэция мы понимаем как *диалектику чистого и вечного разума в его соотношении с внеразумным, чисто временным, то есть всегда становящимся и меняющимся, инобытием этого вечного разума*. Говоря короче, это есть учение о *диалектическом тождестве провидения и судьбы*.

Это мы утверждаем потому, что такую философию Боэций рисует и не как языческую и не как христианскую. В его представлении такая философия действительно одинакова и у древних философов и у христианской догматической теологии. Само собой разумеется, эта диалектика разума не только тождественна в язычестве и христианстве, но она еще и абсолютно различна, если иметь в виду все подробности, которые выступают в язычестве и христианстве в связи с их систематическим построением и особенно в связи с различием пантеизма и монотеизма. Но как раз в этих систематических подробностях и исчезает принципиальное тождество вечного разума в той и другой религиозной системе. Однако все эти подробности уже не будут той единой и неделимой спецификой вечного разума, и не в них нужно находить специфику того переходного времени, которое мы находим у Боэция.

в) Вспомним, что мы говорили о первых трех теологических трактатах Боэция.

В первом трактате (выше, с. 216) речь шла о числовой диалектике троичности. И эта диалектика, говорили мы, весьма важна для данного христианского догмата. Но она отнюдь не единственная и не исчерпывающая для троичности. Мы говорили, что это диалектика числовая, а не личностная, в то время как высшее начало в христианстве есть обязательно личность. Но почему Боэций остановился здесь на числовой диалектике? А он остановился на ней именно потому, что она же характерна и для языческого платонизма. Обе эти числовые диалектики троичности одинаково и платоничны и специфичны для христианского догмата. Но число еще не есть личность, а только один из ее существенных моментов.

Возьмем второй теологический трактат Боэция (выше, с. 220). Удивительным образом он рассматривает не конкретные имена трех лиц христианского божества, а только рассматривает эти лица как особого рода субстанции. Но субстанция — это понятие очень широкое; и оно относится вообще ко всему, что реально существует. И может ли христианский догмат троичности обойтись без субстанциального понимания каждого лица? Не может. Христианская догматическая теория троичности поэтому не есть числовая диалектика, но диалектика субстанциальная. Однако ни числовая, ни субстанциальная диалектика не есть диалектика личностная. Субстанция, как и число, еще не есть вся личность, а только один из ее необходимых и существенных моментов. И по-

чему здесь идет речь именно об Отце и рассуждение ограничивается представлением о первом лице как о нерасчлененном и исходном начале, неизвестно; точно так же неизвестно, зачем понадобилось христианскому догмату говорить о Сыне и Святом Духе. Ведь подобного рода наименование характеризует собою не просто субстанцию лиц, но уже их определенного рода качественное наполнение.

Но, пожалуй, еще более интересен в этом отношении третий теологический трактат Боэция (выше, с. 221). Казалось бы, тут бы и заговорить об отношении Бога к миру, о творении мира, о протекании его истории, о боговоплощении ради спасения человечества и о последних временах христианской истории мира. Но ничего подобного у Боэция в данном случае не имеется. Как мы показали (выше, с. 223—224), речь идет здесь, собственно говоря, о трансцендентальном условии возможности всякого суждения вообще, то есть, собственно говоря, о Боге и мире в специфическом смысле тут не поднимается никакого разговора.

Наконец, и трактат Боэция об утешении тоже обходится без всяких подробностей христианского вероучения и христианского назначения церкви. Последним утешением здесь является опять все тот же философский разум, которым утешали себя и главные языческие философы.

В анализе философии Халкидия мы указывали (выше, с. 148), что христианское учение о творении из ничего есть необходимейшая христианская доктрина, предохраняющая от всяких опасностей пантеизма. Защитники христианства Боэция указывали на то место из трактата об утешении (V 1), где как будто бы это «из ничего» содержится. Такое понимание данной главы из «Утешения» совершенно неверно.

Во-первых, здесь прямо заявлено: «Ведь справедливо мнение, что нечто не может произойти из ничего». Во-вторых, однако, если где это «из ничего» как будто бы и содержится, то выражение это употреблено здесь в слишком общей и случайной форме. Здесь говорится, что древние если и употребляли такое выражение, то «относили его, скорее, не к творящему началу, а к материальному миру». Другими словами, если древние и говорили о «ничто» наряду с Богом, то понимали это как бесформенную материю, которую Бог в дальнейшем оформил. Если же они, допустим, и относили его к «творящему началу», то имелось бы в виду действительно творение из ничего. Однако всякий скажет, что хрис-

тианское творение из ничего тут почти совсем не затронуто. Это уже наше толкование, а не слова самого Боэция и уж тем более не какой-нибудь его положительный тезис.

Все эти соображения безусловно доказывают ту истину, что спецификой переходности для Боэция было не язычество и не христианство, а то, в чем они действительно совпадают и в чем нужно находить их безусловное тождество, это — диалектика вечного разума, или провидения, и подчиненной ему вечной судьбы. Здесь уже нет никакого механического объединения тех или иных языческих или тех или иных христианских черт. Это — то, в чем действительно совпадало язычество и христианство. И это как раз именно и есть то, в чем нет никакой механики объединения, а есть только единая и неделимая специфика, одновременно и чисто языческая и чисто христианская. Это и есть подлинный образ и подлинный лик характерной для Боэция переходности времен.

г) Но тут мы должны еще и еще раз сказать то, что в подобного рода характеристике переходного творчества Боэция обязательно нужно оставаться верным фактической действительности и не быть глухим и слепым педантом. Историческая справедливость заставляет признать, что кроме этого органического единства язычества и христианства у Боэция были также и черты *чисто христианские*, хотя и несравненно более редкие и несколько не нарушающие формулированной нами сейчас единой и неделимой специфики. Именно, было два обстоятельства, которые никак не могут ускользнуть от честного исследователя.

Во-первых, как мы знаем (выше, с. 226), у Боэция был трактат против Евтихия и Нестория. Здесь удивительным образом дается максимально четкое представление о личности, можно сказать, целиком отсутствующее у античных философов. Эта личность в изображении Боэция настолько единична и настолько единственна, что она готова совмещать в себе любые противоречия. Так, личность Христа есть субстанциальное объединение двух противоположных субстанций, божеской и человеческой. Это уже ни в каком случае не античное понимание, которому, вообще говоря, было чуждо всякое учение об абсолютной субстанции личности. Правда, и здесь дело ограничивается у Боэция только принципом, а именно принципом богочеловечества; и тут у него не делается ровно никаких выводов, характерных для всей священной истории, связанной с фактом явления Христа.

Другая, тоже чисто христианская, черта у Боэция — это его духовные мучения и стенания, которые он так красочно изображает в трактате об утешении. Конечно, это не Августин, который изображает бурные страсти своей души в связи с борьбой порока и духовного просветления и в связи со своими мучительными исканиями истинного Бога. Мы говорили выше (с. 236), что если душевные мучения Августина есть результат его постоянных духовных исканий на путях спасения души, то у Боэция они ограничиваются только страданиями по поводу той чудовищной несправедливости, которая привела его в тюрьму, несмотря на его благородное и человеколюбивое поведение. Психология здесь — христианская, августиновская. Но выход из этой психологии у Боэция — опять-таки диалектика, вечный разум, благодаря которому провидение и судьба отождествляются, а не Христос и не церковь.

Эти два обстоятельства, учение об абсолютной единичности и единственности богочеловека, с одной стороны, и интимно-сердечная психология исповеди и надежды, с другой, несомненно отличаются вполне христианским характером и не входят в ту неделимую специфику переходного характера творчества Боэция, в которой нет ни специально язычества, ни специально христианства.

д) Но если уж придерживаться абсолютной исторической справедливости, то наряду с чисто христианскими установками необходимо отметить у Боэция также и чисто языческие установки, которые тоже никак нельзя совместить с христианством и из которых особенно бросается в глаза одна. Особенность эта сводится к тому, что у Боэция совершенно отсутствует то, что в христианстве называется *священной историей*, или, мы бы сказали, то, что обыкновенно называется мифологией. Правда, языческая мифология у него тоже, собственно говоря, отсутствует, если не иметь в виду его многочисленные стихотворные метафоры.

Именно, совершенно правильно изображая принципиальное отношение провидения и судьбы и совершенно правильно рисуя фактическое отпадение судьбы от воли божьей, Боэций удивительным образом спокойно относится к трагической истории такой человеческой судьбы. Об этом мы тоже сказали выше в нашем рассуждении о Халкидии (выше, с. 175). Но в данном случае

отсутствие христианской мифологии особенно бросается в глаза ввиду небывалой мучительности психологии Боэция. То, что Боэций ни разу не обращается в своих сочинениях к Христу или к церкви, это было замечено уже давно, еще раньше нас, и вообще выдвигалось не раз. Но тут важен не просто стиль и не просто фразеология. Тут важно то, что Боэцию почему-то было трудно или неудобно говорить о первородном грехе, о боговоплощении, необходимом для спасения падшего человечества, об искуплении греха, о преодолении смерти смертью, о втором пришествии, о Страшном суде, о рае и аде. Вся эта христианская мифология, или, как говорится в христианстве, вся эта священная история христианства, поразительным образом, и притом совершенно целиком, отсутствует у Боэция. Те исследователи, которые на этом основании зачислили Боэция к чистейшим язычникам, уж не так были не правы. Безусловно, Боэция утешает не Христос и не Богородица, а диалектика чистого разума, которая, с одной стороны, вполне христианская, а с другой стороны, и притом тоже в последней глубине, также и языческая. И кто хочет характеризовать фигуру Боэция как переходную, тот не должен ограничиваться наличием у него чисто христианских и чисто языческих тенденций, а должен указать то, в чем и то и другое действительно тождественны. Вот эта диалектика чистого разума и судьбы как раз и есть то, в чем христианство и язычество, по крайней мере времен Боэция, тождественны.

Такой итог обзора всех сочинений Боэция мы бы подвели, считая, что здесь возможны и необходимы также и разного рода дополнения и уточнения.

13. *Из отечественной литературы о Боэции.* Вопреки другим деятелям переходной языческо-христианской литературы Боэцию особенно повезло как предмету огромного количества всякого рода изложений и исследований. О том, что у нас в 1970 году была защищена В. И. Уколовой диссертация специально о Боэции, мы уже сказали выше (с. 252). Другая диссертация о Боэции была защищена М. И. Мачавариани в 1984 году¹. В обеих этих диссертациях проводится широкая точка зрения на предмет, лишенная всяких односторонностей, которые в большой литературе о Боэции всегда так часто возникали ввиду сложности и противоречивости самой фигуры Боэция.

¹ Мачавариани М. И. Философское мировоззрение Боэция. Автореф. канд. дисс. Тбилиси, 1984.

а) Представление об огромной литературе по Боэцию можно получить по I главе диссертации В. И. Уколовой¹. В. И. Уколова пишет (Автореф. канд. дисс., с. 11): «Философские рассуждения Боэция не являются эклектическим соединением разнородных точек зрения, которым лишь совершенная художественная форма трактата «Об утешении философией» придает видимость целостного единства. Взгляды Боэция объединены в философскую систему, отличающуюся определенной самостоятельностью, прежде всего посредством той особой интерпретации, которую он придает философскому знанию». При существующем в науке колоссальном разномыслии оценок Боэция такой целостный подход нужно всячески приветствовать, поскольку времена всяких узких оценок Боэция теперь уже ушли в далекое прошлое. Правильно также и то, что в таком важном вопросе, как свобода воли, никак нельзя сводить взгляды Боэция только на христианские источники (с. 15). Совершенно правильно рассуждает В. И. Уколова также и в таких словах (с. 14): «Воспеваемый Боэцием уход от жизни в область рационального созерцания не имеет явных точек соприкосновения с христианскими теориями, проповедовавшими отречение от земных благ. Боэций в своих рассуждениях на эту тему остается приверженцем учения Платона и его последователей».

С другой стороны, однако, трудно согласиться с этим автором в понимании «иерархической системы процесса познания», которую Боэций связал с «теорией эманации божественной сущности, трактуемой им в духе учения Плотина» (с. 12). Ведь теория эманации из божественной сущности есть не что иное, как языческий пантеизм, но пантеистом Боэций никогда не был. Также и рассуждение об «историческом пессимизме» Боэция, по-видимому, противоречит словам самой же В. И. Уколовой (с. 14 и 9) о социально-политической и экономической стабилизации в эпоху Теодориха. Вообще же диссертация В. И. Уколовой представляет собою значительное достижение среди огромной противоречивой литературы по Боэцию.

б) Кто интересуется Боэцием, должен прочитать еще и вторую диссертацию о Боэции, которую мы упомянули выше, именно диссертацию М. И. Мачавариани. Эта диссертация тоже прельщает тем, что лишена всяких узких подходов к Боэцию; и ее автор старается понять все его противоречия как нечто единое

¹ А также и в работе того же автора «Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией» («Средние века». Вып. 37. М., 1973, с. 10—14).

и нераздельное, как нечто естественное. М. И. Мачавариани прямо пишет (Автореф. канд. дисс., с. 4): «Основной целью диссертации является доказать, что мировоззрение римского философа не может быть втиснуто в строго очерченные рамки как языческой, так и христианской позиции и что односторонняя характеристика, то есть отсечение одной из сторон, является принципиально ошибочной».

С точки зрения М. И. Мачавариани, Боэций «опирается на космогонию «Тимея», но «читает его с позиции неоплатонического учения, в то же время учитывая и христианскую позицию» (с. 6). «Все основные идеи космогонии Боэция имеют источником языческую философию, однако они подобраны таким образом, что вполне гармонируют с христианским мировоззрением» (с. 7). «Римский философ пытается сохранить и свободу человека и незыблемость провидения, найти возможные пути для их согласия и гармонии» (с. 9). Это последнее суждение особенно свидетельствует о том, что автор широко продумал труднейшие проблемы Боэция и тем оберег себя от узости и односторонности. То же надо сказать и о воззрении автора на учение Боэция о времени и вечности (с. 11—12). Автор настоящего тома, много работавший над понятием и терминологией личности в античные времена, может только с глубоким удовлетворением приветствовать изучение этого вопроса на материалах Боэция: «Античное мышление не знало дефиниции личности. Проблема персоны как философской категории начинается с Боэция. Ему принадлежит ставшее классическим определение персоны, к которому часто обращается Фома Аквинский и современные персоналисты» (с. 14). Тонко замечено, что, с точки зрения Боэция, человек может достигнуть небесных идеалов даже еще в земной жизни, сам пока еще не становясь полным совершенством (с. 15). Правильно и то, что Боэций резко отличается от Августина признанием отдельных наук в качестве необходимых для духовного совершенства (с. 17). Правильно также уточнение теории разума у Боэция при помощи теории любви (с. 19).

Однако в некоторых пунктах мы все-таки считали бы необходимым также и возразить автору этой диссертации. М. И. Мачавариани очень красноречиво доказывает признание Боэцием Бога как абсолютной личности (с. 22). И, вероятно, она права, если иметь в виду интимную настроенность Боэция. Что же касается философского и систематического проведения принципа личнос-

ти по всей догматике Боэция, то мы бы в этом усомнились. И то, что М. И. Мачавариани говорит об отношении Боэция к молитве, звучит убедительно и красноречиво (с. 20—22). Однако и здесь, вероятно, вопрос касается скорее духовной настроенности Боэция, чем его философской теории. Также нам трудно было бы согласиться и с утверждением М. И. Мачавариани о наличии в теологии Боэция принципа «творения из ничего» (с. 23). Нам представляется, что М. И. Мачавариани противоречит здесь сама себе, поскольку она ранее отказывалась от признания у Боэция чисто христианских черт, как и, правда, чисто языческих. Та теоретическая философия и та диалектика чистого разума, которые в философских рассуждениях Боэция играли окончательную роль, всех такого рода черт в себе не содержат. Но, конечно, совсем другое дело — это анализ духовных интимностей Боэция, о которых мы здесь не говорим.

Вообще же, подводя итог, необходимо сказать, что также и диссертация М. И. Мачавариани не только интересна по самому своему существу, но и формально находится на высоте современных научных требований и избегает многочисленных односторонностей.

в) Оба наши главные исследователи Боэция, В. И. Уколова и М. И. Мачавариани, кроме своих диссертаций опубликовали еще много отдельных печатных работ, которые перечислены у нас в библиографии. Касаться их здесь мы не будем. Мы укажем только на последнюю работу В. И. Уколовой в сборнике «Средневековые в свидетельствах современников» (М., 1984, с. 4—22). Характеристика Боэция, даваемая здесь В. И. Уколовой, особенно отличается верным, а иной раз даже художественным отражением подлинного и в ее изображении лишено всяких односторонностей творчества Боэция.

Но в заключение необходимо коснуться двух работ других авторов, которые свидетельствуют о проникновении имени Боэция даже и в более широкую, учебную литературу.

Первая работа — В. В. Соколова под названием «Средневековая философия» (М., 1979, с. 92—97). В. В. Соколов дает здесь краткий, но очень хороший обзор философии Боэция как «последнего римлянина и первого схоласта».

Вторая работа — Г. Г. Майорова под названием «Формирование средневековой философии» (М., 1979, с. 356—383). Анализ Боэция дан у Г. Г. Майорова мастерски, но мы подчеркнули бы то, что Г. Г. Майоров говорит не в главе о Боэции, но в самом

конце своей книги (с. 387—394), где он подводит итог всему тому, что получило средневековье от первых веков христианства и от переходной эпохи Боэция и Кассиодора. Г. Г. Майоров совершенно верно указывает те пять пунктов, которые вошли в средневековую философию и явились ее содержанием на целое тысячелетие. Правда, к этим пяти пунктам мы присоединили бы еще два пункта от себя. Пять пунктов Г. Г. Майорова следующие: теоцентризм, креационизм, провиденциализм, персонализм и ревелиционизм (учение об откровении). К ним необходимо прибавить еще два пункта, а именно мистериализм (учение о церковных таинствах и обрядах) и сотериологизм (от греческого *soteria* — «спасение»; учение об идеологии, технике и истории спасения человеческой души). Эти семь проблем средневековья были подготовлены античностью, но в них уже нет ровно ничего античного. Это — чистейшее средневековье.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НЕОПЛАТОНИЗМА ЛАТИНСКОГО ЗАПАДА

§ 1. НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ ТРИ ИПОСТАСИ

1. *Смысловая направленность.* То, что мы сейчас хотим поговорить о трех ипостасях в латинском неоплатонизме, является делом, конечно, вполне естественным, поскольку весь вообще античный неоплатонизм был в основном учением о трех ипостасях и о дальнейшем воплощении этих ипостасей в чувственно-материальном космосе. Судьба этой трехипостасной теории была на Западе вполне оригинальной. И оригинальность эта определялась тем, что на Западе первостепенное место стала занимать проблема *личности* и, кроме того, еще проблема *судьбы*. Эта новая проблематика существенным образом затемняла и отводила на второй план неоплатоническую диалектику трех ипостасей. Диалектика трех ипостасей в западном платонизме отнюдь не отсутствовала, но мы не находим здесь десятков и сотен страниц, которые были бы посвящены абстрактной и чисто категориальной диалектике трех ипостасей. Эти ипостаси то упоминаются, то не упоминаются, то упоминаются вскользь, а то некоторые из них и совсем исключаются. Можно сказать, что с точки зрения строгого неоплатонизма мы имеем на Западе какое-то, скорее, дилетантское отношение к проблеме трех ипостасей. Кроме того, уже с первых веков новой эры появилась сильнейшая интуиция трех лиц божества, в конце концов тоже связанная с античным неоплатонизмом, но в то же самое время чрезвычайно специфическая, мешавшая сосредоточиваться на тонкостях абстрактной диалектики. Такого рода смысловая направленность западного неоплатонизма дает о себе знать на теории каждой из трех ипостасей, получающих и свое специфическое освещение.

2. *Сверхразумное первоединство.* а) Это первоединство решительно везде промелькивает у изложенных у нас выше философов западного неоплатонизма. Но здесь нет и помину о какой-нибудь абстрактной и систематической диалектике. Но намеки на эту теорию рассыпаны решительно везде, и, как мы видели, даже у такого беллетристически настроенного автора, как

Марциан Капелла (выше, с. 196). А в некоторых случаях, если верить этим авторам, сверхбытийственное первоединство и вообще отсутствует. Так, например, у Боэция, если с точностью придерживаться его собственного учения, то самое высокое, самое важное и первостепенное в бытии — это универсальный божественный разум, или, как говорит Боэций, даже просто форма, всеобщая чистая форма (выше, с. 216). Такого рода упорный аристотелизм, конечно, исключает всякую теорию сверхразумного первоединства. Но видно, что с этим последним даже и Боэцию расстаться трудно, как это особенно можно заметить на употреблении им платонического термина «благо», которое у всех неоплатоников как раз и является только другим выражением для того же сверхразумного первоединства (выше, с. 224).

б) Как это и понятно для периода возрастающего христианства, у этого неоплатонического первоединства появился весьма сильный конкурент, а именно учение о *личности*. С точки зрения христианства, бог обязательно один, обязательно есть предел всех совершенств и обязательно есть живая личность, вступающая тоже в определенного рода личные отношения с создаваемой ею действительностью, имея при этом определенное имя и определяя собою специфическую священную историю (творение мира, отпадение мира от бога и первородный грех, богочеловечество Христа, церковь, второе пришествие и Страшный суд). При таком понимании божества отпадала всякая охота трактовать его только в виде абстрактного первоединства. Все это первоединство, конечно, входило в новое учение о божестве. Но ясно, что в сравнении с личностью это оказывалось только абстрактным моментом, о котором можно было говорить, но о котором можно было и не говорить. Вот почему западный неоплатонизм оказался таким скучным на развитие абстрактных теорий первоединства.

в) Итак, на место неоплатонического первоединства, вообще говоря, становился христианский монотеизм. Однако даже такое непререкаемое свойство христианства, как монотеизм, представляет собою для историка очень разнообразное, если не прямо бесконечное, множество теоретических уклонов и оттенков. Как мы видели выше (с. 69), даже и восточная теология характеризуется огромным переплетением разных оттенков при решении тринитарной проблемы. И, конечно, деятели Никейского и Константинопольского соборов прекрасно понимали, что в тринитарной проблеме речь идет в основном об абсолютной личности божества. Но интересно, что даже и в Византии в те времена еще не находили нужным выдвигать учение именно о личности. И это не

потому, что интуиции личности не было, а потому, что эта интуиция была слишком сильна и вовсе не нуждалась в какой-нибудь специальной теории.

Другое дело — Запад.

Минуя необозримые оттенки теории личности у разных западных писателей, мы нашли необходимым сказать, во-первых, о Марии Викторине (выше, с. 100) и, во-вторых, об Августине (выше, с. 101). У этих авторов понятие личности уже несомненно превращается в целую теорию; и видно, как эта теория поглощает в себя неоплатоническую теорию первоединства. Правда, языческие попытки формулировать назревший монотеизм чисто языческими методами, то есть методами чувственно-материального космологизма, отнюдь не отсутствовали в те времена. Такой солнечный монотеизм мы и раньше находили у Юлиана (ИАЭ VII, кн. 1, 461—469), и что касается западного неоплатонизма, то этот солнечный монотеизм в яснейшей форме представлен, например, у Претекстата и Макробия (выше, с. 92, 186). Но дни чувственно-материального космологизма были сочтены.

г) Завершением этого личностного монотеизма для данного периода вполне можно считать Боэция. Единственность и неповторимость абсолютной личности ясны для него с самого начала. А то, как эта абсолютная личность воплощается в человеке и создает собой тоже единственную, неповторимую и неделимую на отдельные моменты богочеловеческую личность, это, с достаточной ясностью и диалектической последовательностью, тоже проводится у Боэция (выше, с. 226—229).

Однако беспощадный аналитический взор историка и здесь, у Боэция, все еще находит остатки упорно не сдававшегося античного неоплатонизма. Именно, выше (с. 219—220) мы пытались доказать, что учение о личности у Боэция все же пользуется по преимуществу числовыми и понятийными аргументами, но не чисто личностными. Исторически это отнюдь не снижает значения философии Боэция. Но это все же свидетельствует о непреодолимости античного неоплатонизма даже у такого искреннейшего последователя христианства, каким был Боэций.

3. *Учение об уме.* Колоссальный интерес античного неоплатонизма к проблемам ума освещался нами настолько подробно и часто, что в настоящий момент не стоит его заново излагать. Что же касается западных неоплатоников, то и здесь мы являемся свидетелями весьма сниженного интереса к уму, и не столько сниженного, сколько сильно модифицированного. Мы показали, как у Августина ум глубочайшим образом переплетается с волей (выше,

с. 108—109). Если у античных неоплатоников ум пронизывает собою все, то у Августина именно *воля* пронизывает собою все. Это и понятно ввиду склонности западных неоплатоников к большому возвышению практических и часто просто даже субъективных сторон действительности. Получается какой-то своеобразный, не чисто мыслящий или мыслимый ум, но ум волевой. Это, конечно, связано и с тем, что у Запада на первом плане личность, причем личность действующая, практическая. Правда, это не мешает тому, что ум кое-где трактовался в те времена и как «чистый». Если, например, у Викторина ум проявляет себя в Логосе (выше, с. 100), то это, конечно, чисто античная черта. У Халкидия (выше, с. 153—154) ум тоже трактуется платонически. У Марциана Капеллы ум — это Юпитер (выше, с. 196—197), причем выше Юпитера уже нет ничего, смысловым образом оформленного. По-видимому, такой чистый ум, который в своих порождениях не только не теряет своей чистоты, а, наоборот, в них-то и утверждает свою чистоту, представлен ярче всего у Боэция (выше, с. 232). Таким образом, античный неоплатонический ум либо представлен в своей волевой заряженности, либо в своих общежизненных функциях. Склонность строить самостоятельную систему чистого ума у западных неоплатоников весьма слаба. Больше, пожалуй, можно наблюдать здесь склонность к энергийно-аристотелевскому пониманию космического ума с приближением, кроме того, еще и к проблемам земной жизни человеческой личности.

4. *Учение о душе*. Нужно считать вполне естественным также и то, что больше всего и ярче всего разработана у латинских неоплатоников проблема души. Это определялось общезападной склонностью к субъективизму. Интерес к проблемам души естественно переплетался с интересом к проблемам личности, и эта связь настолько сильно выражена у латинских авторов, что в истории науки даже возникла довольно устойчивая тенденция считать, что за Богом западных неоплатоников стоит не первоединое Плотина, а его же Мировая Душа. И если у Августина толкование Бога как прежде всего Мировой Души является только выводом современного исследователя, то Макробий (выше, с. 189) прямо говорит, что Бог — это душа.

У христианина Халкидия Мировая Душа есть вечность; и у философа ничего не говорится просто о тварности Мировой Души, но эту тварность он хочет, не без натяжек, совместить с ее вечностью в Боге (выше, с. 132).

Но, пожалуй, ярче всего учение о душе представлено у Марциана Капеллы, у которого хотя душа и есть порождение Гелиоса

и Энтелехии, то есть обладает прежде всего космической функцией, тем не менее она обладает всеми свойствами как ученой женщины, так и женщины, роскошно разукрашенной, полной всяких соблазнов и наслаждений. Субъективно-человеческое изображение души у Марциана Капеллы прямо доведено до степени беллетристической фантазии.

Таким образом, учение о душе в римском неоплатонизме хотя и основывается на чисто космическом принципе, тем не менее доводится до степени чрезвычайно светской и даже фантастической беллетристики, свидетельствующей о восходивших в те времена на Западе субъективизме и персонализме.

§ 2. ПРОВИДЕНИЕ И СУДЬБА

В прямой связи с латинским неоплатонизмом субъективистского направления стоит также и учение о судьбе. Только тут необходимо точно соблюдать историческую перспективу.

1. *Античная судьба.* Вообще говоря, судьба является, в первую очередь, конечно, категорией чисто античного мировоззрения. И при всем разнообразии изображения судьбы в античности два разных ее понимания особенно бросаются в глаза. С одной стороны, судьба есть не что иное, как максимальное воплощение все тех же богов, все того же божественного провидения. И в этом смысле ничего ужасного в такой судьбе никто в античности не чувствовал. С другой стороны, однако, под судьбой понималось материальное, но уже недостаточно совершенное и совсем несовершенное воплощение божественного начала. При таком понимании судьбы возникали всякого рода неожиданности, противоречия, несчастья, страдания и с виду даже совсем ничем не мотивированная смерть. Но и в этом случае судьба мыслилась, в конце концов, как нечто несколько не противоречащее божественной воле и часто даже приводила трагическую жизнь к благополучному окончанию. В «Орестее» Эсхила изображается много разного рода ужасающих событий по воле судьбы. Но кончается вся «Орестея» вполне благополучно, то есть кончается торжеством добра и порядка. Преступление Эдипа у Софокла, конечно, трагично, но это только в «Эдипе-царе», в то время как «Эдип в Колоне» того же Софокла кончается не только благополучно, но и чувством блаженного успокоения у самого Эдипа. А философы тем более, несмотря на их самое острое чувство судьбы, в конце концов вполне примирились с этой судьбой и счита-

ли вызываемое ею трагическое происшествие чем-то вполне естественным. Эмпедокл создал даже целую теорию вечного круговращения судьбы с периодическим переходом у него от космоса к хаосу и от хаоса к космосу. И это его вполне утешало. А неоплатоники, как это легко заметить, даже вообще говорят о судьбе довольно неохотно. И ведь они же признавали сверхразумное первоединство, которое совмещало в себе все разумное и все вне разумное, то есть тем самым и судьбу. Такого рода отношение к судьбе и ко всем ее губительным последствиям было в античности, конечно, результатом слабого развития чувства личности. Личность не была там чем-то единственным и неповторимым. Она переживала разные периоды своего существования, хорошие и плохие, и все это переживалось как нечто естественное, поскольку и сама душа тоже мало чем отличалась от вещи вообще. Душепереселение и душевоплощение мало чем отличались вообще от круговорота вещества в природе. Совсем другое мы находим в христианстве.

2. *Христианское учение о судьбе.* Христианство тоже учило о судьбе и даже во многом совпадало с античной теорией. Если провидение совершенным образом воплощалось в материи, то такое материальное воплощение провидения, конечно, считалось вполне естественным и ничего трагического в себе не заключало. Но христианство резко разошлось с язычеством в вопросе о несовершенном воплощении провидения.

Находясь под впечатлением единственности и неповторимости личности, христианство никак не могло считать зло чем-то естественным. Здесь получила колоссальное значение концепция первородного греха, то есть концепция отпадения человека от Бога. В представлении христианства возникала ничем не поправимая трагедия исторического развития человека, когда человек стал метаться из стороны в сторону и нигде не находить ни утешения, ни тем более спасения. Потребовалось человеческое воплощение самого божества, чтобы указать подлинный путь спасения. Да и то, христианское богочеловечество указывало только еще путь к спасению; а становиться или не становиться на этот путь, это опять все еще зависело от самого же человека. Поэтому проповедовалось второе пришествие богочеловека и Страшный суд над всеми людьми, определявший либо их вечное спасение, либо их вечную гибель. В такой мифологии, или, как это обычно говорится, в такой священной истории, уже не было ничего общего с язычеством. Судьба здесь не преодолевалась периодическим воз-

вращением космоса и хаоса, но раз и навсегда данным, то есть данным на всю вечность, спасением или гибелью человеческой личности. Вот теперь и интересно посмотреть, какое же место заняла судьба у латинских неоплатоников, которые были и язычниками, и христианами, и, главное, такими мыслителями, которые пытались совместить и то и другое.

3. *Крайние принципы.* В латинском неоплатонизме Запада не было недостатка ни в чисто языческом, ни в чисто христианском учении о судьбе. Более последовательное языческое учение о судьбе вполне можно находить, например, у Макробия (выше, с. 184), в то время как у Августина можно найти достаточно текстов с чисто христианским пониманием дела.

4. *Средний принцип.* а) Гораздо труднее и запутаннее обстоит дело с тем средним принципом, когда смешивались языческая и христианская концепции. Нам представляется наиболее ясным и последовательным то решение вопроса о судьбе, которое дается Августином, если не иметь в виду его чисто христианские высказывания. Августин пытался прямо отождествить трагическую судьбу человечества с божественным провидением. Это было средним принципом, если крайними принципами считать язычество и христианство. Но этот средний принцип получал у Августина в конце концов характер (или, по крайней мере, оттенок) языческого *фатализма*. Если его продумать до конца, то, конечно, он предполагал полное бесчувствие к оригинальности и самостоятельности человеческой личности. Раз все и навсегда предопределено, то все человеческие усилия становятся бесполезными и вся история превращается в механическое воспроизведение божественной воли. Но, очевидно, и сама божественная воля тоже должна трактоваться в этом случае как воля ко злу, то есть как злая воля.

Ни то, ни другое воззрение, само собой разумеется, не имеет ничего общего с христианством. Да и у самого Августина вопрос о фатализме отнюдь не решается так просто и без всяких исключений. Августин много бился над решением этих вопросов. Но если всерьез вникать в каждую его фразу, то, пожалуй, его фатализм окажется, скорее, теоретической попыткой, которая часто не удовлетворяла и его самого.

б) Гораздо популярнее в рассматриваемую эпоху оказался средний принцип другого, не августиновского, направления. Расстаться с учением о судьбе теперь было уже нельзя, поскольку у всех был или по крайней мере назревал монотеистический опыт единой

и всесовершенной личности. В сравнении с этой личностью мир в еще гораздо большей степени, чем в античности, трактовался как лежащий во зле. Но христианское радикальное учение о борьбе со злом даже в течение первых четырех веков христианства все еще оставалось для многих теоретически недоступным или трактовалось скорее интуитивно, чем философски-диалектически. Полное и законченное учение о преодолении зла, которое мы находим в христианской ортодоксии, в настоящий момент не подлежит нашему изучению, поскольку это относится уже не к античности, но к чистейшему средневековью. Нас же сейчас интересует тот конец античности, который уже был затронут христианством, но пока еще далеко не сводился на него, а содержал весьма отчетливые рудименты античного мировоззрения. Только в этой мере и может нас интересовать в данном случае учение латинских неоплатоников о судьбе.

Поскольку здесь перед нами смесь язычества и христианства, является вполне естественным именно средний взгляд, а не те два крайних принципа, то есть чисто языческий и чисто христианский, о которых мы сказали выше. Этот средний тип у данных мыслителей выражался по преимуществу при помощи *иерархического* понимания вопроса. Признавалось не провидение в окончательном виде, не судьба в окончательном виде, а нечто среднее между ними. Провидение в чистом виде признавалось, иначе это не было бы переходным периодом. Но провидение трактовалось не только в своем чистом и абсолютном виде, но и в виде разных относительных степеней своего материального функционирования. Признавалось чистейшее провидение, не подлежащее никакой судьбе; и признавалась известная область бытия, а именно высшая, в которой провидение было материально осуществлено раз и навсегда. Таковы были звезды, которые уже не подчинялись никакой судьбе, кроме той единой судьбы, при помощи которой они раз и навсегда осуществили волю Божию и провидение. Но ниже этого звездного неба были другие светила, уже не столь прочно связанные с провидением и судьба которых уже содержала в себе черты непостоянства.

Еще ниже того стоял человек, который, во-первых, осуществлял вечную власть провидения, а во-вторых, будучи только материальным воплощением этого провидения, мог употреблять свою исконную свободу и против провидения, поскольку материя уже в самом своем принципе была только инобытием в отношении Бога. Однако, нарушая свое материальное подчинение провидению, человек тем самым нарушал и свою абсолютную свободу,

тождественную необходимости (а это тождество свободы и необходимости как раз и характерно было для чисто божественного бытия). Но это отнюдь не означало, что человек вообще переставал быть свободным. Он свободно отступал от Бога и свободно мог к нему возвращаться. Но в своем отступлении от Бога, то есть от абсолютной свободы, он одновременно оказывался и во власти необходимости, которую он опять-таки мог духовно преодолеть, но мог и не преодолевать и мог даже не хотеть преодолевать.

Это срединное учение о судьбе было одновременно и античным и средневековым. То, что учение о судьбе могло быть иерархическим и в античности, это мы показали выше на примере таких философов, как Цицерон (выше, с. 156), Псевдо-Плутарх (с. 158) и Александр Афродизийский (с. 171—172). И в этом смысле таких авторов мы признавали в виде источников для тех мыслителей латинского неоплатонизма, которых мы сейчас рассматриваем.

Но этого иерархизма судьбы было мало для христианства, поскольку для преодоления такого чистого и абстрактного иерархизма признавалась пространно и глубоко развитая священная история, начиная от творения человека и кончая Страшным судом. Но на такого рода мифологию латинские неоплатоники никак не могли пойти; а если кто из них и шел, то об этом старался не говорить. Вот почему этот сложный путь решения вопроса о судьбе был весьма характерным для римского неоплатонизма. С исторической точки зрения тут особенно чувствуется переходный антично-средневековый период латинского неоплатонизма.

5. *Новое чувство личности.* Наконец, для общей характеристики латинского неоплатонизма на Западе необходимо отметить то, о чем мы не раз говорили в частной форме, но о чем в настоящий момент необходимо сказать принципиально. Дело в том, что при всех колебаниях между античным и христианским мировоззрением латинские неоплатоники отличались одной, и притом совершенно необычной для античности, чертой. Как мы легко могли заметить в предыдущем, всем им было свойственно небывалое и уже совсем не античное чувство личности, которому они, правда, не всегда поддавались.

В яркой форме это выражено у Августина и у Боэция. У Августина этой трепетной и трагически настроенной личностью веет буквально почти с каждой страницы. Но если Августин все-таки находит последнее утешение в Боге, то у Боэция нет даже и этого. Боэций острейшим образом страдает, мучится и рвет на себе волосы, вспоминая свою неудавшуюся жизнь. Вопреки Августину он не находит утешения в личном Боге, а находит это утешение

в универсальном разуме, подражание которому и является для него последним спасением. Не богочеловек Христос и не вечное спасение во Христе, но человеческая мудрость, преодолевшая все невзгоды жизни и достигшая внутреннего успокоения, — вот что является для Боэция выходом из земной трагедии. Это решение вопроса с виду напоминает античное, но даже и у Боэция трепетно-трагическое самоощущение человеческой личности принимает далеко уже не античные формы. Такие мыслители, как Халкидий, Макробий или Марциан Капелла, предпочитают не вступать в разговоры на эти темы. Но и у них чувствуется большая внутренняя взволнованность, превосходящая то, что мы привыкли находить в античности. Поскольку, однако, перед нами здесь все же переходный период, то мы и не должны требовать обязательного и адекватного выражения интимных христианских настроений. А если бы здесь были выражены и эти последние, то это был бы уже не переходный период, а самое настоящее средневековье, которое в своем чистом виде уже и по теме не относится к нашему изложению.

ЧАСТЬ
ТРЕТЬЯ

.....

*Эпоха синкретизма.
Падение и гибель
античности*

Все рассмотренные у нас выше в данном томе направления античной философско-эстетической мысли уже свидетельствовали в более или менее яркой форме о назревании упадка античности в те времена. Однако в первые века новой эры возникло целое течение, и притом весьма значительное, которое непосредственно представляло собою небывало глубокую и выразительную смесь античного язычества и средневекового христианства. Говорить о средневековье до VI века н. э. невозможно. Но средневековые тенденции в виде восходящего христианства были сильнейшим образом представлены уже в первые два-три века нашей эры. В науке даже установился довольно удобный термин «синкретизм», который как раз и характеризует собою эту смесь античности и средневековья, то бессознательную, а то и прямо сознательную. Главное здесь — это выдвижение *личностных интуиций* в противоположность античным чувственно-материальным интуициям, то есть вопреки последовательному чувственно-материальному космологизму. Абсолютная личность и абсолютный чувственно-материальный космос представлены здесь во всем своем мучительном противоречии, и притом с необычайно интенсивным усилием обязательно совместить и то и другое. И поскольку совместить то и другое невозможно, весь этот период синкретизма производит впечатление одновременно и очень глубокое и вполне бесплодное, бесперспективное.

Весь этот философский и эстетический синкретизм первых трех или четырех столетий нашей эры уже давно подвергается в науке самому тщательному исследованию. И тем не менее таких результатов, которые можно было бы считать окончательно ясными, до сих пор не получено. Это объясняется тем, что сами исследователи часто не отдают себе отчета во всей несовместимости античного космологизма и средневекового спиритуализма. А это мешает

вскрывать весь драматизм и всю трагическую обреченность этого языческо-христианского синкретизма. Сводить такую яркую эпоху, которой был языческо-христианский синкретизм, просто на какой-то внешний эклектизм совершенно невозможно; и, кажется, это сведение языческо-христианского синкретизма на простую эклектическую смесь отходит теперь в науке в прошлое.

Изучение источников этого синкретизма привело нас к полной невозможности говорить здесь о какой-то внешней культурно-исторической смеси. Здесь были самая безнадежная обреченность и мучительный трагизм, которые, конечно, в пределах самого синкретизма, так и остались непреодоленными.

Если оставить в стороне все второстепенное и смешанное, то необходимо говорить по крайней мере о четырех направлениях этого языческо-христианского синкретизма. Направления эти — халдаизм, сибиллизм, герметизм и гностицизм. К анализу этих направлений мы сейчас и должны обратиться.

ХАЛДАИЗМ И СИБИЛЛИЗМ

§ 1. ХАЛДАИЗМ

Халдаизм и сибиллизм (о котором у нас пойдет речь ниже) являются довольно яркими направлениями синкретизма начала новой эры, хотя по своей яркости значительно уступают другим направлениям этого упадочного периода античной мысли. По глубине философского развала и по остроте мировоззренческого раздвоения их даже трудно и сравнивать с такими синкретическими направлениями, как герметизм и особенно как гностицизм.

1. *Халдаизм и его общее значение.* а) С этим халдаизмом нам уже приходилось встречаться в анализе источников философии Прокла (ИАЭ VII кн. 2, 33, 258—262). Это избавляет нас от необходимости давать в настоящий момент подробную характеристику данного течения, хотя в настоящем месте нашего исследования нас будет интересовать не Прокл, но сам халдаизм по его существу.

Существо это для историка философии начала новой эры меньше всего характеризуется племенными свойствами того халдейского народа, который имел свое происхождение, свой расцвет и упадок, а также свою чисто локальную характеристику. Когда в начале нашей эры ходили по рукам какие-то халдейские произведения и античные философы думали, что они находятся под влиянием этого халдейства, то халдейство в этом смысле имело, скорее, только условное значение. Халдеи, о которых тогда шла речь, скорее, были разновидностью вавилонского жречества, а под Вавилоном и Египтом в те времена понимали, в первую очередь, только склонность к практической мистике и к теургическому магизму в отличие от многовековой склонности греческой философии к чистой теории и к категориальной систематике. Многие же античные философы тогдашнего времени и вообще имели мало общего с халдеями, Вавилоном или Египтом, поскольку уже сама античная философия, даже без всяких восточных влияний, испытывала нужду в практически-жизненном использовании своих теорий и поскольку времена чистой теории уже и без всякого Ближнего Востока уходили в отдаленное прошлое. Под халдей-

ством в те времена, собственно говоря, и понимали только практически-мистическую направленность, в то время как халдейская теория в сравнении с традиционной античной философией имела, можно сказать, в некотором роде жалкий вид.

б) Этой неутолимой жадой магического применения философии и нужно объяснять огромную в те времена популярность халдейской литературы. Из этой литературы большей известностью пользовалось, собственно говоря, только одно поэтическое произведение под названием «Халдейские оракулы (logia)», или можно было бы сказать — «Халдейское священное писание». Ни об авторе этих гекзаметров, ни о времени их возникновения ничего определенного не было известно. В качестве автора называли некоего Юлиана или его сына, по имени тоже Юлиан, а их деятельность относили ко второй половине II века н. э. Однако сведения эти весьма смутные. Да, впрочем, имя автора для нас в данном случае довольно мало интересно. Для нас гораздо интереснее то, что это произведение получило огромную популярность и перед ним преклонялись, например, такие значительные представители философии, как все главнейшие неоплатоники (исключая Плотина). Но что можно сказать о философской теории этого «халдейского» произведения?

2. *Халдейская философская теория.* Эта теория, как мы сейчас сказали, отличается, особенно в дошедшем до нас виде, довольно жалким и противоречивым характером. Халдейские материалы весьма тщательно изданы, переведены и комментированы Э. Де Пласом¹. Номера фрагментов в дальнейшем мы приводим по этому изданию.

а) Во главе всего бытия этот халдей ставит некоего рода троицу. Но что это за троица, сказать очень трудно. Во главе троицы поставлен какой-то отец, причем неизвестно, является ли он самым высоким определением бытия или имеется еще какое-то бытие, более высокое, которое даже выше отца. Говорится о «безмолвии» отца (16) и о «сверхкосмической отцовской бездне» (18). Во всяком случае, речь идет о некоего рода монаде, которая ставится безусловно выше самого отца (26. 27), поэтому такое выражение, как «отцовская монада» (11), звучит вполне неопределенно, как и учение о порождении этой монадой диады (12). Поэтому говорить о полном отсутствии всякой субординации в халдейском

¹ См.: Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciennes. Texte établi et traduit par E. des Places. Paris, 1971.

божестве, пожалуй, будет весьма трудно, с каковым вопросом нам уже пришлось встретиться выше, в анализе мировоззрения Синезия (с. 33).

Кроме того, дается характеристика отцу как огню, причем его порождение, второй «бог», тоже именуется огнем, а именно вторым огнем (6). Мы уже не говорим о том, понимать ли этого отца безлично, внелично, или это уже нечто вроде христианской абсолютной личности, так что остается неизвестным, писать ли этого отца с малой или большой буквы.

б) Далее, эта первая троица состоит из отца, потенции и демиурга. Спрашивается: что такое эта потенция? Потенция эта, прежде всего, лишена того огня, которым характеризуется отец (3). Она не есть также и ум, который исходит от отца, хотя она все время остается при отце (4). В то же самое время потенция при помощи ума заключена в материи, из которой этот ум творит огненный космос (5). Таким образом, потенция, сама не будучи огнем, передает отцовский ум демиургу, называемому вторым умом (7).

Странным образом эта потенция получает у халдеев наименование Гекаты, которая объявлена серединой и центром между первым и вторым богами (50). Но уже полной путаницей является сообщение о том, что Геката из одного своего бока порождает Мировую Душу (51), а из другого — добродетель (52), являясь, кроме того, еще и «тяжкими узами огня любви» (39, 2), или «узами восхитительной любви» (42). Говорится также о «животворящем лоне Гекаты», наполняемом «несущим жизнь огнем» (32). Эта Геката называется еще Реей, поскольку Рея есть источник и поток блаженных интеллектуальных существ (56). Геката действует в качестве «интеллектуальной преграды», поскольку она «разделяет первый и второй огонь, спешащие смешаться» (6).

в) Нам представляется, что вся эта философская теория халдеев является смешением двух точек зрения, мыслительной и физической. С одной стороны, бог есть «все, но интеллигибельно» (21) и «весь космос наделяется неколебимыми интеллектуальными опорами» (79). Но, с другой стороны, бог является огнем (6. 121) и этот огонь дарит и несет жизнь (32), будучи связан с идеями первого ума (42) и будучи в этом смысле «душой» всего существующего (96). Поэтому «происхождение разнообразной материи» имеет свое начало в боге, и вообще «все начинается» в боге (34), поскольку бог все оформляет при помощи идей (37 весьма странный фрагмент).

г) Завершением теоретической части халдаизма можно считать то, что говорится здесь о бытии ниже богов. Здесь упоминаются: «передатчики» мыслей отца (78), или птицы вертишейки, при помощи которых производились гадание и колдовство; также «собиратели» (80, 82) и «усовершенители» (86) всего, что происходит в космосе. Все эти демоны являются либо добрыми (88), либо злыми (89. 134—135), либо неразумными (90—91 и 166). Имеются упоминания также и об ангелах (137, 138).

д) Поскольку душа не наделена мышлением, но ей сообщена способность ощущения (8), она может падать, но после смерти тела она выходит из состояния забвения и возвращается в лоно отца, чему способствует праведность души и теургическая практика.

3. *Пантеизм и дуализм.* Еще одной, и притом колоссальной, путаницей является в халдаизме *смешение пантеизма и дуализма*. С одной стороны, высшее божество поставлено здесь не только выше всего, но также объявлено и высшим благом. Однако позволительно спросить: если бог есть высшее благо, то откуда же появляется зло? А ведь о прямой связи материи с богом мы уже говорили выше, так что и все материальное, очевидно, тоже должно было пониматься халдеями как сплошное благо. Кроме того, душа, исходящая из бога, индивидуализируется в виде отдельных душ, и эти души тоже без всякого ущерба возвращаются к божеству (97. 110). Даже и материальное тело тоже может спастись (128. 129). Но тогда, спрашивается, откуда же, в конце концов, появляется зло и почему души могут погибать, погружаясь в кромешный мрак преисподней? Волей-неволей халдею приходится оставаться со своим дуализмом раз навсегда, поскольку он совершенно не указывает никаких способов преодоления исконного и предвечного дуализма.

Выход, которым воспользовалось официальное христианство, известен: бог есть абсолютное благо, и потому он не повинен ни в каком зле; а зло начинается с человеческого грехопадения; и уже от человека зависит, захочет ли он быть в течение всей вечности с богом или он захочет быть в течение всей вечности против бога, неся при этом соответствующее наказание. Но до идеи первородного греха халдаизм еще не дорос, хотя уже и дорос до чувства несовместимости добра и зла. Поэтому ему и приходится в одних случаях проповедовать вечную благодать божества, а в других случаях проповедовать, тоже вечную, противоположность добра и зла.

Правда, оставался еще один путь для установления полного монизма. Это был путь признания божества как вечно злого начала, поскольку в данном случае злое вполне получало бы для себя объяснение в абсолютно злом божестве. Так оно и было у некоторых гностиков. Но халдейство не осмелилось стать на путь такого принципиального сатанизма, поэтому оно и стало теряться между пантеизмом и дуализмом, выявляя тем самым свое безвыходное и противоречивое состояние.

4. *О недопустимости вульгарного понимания халдейства.* Поскольку обыкновенно, и, в общем, не без основания, говорится о магическом теургизме халдейских материалов, постоянно возникает опасность слишком вульгарного понимания халдейства, в значительной мере ставшего в те времена какой-то религиозно-философской модой. От грубого фетишизма и магизма греки ушли давным-давно, и притом навсегда. И когда появилась потребность в оживлении магической практики; то ее уже не понимали слишком вещественно и слишком внеразумно.

а) В халдейских материалах мы находим прямые выпады против грубой профессиональной практики разного рода магических деятелей, против астрологии, птицегадания или гадания по внутренностям животных (107). Молитва, по этому халдейскому учению, возможна только при условии «огненно-жаркого постижения (ennoia)» (139). Передающий эти материалы Прокл (In Tim. I 211, 8—13) прямо говорит о первой и самой важной ступени «совершенной и истинно сущей» молитвы как о «познании (gnosis) всех божественных порядков».

б) Об этом высоком духовном состоянии, необходимом при теургии, халдей говорит как об особого рода возвышенной морали с выдвиганием такой принципиальной триады, как «вера, истина и любовь (erōs)» (46). Эта триада, с прибавлением иной раз «надежды», была чрезвычайно популярна среди неоплатоников, из которых нетрудно было бы привести тексты Порфирия, Ямвлиха и Прокла.

Особое внимание мы бы обратили на то, что все эти добродетели трактовались не только морально, но и вполне онтологически, то есть функционирующими во всем космосе (48). Несомненно, под влиянием халдейства Прокл (In Alcib. I, p. 356, 31—32 Cous.²) прямо считает веру, истину и любовь путями восхождения всего существующего к благу.

Таким образом, никакой вульгаризации в халдействе по сравнению с теми или другими античными традициями установить невозможно. В нем, несомненно, была большая степень духовности, но это — наряду с невероятными противоречиями, которыми полны дошедшие до нас халдейские материалы. Главнейшие халдейские материалы сохранены нам византийским неоплатоником XI века Михаилом Пселлом. Но краткий конспект всего халдаизма, принадлежащий Пселлу (р. 189—191 *Des Pl.*), производит удручающее впечатление нагромождением неизвестно как связанных между собою теорий. И это едва ли недостаток самого Пселла. Это, несомненно, есть отражение противоречивого халдейского конгломерата, который, по-видимому, так никогда и не дошел до последовательной философской системы.

5. *Историко-философская специфика халдаизма.* Отсюда делается ясным и двусмысленное положение халдаизма между разными религиозно-философскими системами. Христианский, или, лучше сказать, иудейский, монотеизм до некоторой степени коснулся халдейского мировоззрения, но — не настолько, чтобы дойти до идеи первородного греха. А тогда и возникала не только помесь пантеизма и дуализма, но и очень слабая вера в могущество разума. Это могущество или, вернее сказать, всемогущество разума было исконной и всегдашней позицией языческой философии. Халдаизм в этом отношении оказался не более как характерной для эпохи развала смесью разного рода хаотических мыслей. Но и для христианства ему не хватало самого главного, а именно идеи первородного греха. Поэтому халдаизм в двух отношениях оказался падением язычества, а именно хаотизмом своей плохо продуманной системы и внесением монотеистических моментов в тысячелетний языческий пантеизм. Но от христианства халдаизм оказался еще дальше, чем от язычества, и именно своим непониманием первородного греха и тем самым своей чуждостью абсолютному персонализму.

Такова историческая специфика этого интересного явления в самом начале новой эры — халдаизма. И напрасно исследователи стараются связать халдаизм с языческим платонизмом. Не платоники учились у халдеев, а халдеи учились у платоников, и учились довольно плохо и без всякой системы. А вот чему действительно учились языческие платоники — это мистической практике и опоре на магические операции. Но к этим магическим операциям приходили в те времена и сами античные люди, которых уже

перестала удовлетворять чисто умственная теория. У халдеев языческие платоники находили только некоторую моральную поддержку и следование весьма настойчивой и завлекательной моде. По существу же, и в данном отношении языческим платоникам нечему было учиться у халдеев.

§ 2. СИВИЛЛИНЫ ОРАКУЛЫ

1. *Общее замечание.* Имя «Сивилла» было скорее нарицательным, чем собственным. Тем не менее образ этой Сивиллы отличался мощным и даже грозным характером. Еще о Гераклите (В 92) читаем: «Сивилла, которая, по Гераклиту, неистовыми устами вещает невеселое, неприкрашенное, непридуманное, достигает своим голосом за тысячу лет, ибо бог вдохновляет ее». Древность знала многих Сивилл во многих местах античного мира, которые были известны своими пророчествами о будущем и действовали в круге религии Аполлона. Наиболее богатое собрание сивиллиных изречений было в Риме, где оно погибло в 83 году до н. э. от пожара. Известно, что некоторые крупные тогдашние деятели, и среди них Цезарь, под именем сивиллиных пророчеств составляли разного рода предсказания в свою пользу. Император Август приказал исследовать все эти пророчества, и многие из них были уничтожены. До нас дошел целый трактат на греческом языке под названием «Сивиллины предсказания» в XIV книгах.

Содержание этого трактата весьма пестрое, однако надо считать несомненным то, что здесь мы имеем дело со смесью разного рода языческих, иудейских и христианских воззрений и вообще с яркой картиной довольно хаотического синкретизма, характерного для последних времен язычества. Этот сборник сивиллиных пророчеств был составлен в начале византийской эпохи, но потом дополнялся и расширялся, включая самые разнородные элементы.

2. *Содержание «Сивиллиных оракулов».* а) Необходимо сразу же сказать, что ввиду изложенных обстоятельств содержание данного памятника представляет невероятные трудности для анализа вследствие нагромождения мало связанных между собою событий и вследствие разнообразия использованных точек зрения на излагаемый предмет. Еще в начале века появилась капитальная работа И. Геффкена, весьма многообещающе озаглавленная «Композиция и время возникновения Сивиллиных

оракулов» (ниже, библ., с. 816). В этом исследовании действительно содержится масса всякого рода ценнейших наблюдений исторического и филологического характера. Но удивительным образом из всего этого исследования совершенно нельзя сделать никаких общих выводов относительно композиции и происхождения памятника в целом. Да таких выводов, вероятно, и вообще невозможно сделать. Поэтому в нашем кратком изложении содержания памятника мы будем придерживаться по преимуществу буквального, а не систематического изложения.

б) В сборнике меньше всего языческих элементов. Древнейшими книгами сборника являются книги III—V. Но они — чисто иудаистического содержания. Книги I—II тоже иудаистические, но с большой примесью христианства, причем примесь эта в небольшой VI книге, фрагментарной VII (в этих книгах заметна гностическая примесь) и дошедшей целиком VIII книге усиливается. Книги IX—X отсутствуют. Книги XII—XIV — исторического содержания и по преимуществу касаются императорского Рима.

В связи с настроениями Иудеи, покоренной Римом, в трактате проявляется большая ненависть к Риму и содержится пророчество о его гибели (в книге VIII). Имеется пророчество и о гибели всего мира, о Страшном суде и наказании грешников, а также о вечном блаженстве праведников на земле. В противоположность язычеству выдвигается на первый план сотериологическая проблема, так что в книгах II и VII языческая, но на этот раз кающаяся Сивилла просит христианского бога о спасении души (может быть, ради маскировки).

в) В качестве памятника идеологического распада языческого мира этот сборник «Сивиллиных оракулов» имеет весьма немаловажное значение.

Черты ортодоксального христианства здесь налицо, но они здесь не выдвинуты на первый план, почему отцы церкви старательно избегали цитировать этот памятник. В сивиллином оракуле проповедуется мировой пожар, но не в смысле языческих периодических пожаров. В гибели мира участвует не только земля, но и звезды. Будущая блаженная жизнь мыслится как уравнивание богатых и бедных, а император Нерон в конце времен выступит в качестве Антихриста. Все подобного рода черты являются либо христианскими, либо навеянными христианством.

Но в этом памятнике в развитой форме нет одного и самого главного христианского принципа, а именно богочеловечества

Христа. Говорится о том, что он сын божий, что он является орудием божества при творении мира и что он будет спасителем мира. Мало того. Имеются тексты даже о непорочном зачатии Христа девой Марией. Собственно говоря, это уже определенным образом есть учение о богочеловечестве Христа. И тем не менее все подобного рода тексты, прямо можно сказать, тонут в общей внехристианской картине мира.

Вот почему этот памятник не был популярен среди отцов церкви; и вот почему он для нас — только памятник смешения разнородных религиозно-философских идей, характерных для эпохи возрастающего развала всей античной идеологии.

г) Имеется весьма обстоятельное издание «Сивиллиных оракулов» (1952), на которое необходимо обратить особенное внимание. Оно осуществлено А. Курфессом¹ и состоит из вступления, греческого текста, немецкого перевода, куда присоединены ценнейшие тексты, свидетельствующие о последующем влиянии сивиллиных оракулов в поздней античности. К тексту и переводу дается обширный комментарий с разработкой таких вопросов, как Августин и Сивилла и Сивилла в средние века. Наконец, книга снабжена предметным указателем и подробной библиографией.

¹ Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung. Ed. A. Kurfess, 1952.

II ГЕРМЕТИЗМ

§ 1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

1. *Эпоха.* С первых веков новой эры, если еще не раньше того, в греческой литературе стали появляться небольшие трактаты, в которых главную роль играл Гермес, то ли в виде автора этих трактатов, то есть в виде реального человека, то ли в виде источника новой мудрости и уже не человека, но бога. Этот Гермес трактовался в самом близком отношении к египетскому богу Тоту, который уже и в самом Египте считался основателем письменности, счисления и вообще наук и искусств. Интересно, что уже и Платон (Phileb. 18 b, Phaedr. 274 c) не только преклонялся перед египетской мудростью, но даже упоминал этого Тота. То же самое мы находим и у Цицерона (De nat. d. III 22, 56). Следовательно, уже в начале нашей эры стала вызывать большое восхищение именно интеллектуальная сторона древнегреческого Гермеса. Тут возникла весьма обширная литература «герметического» содержания, которая в современной науке так и называется — «герметический корпус».

В собственном смысле слова это — 18 небольших греческих трактатов, которые иной раз именуется как «Поймандр», хотя в дошедших до нас рукописях это название принадлежит только первому трактату. В этом трактате сам Нус-Ум, называемый здесь Поймандром («Пастырем мужей»), беседует с неким пророком, а этот пророк — с другими людьми. Под пророком комментаторы понимают Гермеса. Трактаты, входящие в этот корпус, цитируются в отдельности писателями уже первых веков н. э. Но рукописи, уже с самого начала содержащие все эти трактаты в цельном виде, относятся только к XIV веку. Большинство трактатов переведено М. Фичино и издано в 1471 году. Что же касается греческого текста, то он был впервые издан в 1554 году.

Содержание указанных 18 трактатов весьма пестрое, и установить, имелся ли единый план этого корпуса, почти невозможно. Среди трактатов религиозного и морального содержания имеются и трактаты с чисто философскими темами. Так, например, в IX

трактате толкуется о мышлении и ощущении, или об уме в общем смысле — в трактате XII. Кроме того, в герметической литературе сохранилось три трактата по-латыни под названием «Асклепий» (возможны и другие способы распределения этих материалов). Имеются также фрагменты еще пяти трактатов у Стобея. Наконец, имеется небольшое число фрагментов герметического характера и из других трактатов этого же типа.

2. *Герметический корпус*. Содержание герметического корпуса настолько разнообразно и противоречиво, что некоторые исследователи даже прямо отрицают его специфическую направленность и сводят его только на позднейшее механическое суммирование. Отсюда недалеко и до полного отрицания самого существования этого религиозно-философского направления, которое мы сейчас именуем герметизмом. Но крайние негативные взгляды едва ли здесь уместны. Какие-то сочинения под именем Гермеса Трисмегиста, во всяком случае, фигурировали уже в век неоплатонизма (Porph. De abst. II 55, Iambli. De myst. VIII 1). Впрочем, все эти вопросы для нашей цели имеют только второстепенное значение. Нас интересует философская и философско-эстетическая сторона всей этой идеологии, независимо ни от единства, ни от ее разнообразия. И чтобы не гоняться за подробным обзором всей этой чрезвычайно запутанной области, мы обратим внимание преимущественно на первый трактат всего корпуса, носящий, как мы видели выше, название «Поймандр» (впрочем, как мы тоже указали выше, это название кое-где приписывается и всему герметическому корпусу). А также будет необходимо обратить внимание и на «Асклепия».

§ 2. «ПОЙМАНДР»

1. *Композиция*. Собственно говоря, установить точную композицию в столь разнообразном тексте довольно трудно. Тем не менее, по крайней мере тематически, все-таки можно представить себе план этого трактата, и притом в следующем виде.

После появления Поймандра с целью преподать новое откровение (1—3) в трактате рассматриваются три основные проблемы: космогоническая (4—11), антропологическая (12—23) и эсхатологическая (24—26).

Что касается первой проблемы, то здесь рассматривается а) создание мира первым умом (4—8) и б) творение демиургом небесных тел и животной жизни (9—11).

Антропологическая часть трактует а) о человеке как об архетипе (12—15), б) о семи первых людях (16—17) и в) о человечестве (18—23).

В эсхатологической части идет речь а) о претворении человеческого существа после смерти человека (24), б) о восхождении человеческой души через семь планетных сфер (25) и в) о ее соединении с Богом и обожествлении при помощи гносиса (26).

В заключение дается эпилог об апостольской и пророческой миссии автора этого произведения (27—30) с молитвой в конце (31—32).

Скажем теперь о существе «Поймандра».

2. *Существенная направленность.* а) То, что в самом начале признается здесь некое абсолютное божество, которое является и светом, и истиной, и жизнью, но преимущественно Отцом и Умом, это, с первого взгляда, звучит вполне монотеистически. Однако не следует спешить с такой квалификацией. Дело в том, что непосредственно от этого первичного божественного света вдруг почему-то отделяется тьма, которая в дальнейшем будет играть вполне самостоятельную, и притом чисто отрицательную, роль. И, между прочим, эта тьма трактуется не больше и не меньше, как материя с типично античными элементами — водой, землей, огнем и воздухом.

Но если таково действительно воззрение автора данного трактата, то выделение материи из первичного божества нужно квалифицировать как типично языческое учение об эманации. А это значит, что и здесь, то есть в самом начале теологического повествования, уже содержится путаница личностного монотеизма и безличной эманации всего материального из первично предположенной абсолютной личности. Для христианства это — безбожнейшая ересь, но и для язычества это необходимо квалифицировать как полное крушение всякого эманационного пантеизма, вдруг возвещающего почему-то о стоящей выше всего абсолютной личности Отца.

б) Эта двойственность продолжается и дальше. То, что первичный ум рождает из себя Логос-Слово, это пока еще ничего не говорит ни о язычестве, ни о христианстве, как ничего не говорит и дальнейшее порождение Демиурга Отцом, поскольку и в язычестве и в христианстве божество, конечно, мыслится обязательно и как творческое начало. Но что, в свою очередь, творит Демиург?

Демиург творит семь мироуправителей, которые явно соответствуют античному представлению о семи планетах и которые, согласно данному трактату, являются принципом судьбы. И поскольку

ку здесь нет никакой речи о творении из ничего, надо предполагать, что Демиург творит мир из себя же самого (или из той материи, которая отпала от первоотца), а это опять надо квалифицировать как пантеизм.

Далее, не очень понятно, почему какая-то «воля божия» в соединении с Логосом создает вдруг души, — вероятно, как параллель к телесному творчеству космоса Демиургом.

в) Интересней всего, однако, создание человека. Он, оказывается, есть создание не кого и не чего другого, как первичного же Отца, и притом творение настолько совершенное, что вполне уравнивается с самим Богом. Тут опять характерно то же двоение: основанное на личностной интуиции христианство требует представлять человека не как вещь, то есть не как произведение природы, но как независимую от природы, вполне самостоятельную личность, и это — христианство; а с другой стороны, эта человеческая личность здесь настолько высока, что вполне равна самому Богу, а это уже самое настоящее антихристианство.

Интересна, далее, и судьба человека. Этот человек, или, вернее сказать, Первочеловек, познает всю красоту породившего его света, и ему самому тоже хочется творить какую-то световую действительность, на что он и получает согласие страстно любящего его Отца. И для этого творения он обращается к тому материальному миру, который был создан Демиургом, то есть к семи планетным областям, а тем самым к их низшей сфере, а именно к природе. Увидев в природе свой прекрасный образ, отразившийся в воде, Первочеловек испытывает к природе чувство любви и желание вселиться в нее; а природа, плененная его красотой, отвечает ему взаимностью. Именно здесь как раз и возникает то, что христиане называли грехопадением, то есть прямое отождествление человека с низшими, уже чисто телесными силами и страстями. Следовательно, спасение человека заключается в уничтожении всего телесного, находящегося в нем, и в освобождении его ума и души, ведущих к познанию человеком его высокого происхождения. Расставаясь со своим телом, человек опять проходит семь планетных сфер, но уже не сверху вниз, а снизу вверх; и по миновании этих семи сфер, а также и всего, что над ними, человек не только придет к Богу, но прямо станет самим же Богом.

г) Нам представляется, что здесь, в герметизме, создавалась противоестественная, но исторически необходимая *спайка язычества и христианства*. Убежденность в единичности и неповторимости человеческой личности является для язычества небывалой

новостью. Однако это и не христианство: отчаянная попытка мыслить человека как некое личное божество при помощи целого ряда полубеллетристических злоключений слишком сильно отдает все тем же старым языческим героизмом. И для историка античной культуры, конечно, важнее всего утрата здесь античного чувственно-материального космологизма как последней опоры для философско-эстетических утверждений и построений и в то же самое время — невозможность полностью овладеть всеми принципами христианского персонализма.

§ 3. «АСКЛЕПИЙ»

1. *Необходимое предварительное разъяснение.* Как сказано выше, к числу герметических произведений относится трактат под названием «Асклепий», в котором изображается диалог наставителя Гермеса и его ученика Асклепия. Диалог сохранился на латинском языке и, возможно, был в свое время переведен с греческого. По недоразумению он раньше числился среди сочинений Апулея. Поскольку Асклепий традиционно понимается как греческий бог врачевания, сам собой возникает вопрос о том, как нужно понимать этого Асклепия в герметическом диалоге, носящем его имя.

а) Прежде всего, уже и на греческой почве врачевная функция Асклепия была далеко не единственная. Если Асклепий был богом врачевания, то врачевание это могло иметь и узкий и весьма широкий смысл. Дело доходило до того, что Асклепий мог даже воскрешать людей, так что Аполлодор (III 10, 3) перечисляет имена героев, которых воскресил Асклепий. В конце концов возникло представление об Асклепии как о «спасителе всего», причем «все» здесь означало прежде всего космос. В этом виде его характеризует Юлиан (Or. X 153 b Vid.), а также Арнобий и Ориген. Ко всему этому необходимо прибавить еще и то, что Асклепий трактовался не просто как сын Аполлона. Рассказывали еще, что Аполлон произвел его на свет в браке со смертной женщиной Коронидой. Поэтому античная мифология пыталась в данном случае объединить чисто человеческие и чисто божественные функции или, точнее, человеческие и космические¹.

б) Но для уяснения подлинной сущности того Асклепия, о котором здесь идет речь, необходимо учитывать еще и *египетские*

¹ О функциях Асклепия с приведением источников мы трактуем в кн.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, с. 367—368.

элементы этого образа. Дело в том, что в Египте тоже был бог врачевания, под именем Имут. Он был не только богом врачевания, но и поэзии. Кроме того, вначале это был просто человек и даже архитектор, строитель пирамид, а после смерти он стал обожествляться и, в частности, оказался богом врачевания, весьма родственным греческому Асклепию. Стобей (I 49, p. 387, 2—3; p. 487, 5 Wachsm.) прямо отождествляет Имута и Асклепия. Исследователи ссылаются еще на папирус в Британском музее, содержащий клятву Асклепием Мемфисским.

Однако самое главное заключается здесь вовсе не в сюжетном совпадении египетского и греческого мифов, а в том, что Египет и Восток в начале новой эры стали влиять на греческую мифологию в смысле ее магического усложнения, а магизм в те времена способствовал более яркому и даже чувственному, вполне бытовому переживанию традиционных мифологических образов, которые для того времени уже становились более или менее абстрактными. Это и привело в конце концов к некоторого рода языческому богочеловечеству, которым, как мы сказали выше (с. 290), отличается и образ Гермеса того времени и черты которого необходимо находить и в герметическом Асклепии. Только благодаря всему этому и можно понять, почему тут понадобился Асклепий и почему какой-то герметический автор назвал этим именем целый диалог.

2. *Общее разделение диалога.* Ближайшее обследование герметического диалога «Асклепий» свидетельствует о большом его идейном противоречии, что и заставило некоторых исследователей находить здесь использование нескольких не связанных между собой произведений. Нам представляется, что достаточно убедителен анализ этого диалога, проводимый у В. Скотта в его издании герметических сочинений (Vol. I, p. 51—81). Если принять этот анализ В. Скотта за основу, то получается следующая картина.

Бросается в глаза различие по крайней мере трех частей диалога, которые, возможно, и были сначала отдельными трактатами, принадлежащими разным авторам, а в дальнейшем были объединены в одно целое без устранения противоречий между ними. Чтобы не говорить прямо о трех трактатах и о трех авторах, В. Скотт предпочитает здесь нейтральную терминологию и говорит об «Асклепии I», «Асклепии II» и «Асклепии III». Первая часть диалога посвящена человеку и обнимает главы — 2—14 а¹, вторая

¹ В издании Скотта главы делятся еще на подразделы, обозначенные буквами; подобное деление в издании Нока — Фестюжера отсутствует.

часть трактует о происхождении зла (главы 14 b — 16 a), и третья часть — о почитании богов (главы 16 b — 40 c). Кроме того, в диалоге имеются пролог (1) и эпилог (40—41).

3. «*Асклепий I*». а) Эта часть диалога производит цельное впечатление и никаких противоречий в себе не содержит. В ней проводятся следующие идеи: 1) происхождение человека и его место среди других существ (2—7), 2) двойственная функция человека в зависимости от его природы (7—11 a), 3) участь человека в зависимости от выполнения им его обязанностей (11 b — 12) и 4) призыв к отказу от собственности ради философии (12—14 a).

б) Формально весь этот диалог «*Асклепий I*» производит весьма стройное впечатление. Но это касается скорее его структуры, чем его предмета. Предмет же данного диалога весьма существенно двоится, если даже прямо не троится.

Что это есть платонизм, сомневаться не приходится ввиду яркого противопоставления идеи и материи. С другой стороны, однако, исходное идеальное начало безусловно мыслится здесь как некоего рода огонь и некоего рода дыхание. Мы без труда узнаем здесь стоическую огненную пневму, постепенное ослабление которой и создает собою всю космическую сферу со всем ее иерархическим нисхождением. Но мало и этого. Эта огненная пневма не только трактуется как единство, но как Бог и, следовательно, как единый Бог со всеми присущими индивидуальному Богу свойствами, и прежде всего с его творческим могуществом, которое доведено в диалоге до самого настоящего креационизма. О сотворении мира Богом говорится в диалоге несколько раз, и притом вполне выразительно и вполне безусловно.

в) Таким образом, в диалоге без труда можно различить платонический, стоический и библейский элементы. Но тогда ясно, что подобного рода герметическое произведение является весьма ярким показателем именно переходного времени между язычеством и христианством, когда языческий пантеизм заметно осложняется монотеистическими мотивами, а монотеизм еще не настолько развит, чтобы исключить из себя пантеистическую основу.

4. «*Асклепий II*». Эта маленькая часть «*Асклепия*» (14 b — 16 a) находится в резком противоречии и с «*Асклепием I*» и с «*Асклепием III*» в том отношении, что здесь проводится резкая дуалистическая линия, противоречащая всякому монизму. Именно, зло не только резко противопоставляется здесь добру, но прямо приписывается материи, которая, таким образом, характеризуется как искони злая, как искони зло. Ничего подобного мы не

находим ни в первой, ни в третьей части диалога. И, конечно, совершенно неразрешим вопрос, как могла возникнуть эта вторая часть наряду с первой и третьей частью. Здесь трудно себе представить как то, что автор не заметил этого противоречия, так и то, что, заметив это противоречие, он его не устранил и даже не ослабил. Исследователи часто занимаются здесь разными гаданиями, которые мы считаем бесполезными. Факт несомненного противоречия приходится признать; а как его устранить, остается неизвестным.

5. «Асклепий III». а) В противоположность «Асклепию I» этот «Асклепий III» настолько многообразен и разноречив, что нет никакой возможности представить его в виде какой-нибудь целостной картины. Может быть, больше других сюда подходило бы название «О почитании богов», но и это название необходимо считать только условным и приблизительным. Собственно говоря, даже и невозможно точно формулировать какую-нибудь единую тему этого диалога. В. Скотт предпринял колоссальные усилия для того, чтобы по возможности представить себе этот диалог как единое целое. Но и у этого автора ничего целого не получилось, хотя он и не останавливается перед тем, чтобы менять главы местами. И те части, которые более или менее представимы как целое, трудно объединить между собою, так что между отдельными такими частями ставятся либо многоточия, либо звездочки. Отнюдь не ради установления цельности этого диалога, а просто ради обозначения его пестрой тематики приведем ту комбинацию глав, которую предлагает В. Скотт.

б) Одна часть явно гласит о мире в целом: материя, формы и дыхание (разум) (16 b — 17 с, 33 a — 34 a). Далее следуют рассуждения о божественном мире — умопостигаемое (18 b — 19 a, 34 b, 19 b, 27 сb, 19 с, 34 с, 17 b, 35—36).

Далее следует ряд частных. Имеется рассуждение о творении человека (20, 21) и о разуме, которым бог наделил человека (22, 23 a). Человек и сам наделен способностью творить богов (23 b, 24 a). Гермес предрекает падение египетской религии (24 b — 26 a). Дальше — о вечности бога и времени в космосе (26 b, 27 a, 29 с — 32 a, 40 b) и о трех родах ума — божественном, космическом и человеческом (32 b). В диалоге еще мы имеем рассуждение о богах, сотворенных человеком, то есть о земных богах (37, 27 d, 38 a), о функциях земных и небесных богов и о роке (38 b — 40 a); о смерти, бессмертии и жизни после смерти (27 e — 29 a). В заключение — о счастье благочестивого человека в этой жизни (29 b).

в) Некоторые из всех этих тем диалога обладают некоторого рода цельностью. Но если взять этот диалог «Асклепий III» в целом, то найти в нем какой-нибудь план или последовательность мысли совершенно невозможно. Почему и как возникло такое нагромождение мыслей — судить об этом невозможно и бесполезно. Этот факт хаотичности изложения можно только констатировать. И если здесь следует говорить о какой-нибудь последовательности рассуждения, то только теоретически, без всякого учета последовательности глав диалога.

Нам остается отвлечься от хаотической тематики «Асклепия III» и говорить о ней только в связи с общим идейным содержанием герметизма. Что такое этот герметизм вообще, то есть какова его историческая специфика?

§ 4. ИСТОРИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА

То, что герметизм был переходной стадией от язычества к христианству, это у нас выше (с. 290) было сформулировано. Но ввиду существующих споров о герметизме этот вопрос приходится углубить и остановиться на некоторых весьма показательных текстах.

1. *Не дуализм и не пантеизм.* Для характеристики сущности герметизма многие пользуются двумя терминами, которые, по-нашему, прямого отношения к герметизму не имеют.

а) Первый такой термин — «*дуализм*». Никакого дуализма, особенно в восточном смысле этого слова, у герметистов не было. Последовательный дуализм утверждает вечное совместное существование добра и зла, которое мыслится вполне естественным, какие бы трудности из этого ни возникали для человеческой жизни. И полную противоположность этому представляет тот дуализм, который в христианстве носил чисто личностный характер и был противоположностью не добра и зла и не бога и мира, но личного бога и окружающего его безличного инобытия. Это сразу ставило человека в личные отношения тоже с личностным абсолютом, в результате чего противоположность добра и зла уже переставала быть чем-то естественным и становилась чем-то противоестественным, требующим скорейшего преодоления. Дуализм «Асклепия II» является каким-то непонятным и механически вставленным ингредиентом, противоречащим всему герметизму.

б) Точно так же для характеристики герметической идеологии никуда не годится термин «*пантеизм*». Дело в том, что всякий

последовательный пантеизм обязательно исключает всякую идею творения из ничего и базируется только на истечении божества в окружающем его инобытии, только на божественной эманации, превращающей весь мир только в иерархию постоянно переходящих одна в другую ступеней единой и всеохватной божественной субстанции. Такая эманация признавалась герметистами только в пределах космоса, в котором семь планетных сфер и были символами разноступенной божественной субстанции. Но вместе с тем герметисты усерднейшим образом подчеркивали как раз надмирную сущность божества и всячески старались выразить и углубить божественную трансцендентность. С этой точки зрения креационизм «Асклепия III» не оставляет никакого сомнения. Защитники пантеистического понимания герметизма, как это ясно, тоже не принимали во внимание весьма ярко выраженных личностных элементов герметизма. Герметическая философия была, во всяком случае, креационизмом, но вовсе не была эманационным пантеизмом и не была метафизическим дуализмом. Сущность ее — не пантеизм и не дуализм, но учение о личности, персонализм.

Однако, став на этот путь персоналистического понимания герметизма, мы должны тщательнейшим образом формулировать некоторые детали, без которых герметический персонализм решительно потеряет всю свою историческую специфику, то есть станет непонятным весь его переходный характер.

2. *Персонализм абсолютный и натуралистический.* а) Если идти по всем основным герметическим категориям сверху вниз, то прежде всего мы встречаемся с такой решительной непознаваемостью и сверхразумностью божества, которую можно сравнить только с неоплатоническим учением о сверхумственном первоединстве. Таковы, например, тексты (Ascl. 20, Corp. Herm. V 10), гласящие о неименуемости первичного божества. Единое трактуется здесь даже выше монады, которая сама впервые только еще возникает из недр Единого (V 2 и предположительно IV 10).

б) Однако герметические авторы вовсе и не думают оставаться на такой внеличностной характеристике первичного божества. Оно для них не только «тонкое интеллектуальное дыхание» (III 1). Оно везде именуется Отцом, оно рождает своих сыновей с их определенными функциями, оно рождает Первочеловека и радуется на свое создание, оно разрешает человеку возноситься вверх и вступать в брак с природой. Но помимо всего этого оно является предметом молитвы, оно жалеет человека, спасает человека и возводит его к себе. Философский и повествовательный текст герметиче-

ских трактатов прерывается молитвенными обращениями к богу и чисто человеческими наставлениями к читателям и слушателям. Другими словами, здесь перед нами не просто неоплатоническое первоединство, но самая настоящая *личность*, универсальная и надмирная личность. Фактически, однако, в герметизме дело обстоит гораздо сложнее. В этой абсолютной личности настолько много чисто природных свойств, что вполне уместен вопрос: чего же тут больше, языческого или христианского? Но такого рода вопрос, собственно говоря, совершенно неуместен в отношении герметизма.

Именно, здесь тот переход от язычества к христианству и та их смесь, которую уже невозможно расчленишь на два разных пункта, на языческий, с одной стороны, и на христианский, с другой.

в) Чтобы терминологически зафиксировать историческую специфику герметизма, его, очевидно, необходимо назвать *персонализмом*, то есть учением об абсолютной личности, которая выше всего существующего, а значит, выше и мира и человека. Тут же, однако, выясняется и другая сторона дела. Единое и вполне личностное божество вовлекается в свои же собственные создания и начинает действовать в них уже не как абсолютная личность, но как личность ограниченная, частичная и условная. Она принимает на себя все человеческие черты, и при этом не только положительные, но и отрицательные. Такой персонализм удобно будет назвать *натуралистическим*.

Христианство не было таким натуралистическим персонализмом потому, что его учение о богочеловечестве признавало такое воплощение божества в человеке, которое сохраняло в нетронутom виде как субстанцию бога, так и субстанцию материи. Герметизм же не дошел до такого высокого представления о материи, чтобы она могла вместить субстанцию божества в нетронутom виде. Эта субстанция божества воплощалась здесь несовершенно, с принятием в себя всех несовершенств материи. Поэтому креационизм и не выступал здесь во всей своей несовместимости с эманатизмом, то есть пантеизмом.

Таким образом, историческая специфика герметизма заключается в борьбе абсолютного и натуралистического персонализма. Это — самое общее, что необходимо сказать об исторической специфике герметизма. Деталей здесь было, конечно, очень много. Но в приведенной нами сейчас общей формуле исторической специфики герметизма касаться всех этих деталей нет необходимости.

3. *Языческое богочеловечество.* а) Есть еще один способ овладеть исторической спецификой герметизма. Дело в том, что сверхбытийный и непознаваемый бог рождает здесь из себя уже реально существующего, мыслимого и познаваемого, а также мыслящего и познающего сына, весьма смело именуемого у герметистов человеком. Но это не тот обыкновенный смертный и материальный, или вполне физический, человек. Это — перво-человек, сверхчеловек. Он тоже есть сам бог, то есть бог по самой своей субстанции. Другими словами, здесь у герметистов возникло учение о богочеловечестве, но с признанием в человеке только его ноуменальной, но никак не физической материи.

Такое предвечное богочеловечество ярко свидетельствовало о назревшей потребности мыслить божество как единую и абсолютную личность. В то же самое время эта богочеловеческая личность оставалась предвечной и не получала здесь своего физического осуществления. А это значит, что герметическое богочеловечество, разрушавшее внеличную природу божества, оставалось слишком слабой концепцией, чтобы охватить и земные судьбы этого небесного богочеловечества. При такой концепции начинали колебаться все последние устои языческого мироощущения, но и для христианской ортодоксии она оставалась безбожнейшей ересью.

б) Вместе с тем получает свою вполне неожиданную для историка характеристику и сама личность Гермеса. Что это был старинный греческий бог, подобный миф был всем известен; и не в нем было дело. Новостью явилось то, что этот Гермес трактовался вполне как человек, как пророк и учитель, сообщающий людям абсолютное знание. Но тогда возникает вопрос: кто же, в конце концов, этот Гермес — бог или человек? Судя по откровенному изображению герметических источников — это, конечно, прежде всего человек. Но это такой человек, который в результате своей пророческой деятельности становится подлинным богом, ничем не отличным от него по своей субстанции и выступающим только в виде его откровения. Тут дело уже совсем близко подходило к христианскому догмату о богочеловечестве. Но этого последнего все же не могло получиться благодаря слишком абстрактному представлению, которому была чужда вся библейская мифология творения человека, первородного греха, явления божества в человеческом, вполне физическом теле, страдания, смерти и воскресения богочеловека, вознесения его на небо и его второго пришествия.

Таким образом, герметическое богочеловечество возвещало о гибели язычества, но и для христианства оказалось только бес-

сильной попыткой. Здесь уже безусловно возникло совершенно неантичное представление об абсолютной личности. Однако здесь еще не было интуиции тварности или творения из ничего. А без этого вновь открытую абсолютную личность все же приходилось трактовать в плоскости эманатизма, согласно которому весь мир возникал не из ничего, но из самого же божества. А это сразу вовлекало абсолютную личность в эманативное становление и тем самым лишало ее того абсолютного персонализма, в силу которого она только и возникла. Но что подобного рода двоение было вполне естественным, это вытекает из самой сущности изучаемого нами синкретизма как эпохи переходной от язычества к христианству.

4. *Апокалиптическое состояние духа.* В «Асклепии» (гл. 24—26) изображается небывалая для всей античности апокалиптика, заставляющая историка философии с особенной настойчивостью находить здесь характерную для всего века упадка символику. Здесь рассказывается следующее.

Египет — это благословенная страна, в которой господствуют боги и которая целиком им подчиняется и живет счастливой жизнью. Но люди постепенно пресыщаются всеми этими благами жизни, отходят от почитания богов, предаются распущенной жизни, так что начинает торжествовать безумие и неприятие красот окружающего мира, куда присоединяются еще варварское нашествие на Египет, торжество убийства и крови, когда сам Нил наполняется кровью. Безумные начинают пониматься как мудрецы, а мудрецы — как глупые. Благочестивые мифы о богах приравниваются к пустым и детским сказкам, так что погибает и вся религия. Сами боги уходят с земли на небо.

Далее ужасы настигают не только Египет, который был избранной божеством страной и центром богопочитания. Землетрясения приводят в беспорядок и всю землю. И, наконец, в эту общую катастрофу вовлекается также и все небо, так что звезды перестают двигаться по своим обычным правильным путям.

Уже в этой картине конца мира нет ничего чисто античного. Ведь вся античность исповедует периодическое разрушение и восстановление космоса, признавая в этом такое же естественное явление, как и в чередовании дня и ночи или времен года. В указанной же картине конца мира чувствуется какая-то совсем неантичная апокалиптика и сквозит ожидание совсем неантичной вечности. В «Асклепии» рассказывается, что «первый бог» решает помочь несчастному человечеству и всему космосу и очищает все существующее от зла с помощью воды, огня, войн и эпидемий.

И в конце концов весь мир возвращается в прежнее блаженное состояние.

Конечно, это и не иудаизм и не христианство, поскольку здесь нет соответствующих божественных имен и божественной священной истории. В основе вся эта картина, конечно, языческая. Но историк не может не почувствовать здесь появления небывалых апокалиптических образов, свидетельствующих, что это язычество внутренне уже содрогается в предчувствии своей гибели. И поэтому изложенная у нас апокалиптика «Асклепия» должна расцениваться как небывало яркий образ античности, последние часы которой были уже сочтены.

§ 5. НЕКОТОРЫЕ БОЛЕЕ ЗНАЧИТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ

В заключение нам хотелось бы познакомить читателя с герметической литературой в более конкретном виде. Но, поскольку тексты, входящие в герметический корпус, почти насквозь бессвязны, мы выберем из них только такие, которые поддаются систематическому изложению. Система же, по которой имеет смысл приводить герметические тексты, может представлять собою только логическую последовательность излагаемых в нем событий или идей.

1. *Космогония*. Первое, с чего необходимо начать, это, конечно, общая *космогония*. Она начинается с того, что Гермес, сын высшего божества, имеющий и сам в качестве своего сына Логос-Слово, упорядочивает хаотическую материю, указав свое место эфиру, или небесной тверди, и семи планетным кругам, поместив посередине космоса Землю, опоясав эту Землю Океаном и выбрав на Земле более подходящие для человека места вдали от слишком холодного севера и от слишком жаркого юга. Обо всем этом можно читать в нашем приложении, в тексте № 1.

2. *Ум, Логос, Демиург и семь космических сфер*. В дальнейшем весьма интересными оказываются герметические сообщения о деятельности Нуса-Ума, Логоса-Слова и Демиурга Творца. Напомним, что Логос есть сын Гермеса, а Демиург есть его родной брат. После того как из первичного божественного света отделилась тьма (выше, с. 288, мы уже указали на загадочность этого утверждения), Логос нисходит на влажную природу, возникшую из тьмы и занявшую более низкое место, чем воздух и огонь. Что же касается брата Логоса Демиурга, то он создает семь космических сфер и управляющую ими судьбу. В дальнейшем

Логос объединяется с природой. И если Демиург приводит созданные им семь сфер в постоянное круговращение, то природа, не сумевшая удержать в себе Логос целиком, порождает множество отдельных и слабых живых существ. Это у нас приложение № 2.

3. *Человек*. Однако совершенно небывалым и самым замечательным созданием первичного Отца является не Гермес и не Демиург, а *Человек*. Герметические тексты всячески изображают его красоту и его силу, которая с разрешения Отца производит переворот во всем космосе. Оказывается, что семь сфер Демиурга были для Человека только источником его пороков и теперь он своей собственной силой и помимо Демиурга превращает эти пороки в свои добродетели (приложение № 3—4).

4. *Человек и Природа*. Мало того, Человек при всех своих совершенствах вступает в брак с Природой, испытывающей к нему нежнейшие чувства, но в результате этого Человек становится уже тем обыкновенным человеком, в котором бессмертие его Отца объединяется со смертной природой. Так любовь оказывается причиной смерти (в приложении № 5).

5. *Поймандр и Гермес*. В результате всего этого выясняется подлинная роль Поймандра и Гермеса. Поймандр — это существо более высокое, чем семь космических сфер, и представляющее собою, таким образом, всеобнимающую восьмую сферу. Что же касается Гермеса, то главной целью всей его деятельности является проповедь разумного поведения всего падшего человечества. Это именно он ожидает, что в результате своего бесконечного размножения человечество признает наконец свой грех и вернется к небесному Отцу (приложение № 6).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Из герметических текстов

1. *Reitzenstein R. Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Strassburg, 1901.* Зелинск. Курсивом набраны сомнительные и восстановленные части текста.

Выделив некую долю своей многообразной силы;
Он-то и есть вечно юный Гермес, мой бог-прародитель.
Много наказывал сыну отец, чтобы *мир* он прекрасный
Создал, и жезл золотой ему передал, жезл многосильный,
Жезл, что разумным отцом стал всякому хитрому делу.
С ним поспешает Гермес, усердно исполнить желая
Волю отца своего; а отец, высоко восседая,
С радостным сердцем на сына великое дело взирает.

Глянул Гермес на чудесный четыреединый зародыш,
Глянул — и очи сомкнул от повсюду разлитого света;
Медленно взор укрепив, он вещал *ему властное слово*:
«*Слушайте, дети эфира*: сам *Зевс, мой родитель державный*,
Ныне свой прежний раздор прекратить *объявляет* стихиям:
Слову вы бога *внемите* и все по местам разойдитесь,
Лучшее вам *предстоит на грядущее время* общенье:
Я вас любовью проникну, вселю в вас взаимную жажду,
Чтобы для *участи* лучшей сойтись вы друг с другом желали».

Так он сказал — и жезлом золотым прикоснулся к стихиям:
Тишь безмятежная тотчас *весь бурный хаос* охватила,
Тотчас от битв неустанных своих отказались стихии
И, расходясь, удалились на *должное* каждая *место*.
Тотчас рассеянный свет во едином сплотился эфире,
И вековой *непорядок* *благая законность* сменила.

Стихла всемирная распря. А сын всеродителя Зевса
Первым *эфир* лучезарный, *чудесную света обитель*
В дивное *двинул* вращенье *вокруг обновленной природы*.
Этим он создал небесную твердь; в украшение *небу*
Создал он семь поясов; *к поясам этим семь он приставил*
Духов — *властителей звезд*, что блужданием рок направляют,
Плотно; один под другим, *поясами друг друга касаясь*,
И загорелись повсюду *на тверди небесной светила*.

А посреди на устоях он землю воздвиг нерушимых
 Землю *стеzeю* наклонной он оси скрепил неподвижной,
 Что от палящего юга ведет к ледовитому Аркту.
 Здесь он рекой-океаном *сухой материк опоясал*
 Бешеной, вечно мятежной, меж *двух половин его* вдвинув
 Средний залив, *что с заката до дальних пределов востока*
Тянется, сильной плотиной высоких берегов укрепленный.
Так вокруг суши-сестры необъятной тесьмой разлилася
Влага, блуждающих волн и ветров вековая обитель;
 Ось же земную с обоих концов оба полюса давят...

.....

 Не было круга *еще* Гелиоса, ни даже Селена
 Не *потрясала* вожжей, погоняя телиц кривоногих;
 Ночь непрестанно текла, не сменяясь дня появлением,
 Слабо мерцающих звезд лишь слегка озаренная светом.

С этою думой Гермес по туманному воздуху бродит,
 Но не один: многосильный с ним сын его шествует — Логос,
 Парою крылиев быстрых украшенный, вечно правдивый,
 С силой святой убежденья на вещих устах непреложных,
 Помыслов чистых отца своего возвеститель летучий.
 С ним-то нисходит на землю *Гермес*, *устроитель вселенной*,
с ним пробегает он весь материк, озираясь *усердно*
 В поисках мест благодатных, где мог бы он город воздвигнуть
 Полный *обильных даров*, чтоб, воздвигнутый, был он достоин
 Род *человеческий* ясный принять в свои верные стены.

Но не *направил Гермес свой путь* к ледовитому Аркту
 в *поисках мест благодатных*: он знал, что в той части вселенной
 Землю густой пеленою тяжелый туман окружает,
 Тучами злыми *давимый*, бичуемый снежною вьюгой;
 Знал, что *бесплодна там почва*, корой ледяною покрыта,
 И *неспособна* взрастить человеческий род. Но и к Югу
 Он не *направил свой путь*, к *раскаленным пределам* вселенной,
 В *поисках мест благодатных*: он знал, что, *лишенная влаги*,
 Не *производит ни трав, ни животных пород* его почва,
 Что не *венчают пустынных высот дожденосные тучи*,
 Что над *гроздами скал, над сухими песками* недвижно
 Знойный *покоится* воздух, *прохладной* не знающий тени.
 Нет, — так *подумал Гермес*, — две *суши* наш мир составляют:
 Полная *мразов одна*, а *другая* — *бессменного зноя*;
 С *Арктом* граничит *одна*, а *другая* — с *огнем* всепалящим;
 Обе *принять* *неспособны* людей *плодоносное* семя.
 Но на *средине* есть *остров*; *теперь его* заняли *горы*:
 Те, *пораздвинувшись*, *примут* *дома* и *селения смертных*;
Примут и *рек животворных струи*, *дочерей* Океана;
 Горы в *надел* даровал он *нимфам*, *владычицам* *пастбищ*:
 К *высшей жезлом* *прикоснулся*; и вот из *средины* *ущелья*

*брызнул ладон. Его ил плодоносный Аркадия тотчас
в лоне сокрыла своем, — а затем, когда время настало,
Миру явила желанную дочь, миловидную Дафну.*

2. Corp. Herm. I 4—5, 9—11 N. — F.

(4) ...И вижу я бесконечное зрелище, и все полное света, тихого и ясного. И возрадовался я от этого видения. И немного спустя возникла тьма, которая опускалась сверху, поочередно там и здесь, страшная и ужасающая, распространяясь неровно, что я сравнил бы с змеей. Затем эта тьма изменилась в некую влажную природу, которая была в невыразимом смятении и испускала дым как бы от огня, издавая какой-то несказанный звук, похожий на рыдание. Потом появился из нее нечленораздельный крик, — можно сказать: звучание огня. (5) Из этого света... священное слово изошло на природу, и из влажной природы вверх, в высоту, вознесся непобедимый огонь. Он был легким и вместе действующим с остротой. И воздух, будучи проворным, следовал огненному дыханию, причем он выходил от земли и воды до огня, так что казалось, что он поддерживается им. Земля же и вода остались сами по себе в смещении, так что уже не видно было земли без воды. Они приводились в повиновение направлявшимся к ним духовным словом... (9) Ум же бог, будучи муже-женского пола и являясь жизнью и светом, породил словом другой Ум, — Демиурга, который, как бог огня и духа, создал некоторых семерых управителей, охватывающих чувственный мир кругами [планетных богов]; и это управление их называется судьбой. (10) Тотчас возникло из устремленных вниз элементов божье Слово как порождение (*dēmiourgēma*), устремленное к чистой области природы, и объединилось с Умом-Демиургом (оно ведь было единосущно богу); а неразумные и устремленные вниз элементы природы остались покинутыми, оказавшись только лишь материей. (11) Ум-Демиург с словом, обнимая [космические] круги и вращаясь со свистом, начал кружить свои создания и позволил им кружиться от неопределенного начала до безграничного конца. Ведь их круговое движение начинается там, где оно кончается. И это вращение, по желанию Ума, произвело из устремленных вниз элементов неразумных живых существ (поскольку более не было Слова). Воздух же породил крылатых и вода — плавающих. Земля же и Вода были разделены между собой, как того захотел Ум. И Земля породила из себя то, что она имела в себе, — четвероногих и пресмыкающихся, диких зверей и домашних.

3. Там же, I 12—13 Зелинск. — Лос.

(12) Тогда Ум, отец всего сущего, будучи жизнью и светом, родил подобного себе человека; его он полюбил как своего сына. Он был ведь прекрасен, имея образ отца; так-то в действительности бог полюбил свой собственный образ. Ему он передал все свои создания. (13) Он [первочеловек], созерцая творение Демиурга в огне [планетные сферы], и сам

пожелал творить; и ему это было разрешено отцом. Очутившись в сфере Демиурга с тем, чтобы иметь власть над нею, он постигал создания брата [планетных богов], и они полюбили его, и каждый уделил ему часть собственного порядка. Познав их сущность и получив удел в их природе, он пожелал разорвать вращение сфер и постигнуть власть того, кто восседает над огнем.

4. Serv. Verg. Aen. VI 714.

Если душа вечна и является частью высшего духа, то по какой причине она в нем не все видит и не обладает таким предвидением и такой живостью, чтобы быть в состоянии узнать всё прежнее? Это — потому, что когда она начинает сходиться в тело, она пьет безумие и забвение, по каковой причине она уже не может осуществлять силу своего божества после забвения собственной природы. Согласно поэтам, она забывает о прошлом, согласно философам — о будущем. Отсюда [Вергилий] занимает среднее место, говоря [просто]: «забвение». Философы же учат о том, что теряет душа в своем нисхождении по отдельным [космическим] кругам. На этом основании также математики измышляют, что наше тело и душа связаны силой отдельных божеств в том смысле, что во время нисхождения души влекут с собой бесчувственность от Сатурна, гневливость от Марса, похоть от Венеры, страсть к наживе от Меркурия, стремление к власти от Юпитера. Эти обстоятельства наносят душам смятение, так что они уже не могут пользоваться своей живостью и своими собственными силами.

5. Corp. Herm. I 14—18 Зелинск. — Лос.

...(14) И вот владыка всего смертного мира с его бессловесными тварями проник взглядом через гармоническую устроенность [сфер], прорвав эту оболочку и разбив силу бога. Он показал нижней природе свой прекрасный образ бога. Увидев его, вместившего в себе всю силу распорядителей судьбы [планет] и подобие бога, природа ему улыбнулась в любви, словно как она увидела в воде образ (eidos) прекраснейшей формы человека и тень его на земле. А он, увидев свое подобие в ней, отраженное ее водой, воспылил любовью к нему и пожелал вселиться в него. С желанием явилась и сила, и он вселился в эту внеразумную (alolon) форму. А природа, залучив к себе возлюбленного, обвила его вся, и они совокупились: они ведь были любовниками. (15) И вот почему, в отличие от всех других существ земли, человек двойственен, будучи смертен своим телом и бессмертен благодаря тому сущному (oysiodē) человеку. Ибо он, будучи бессмертным и обладая властью над всем, претерпевает смертное состояние, поскольку он подчиняется Судьбе. Будучи выше гармонического устройства [сфер], он является рабом внутри этого устройства. А будучи муже-женщиной (ибо он происходит от муже-женского отца) и будучи неусыпным от неусыпного... властвует.

...(16) И вот таинство, скрытое до нынешнего дня. Природа, совокупившись с Человеком, принесла чудо-чудное: так как Человек имел в себе природу гармонии тех семи [планетных богов], которые, как я тебе сказал, произошли от огня и духа (pneumatōs), то и Природа не остановилась, но родила семерых людей, соответствующих природе семи правителей, обоеполюх и реющих в воздухе. (17) Рождение же этих семи [планетных богов] произошло следующим образом. Земля была женщина, и Вода была способна к соитию. Мягкость получила природа от Огня, и от Эфира — дыхание, и породила она на свет тела по образу Человека. А Человек из жизни и света стал душой и умом: из жизни — душой, а из света — умом. И в таком состоянии остались все части чувственного космоса до конца периода и до новых начал. (18) И когда исполнился период, весь половой союз был разорван по воле бога, все обоеполюе существа вместе с Человеком разделились и стали мужские и женские сами по себе. И тот же бог сказал святое слово: «Растите в росте и умножайтесь во множестве, все твари и создания; и да познает мыслящий Человек самого себя, что он бессмертен и что причина смерти — любовь, и да постигнет он смысл всего сущего».

6. Там же, I 27—29, Зелинск.

Сказав мне это, [продолжает Гермес от себя] Поймандр воссоединился с властями [огдоады]; а я, воздав благодарение и славословие отцу вселенной, ...начал вещать людям красоту благочестия и знания: «О народы, земнородные люди, отдавшие себя пьянству и сну и неведению бога, отрезвитесь, рассейте пары вина и чары неразумного сна!» Они, услышавши, дружно сошлись; я же им сказал: «Зачем вы, земнородные люди, отдали себя смерти, имея власть приобщиться к бессмертью? Покайтесь вы, шествовавшие с заблуждением и общавшиеся с незнанием; отрешитесь от темного света, примите участие в бессмертии, оставив гибель!» И один из них с глумлением покинул меня, отдав себя пути, ведущему к смерти; другие же, бросаясь к моим ногам, просили меня учить их. А я, приказав им встать, стал предводителем их рода, уча их словами, каким образом они спасутся. И я посеял в них речи мудрости, и они были вскормлены водой бессмертия. А когда наступил вечер и весь сияющий лик Солнца стал погружаться, я приказал им благодарить бога. И, воздав благодарность, они обратились каждый к своему ложу.

III ГНОСТИЦИЗМ

I. НЕОБХОДИМЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СВЕДЕНИЯ

1. *Две трудности.* Гностицизм был богатейшим и замечательно оригинальным явлением II—III веков н. э., подобного чему невозможно найти ни в античной языческой, ни в христианской литературе. Формально это было переходным периодом от античного мышления к средневековому. Так оно обычно и характеризуется. Однако в связи с небывалой оригинальностью всего гностического движения эта характеристика переходности мало что дает. Если под переходным явлением понимать механическую смесь старого и нового, то задача исследования в этом деле весьма упрощается. Но дело в том и заключается, что переходность никогда не означает механической смеси старого и нового, а всегда имеет свою собственную историческую физиономию, в которой хотя и не так трудно установить старое и новое, но которая ни в каком случае не сводится на это механическое смешение. И это особенно важно для такого оригинального явления, как античный гностицизм.

а) Тут-то и возникает историческая трудность, достигающая каких-то, прямо надо сказать, мучительных размеров. И дело заключается здесь в том, что это явление, хотя оно и просуществовало самое большее каких-нибудь два столетия, оказывается для нас невероятно пестрым и часто нестерпимо противоречивым. Если понимать гностицизм как христианскую ересь, то этих гностических группировок, или сект, было трудноисчислимое количество. Несмотря на свое явное расхождение с христианской ортодоксией, гностицизм тем не менее то весьма приближался к ортодоксии, уклоняясь, может быть, только в мелочах, то настолько отходил от ортодоксальной линии, что уже переставал быть даже и похожим на христианское вероучение. В нем то и дело всплывали и ветхозаветные, чисто иудейские черты, и вполне языческие доктрины, и несомненные восточные влияния, включая крайний дуализм религии Зороастра, а то традиционные античные, по преимуществу платонические, традиции. Вся эта противоречивая

пестрота активно бурлила в течение II и III веков, и многие новейшие исследователи гностицизма постоянно оказываются в безвыходном положении в своих попытках охарактеризовать гностицизм в целом. Ортодоксальной церкви тоже приходилось оказываться в затруднительном положении, хотя нам теперь это весьма резкое гностическое искажение христианской ортодоксии представляется очевиднейшим историческим фактом. В течение II—III веков ортодоксальное христианское учение разделалось с гностицизмом окончательно. Но отдельные мыслители на гностической основе продолжали существовать еще и после этого, и даже в течение по меньшей мере трех веков.

Итак, пестрота и противоречивость, весь этот невероятный разбой активнейших гностических воззрений — это является первой, почти непреодолимой трудностью для историка философии, такой трудностью, которая неизвестна ему при изучении чисто античных материалов.

б) Другой трудностью для изучения античного гностицизма является состояние его источников. Казалось бы, историка античной философии невозможно удивить плохим состоянием источников. Десятки, если не сотни античных философов известны нам только по именам, другие — известны только по названию их сочинений, третьи сохранились в виде ничтожного количества позднейших о них высказываний, для четвертых можно привлечь значительное количество позднейших о них высказываний, но, конечно, никакое количество отдельных и разрозненных фрагментов не может заменить цельных трактатов. Иной раз целые века или целые большие философские направления мы вынуждены изучать без обладания цельными трактатами. Этих утерянных цельных трактатов античных философов насчитываются сотни.

И все-таки состояние гностических первоисточников даже и нас удивляет своей фрагментарностью, своей случайностью и невозможностью выяснить подлинный смысл этого необозримого количества гностических группировок. Строго говоря, перед нами здесь просто хаос. Основным источником до последнего дня остаются только высказывания церковных писателей, которые в пылу своей критики гностицизма, конечно, не могли не допускать разного рода преувеличений или преуменьшений, разного рода пропусков или, наоборот, малообоснованных догадок и домыслов. А кроме того, и эти церковные писатели иной раз тоже противоречат один другому и уже, во всяком случае, не преследуют никаких историко-философских целей. Наконец, и такие тексты, которые являются некоторого рода трактатами, при ближайшем

рассмотрении выявляют свою пестроту и несомненное наличие в них каких-то труднообъяснимых наслоений.

Что касается автора настоящего тома, то он считает небезопасным признать, что у него при изучении всех этих гностических первоисточников прямо-таки, можно сказать, иной раз опускались руки. Поэтому невозможно слишком строго осуждать тех исследователей гностицизма, которые либо совсем отказались формулировать историческое существо гностицизма, либо формулировали его в виде тех или иных односторонностей. Такого рода односторонности большей частью вполне реальны. Но если отказаться от их принципиального обобщения, то их можно встретить не только в гностицизме, но и где угодно в других местах: и в восточных религиях, и в античной философии, и в ветхозаветном иудаизме. А это, конечно, не выход для историка философии. Поэтому нам представлялось, что в конце XX века все-таки давно уже пора изучать специфику античного гностицизма, пусть в предварительной форме. Этим исканием гностической специфики и продиктована наша попытка изложить и проанализировать античный гностицизм в целом. За предварительность нашего искания гностической специфики так же нельзя осуждать, как и мы не осуждаем существующие анализы гностицизма за их односторонность. Свою огромную роль в истории науки они все-таки сыграли, и без приводимых ими источников тоже нельзя обойтись.

в) Нам представляется, что если где-нибудь существовала в гностицизме его исходная и его центральная точка зрения, то это можно находить только в самом наименовании всего гностического движения. Слово «гностик» есть производное от греческого слова *gnosis*, что значит «знание». Гностики — это, стало быть, какие-то «теоретики знания», «философы знания», «знающие». Но все горе в том и заключается, что греческий гносис имеет необозримое количество значений и понимался он всегда настолько разнообразно, что трудно даже дать сводку всех этих значений. И уже заранее можно сказать, что гносис понимался у гностиков меньше всего в бытовом или просторечном значении. Однако и философское значение гносиса тоже далеко не всегда вскрывает гностическую специфику. Так, например, еще Платон (R. P. V 476 e — 480 a) отличает знание от мнения и предметом знания считает существующее, истину, красоту и вообще все то, что познается только одной мыслью, а предметом мнения он считает несуществующее, то есть становящееся, случайное и хаотичное. Философия, рассуждает Платон (VI 485 b), стремится познать веч-

ное, не подверженное становлению и тем самым несокрушимое целостное. Это — общее платоническое учение, и если бы у гностиков было только оно, то ничего специфического и ничего нового в сравнении с античным платонизмом у них нельзя было найти.

Точно так же вовсе нельзя считать спецификой гностицизма то, что в этом последнем знании понимается как нечто таинственное и мистическое. Это можно находить и в истории языческого пифагорейства (ИАЭ VI 17), и у Филона (130—131), и у языческих неоплатоников (226—227). Исследователи здесь напрасно упражняются со своими ссылками на восточную философию. Это и без всякого Востока всегда существовало в самой античности и развивалось чем дальше, тем больше. Порфирий (Vit. Pl. 3) говорит об интересе Плотина к персидской и индийской философии. Поэтому и в религиозно-мистическом понимании знания у гностиков тоже нельзя найти ничего оригинального.

Итак, сущность гностицизма заключается в его специфическом учении о знании. Но в чем надо находить эту специфику, неизвестно. Для историка философии это является самой мучительной трудностью при анализе гностицизма. Однако мы считаем, что для преодоления этой трудности уже давно наступило время, поскольку к нашему моменту изучена, можно сказать, каждая строка из дошедших гностических материалов. В чем же дело?

2. *Мнение гностиков о самих себе.* При решении вопроса о гностической специфике, как это ясно само собой, очень важно знать, что думали сами гностики о самих себе. Но и здесь нас ожидает большое разочарование.

а) Из источников видно, какие задачи ставили себе гностики, но ведь для нас это только слепой материал, требующий для себя точного исторического толкования. Правда, философы и не обязаны смотреть на себя самих со стороны. А ведь для того, чтобы понять предмет исторически, его в первую очередь необходимо сопоставлять как с тем, что было до него, так и с тем, что было после него. Вопросом об отношении гностиков к собственной философии занималась М. К. Трофимова, которая привела для этого весьма ценные высказывания самих гностиков¹. Однако из этих материалов становится ясной только тематика философских рассуждений; но сами гностики были, конечно, весьма далеки от каких-нибудь историко-философских квалификаций. Приведем

¹ Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 32—40.

два-три примера из труда М. К. Трофимовой, пользуясь ее переводами и ее терминологией.

б) Феодот, ученик виднейшего гностика Валентина, так понимает свою задачу. Он спрашивает: «Чем мы были и чем стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что — возрождение?» Такого рода проблематика, конечно, была и в каких угодно других местах, и прежде всего — в самой же античности. Эта проблематика характерна также и для всего христианства. А в чем оригинальность этой проблематики, сказать на основании этого текста невозможно.

Тематику гностического трактата «Вера София» М. К. Трофимова излагает следующим образом: зачем произошла тьма и зачем свет, наказание грешников и покой царствия света, раздор и мир, дурное и истинное, честь и блуд, убиение и жизнь души и пр. Существует здесь также и другой тип вопросов. Гностик интересуется, например, зачем возникли пресмыкающиеся и зачем они будут уничтожены, зачем возникли дикие звери и зачем они будут уничтожены, зачем возникла материя вообще и зачем будет уничтожен мир. И, наконец, был и третий тип вопросов, на которые должен был ответить гносис: зачем возникли архонты сфер и сферы со своими местами, архонты эонов и эоны со своими завесами, великий автад и верующие, великий троевластный и великий невидимый праотец, тринадцатый эон и место середины, сокровищница света, двенадцать спасителей и т. д.

В этом третьем типе вопросов уже чувствуется гностическая специфика. Но, взятые сами по себе, все эти вопросы специфичны опять-таки только формально, только описательно. А в чем их существенная историческая специфика, из этого перечисления не видно. Новостью является здесь, например, космогония. Но и космогоническими теориями наполнена вся античная философия.

За более подробными сведениями об отношении гностиков к самим себе читатель должен обратиться к дальнейшему изложению у М. К. Трофимовой.

3. *Примеры односторонних характеристик.* Если мы теперь обратимся к рассмотрению таких исследований гностицизма, которые ставят себе задачу специального историко-сравнительного и вообще историко-критического анализа, то придется только удивляться разнообразию используемых здесь точек зрения и сталкиваться с невероятными трудностями при сведении гностицизма воедино. Обыкновенно исследователи хватаются за ту или иную односторонность и выставляют ее на первый план, поскольку соединить ее со всеми прочими гностическими

материалами неимоверно трудно. Перечисление всех этих односторонностей завело бы нас слишком далеко. Поэтому мы ограничимся приведением двух примеров: одного — из старых исследователей и другого — из современных.

а) У нас был огромный знаток гностицизма, написавший столь ученую книгу по этому предмету, что по обилию материалов она в свое время превосходила даже и зарубежные исследования. Это — М. Э. Поснов¹, исследование которого равняется не одной, а многим докторским диссертациям. М. Э. Поснов буквально подавлен и раздавлен сотнями больших и малых фактов филологического и философского содержания, так что при чтении его работы прямо начинает болеть голова. И это — потому, что все эти сотни фактов остаются у него не классифицированными ни по своему содержанию, ни по своей хронологии. Содержание приводимых у него фактов постоянно повторяется при изложении разнохарактерных и разновременных концепций. Да так оно и было на самом деле. Разновременные и разнохарактерные концепции постоянно переплетаются в гностицизме, и дать тут какую-нибудь выразительную классификацию действительно очень трудно. Сам М. Э. Поснов, несомненно, стремился дать такую вразумительную классификацию и определить гностицизм не только в виде хаотического материала текстов, но и в виде специально сформулированной единообразной сущности гностицизма. У него даже есть большая глава, которая называется «Сущность гностицизма» (с. 546—601). Но и в этой главе М. Э. Поснов, строго говоря, не пошел дальше перечисления отдельных сторон гностицизма, неизвестно как связанных между собой. Однако всякая такая односторонность, будучи очень важной для фактической характеристики гностицизма, остается непроанализированной в единстве с гностицизмом, взятым как одно целое, а об отношении гностицизма к предыдущим или последующим системам мысли этот автор уже и подавно не говорит.

Если касаться отдельных вопросов, то в гностицизме, конечно, была сильно представлена теоретически-философская сторона. Но можно ли считать это спецификой гностицизма? Не говоря уже об античной языческой философии, также и в самом христианстве теоретически-философский интерес в те века только прогрессировал. Гностики занимались космологией. А разве христианские писатели не занимались космологией? Гностики стремились к системе. А христианские писатели разве не стреми-

¹ Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.

лись к системе? Гностицизм выдвигал на первый план принцип знания. Однако не стоит никакого труда привести десятки разного рода фактов из античной философии, которые говорят и об умопостигаемой обобщенности знания, и о его таинственности, и даже о его связи с магией, мистериями и с мантикой. Точно так же невозможно находить специфику гностицизма в его аллегорическом методе. Аллегория была уже у древних стоиков одной из самых основных теорий. Даже и учение о спасении души еще нужно уметь характеризовать в его гностической специфике. Ортодоксальное христианство тоже имело это учение о спасении души в качестве своей основополагающей концепции. А что касается влияния восточных религий, то, как нам кажется, это весьма слабо характеризует историческую сущность гностицизма. Влияние восточных религий начинается еще с походов Александра Македонского. Да и без этих походов сама античная философия, в порядке естественного саморазвития, доходила до восточных обобщений и до восточной практики. Все это надо сказать также и о гностическом символизме. В чем его специфика, по М. Э. Поснову определить очень трудно.

Наконец, если читателю угодно будет непосредственно убедиться в невозможности для М. Э. Поснова характеризовать гностическую специфику, то пусть он прочтет такую небольшую фразу из его книги (с. 596): «...сущность учения гностиков заключается в учении о душе человека, бедственном ее состоянии в этом мире и избавлении чрез Христа». Ведь всем известно, что основное учение христианства есть учение о вечном спасении души через Христа. В чем же тут отличие гностицизма от ортодоксального христианства? Вопрос этот так и остается у М. Э. Поснова нерешенным, хотя такого эрудита в области гностицизма, каким был М. Э. Поснов, трудно найти не только в тогдашней, но и в современной науке.

б) В качестве типичного примера недостаточно специфического изображения гностицизма можно привести также и мнение современного исследователя, именно мнение В. Ферстера в его обширном и весьма ценном собрании гностических текстов¹. Он устанавливает следующие пять существенных признаков гностицизма.

Первый признак — это непримиримый антагонизм между миром и Богом. Мы никак не можем согласиться с этим, поскольку острый антагонизм между идеальным и материальным можно

¹ Foerster W. Gnosis. A selection of gnostic texts. I—II. Oxford, 1972—1974.

сколько угодно наблюдать и вообще во всей античной философии.

Второй признак, который устанавливается у В. Ферстера, — это божественный характер самого «я», ощущаемого в себе гностиком. Этот признак ближе к исторической реальности. Но чтобы такой признак стал действительно существенным, его мало называть только «духом», «душой» или даже каким-нибудь «я». У гностиков здесь существенно ощущение *личности* как чего-то несводимого не только на вещи или на тела, но даже и на «душу» или «дух». Кроме того, полноценная личность существует только там, где она схватывает и свое собственное тело, хотя тело это является уже другой субстанцией. Но у гностиков личность переживается так, что она не нуждается в теле. И в то время как христиане учили о богочеловечестве Христа, гностики понимали Христа только пневматически, то есть только умозрительно; а тело, как и вообще вся материя, по мнению гностиков, несущественно и погибает целиком ввиду своего природного несовершенства.

В качестве третьего признака гностицизма В. Ферстер указывает на падение человеческого «я» в несовершенный чувственный мир, от которого оно никак не может освободиться. Этот признак, пожалуй, еще ближе к существу дела, поскольку для гностицизма весьма характерно острейшее чувство пленности человеческого «я» в чувственном мире и порыв сбросить с себя основы своего телесного существования. Этот признак, несомненно, очень важен; однако не надо забывать, что и все языческое пифагорейство тоже трактует невыносимую плененность человеческого «я», тоже считает тело могилой духа и тоже стремится вырваться в другой, блаженный и свободный мир. И если это так, то можно ли третий признак В. Ферстера считать существенным?

Четвертый признак гностицизма, по В. Ферстеру, это то, что только божественный «призыв» из мира света разрешает узы пленения. Гностик действительно чувствует этот «призыв». Но дело здесь опять-таки не в свете, о котором учили все языческие платоники и аристотелики. Дело здесь в абсолютной личности, то есть в Христе. Вот такой богочеловеческой личности как раз и не знали языческие философы, а когда узнавали о ней от христиан, то всякое богочеловечество отвергали как атеизм.

Наконец, пятый признак гностицизма, по В. Ферстеру, гласит, что только в конце мира божественный элемент в человеке возвращается к себе на родину. И, пожалуй, В. Ферстер подходит здесь ближе всего к существу гностицизма, хотя и здесь о конце

мира, согласно гностикам, необходимо говорить в первую очередь в связи с теорией спасения человеческой личности.

Таким образом, пять признаков гностицизма, установленные В. Ферстером, достаточно близки к существу гностицизма при условии понимания его как теории абсолютной личности. Но без этого персонализма будет очень трудно отличать гностиков от традиционного античного и языческого материально-чувственно-космологизма.

§ 2. ПРИНЦИП ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ

Попытаемся теперь дать такую специфику гностицизма, которая не отвергала бы указанные выше его особенности, но дала бы возможность обобщить их в нечто целое и тем самым лишить их одностороннего характера.

1. *Принцип в наиболее общей форме.* Если пока не вникать в подробности, а остановиться на самом главном, то, как нам представляется, имеются такие две идеи, без которых исчезает всякая специфика гностицизма. Одна идея — это исповедание абсолютной личности, или *персонализм*. И другая идея — это весьма сильная сниженность этого персонализма, сниженность до чувственно-материального космологизма и до фактической ограниченности человеческой личности, включая не только обобщенные возвышенно-трагические моменты, но и почти бытовую драматургию.

а) В самом деле, при всей неопределенности и при всех шатаниях гностических тенденций всегда и везде неизменно чувствуется этот абсолютный персонализм, которого не знала никакая античность. Полный и окончательный абсолют для античности — это видимый и слышимый космос; и все формулируемые здесь обобщения имели своей целью осознать и домыслить до конца только чувственно-материальный космос и ничто другое. Космос имел свою душу, космическую душу, но эта душа ограничивалась в античности только своими космическими же и никакими другими функциями. Ноуменальная и сверхноуменальная области первоединства в отношении диалектики, конечно, превосходят категорию космоса, но они привлекаются для более углубленной характеристики опять-таки самой же космологии и не имеют ни своего собственного имени, ни своей собственной биографии.

И совсем другое дело — в христианстве. Здесь стала проповедоваться не интуиция тела, но интуиция личности. Личность эта

в своем предельном завершении создавала уже не материально-чувственную космическую область, но абсолютную личность, которая была выше всякого космоса и создавала этот космос, преследуя свои вполне личные цели, цели любви и всеобщего спасения. Созданный мир, пользуясь дарованной ему абсолютной свободой, отпал от этой абсолютной личности. И для спасения этого мира абсолютная личность является в человеческом виде и опять-таки и со своим собственным именем, и со своей собственной священной историей.

Все такого рода моменты абсолютного персонализма существовали в мировоззрении гностиков во вполне отчетливом и неопровержимом виде. И тут у них с язычеством не было ровно ничего общего.

б) Однако гностицизм проявляет в этой области совершенно неожиданные тенденции. Бог трактуется здесь как личность, вполне заменившая собою сверхноуменальное первоединство языческих философов. И тем не менее эта абсолютная личность вдруг почему-то начинает действовать совершенно человечески, со всеми недостатками, ошибками, драматизмом и трагизмом и даже со всеми преступлениями, свойственными ограниченному природному человеку.

На историка философии производит потрясающее впечатление докосмическая, космическая и послекосмическая роль того существа, которое гностики называли Софией. С одной стороны, эта София трактовалась как завершение божественной сущности, то есть как сам Бог. А с другой стороны, фактическое поведение этой Софии таково, что оно может трактоваться как некая беллетристическая повесть, как некоторого рода космическая трагедия и как роман обыкновенной человеческой литературы.

В результате здесь мы получаем уже не просто персонализм, но какой-то уже космологический персонализм, то есть такое учение об абсолютной личности, которое приписывает ей любые несовершенства материального космоса и любые романтические приключения, происходящие в человечестве внутри такого чувственно-материального космоса.

Этот существенно сниженный, вполне натуралистический персонализм налагал совершенно неожиданный отпечаток решительно на все его отдельные стороны. И только при условии его существенного применения к анализу отдельных гностических проблем, только при этом условии и получают свою подлинную историческую значимость такие черты, как мучительная противоположность идеального и материального, как вечное стремле-

ние материального к идеальному или как окончательное спасение материального через идеальное. Иначе все эти концепции можно будет находить вовсе не только в гностицизме, но где угодно и в других местах, и прежде всего в античной философии.

Коснемся теперь некоторых деталей.

2. *Пневматология*. Начать с учения гностиков о пневме необходимо не только потому, что они сами именно так понимали свое учение. Свое учение философы часто понимают совершенно неверно и видят в нем то, чего там вовсе не было. Но, называя себя гностиками, они в этом несколько не ошибались, поскольку принцип знания действительно выступает у них на первый план. (Правда, самый этот термин «гностики» появляется у этих мыслителей большею частью вполне случайно и потому лишен для нас обязательности.) Что же касается современного историка философии, то он не только должен пользоваться термином «гносис», но должен и уметь обосновать его исторически.

а) В самом деле, явлена абсолютная личность, а трактуется она у этих людей весьма относительно. В таком случае что же остается от абсолютной личности, если она у гностиков все-таки глубочайше исповедуется? Тут-то и становится очевидным, что используется эта абсолютная личность не только абсолютно, то есть не только субстанциально, но по преимуществу акциденциально, или атрибутивно. Существует сама субстанция, но существуют и ее признаки, существенные или несущественные. Всю эту область признаков субстанции нужно называть уже не самой субстанцией, только атрибутом субстанции. А это значит, что атрибутивное общение с самой субстанцией, взятое само по себе, уже не субстанциально, а только *познавательное*. И вот почему гносис выдвигался здесь на первый план. Такая познавательность была для гностиков совершенно необходима потому, что иначе пришлось бы расстаться с разными чисто человеческими чертами при характеристике абсолюта.

б) Приведем один разительный и небывало оригинальный пример. Абсолютная личность, являясь в человеке, должна была, оставаясь абсолютном, обязательно превратиться и в человека. Поэтому ортодоксальное христианство никогда не мыслило себя без догмата о богочеловечестве Христа. Но что же мы находим здесь у гностиков? Богочеловеческого Христа они, конечно, признают, так как иначе мы и не могли бы относить их к христианам. Но этот богочеловеческий Христос, оказывается, существует у гностиков только в самом же боге, то есть еще до всякого мира, до всякой твари, до всякого тела. А кто же тогда проповедовал, кто

отдал свою жизнь за эту проповедь, кто потом воскрес и кто потом вознесся на небо?

Оказывается, что это не был сам богочеловек Христос, а был самый обыкновенный смертный человек Иисус. Предвечный Христос наставлял его для проповеди нового учения и после его смерти явился ученикам, но не физически, а пневматически, духовно, умопостигаемо, то есть гностически. Тот Христос, который воскрес и вознесся на небо, вовсе не был физически человеком, то есть физически богочеловеком, а был таковым только гностически. Что же касается его субстанциального существования, то оно от века было у самого же бога. И там оно было уже не только гностическим, но и субстанциальным.

И нам представляется, что в этом учении о различии между Христом и Иисусом сказалась как раз вся специфика гностицизма. Поэтому мы и сочли необходимым говорить не просто об общехристианском персонализме у гностиков, но о персонализме *сниженном*, относительном, а именно натуралистическом, космологическом или природно-человеческом. Христос здесь богочеловек, но предвечный, а не земной. У гностиков хватило смелости учить о богочеловеческой личности. Но у них не хватило силы довести и эту богочеловеческую личность до материально-земной и физически-телесной области. Однако можно сказать, что у них не хватило и смирения перед земным богочеловечеством Христа, поскольку они считали, что человек спасается и без этого, только на основе собственных познавательных способностей, и поскольку они и без этого считали себя сынами Божиими, единокровными братьями Христа, могущими спастись на путях только одного человеческого гносиса. Таким образом, необычайное человечески-бытовое снижение абсолютной личности обязательно означало также и *преувеличенную* оценку человеческой личности, которая считала себя у гностиков настолько могущественной, что уже не нуждалась ни в каком телесном воплощении абсолютной личности, то есть уже не нуждалась в земном и телесном богочеловеке Христе. Христианская ортодоксия представлялась гностикам чем-то чересчур материалистическим и чем-то чересчур демократическим, поскольку гностики учили о спасении далеко не всех людей, но только избранных, а именно умозрительных пневматиков.

в) Приведем другой пример разительного проявления гностической пневматологии. В материи всегда было много зла. Язычники это тоже хорошо чувствовали. Но зло и добро сменялись у них наподобие того, как весна переходит в лето, лето — в осень,

осень — в зиму, и это повторяется ежегодно. Совершенно иное мировоззрение — христианское. Здесь на первый план выдвигался первородный грех, недопустимое и ужасающее отпадение человека от Бога, и необходимость особой богочеловеческой акции со стороны божества для спасения людей, то есть для спасения материи путем очищения ее от зла и греха.

Недопустимость и беззаконие злой материи глубоко чувствовали и гностики. Но, не будучи в силах признать земное и материальное богочеловечество Христа, они были не в силах проповедовать и спасение материи. Материя для них — только зло, и оно должно бесследно погибнуть. Что же касается ортодоксального христианства, то телесная материя для него только еще находится во зле, но сама по себе вовсе еще не есть зло. Поэтому раз материя так высока, что входит в богочеловечество Христа, то она и спасается через богочеловечество Христа, а не исчезает целиком, как у гностиков. И так оно и должно быть, потому что только один гносис не может злую материю превратить в добрую, но, согласно христианскому догмату, материальное, то есть субстанциальное, богочеловечество Христа как раз и есть основа спасения всей материи вообще. Да гностикам и не нужно было спасать материю, потому что материя с самого начала появилась у них как результат грехопадения самой Софий. У христиан согрешил первобытный человек, но у гностиков согрешило само божество еще до появления материи.

г) Наконец, для характеристики специфической сущности гностицизма, — приведем еще следующий, третий пример, — весьма характерно снижение роли девы Марии, которое можно находить в гностических текстах. Как и в ортодоксальном христианстве, дева Мария зачинает Христа от Духа Святого. Однако оказывается, что это зачатие и это рождение — только пневматическое, умозрительное. В гностических текстах можно найти такое пояснение, что Дух Святой и Христос проходят через деву Марию, как вода проходит через трубу. Но это значит не больше и не меньше, как то, что Мария не дает тела Христу, да он и не нуждается ни в каком теле. Проповедовал Христово ученье, страдал за него и умер не сам Христос, но смертный человек Иисус, предвечный же Христос присутствовал в нем только умозрительно. Это снижение роли девы Марии до чрезвычайности характерно для гностиков, и тут не может быть никаких иллюзий об их ортодоксальности.

Но если такова была пневматология гностиков, то соответствующим образом строилась и их онтология.

3. *Натуралистический персонализм.* Из всего предыдущего ясно, что онтологическим коррелятом учения о пневме мог быть у гностиков только персонализм, то есть учение об абсолютной личности, но персонализм, как мы сказали, сниженного, лишь атрибутивного и пневматического, лишь умозрительного характера. Но тут важно не сбиться с правильного пути и не потерять онтологической специфики. А для этого необходимо будет сделать небольшое пояснение.

а) Если гностическое божество само совершает ошибки и эти ошибки — роковые, то возникает соблазн понимать онтологическое учение гностиков просто как пантеизм. Но это явилось бы грубой исторической ошибкой. Ведь пантеизм есть безразличное обожествление всего существующего с начала до конца, и все несовершенства бытия для него вполне естественны, равно как и вполне необходимы. Совсем другое дело с гностиками, которые никак не могут расстаться со своим глубочайшим опытом абсолютной личности. У них получалось так, что все пантеистические несовершенства не есть простая констатация фактических несовершенств мировой действительности, но результат роковых ошибок божества, которое вовсе не есть обожествление вещей, но вполне сверхвещественная личность. Поэтому гностический персонализм не имеет ничего общего с пантеизмом.

б) Многие исследователи гностицизма впадали в еще одну, тоже недопустимую, грубую ошибку. Ввиду постоянного у гностиков вздыхания о небесном мире и ввиду напряженного переживания разрыва с божественным и вечным, переживания, доходившего до болезненных форм и даже до беллетристических самовыражений, многие исследователи объявляли гностицизм просто дуализмом и даже приводили для этого многочисленные восточные представления, якобы определившие собою всю сущность гностического учения. С нашей точки зрения, понимать гностицизм дуалистически — это значит вполне отказаться от его понимания. Для восточного дуализма разрыв материального и идеального опять-таки вполне естествен. Это здесь опять-таки нечто вроде смены времен года или непостоянства земной атмосферы, в то время как для гностиков дуализм — это противоестественный разрыв идеального и материального, недопустимый, ужасающий и обязательно требующий своего преодоления, и преодоления окончательного, свершающегося раз и навсегда. И это опять-таки потому, что у гностиков был весьма силен опыт личности, а личность всегда единственна, всегда неповторима, всегда непримирима в отношении своих несовершенств. Личность ни-

когда не может забыть, что она есть именно она, а не что-нибудь другое; и если она становится чем-нибудь другим, то для нее начинается нестерпимый разрыв с самой собой, мучительная трагедия самоотчуждения и ничем не преодолимая страсть к самовосстановлению. Поэтому останавливаться на одном дуализме в характеристике гностического учения — это значит, повторяем, совершенно игнорировать всю историческую специфику гностицизма.

в) Таким образом, гностицизм не имеет ничего общего ни с пантеизмом, ни с метафизическим дуализмом. Его персонализм вполне оригинален. И оригинален он не только в сравнении с пантеизмом и дуализмом языческих религий, но и с персонализмом христианской ортодоксии. Только христианский догмат учил об абсолютном совершенстве божества, в то время как гностики учили, наоборот, о трагических ошибках божественной личности. Кроме того, основным предметом христианского вероучения было богочеловечество Христа, не умозрительное только, но обязательно физическое и телесное. Но продумать абсолютный персонализм до такого конца, чтобы и божественная личность осталась вечной и нерушимой, и телесная материя тоже оказалась бы в нерушимом союзе с личным божеством, — продумать такого рода окончательный и бесповоротный персонализм гностики были не в силах. Именно в этом и заключается их историческая специфика.

4. *Оккультизм.* Выше мы рассмотрели учение гностиков о знании и соответствующее учение их о бытии. Но сейчас необходимо сформулировать еще и такие особенности гностицизма, в которых пневматология и персонализм сливались бы в одно целое. Мы позволили себе назвать это целое *оккультизмом*. Но для этого должны последовать соответствующие разъяснения.

а) Говорить о гностическом оккультизме можно как в широком смысле слова, так и в более узком. В широком смысле слова гностическая философия была оккультной уже по одному тому, что она проповедовала, как и все ортодоксальное христианство, особого рода *откровение*, которого, по мнению христиан, не знали язычники; и откровение это было, конечно, откровением *тайны*, то есть тайны абсолютной личности. Латинское слово, которое используется в современном термине «оккультизм», как раз и указывает на то или иное наличие тайны. Но этого мало.

б) Гностики были оккультистами еще и в более узком, в более специфическом смысле слова. Ведь в отличие от ортодоксии гностики вносили разного рода бытовые человеческие черты в само

божество. Кроме того, подобный сниженный персонализм во многом развязывал руки человеку, причем именно индивидуальному человеку, и причем именно познавательным способностям человека. Но поскольку это знание было совсем не то знание, о котором учило ортодоксальное христианство, постольку возникала настоятельная потребность скрывать его. Кроме того, гностическая пневматика развязывала руки и для пользования разного рода магическими приемами, для весьма свободного проведения мистериального принципа, для совершения таких таинств, которых не только не знала христианская ортодоксия, но против которых она могла только активно бороться. Можно сказать, что у гностиков действительно было то, что надо было целиком скрывать. Но здесь же становится ясным и то, что гностики имели живейшую потребность толковать по-своему то откровение, которое признавалось ортодоксально. Появлялся свой собственный символизм или по крайней мере аллегоризм, не имевший места в ортодоксии.

Нам представляется, что оккультизм — это чрезвычайно интенсивная и упорная особенность гностического учения, которую тоже необходимо относить к его специфике. И во избежание кривотолков мы сейчас перечислим те пункты гностического вероучения, которые мы объединяем понятием оккультизма. Это: 1) общехристианское и вполне ортодоксальное учение об откровении, специализированное в отношении экстатической и вообще восторженной гносеологии; 2) преувеличенное использование гностиками в христианском вероучении пневматических моментов; 3) связанный с натуралистическим персонализмом символизм и аллегоризм; 4) весьма преувеличенное человечески-бытовое снижение абсолютной личности, которая тут же оказывалась небывалым преувеличением и даже обожествлением человеческой личности, создававшим почву для весьма гордой самооценки и для того, что ортодоксия трактовала как отсутствие смирения и 5) тщательно скрываемая от общих взоров магически-мистериальная практика. В таком виде, как нам кажется, гностический оккультизм не может быть опровергаем как самая настоящая реальность определенного исторического развития античного мира.

5. *Сотериология*. Формально сотериология как учение о спасении относится не только к философии гностиков, но и к ортодоксальному христианству и является одним из пунктов гностического символизма. Но источники в самой резкой форме свидетельствуют о том, что сотериологическая проблема особенно глубоко волновала тогдашних гностиков. Конечно, общехристи-

анская противоположность язычеству сказывалась здесь очень сильно, и это — опять-таки благодаря интенсивному опыту личности. Вместо бесконечного круговорота вещества в природе, который трактовался в язычестве и как нечто естественное, и как нечто необходимое, и как нечто справедливое, и как нечто прекрасное и утешительное, христианство выдвинуло понятие личности как акта, единственного и неповторимого во всей вечности. И если такая личность нарушала свою собственную природу, она уже не могла находить утешение в бесконечном круговороте вещества, но требовала своего обязательного спасения, то есть окончательного освобождения от пут этого круговорота, который переживался ею как недопустимое, незаконное грехопадение. Поэтому если гностики были христианами, то подобного рода весьма интенсивная сотериология, конечно, не могла не быть для них самой насущной потребностью. При этом не нужно забывать того, что выше мы говорили о гностической пневматологии и гностическом персонализме. Уклон в этом отношении от ортодоксии несколько не мешал страстно переживавшимся проблемам личного спасения. Насколько бы ни были сложны греховные пути личности в учении гностических персоналистов, все-таки необходимое и окончательное спасение от греха всегда оставалось самой насущной проблемой. Что спасение происходит в условиях гибели всей материи, об этом мы говорили, и это обязательно нужно иметь в виду при разрешении проблем сотериологии. Что у гностиков спасаются только пневматические умозрители, об этом мы также хорошо знаем. И, наконец, что человеческая душа спасается не путем приобщения к богочеловечеству Христа, но в результате одних лишь умозрительных усилий ее, это мы тоже знаем. Такова гностическая сотериология.

6. *Мифологизм.* В результате всего вышеизложенного возникает еще один пункт, без которого совершенно немыслима гностическая специфика. Дело в том, что все изложенное у нас выше гностическое учение очень легко понять как систему логических категорий. И логический напор мысли действительно резко ощущается в дошедших до нас материалах. Однако на основании всего изложенного выше ни в коем случае нельзя думать, что здесь перед нами только система категорий. Каждая гностическая категория, может быть, только в самом начале является именно категорией. На самом же деле везде тут перед нами не категории, но *живые личности*. Другими словами, здесь везде перед нами — самая настоящая *мифология*, а не абстрактная метафизика. Каждый миф здесь, конечно, символичен или по крайней мере аллегорич-

чен, и потому исключать здесь всякую понятийность также было бы грубой исторической ошибкой. Понятийность здесь — только момент мифа, только один из его многочисленных моментов. Конкретная же роль везде принадлежит здесь только мифам. Поэтому мы не станем впадать в ошибку многих исследователей, рассматривающих гностицизм как особого рода метафизику. Нет, это не метафизика, это — символизм, это — магия и это — мистерия. Другими словами, это — сплошная мифология.

7. *Итог.* После всего вышесказанного подвести общий итог гностической специфики нетрудно. Именно, гностицизм есть 1) оккультно- 2) пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причем натуралистический, весьма напряженно ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий. Основным здесь, как мы видим, является тот ограниченный натуралистический персонализм, который доходит не только до космически-материальных категорий, но даже и до человечески-бытовой и трагической драматургии.

8. *Несколько текстов.* Дошедшие до нас гностические материалы будут излагаться нами ниже. Но уже сейчас, именно для характеристики гностической специфики, мы хотели бы привести несколько текстов, рисующих гностический персонализм не только в очень яркой, но и в самой откровенной форме. Сниженный личный абсолют потому и оказался сниженным, что достаточно уже обыкновенной человеческой личности для того, чтобы познавать такой абсолют, презирая безличностный мир, и даже трактовать себя самое как эту абсолютную личность. Мы сейчас приведем ряд текстов, заимствуя их из книги М. К. Трофимовой¹. Этот исследователь как раз глубоко понимает сущность гностического персонализма, хотя и не употребляет самого этого термина «персонализм».

«Тот человек, который сию тайну неизреченного обретет и станет совершенным во всех его типах и во всех его формах, и есть человек, пребывающий в мире, но превосходит он всех ангелов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех архангелов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех тиранов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех господ и над всеми ими себя возвысит; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех богов и над всеми ими себя возвысит; человек он, пребывающий в мире, но

¹ Трофимова М. К. Указ. соч., с. 42—44.

превосходит он все созвездия... человек он, пребывающий в мире, но восцарствует он со мной в моем царстве; человек он, пребывающий в мире, но царь он в свете; человек он, пребывающий в мире, но не от мира он» (из трактата «Pistis Sophia», 96).

Из новооткрытой «Библиотеки Наг-Хаммади» (о которой ниже, с. 376) М. К. Трофимова приводит следующие тексты.

«Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп, — мир недостойн его».

«Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело, — мир недостойн его».

«Те, кто облекся совершенным светом, — их не видят силы и не могут схватить их. Но облекутся светом в тайне, в соединении».

«Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы — в бедности и вы — бедность».

«Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается повсюду».

«...небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его».

Наконец, в гностических источниках (именно в указанной выше «Pistis Sophia») сам Господь говорит так: «Тот человек есмь я, и я есмь тот человек... Все люди, которые обрели тайны неизъяснимого, станут соцарствовать со мной и воссядут одесную и ошуюю меня. И воистину я говорю вам: Все люди суть я, и я есмь они».

Нам представляется, что трудно и придумать для характеристики гностического персонализма более яркие и более откровенные тексты, чем приведенные нами сейчас.

§ 3. ХРОНОЛОГИЯ И КЛАССИФИКАЦИЯ

1. *Хаотическое состояние источников.* После того как мы пытались определить общую природу гностицизма, естественным является желание установить как хронологию гностицизма, просуществовавшего почти двести лет, так и классификацию содержащихся в нем учений. То и другое сделать очень трудно. Источники, которыми мы располагаем, постоянно переплетаются между собою при изложении отдельных гностических направлений. Поэтому мы, собственно говоря, даже просто отказываемся от всякой хронологии и классификации, ограничиваясь

приведением только некоторых, более ярких гностических концепций. Хаотическое состояние первоисточников настолько велико, что некоторые исследователи говорят даже о нехристианском и дохристианском гностицизме. Однако нам представляется весьма затруднительным определенно говорить о каком-нибудь внехристианском гностицизме.

2. *Языческий гностицизм и мандеи.* С предполагаемыми языческими текстами гностицизма можно познакомиться хотя бы по М. Э. Поснову¹. Эти тексты мы не станем приводить и анализировать, поскольку самое понимание их как гностических представляется нам преувеличенным. Эти тексты действительно говорят о необычайно высокой оценке знания. Но, как мы видели, гностицизм вовсе не был только гиперболическим представлением природы человеческого знания. Гностическая специфика и острота начинались там, где учение о знании становилось лишь подразделом знания об абсолютной личности. Но в язычестве не было ни абсолютистского персонализма, ни какой-нибудь соответствующей терминологии. А иначе весь античный платонизм нужно было бы считать гностицизмом. И, может быть, до некоторой степени предшественниками гностицизма в области язычества можно считать только общину мандеев, появившуюся в I веке н. э.

Самое слово «манда» — еврейское и означает «знание». Мандеи, следовательно, тоже, можно сказать, «гностики». Дошедшие до нас сведения об этих мандеях тоже далеки от единообразия. Исследователи и в этих источниках тоже находят разного рода напластования, в том числе и христианские. Нам кажется, что у этих мандеев была только одна идея, позволяющая до некоторой степени сблизить их с христианскими гностиками. Это идея о спасении через знание. Но нам представляется, что даже и этой идеи маловато для понимания мандеизма как предшественника гностической сотериологии. Поэтому оставим мандеев в стороне и укажем еще на другие исторические материалы, тоже трактуемые у некоторых исследователей как гностические источники.

3. *Иудейский гностицизм.* В качестве нехристианских источников гностицизма кое-кто из исследователей указывал на иудаизм. С нашей точки зрения, дело здесь тоже обстоит весьма смутно. Если оставить в стороне такие иудейские секты, как ессеи и терапевтов, у которых, если судить по материалам М. Э. Поснова², совершенно невозможно найти никаких намеков

¹ Поснов М. Э. Указ. соч., с. 97—110.

² Там же, с. 110—124.

на гностицизм, то, может быть, стоило бы проанализировать отношение гностицизма к Филону. М. Э. Поснов принадлежит к тем, кто считает Филона предшественником гностицизма, но его аргументация весьма далека от очевидности.

Именно, то, что объединяет гностицизм с Филоном, по мнению Поснова, это — дуализм Бога и материи (с. 125). Однако, признаться, настоящего дуализма невозможно найти ни у гностиков, ни у Филона. Исследователи гностицизма вообще часто увлекались анализом влияния восточного дуализма на гностицизм, но это влияние достаточно эфемерное, поскольку у гностиков в их стремлениях от материального к идеальному миру первую роль играло весьма напряженное и обостренное чувство личности, в то время как восточный дуализм, как бы напряженно ни старался преодолеть его человек, в конце концов трактовался все же как нечто естественное, как нечто необходимое и само собой разумеющееся.

Самое большее, что здесь можно сказать, это то, что гностики преодолевали дуализм не очень совершенными средствами. Исповедуя абсолютную личность, исключаящую в ортодоксальном христианстве всякий дуализм, они снижали ее до человеческой ступени и ограничивали ее своим умозрительным пневматизмом. Но если это и считать дуализмом, то у Филона подобного дуализма найти невозможно.

Филон тоже исповедует единую личность, и в этом он, конечно, несравним ни с каким язычеством. Но эта личность у него — ветхозаветная, то есть личность как принцип, но не как богочеловеческое воплощение. Едва ли это можно называть дуализмом. Но если мы и решимся называть ветхозаветную религию дуализмом, то опять-таки очень трудно находить здесь что-нибудь гностическое.

У гностиков абсолютная личность снижена до человечески-бытовой драматургии, библейская же абсолютная личность снижена вовсе не в этом смысле, а в том, что она еще не развилась до степени богочеловечества. Но даже если и считать это библейское отсутствие богочеловечества предшественником гностицизма, то тогда не только библейская, но и всякая другая религия, кроме христианской, и в том числе, конечно, античная, тоже должна была бы считаться предшественником гностицизма. Такое расширенное представление о предшественниках гностицизма мало что дает для понимания дела; и потому об иудаистическом гностицизме, как мы думаем, можно было бы говорить только весьма условно и весьма неопределенно.

4. *I и II века.* Наилучшим доказательством нашего мнения о гипотезе нехристианского гностицизма является то, что мы находим у М. Э. Поснова в его изложении I и II века. Хотя каждому из этих двух веков М. Э. Поснов посвящает большие главы, тем не менее составить себе ясное представление о гностической хронологии на этих материалах очень трудно. Что ранний христианский гностицизм содержал в себе разные черты язычества и иудаизма, это ясно. Но на основании анализа М. Э. Поснова очень трудно представить себе, что именно в этих языческих и иудейских переплетениях существенно для христианского гностицизма и что несущественно. Любопытно то, что такие основные источники для истории гностицизма, как Ириней, Ипполит или Епифаний, совсем не упоминают ни о каких нехристианских гностиках. Поэтому даже такой микроскопический анализ источников, какой мы находим у М. Э. Поснова, строго говоря, ровно ничего достоверного не дает для гностической хронологии. Не будем устанавливать этой гностической хронологии также и мы.

5. *Восточный и западный гностицизм.* Дальше придется отвергнуть и всякое тематическое подразделение. Тут тоже царит небывалое переплетение отдельных тем и невероятная путаница, анализом которой занимались десятки виднейших исследователей и распутать которую никому не удавалось с достаточной степенью расчлененности и достоверности. По-видимому, остается только единственный принцип классификации, к сожалению, достаточно внешний, но зато не допускающий никаких сомнений. К нему в конце концов и приходит сам М. Э. Поснов, затратив такой огромный труд на исследование различного рода мелких и крупных соотношений внутри гностицизма. Был гностицизм восточный или, точнее говоря, сирийский; и был гностицизм западный, или александрийский. К первому типу относят офитов, Саторпила, Василида, Кердона, Маркиона и Вардесана. К александрийцам относятся Карпократ и Валентин. М. Э. Поснов¹ понимает это деление также и тематически, в то время как для нас оно только территориальное.

Не будем надрываться в поисках других принципов классификации гностицизма. Для нас будет вполне достаточно остановиться только на этом территориальном разделении.

6. *Симон Маг.* В заключение предварительного обзора необходимо обратить внимание на одну вполне достоверную фигуру, явно предшествующую гностицизму и явно относящуюся к его самому раннему периоду. Здесь еще нет развитого гностициз-

¹ Поснов М. Э. Указ. соч., с. 254—257.

ма, но имеются все необходимые для него предпосылки. Эта фигура — *Симон Маг* из Самарии. Его историческую достоверность необходимо признать на основании сообщения такого раннего христианского памятника, как «Деяния апостолов» (VIII 9—24).

а) Здесь рассказывается о том, что в Самарии подвизался некий муж Симон, выдававший себя за кого-то «великого» и изумлявший народ своими волхвованиями. Под влиянием проповеди апостола Филиппа он крестился, но стал требовать у апостолов за деньги даровать ему благодати Святого Духа для совершения чудес. Петр его разоблачил, и тот покаялся. Об этом покаянии Симона говорится только в «Деяниях апостолов». Ириней же говорит только о разоблачении его апостолом Петром, но ничего не говорит об его покаянии.

Ранние христианские писатели, говорившие об этом Симоне, считают его основателем всех ересей, в том числе и гностицизма. Сообщения о нем находятся и у Иустина, Иридея и Ипполита. С помощью всех такого рода сообщений можно с полной достоверностью утверждать, что деятельность Симона относится к середине еще I века н. э. Это — очень раннее время не только для гностицизма, но и для самого христианства.

Мы сейчас скажем о Симоне на основании Иридея (I 23, 1—4).

б) Этот Симон объявил себя истинным Богом, проповедуя себя в Самарии как Бога-Отца, в Иудее — как Бога-Сына, а в других странах — как Духа Святого. Он занимался волхвованием и покорял своей восторженной проповедью и разного рода эффектными действиями, которые воспринимались тогда за подлинные чудеса. Он водил с собою по разным городам некую Елену, о которой он говорил, что она есть его первая мысль, то есть что она была первой мыслью бога и создательницей всего мира. Однако мир ее не признавал за таковую, хотя именно она и создала, по Симону, плоть мира, то есть была матерью мира. Будучи насильственно заключена в человеческую оболочку, она переходила из одного женского тела в другое, была, например, общеизвестной троянской Еленой и в конце концов попала в публичный дом. Симон проповедовал, что он освободил ее из этого дома, вернул ей свободу и всем велел почитать ее как богиню. Среди симониан имело хождение изображение Симона и Елены в виде Юпитера и Минервы. Симон имел настолько большой успех, что в Риме ему была даже поставлена статуя с подписью «Святому богу». Кое-кто из сторонников христианства говорил, что Симон за свою проповедь пострадал. Но симониане говорили, что пострадал не он, а

под его видом совсем другой человек, потому что бог, по их мнению, вообще не может страдать.

Таким образом, исторически Симон оказался конкурентом Христа, хотя и вполне слабым и неудачным, не говоря уже о ничтожной исторической значимости этой фигуры в сравнении с мировым христианством.

К этому сообщению Иринаея необходимо прибавить еще то, что говорил о Симоне Ипполит в своем трактате «Опровержение всех ересей». Ипполит утверждает, что он имел в руках трактат самого Симона, содержащий в себе целую теогонию и космогонию. В этом трактате Симона, как свидетельствует Ипполит, рассказывалось о том, что в основе всего бытия лежит огонь, что этот огонь имеет тайную и явную сущность и что из этого огня эманировали три брачные пары: ум (*noys*) и помышление (*epinoia*), звук и имя, рассуждение (*logismos*) и переживание (*enthymēsis*). Таким образом, противоположность и сочетание мужского и женского начал лежали в основе всей теогонии Симона, как это проявилось и в земной мифологии, в самом Симоне с его Еленой.

в) По поводу всех этих сообщений о Симоне сделаем несколько историко-критических замечаний.

Во-первых, единоличное божество трактуется здесь как эманация первоогня. Это — явный антично-средневековый синкретизм, основанный на ограниченно-космическом понимании персонализма. Этот натуралистический персонализм выражается в представлении Симона о брачных парах, совершенно чуждом принципиальному христианскому монотеизму.

Во-вторых, в основе мира лежит, по Симону, мысль, которая создает «ангелов» и «власти». Эти последние, по Симону, творят мир, начинают соревноваться с создавшей их мыслью Бога и из зависти к ней насильно заключают ее в земную и телесную оболочку. В дальнейшем является сам Бог для того, чтобы ее спасти, а Бог этот и есть Симон. Во всей этой концепции уже ясно дают о себе знать основные принципы гносиса, неудачные результаты творческой деятельности этого гносиса и поиски спасения через новое явление самого божества.

Таким образом, лежащие в основе всего бытия мысль и знание являются у Симона не отвлеченными понятиями, но личностью, причем личность эта запутывается в своих собственных созданиях. Это тоже нужно считать концепцией космически и человечески-бытовым образом сниженного абсолютного, но натуралистически ориентированного персонализма.

В-третьих, эта творческая божественная мысль в материалах, повествующих о Симоне, еще не именуется Софией, а именуется пока Еленой. Но из всего изложенного у нас выше явствует, что концепция Симона, конечно, лежит в основе последующих гностических концепций Софии. В частности, у Симона с большой откровенностью проповедуется злая природа материи, которая у более известных нам гностиков прямо погибает, а не освобождается от зла и не спасается. Очевидно, мысль не в силах ее очистить и спасти. Мало того.

У Иринейя промелькивает интересная мысль о том, что спастись нужно, по Симону, не добрыми делами, но благодатью знания, которое нисходит свыше. При этом снижение значимости добрых дел с большой откровенностью доходит у Симона до таких пределов, которые были даже чужды многим гностикам, хотя они и должны были вытекать из их основного принципа. А именно, Симон проповедовал полное отсутствие всяких запретов в моральной жизни и учил о предании себя человеком решительно всем своим страстям. Этот так называемый либертинизм, то есть проповедь свободы от всяких моральных запретов, очевиднейшим образом вытекает у Симона из его основной концепции независимости знания и мысли от материальной области. Черты этого либертинизма можно наблюдать и в изображении Елены, спутницы Симона.

г) Ввиду всего изложенного необходимо заключить, что Симон Маг действительно является первым по времени представителем гностицизма со всеми преимуществами своего раннего появления в смысле наивной откровенности и, вместе с тем, со всеми недостатками в смысле ограниченности и малого развития религиозно-философской системы.

Из огромного количества дошедших до нас гностических материалов, которые почти не поддаются никакой систематизации и поражают своими противоречиями, мы сочли необходимым подробнее коснуться трех проблем — офитов, Василида и Валентина, поскольку на эти темы осталось наибольшее количество материалов.

§ 4. ОФИТЫ

1. *Вступление.* Обычное изложение гностических материалов отличается таким обилием разноречивых элементов, что в науке всегда была тенденция толковать и дополнять эти материа-

лы разными произвольными догадками, допущениями и толкованиями. Мы не станем на путь этих часто весьма произвольных и субъективных гипотез и постараемся изложить только то, что обладает достаточной степенью вероятности.

Так, относительно офитов невозможно даже сказать, почему возникло такое наименование. По-гречески *orphis* значит «змея», «змей». Но сказать, что змей везде у офитов играл настолько большую роль, чтобы становилось понятным само наименование офитов, никак нельзя. Многие тексты, которые исследователями приписываются офитам, вовсе не пользовались термином «змей», а среди тех текстов, где змей фигурирует, он имеет двоякое толкование.

У Ириней имеется два свидетельства о фигуре змея. В первом случае (I 30, 5) говорится, что в змее воплотился сам ум, от которого произошли дух, душа и т. д., но вместе с тем и злоба, и ревность, и смерть. Как мы увидим ниже (с. 334), ум-змей — это рожденный от хаоса сын Ялдабаота. Змей оказывается и виновником всякого беспорядка и вместе с тем служит благой силе. Другими словами, здесь — идея двойственности значения змея.

Во втором случае, о котором говорит Ириней (I 30, 7), змей — это сама София, которая в виде змея противопоставлена творцу и приносит людям знание.

Ориген также свидетельствует (Contr. Cels. VI 25, 30, 35), что образ змея имеет у офитов двойственное значение. Змей, с одной стороны, царствует в Тартаре и является одним из враждебных миру «архонтов» (правителей), а именно — Рафаилом, имеющим змеевидную форму. С другой стороны, змей дает здесь свет и знание первым людям, от которых это знание якобы и восприняли офиты.

Следовательно, можно сказать, что змей всегда играет в офитских сектах ту или иную значительную роль, но чаще всего змей здесь — проводник знания. Даже совершенное Слово свыше нисходит в облике змея. Роль образа змея у офитов — весьма значительная. Но она не исключительная потому, что находится в окружении других образов, еще более значительных. Это тем более очевидно, что самый термин «офиты», появившийся только в III веке, не употреблялся в собственно офитских текстах, но был обобщающим названием для множества отдельных гностических сект. И вопрос как раз в том и состоит, имеет ли это объединение различных сект под одним термином содержательное или только технически-условное значение. Вероятно, наименование это, скорее, формальное или условное.

Кроме того, имеются некоторые основания думать, что офитство является одним из наиболее ранних этапов гностицизма вообще.

Чтобы не путаться в бесконечных мелочах, мы решили дать изложение офитов по Иринею Лионскому (I 30, 1—15), привлекая другие источники только в самой незначительной мере.

Это, конечно, не значит, что другие источники являются чем-то второстепенным или не важным. Они очень важны, но нас сейчас интересует только самое общее представление об офитстве. Подробные сведения об офитстве помимо Иринея имеются у Оригена и Ипполита. Ориген приводит даже целую диаграмму основных категорий, имевшую хождение у офитов. Но в изображении этой диаграммы у Оригена содержится много неясностей, которые требуют для себя специального анализа. К источникам офитства некоторые относят также и известный гностический трактат под названием «Пистис София» (краткие сведения о нем — у нас ниже, с. 374), хотя другие исследователи относят данный трактат не к офитам, но к валентинианам. Желающие ознакомиться со всеми этими подлинными или предполагаемыми источниками офитства могут на первых порах ограничиться довольно подробными сведениями по этому вопросу у М. Э. Поснова (с. 258—327).

Итак, Иринею Лионскому дает следующую картину офитства.

2. *Первичные категории.* а) По мнению офитов, в начале всего существует Отец, благословенный, неуничтожимый, безграничный. Это — «Отец всего» и «первый человек». У него — Сын, «второй человек», его мысль (*ενοια*). (С этим мы уже встречались у Симона.) Ниже Сына — Дух Святой, а ниже всей этой троицы — «элементы», то есть вода, тьма, бездна и хаос, составляющие «первую женщину». Первый и второй человек, восхищенные красотой духа (который мыслится здесь в качестве женского начала и матери всего живого), породили от него Христа, первый свет и третье существо мужского рода, составляющее вместе с тремя исходными началами истинную и святую церковь.

Этот Христос образовал собою неуничтожимый эон направо от Духа Святого, в то время как Дух Святой, будучи переполнен светом, исходящим от первых двух начал, излил из себя излишки налево. Эти излишки налево образовали собою то, что Иринею называет «похотью» (*προουνεϊκος*), Софией, андрогинией». София вступает в связь с материальными элементами, но не забывает своего высокого происхождения. И, получив от элементов тело, создает из него тело для самой себя. Когда она возжелала высшего света и

вполне получила силу, она отложила тело и освободилась от него, сделав из него видимое небо.

б) Чтобы не запутаться в этих полуязыческих, полухристианских категориях, надо уже с самого начала сохранить ясность мысли.

Именно, хотя вся эта система и начинается формально с троицы, но троица эта имеет мало общего с христианской тринитарной проблемой. Прежде всего, эти наименования «Отец», «Сын», «Дух Святой» вовсе не являются здесь собственными именами, но, скорее, только нарицательными словами или нарицательными терминами, в то время как в христианском догмате эти три термина указывают на живые существа, образующие вместе тоже единое и нераздельное живое существо. У офитов это, самое большее, только аллегории, но никак не полноценные мифы.

Далее, офиты проповедуют брак между первыми двумя сущностями, с одной стороны, и третьей сущностью, Духом Святым, который они считают женским началом, с другой стороны. Эта концепция уже совсем далеко выходит за пределы всякого христианства, которое не знает никакого брака внутри первичной троицы и никакого Христа, который был бы предвечным порождением этого брака. Согласно христианскому догмату, Христос вовсе не только Бог, но богочеловек, который появляется только тогда, когда уже имеется тварь, заимствуя от нее свое тело.

Далее, офиты, как и вообще все гностики, плохо различают божественное и тварное, почему и первые две сущности обе уже названы человеком. Нам представляется, что, получив опыт личности, все эти мыслители еще не умеют представить себе личность как абсолют и потому именуют ее человеком, в то время как с христианской точки зрения человек не есть абсолютная личность, но тварная личность, личность в условиях природы и материи.

Пожалуй, ближе всего к христианскому догмату учение офитов о первом эоне, представляющем собою осуществление исходных трех сущностей. Если первые три начала вскрывают собою идейное содержание божества, то, очевидно, необходимо и признание самого факта субстанциального осуществления этой идейной конструкции. Наименование этого эона «церковью», хотя оно и не принято в ортодоксальном христианском догмате, может считаться диалектическим завершением реального осуществления идеального содержания трех первых начал. Но присоединение сюда Христа едва ли соответствует христианскому догмату, поскольку

Христос, как мы сказали, мыслится в христианстве не предвечно, но в телесном осуществлении, вполне временном.

в) Наконец, среди этих первичных начал центральное положение занимает София, которая у гностиков, вообще говоря, рисуется весьма разнообразно и даже противоречиво. У офитов роль Софии явно снижена, поскольку ее возникновение связывается с такой категорией, как *proapeicos*, которая отличается весьма отрицательным содержанием, указывая не только на связь с материей, но и на «вождеделение», «разврат» или «блудницу». В ортодоксальном христианстве София тоже мыслится, но она является здесь не просто воплощением первых трех идеальных принципов, но это воплощение в христианстве тоже идеально, тоже предвечно, тоже неразрывно связано с первыми тремя началами и тоже есть божество или, точнее, идеальное и божественное тело самого же божества. Но офиты не в силах и само божество мыслить как абсолютную и высокосовершенную личность и порождение этого божества, Софию, тоже мыслят в материальном смысле весьма ограниченно и связано, натуралистически, хотя в то же самое время и с полным сознанием в ней ее божественного происхождения. Это тотчас же сказывается на деяниях Софии.

3. *Мир, человек и спасение знающих.* а) Содержа в себе самое высокое и самое низкое начала, София создает Ялдабаота. Этимология этого слова сомнительная; но, по-видимому, более надежная этимология заставляет понять Ялдабаота как «сына хаоса». Тем не менее, несмотря на свое хаотическое происхождение, Ялдабаот мучим так же, как и сама София, двумя стремлениями, — не только вниз, но и вверх. Однако он порождает шесть потомков, следующих один за другим, уже только из одной воды, то есть без знания, без тяги вверх, которыми обладают сам Ялдабаот и София. Потомки Ялдабаота вступают между собой в борьбу за первенство; и Ялдабаот от отчаяния порождает из материи змееподобное существо, средоточие зла, причем этот змей также именуется умом.

После этого, как рассуждают офиты, Ялдабаот возгордился и стал считать себя выше всего. И когда София напомнила ему о первом и втором человеке, то Ялдабаот, в ответ на этот упрек и чтобы снова утвердить себя, вместе со своими потомками создает земного человека. Но оказалось, что и этот человек входил в замыслы Софии, потому что Ялдабаот, вдохнувший в человека силу жизни, тем самым лишил себя божественного отсвета. Такая же судьба постигла и остальных его потомков.

б) В результате всего этого человек получил ум и мысль, покинув свои создателей. Разгневанный Ялдабаот из мысли человека создает женщину, с тем чтобы лишить человека силы. Однако София (здесь она у Ириней выступает под именем Пруникос) обезвреживает женщину и использует ее в своих целях, внушив ей посредством змея стремление вкусить вместе с мужчиной запретных плодов, которые дают им знание о высших богах. Последовало изгнание первых людей из рая. А змей, тоже изгнанный Ялдабаотом, также породил шестерых потомков, враждебных человечеству.

Кроме того, после изгнания человека из рая Пруникос отняла у него даже «след света», чтобы больше не унижать самого света. Впрочем, в дальнейшем она постоянно проявляла заботу о человеке, в конце концов внушив Ялдабаоту идею создания двух людей, Иоанна от бесплодной Елизаветы и Иисуса от девы Марии.

в) В дальнейшем София и небесный Христос в целях сообщения людям божественного знания решают, чтобы Христос вселился в Иисуса, был пророком и творил чудеса, открыто называя себя сыном небесного Отца. Но Отец был этим разгневан и приказал убить Иисуса, почему Иисус и был распят. Тем не менее Христос вдохнул в распятое тело Иисуса душу, раньше свойственную самому Иисусу, и открыл ему тайну своего кратковременного присутствия в нем. Те, кто был убежден соответствующей проповедью Иисуса, оказываются в дальнейшем спасенными. Остальные же, не знающие этой тайны, погибают.

г) Противоположность всей этой доктрины христианскому догмату вполне очевидна. Офиты ясно представляют себе божественную личность в ее предвечном состоянии. Но они не в силах понять ее в ее материальном воплощении. Иисус для офитов — простой человек. И если он избирается для проповеди христианского учения, то это вовсе не делает его богочеловеком. Высшее знание, которое он по внушению Христа проповедует, является залогом спасения для тех, кто принимает это знание, все остальные люди погибают. Таким образом, ни о воскрешении Иисуса Христа в теле, ни об его вознесении на небо нет у офитов Ириней никакой речи. Все это делает предвечный Христос, но делает весьма несовершенно, потому что вся телесная материя все равно погибает. То, что и сама абсолютная личность рисуется здесь в образах весьма несовершенных, ясно само собою.

4. *Историческое значение офитства.* Офитство — это явление чрезвычайно сложное. Мы упростили свою задачу тем, что изложили его в основном только по одному источнику,

по Иринею. Но, как мы сказали выше, имеются еще ценные материалы у Оригена и Ипполита, их мы не касаемся, поскольку исчерпывающее изложение первоисточников в данном случае вообще не входит в нашу задачу. Однако в целях историзма к нашему предыдущему изложению кое-что необходимо добавить.

а) Прежде всего, как мы уже сказали выше (с. 331), может показаться странным само наименование всей этой школы. При чем тут змей? Змей здесь при том, что с помощью этой фигуры офиты, по-видимому, намеревались смягчить свой первоначальный дуализм. Ориген, например, прямо свидетельствует о том, что одни сектанты говорили о злой сущности змея, царствующего в Тартаре, а другие говорили о том, что он дал людям подлинное знание и что за это он даже был проклят Демидургом. В этом втором смысле змей, очевидно, играет вполне положительную роль. Секта наасенов учила о змее как о том начале, которое приобщило людей к истинному познанию Бога.

Кроме того, и все другие офитские персонажи тоже почти всегда двуприродны: София стремится вверх и вниз, Ялдабаот тоже стремится вверх и вниз, а среди дальнейших порождений Ялдабаота даже земной человек тоже отличается этими двумя стремлениями. Поэтому неудивительно, что и змей также обладает двумя сущностями.

Таким образом, как мы и предположили выше, еще до анализа источников, змей действительно играет у офитов большую, но далеко не первостепенную роль, а излагающий офитов Иринею даже еще и не знает самого наименования «офиты». Тем не менее историческая значимость этого наименования, введенного христианами ересиологами, все-таки огромная, поскольку оно, с одной стороны, свидетельствует о весьма глубоких представлениях личностного характера у офитов и, с другой стороны, об отмеченной еще ранней христианской ортодоксией неспособности офитов выразить эту абсолютную личность в ее абсолютности и о стремлении вместо этого абсолюта представлять ее с изображением разного рода человеческих слабостей. В этом и заключается историческая значимость всего гностицизма, а офитства — в особенности.

б) Далее, можно, по-видимому, с достаточной долей уверенности судить и о времени появления офитства. Ввиду его слишком большой, правда чисто формальной, близости к язычеству можно думать, что здесь перед нами еще весьма ранняя эпоха христианства, когда возможны были столь смелые и почти беллетристические представления о высшем духовном начале. С дру-

гой стороны, однако, это же послужило и причиной необычайной живучести офитства, о существовании которого говорят некоторые факты еще и IV, и V, и даже VI веков.

В частности, с исторической точки зрения весьма важно было бы определить влияние на офитов и на всех гностиков чисто восточного дуализма, например религии Зороастра. Но этим мы здесь не занимаемся, хотя научная литература и полна разысканий на эту тему.

Далее, исторически важно также и то, что офитство все же является одной из самых ранних ступеней гностицизма. Как это видно из Иринея и как это ниже мы увидим на Валентине, у офитов еще не разрабатывались или разрабатывались весьма мало многие коренные проблемы гностицизма. Так, в частности, в проблеме Иисуса, особенно когда его противопоставляли Христу, у офитов оставалось много неясностей, что, конечно, требовало восполнения в дальнейшем.

в) Нельзя сказать, чтобы у этих ранних офитов была вполне ясна роль таких основных персонажей гностицизма, как София или Ялдабаот. Их поведение рисуется в виде какого-то приключенческого романа. В конце концов становится непонятным даже и то, является ли Ялдабаот добрым духом или злым. Будучи порождением Софии, он, конечно, в первую очередь мудр и умен. Но сказать, что он боролся против зла или что он был дальновидным стратегом, никак нельзя.

г) Роль Иисуса тоже дается у офитов в каких-то не только сниженных, но даже и жалких тонах. Не исключена возможность, что офиты трактовали его, скорее, как механическое орудие. Каким образом это можно было совместить с евангельским повествованием, так и остается неизвестным. Все такого рода недоговоренности или чересчур яркие расхождения с ортодоксальными Евангелиями, конечно, требовали для себя больших изысканий в дальнейшем. Ясно, что не только офиты, но, пожалуй, и все гностики, восторженно пережившие опыт абсолютной личности, никак не могли выразить этот опыт при помощи точной теории. Что касается Христа, то, как мы видели выше, он достаточно определенно трактуется вначале как воплощение трех первичных категорий. Но это был пока еще только предвечный Христос, а не тот евангельский Христос, который воплотился в тварной материи, имел человеческое тело и был богочеловеком. И как раз до этого офиты и не могли дойти. Их Иисус — только человек, а вовсе не богочеловек. Предвечный Христос вселяется в него только временно. И после того как этот Иисус основал новое учение,

Христос его покинул и опять ушел на небо. Так что остается даже неизвестным, воскресал ли Иисус. Но исторически здесь перед нами весьма интересный момент: возникло чувство абсолютной личности, но пока еще сильное не настолько, чтобы эта абсолютная личность могла воплотиться в теле и тем самым оправдать материю. Материя у офитов так и остается вне божества и погибает.

д) Неустойчивое понимание новооткрытой абсолютной личности особенно проявилось в изображении Софии. Уже самое ее происхождение свидетельствует об ее ограниченности, поскольку она здесь трактуется просто как излишек переполненного сосуда божества. Но это у офитов не только излишек. Она вступает в связь с инобытийным телом и в таком самоотчужденном состоянии порождает Ялдабаота, «сына хаоса».

В дальнейшем, однако, она приходит в себя и начинает вредить этому Ялдабаоту, заставляет его вдунуть свой дух жизни в человека и тем самым лишиться этого духа, а человека, то есть Адама и Еву, она тоже соблазняет к греху, с тем чтобы потом опять стараться возвысить человека к Богу. Была даже целая секта каинитов, которая учила о двух Софиях, высшей и низшей, причем сыном высшей Софии был Каин, а убитый Каином Авель был сыном низшей Софии. Но в конце концов из этого произошло нечто невообразимое: Иуда, предавший Христа, трактовался, по Иринею, этими каинитами как единственный истинный апостол Софии (I 31, 1). Даже больше того. Один из виднейших гностиков, Маркион, проповедовал, что ветхозаветный Бог в сравнении с Иисусом является виновником зла, ищет войны, непостоянен в своих намерениях и даже противоречит себе (I 27, 2). Как мы уже знаем (выше, с. 328), гностик Симон всюду водил с собою женщину, которую объявлял первою мыслью (*εποια*) всех вещей и которую он спас из публичного дома. Этот низменный персонаж, несомненно, в значительной мере является прообразом обшегностической Софии.

Такая неустойчивость первых по времени представителей гностицизма вполне понятна, как понятна она вообще и у всех гностиков. Абсолютная личность была открыта, но поведение этой личности трактовалось при помощи обыкновенного и вполне земного человеческого поведения, и при этом — с весьма разнообразной степенью приближения то к христианству, то к язычеству. В этом и нужно видеть подлинный смысл гностицизма как языческо-христианского переходного времени.

5. *Офиты и «восточный» гностицизм.* Выше (с. 320) мы уже сказали об имеющемся в науке делении на восточный и западный гностицизм. Деление это, как мы тоже уже сказали, имеет по преимуществу территориальный смысл. Но, если угодно, с известным усилением исторической мысли до некоторой степени можно характеризовать офитов как восточных гностиков и в существенном смысле.

Именно, у офитов, если их понимать как восточных гностиков, пожалуй, более сильно представлен метафизический дуализм. Небесное и земное царство противопоставляются здесь одно другому достаточно ярко. Но, конечно, надо категорически протестовать против того, чтобы находить у офитов открыто выраженный персидский дуализм. В то время как на Востоке добро и зло есть вполне естественное явление, у офитов такой дуализм пронизан абсолютно личностной интуицией, для которой зло вовсе не исконно и не вечно, но есть результат трагического грехопадения, которое во что бы то ни стало должно быть уничтожено.

Правда, у офитов этот дуализм выражен сильнее, чем у западных гностиков, поскольку у офитов даже нет идеи творения из ничего. В противоположность этому западные гностики выдвигают на первый план не столько дуализм, сколько идею эманации, то есть пантеизм.

Между прочим, Ириней тоже считает офитство, вообще говоря, дуалистическим течением, подвергшимся восточному влиянию, в то время как Ипполит, напротив, считает учение офитов по преимуществу пантеистическим монизмом, подвергшимся влиянию не со стороны Востока, но со стороны греческих мыслителей. Может быть, Ириней и Ипполит излагают разные стадии в развитии офитства. Для нас, однако, ни метафизический дуализм, ни эманационный пантеизм ни в какой мере не могут являться подлинными источниками офитства, а также и всего гностицизма, поскольку гностицизм есть персонализм, немислимый ни для последовательного дуализма, ни для последовательного пантеизма. Поэтому мы бы не стали трактовать проблему дуализма или эманатизма как глубочайший по своей существенности момент гностицизма.

Дело в том, что эманация есть тоже чисто языческая проблема, поскольку мир трактуется здесь как эманация самого же божества. И этот эманационный пантеизм так же далек от христианства, как и абсолютный дуализм восточных религий, хотя он и мог казаться некоторым христианам чем-то более близким, нежели откровенная дуалистическая метафизика. С этой точки зрения

некоторый смысл имеет обычное для исследователей истории христианства противопоставление языческого и христианского гностицизма. Для нас, однако, гностицизм мыслим только там, где есть интуиция абсолютной личности, то есть только внутри христианской религии; и он немыслим там, где мы имеем либо дуализм, либо эманатизм.

Кроме того, необходимо учитывать, что черты эманатизма имеются не только в западном гностицизме, то есть у Валентина (об этом — ниже, с. 350), но и у восточных офитов (выше, с. 333), а также и у Василида (ниже, с. 342). То же самое надо сказать и о дуализме, черты которого невозможно находить только у восточных гностиков. Он свойствен также и Валентину (ниже, с. 357). Мы уже не говорим о том, что абсолютного дуализма нет решительно ни у каких гностиков вообще. Если отношения Бога и мира еще можно мыслить у гностиков дуалистическими, то уже из такой концепции, по которой материя абсолютно погибает в результате исторического процесса, можно сделать вывод в пользу окончательного монизма, но ни в коем случае не в пользу дуализма.

Другими словами, уже на примере офитов видна вся условность существенного противопоставления восточного и западного гностицизма.

Теперь перейдем к крупнейшему представителю тоже восточного гностицизма, к Василиду.

§ 5. ВАСИЛИД

1. *Необходимые сведения.* Из множества гностических материалов кроме офитов мы решили остановиться более подробно на Василиде и Валентине. Василид — крупнейший гностик в Александрии середины II века. Анализ его воззрений тоже представляет собою огромные историко-филологические трудности; и в науке не прекращаются споры относительно как содержания его воззрений, так и соотношения его с другими гностиками. У нас нет никакой возможности анализировать его идеи целиком, да это и не нужно. Исследования Василида, как и прочих гностиков, представляют собою необозримое количество всякого рода догадок, предположений и допущений, увеличивать которые нашими собственными соображениями мы считаем делом излишним. Здесь царит полный разгул субъективных вкусов исследователей, дающий для понимания Василида очень мало. Можно только

кое-как мотивировать выбор именно Василида для нашего краткого обзора. Но мотивировка эта простая: он ближе других к неоплатонической триадической проблеме; и он откровеннее других не может справиться с этой проблемой, растягивая третью ипостась до чисто человеческих свершений. Избегая ненужных и весьма проблематических деталей, мы могли бы положить в основу своего изложения Иринейя Лионского, а также Ипполита, хотя в обоих этих источниках далеко не все отличается ясным и последовательным характером.

2. *Общий очерк исходных принципов.* Этот общий очерк исходных принципов Василида в ясной форме изложен у Иринейя (I 24, 3 Преображенский). Приведем текст.

«Василид представлял, что прежде всего от нерожденного Отца родился Ум, от него родилось Слово (logos); потом от Слова Разум (phronēsis), от Разума же Премудрость (sophia) и Сила, от Силы же и Премудрости силы, начальства и ангелы, которых он называет первыми и говорит, что они сотворили первое небо. Потом чрез истечение из них появились еще другие и создали другое небо, подобное первому; и подобным образом, когда от них произошли другие, точно соответствующие тем, которые выше их, то образовали третье небо; и от третьего ряда в нисходящем порядке образовался четвертый ряд ангелов, и таким же образом последовательно произошли все новые начальства и ангелы и 365 небес. Поэтому и год по числу небес имеет число дней».

По поводу этих сообщений Иринейя о Василиде сделаем несколько замечаний, привлекая сюда также и Ипполита (Reipugn. VII 20, 1—27).

3. *Сверхбытийное бытие.* а) Поразительным у Василида является здесь очень резкое и безоговорочное учение о сверхбытии. Это учение Василида — вполне неоплатоническое, хотя нельзя не удивляться тому, что проповедовалось оно у Василида лет за сто — сто пятьдесят до Плотина. Мы уже много раз указывали на наличие теории сверхбытия еще в «Пармениде» Платона. Эта категория не отсутствует также у Филона и у некоторых предплотиновских платоников (Нумений). И все-таки подобного рода концепция не может не обращать на себя специального внимания. Василид категоричнейшим образом отрицал возможность приписывать какие-либо свойства или признаки первоначалу. Согласно его прямому заявлению невозможно сказать даже и того, что оно непознаваемо и неизреченно, поскольку такая его характеристика уже указывала бы на его определенный характер. Нельзя сказать, что оно есть ничто; и даже нельзя сказать, что оно есть

Бог. Это, как утверждает Василид, есть «не существующий бог» (ho ouc on theos). Это делает невозможным даже говорить о творении мира таким Богом. Это есть такое творение, которое не предполагает ни соответствующих намерений божества, ни его воли, ни вообще каких бы то ни было его творческих функций. Тем не менее мир все-таки существует; и, вероятно, Василид еще не овладел диалектикой настолько, чтобы отождествить абсолютную трансцендентность божества и абсолютную тварность мира.

Особенно интенсивно учение Василида о первопринципе изложено у Ипполита. Однако в основном найти здесь разницу между кратким сообщением Иринея и подробным сообщением Ипполита очень трудно. И там и здесь первопринцип — это абсолютное ничто, формально восходящее, как мы сказали, еще к Платону.

б) Некоторым ответом на вопрос о соотношении исходного сверхбытия и мира является у Василида совсем уже неожиданное для христианского мыслителя учение об *эманации*, которая неизбежно влечет за собою также и иерархийную субординацию. Оказывается, что из абсолютного первоначала истекает вся разумная сфера, включая и Софию, этот наиболее зрелый продукт эманации сверхбытия.

Таким образом, по Василиду, даже абсолютное начало вовсе не так уж трансцендентно и вовсе не так уж лишено нисходящей раздельности. Более того, тут же возникает небо и даже много небес; и, значит, все реальное бытие есть не что иное, как эманация все того же сверхбытия. Ясно, что здесь уже аннулируется всякое христианство с его творением из ничего и вместо него вводится чисто языческий принцип пантеизма.

4. *Бытие реальное.* а) Это реальное бытие, возникшее неизвестно каким путем, но все же в результате эманации из сверхбытия, трактуется у Василида как *сыновство* в отношении сверхбытия. Тут можно было бы спросить: если нам всерьез ничего не известно о сверхбытии, то как же реальное бытие можно считать сыновством сверхбытия? Ведь это уже, во всяком случае, было бы приписыванием сверхбытию характера отцовства. Но не будем задавать таких вопросов Василиду. Если реальное бытие есть сыновство, пусть это будет сыновство, тем более что Василид говорит скорее о сыновстве по отношению к панспермии, чем в отношении сверхбытийного бытия (об этом — ниже). Но у Василида это не только сыновство, но и тройное сыновство.

б) Дело в том, что реальный мир представляет собою тоже некоторого рода ничто, но уже не в том смысле, в каком это гово-

рится о сверхбытии. Реальное бытие есть ничто только в том смысле, в каком семя растения еще не есть все само растение. Реальное бытие — это и есть всеобщая *совокупность семян* (panspermia), «огромная груда панспермии». Из нее-то выделяется три начала, именуемые сыновствами.

Первое сыновство — легкое и простое, тонкое, которое сразу же возносится к сверхсущему бытию. За ним следует второе сыновство, тоже выделившееся из панспермии, но уже более тяжелого характера, не тонкое, но плотное и неспособное возноситься к сверхсущему бытию с быстротою мысли, как это было у первого сыновства. Второе сыновство создает Духа Святого, который уже обладает крыльями, а этими крыльями второе сыновство пользуется для своего вознесения к сверхбытию. На его долю остается только быть границей первых двух начал, которая у Василида именуется «твердью». Это есть граница между двумя сыновствами и миром, в котором как раз и возникнет в дальнейшем третье сыновство, образуемое пневматической частью человечества.

Эту троицу очень трудно связать с христианской троицей как ввиду слишком явной субординации этих трех моментов (не говоря уже об их тварном характере), так и ввиду путаницы третьего момента, который, с одной стороны, есть создание второго начала, а с другой стороны, он без всякого второго начала сам появляется у Василида из панспермии в качестве границы для уже выделившегося сыновства, причем, как уже сказано, он так и называется «твердью». Он ничего не знает о высшем бытии, из которого сам произошел, хотя является его отсветом и носит на себе его благоухание. Другими словами, здесь нет ничего общего с христианским тринитарным догматом, да и этот Дух Святой Василида вовсе не образует с первыми двумя началами никакой единой и нераздельной троицы.

Дальше у Василида появляются две пары *архонтов*, два отца и два сына.

Напомним, что греческое слово «архонт» означает «властитель», «правитель». И так как изложение Ипполита вообще отличается неясностью и пропусками, то для разъяснения дела нам необходимо сейчас же сказать, в чем смысл этих двух пар архонтов.

Дело в том, что первая пара архонтов создает эфир, или, как неясно говорится у Ипполита, огдоаду, то есть восьмерицу. Эта восьмерица, попросту говоря, есть восьмое, или эфирное, небо. А второй архонт и его сын создают седмерицу, под которой, очевидно, нужно понимать семь известных тогда планетных кругов. Но если так, то создание второго сыновства, Дух Святой, появив-

шийся раньше того в панспермии, представляет собою, очевидно, пока только еще идеальную структуру космоса, нечто вроде аристотелевской энтелехии (между прочим, на Аристотеля ссылается в данном отношении и сам Ипполит). Следовательно, Дух Святой есть космос в смысле идеальной небесной структуры, в то время как первая пара архонтов представляет собою уже сам реальный космос с его верхней, эфирной ступенью, а вторая пара архонтов представляет собою космос с его семью планетами, то есть с семью уже низшими небесами.

5. *Эманатизм и креационизм.* Обозревая все сообщения первоисточников о сверхбытии и о реальном бытии у Василида, нужно помнить главное правило для всякого исследования, требующее полной ясности изучаемого предмета. Но в отношении Василида надо прямо сказать, что такой ясности в источниках совершенно невозможно добиться.

а) В основном эти первоисточники как будто бы отвергают в системе Василида всякую эманацию. Да и какая же может быть эманация из такого первоначала, которое есть абсолютное ничто и которое исключает решительно всякий предикат, а в том числе и эманацию? Значит, мы здесь имеем дело не с эманацией, то есть не с инобытийно ослабленной сущностью самого божества, но с креационизмом, то есть с учением о творении мира божеством не из себя самого, но из инобытийного ему ничто. Однако сказать так было бы совершенно недопустимой модернизацией всей системы Василида.

В самом деле, Логос-Слово Василида как будто бы имманентно самому божеству, и тогда это божество вовсе не лишено предикатности, а то вдруг объявляется, что оно имманентно панспермии, а то даже является и подлинным законом ее развития. И здесь нельзя навязывать Василиду такую ясность, которой у него не было. И в голове исследователя только тогда и водворится подлинная ясность в отношении Василида, когда он смело сформулирует основную неясность у самого же Василида. Сыновства и архонты Василида сразу и имманентны божеству и являются его инобытием. Они творят и организуют панспермию, а откуда самото панспермия? Если она находится уже в самом божестве, то архонтам нечего делать. А если она вне божества, тогда архонты действительно творят и организуют мир. Но тогда водворяется дуализм Бога и мира и творца мира приходится находить в самом же мире. С одной стороны, Василид говорит об «единосущии» трех сыновств исходному и неизреченному первоначалу; и это, конечно, эманатизм и пантеизм. А с другой стороны, однако, тво-

рец мира все-таки мыслится отдельно, но он есть тоже порождение панспермии, то есть самого же мира. Путаница эманатизма и креационизма здесь налицо.

б) Нам представляется, что Василид в этом отношении не сказал ничего нового в сравнении с Филоном Александрийским. Мы попросили бы читателя вникнуть в характеристику учения Филона о Логосе, которую мы давали раньше в своем месте (ИАЭ VI 87—89). Там же мы старались обследовать и причины такой противоречивости. Что касается Василида, то эту его противоречивость нельзя понять иначе, как попытку совместить христианский креационизм и языческий эманатизм. Совмещение это логически невозможно. Однако исторически возможна любая логическая несовместимость и любая логическая нелепость. Так оно и было у Василида; и не будем навязывать ему того, чего у него не было. Потому мы и говорили с самого начала о персоналистическом натурализме, который исторически был оправдан как желание увенчать всю гностическую проблематику, связанную с переходной эпохой.

6. *Учение о спасении.* а) Но интересней всего у Василида теория третьей основной ипостаси — Святого Духа. На самой высокой ступени, как мы сейчас сказали, она является лишь подсобным средством для второй ипостаси, а сама по себе есть только граница между богом и миром. Мы помним, что в сравнении с этим третье сыновство уже предполагает существование людей, хотя о появлении этих последних у Василида нет подробного сообщения. Василид говорит только то, что на каком-то этапе появилось Евангелие, которое, оказывается, еще раньше того было явлено из панспермии посредством Святого Духа первому архонту и его сыну, вследствие чего они раскаялись в своем неведении и сын первого архонта стал называться Христом. Вот этот Христос и был послан людям для возвещения первичной тайны бытия. Но послан он был не в виде человека; а появился некий человек Иисус, оказавшийся первым среди пневматиков, который по внушению Христа и проповедовал последнюю тайну. Проповеданная им тайна разделила людей на пневматиков, психиков и гиликов. В этом и состояла искупительная жертва Иисуса, то есть, собственно говоря, никакой искупительной жертвы вообще не было. Было приобщение к знанию, указавшему человеку его подлинное и естественное место в мироздании.

Сообщение Иринейя (I 24, 4) доводит разницу между Иисусом и Христом до курьеза. Тут мы читаем, что распят был и умер не только не Христос, но даже и не Иисус, а некий Симон Кириней-

ский в телесном облике Иисуса. А Иисус во время этих крестных страданий стоял рядом в телесном образе Симона и смеялся над распинавшимися, думавшими, что пневматик не в состоянии свободно менять свою материальную оболочку, и вознамерившимися заставить страдать само божество.

Наконец, после вознесения третьего сыновства, то есть после освобождения всех пневматиков, на весь мир будет ниспослано особого рода *неведение*, которое исключит всякую возможность одной ступени мироздания стремиться к другой ступени и которое научит каждую ступень мироздания удовлетворяться своим собственным и вполне естественным положением, не нуждающимся ни в чем другом. Люди, являющиеся по природе пневматиками, отойдут в высший мир, который для них естествен. Но другие люди, не имеющие такого знания, навсегда останутся на своем месте. И это тоже для них совершенно естественно, потому что «благой вести» Иисуса понять они не могут по самому своему естеству.

б) В результате необходимо сказать, что Василид в корне искажил христианскую идею спасения, основанную на учении об абсолютной личности. Но необходимо сказать также и то, что он в корне искажил язычество. Он объявил законным естественное состояние мира и человека и даже лишил язычество его главной опоры — учения о вечном круговороте хаоса и космоса, заменив этот круговорот вечным единством раз и навсегда данной структуры мироздания.

Правда, в дошедших до нас сообщениях о Василиде многое остается противоречивым и непонятным. Но, как можно думать, едва ли есть какая-нибудь возможность сомневаться в применении идеи личного спасения человека к тому круговороту вещества в природе, который уже, во всяком случае, не имеет ничего общего с учением об абсолютном персонализме христианства. Да и абсолютного персонализма у Василида не получается потому, что третья ипостась вовсе не входит в единую личность абсолюта, существующую до всякого мира, но растянута по всему миру и впервые осуществляется только в виде пневматически просвещенного человечества. Впрочем, и первые две пары архонтов, страдающие у Василида неведением и в дальнейшем приходящие к раскаянию, тоже совсем непохожи на абсолютное совершенство первых двух христианских ипостасей.

в) В конце концов необходимо сказать, что в учении о спасении Василид едва ли преодолел материалистический дуализм, которого не было ни в ортодоксальном христианстве, ни в языке-

стве. Ведь после того как водворяется василидовское вечное «неведение», все существующее обязательно находится только в своем месте в мироздании и уже больше никуда не стремится. Поэтому и материя, лишенная духа и всякого знания, тоже остается на своем месте, и притом навеки. Однако здесь следует сказать, что так оно и должно быть у Василида, поскольку знание, которое он проповедует и которое отчаянным образом противопоставляется материальному бытию, уже по самой своей природе не в состоянии преобразить это материальное бытие. И гностику, собственно говоря, и в голову не приходило спасать материальное бытие, настолько он был погружен в свой гносис.

Материя остается и у Василида и в христианстве. Но в христианстве она освобождается от зла и в этом преображенном виде, соответствующем исходному замыслу творца, остается в вечности. У Василида же материя, хотя она и остается в вечности, но остается там в своем обычном, непрображенном виде во всей своей отдаленности от божества, причем отдаленность эта, с точки зрения Василида, после вознесения пневматиков несомненно возрастает, и это обстоятельство несколько не беспокоит Василида.

В связи с этим учение Василида о всеобщем восстановлении, так называемом апокатастасисе, с одной стороны, резко отличает его от языческого учения о вечном круговороте времен и до некоторой степени напоминает собою христианскую линейную концепцию времени. С другой стороны, однако, этот василидовский апокатастасис трактуется только пневматически, а не субстанциально, и в этом его глубочайшее отличие от христианства. А кроме того, апокатастасис в его абсолютном виде отрицался в ортодоксальном христианстве, так как наряду с учением о рае колоссальную роль играло также и учение о Страшном суде и об аде. Тут у Василида уже совсем не было ничего общего с христианской ортодоксией.

г) Наконец, на основании всего предыдущего необходимо установить, что у Василида, несомненно, имеются черты эманатизма, которые М. Э. Поснов находит только в западном гностицизме, как в этом же западном гностицизме у Валентина (ниже, с. 357, 360) можно находить также черты метафизического дуализма. Из этого видно, насколько нужно считать условным тематическое деление гностицизма на восточный и западный. Речь здесь может идти только о тематическом преимуществе, но не о тематической противоположности.

§ 6. ВАЛЕНТИН И ЕГО ШКОЛА¹

1. *Предварительные сведения.* а) Одним из наиболее выдающихся представителей гностицизма был Валентин. Он родился в Египте в начале II века, получил образование в Александрии, много писал, был христианином и даже претендовал быть епископом в Риме и в конце концов сам же отказался от церкви. Умер Валентин в 60-х годах II века.

У Валентина была обширная школа. Известны такие имена его учеников: Секунд, Птолемей, Гераклеон, Колорбаз, Марк, Аксионик, Вардесан, Феодот и Александр.

б) Очень жаль, что до нас не дошло ни одного сочинения Валентина и приходится знакомиться с ним из вторых и третьих рук. Что он близок к пифагорейско-платонической традиции, это ясно. Но подробности его учения установить в настоящее время невозможно. Валентин, несомненно, был одарен не только философски, но и художественно, например, писал псалмы. Точно судить о Валентине нет никакой возможности. Шесть фрагментов из его сочинений, приводимых у Климента Александрийского, и один фрагмент из Ипполита Римского производят весьма раздробленное и туманное впечатление, допуская разные интерпретации.

Для изучения Валентина приходится пользоваться, правда, довольно подробными сообщениями все тех же Ириния Лионского, Ипполита, Климента Александрийского и многих других авторов. О Валентине у Ириния — очень подробное сообщение, занимающее первые восемь глав I книги его трактата об ересьях, куда необходимо прибавить еще и все последующие главы этой книги, посвященные опровержению Валентина. Очень важно также рассуждение Ипполита и его опровержение Валентина (Ref. VI 29, 2—36, 4). Но сообщения эти, во-первых, весьма разноречивы и не совпадают одно с другим. А главное, в них очень трудно отличить Валентина от его многочисленных последователей.

Все это создает для современной науки много непреодолимых трудностей, так что, строго говоря, даже и нет никакой возможности изложить Валентина точно. Но для настоящего исследования, пожалуй, было бы даже совершенно излишним входить в анализ всех этих бесконечных филологических мелочей. Да для нас, в конце концов, даже и не важно, что принадлежит Валентину и что принадлежит его многочисленным ученикам. Мы попробуем дать свободное изложение валентинианства, используя все

¹ Об александрийском предшественнике Валентина Карпократе у нас будет сказано ниже (с. 386).

дошедшие до нас источники и не стараясь обязательно их согласовать в деталях, но стараясь восстановить основной стержень философской концепции Валентина.

в) Система Валентина трудна еще и потому, что она вовсе не является системой только логических категорий, как это мы находим во всем античном неоплатонизме, и несводима ни на какие языческие или христианские идеи. То, что нам известно о Валентине, является, скорее, какой-то грандиозной поэмой, в которой можно находить и философские и мифологические черты, но которые ввиду этого как раз и состоят из разного рода глубоких, но не очень отчетливых образов. Система логических категорий несомненно мыслилась у самого Валентина, но он вовсе не собирался давать ее в самостоятельном виде, а воплотил в ряд мифологических конструкций, анализировать которые приходится уже нам самим.

В дальнейшем мы попытаемся дать сводное изложение системы Валентина без указания разнобоя источников, а потом и историко-философский анализ его системы¹.

2. *Плерома*. а) «Плерома» по-гречески значит «полнота». Она противоположна кеноме, а «кенома» значит «пустота». Учение Валентина есть изображение плеромы и кеномы, включающее в себя различные способы их объединения. Плерома, по Валентину, представляет собою картину постоянно возникающих пар противоположностей. Каждая противоположность носит у него характерное название «зона». «Эон» по-гречески значит «вечно сущее». А так как у греческих философов по причине конкретности их мышления вместо отвлеченного понятия, выраженного существительным, часто употреблялся средний род прилагательного, то зоны Валентина являются сразу и логическими категориями, то есть типами вечности, и живыми существами, то есть мифологическими персонажами. Это делает несомненно наличную здесь диалектику какой-то поэмой универсальных живых существ, причем такого рода живые существа и делают эту диалектику поэтическим произведением, и лишают ее логической ясности и точности.

б) Плерома порождается у Валентина парой противоположностей, которая именуется у него как 1) «первоначало», «первоотец», как «глубина» или «бездна» (*bythos*), «монада» и как 2) «молчание», «мысль» (*ennoia*) и «благодать» (*charis*). Эта первая верховная пара противоположностей Валентина, конечно, заставляет нас

¹ Критический обзор дошедших до нас источников Валентина можно найти в указанной выше книге М. Э. Поснова (с. 476—503).

вспоминать и неоплатоническую и христианскую первую ипостась. Но в неоплатонизме мы имеем дело с логически отточенным понятием первоединства, а в христианстве — с теорией абсолютной личности. Тут весьма характерна для Валентина смесь язычества и христианства, благодаря которой и возникает у него своеобразная живописность предмета.

Между прочим, в изложении Ипполита в основе всей плеромы Валентина находится не та пара противоположностей, о которой мы сейчас сказали, но Отец просто. При этом все остальные категории плеромы трактуются как результат желания Отца существовать и для всего иного и быть познанным дальнейшими инобытийными существами. С виду это представляется чем-то вроде монотеизма. Но монотеизм здесь у Валентина все-таки не получается, поскольку его Отец не имеет никакой своей истории и своей собственной мифологии. То и другое возникает у Валентина только в связи с последним эоном, Софией, а до Софии священная история и мифология Отца заменяется эманационной логикой безличностного развития абстрактных категорий.

в) Далее, вторая пара противоположностей, возникающая из первой, есть 3) «едиnorodный», «ум» или «отец» и 4) «истина». Тут тоже сразу же вспоминается неоплатонический переход от первоединства к уму. Но почему-то у Валентина здесь не говорится «сын», но говорится «отец», которого он отличает от верховного «первоотца». Эти две пары противоположностей образуют у Валентина то, что он называет первой четверицей. Но философская поэма продолжается дальше, и возникающие здесь новые категории тоже и неожиданны и интересны.

Заметим, что у Валентина противоположности вступают одна с другой в брак, который, впрочем, именуется слишком общим термином «связь» или «соединение» (*sydzygia*). Кроме того, вторые противоположности не во всех парах женского рода. Да и вообще, если здесь идет речь о браке, то естественно было бы ожидать более красочной характеристики, а не только отвлеченной концепции связи.

г) Из ума и истины рождается, по Валентину, третья пара противоположностей: 5) «логос» и 6) «жизнь». Между прочим, здесь не худо рисуется вторая неоплатоническая ипостась, которая, как мы знаем, является не просто неподвижным умом, но и возвещающим словом и своей собственной умопостигаемой жизнью.

Из этой третьей пары противоположностей у Валентина — четвертая пара: 7) «человек» и 8) «церковь». Эта пара производит на нас не только неожиданное, но и весьма углубленное, весьма

насыщенное впечатление, о чем нам еще придется говорить в дальнейшем. Но уже и сейчас испытывается настоятельная необходимость отметить, что «человек», о котором идет здесь речь, не только не земной человек, но даже и не небесный человек, и не космический, потому что никакого космоса у Валентина здесь пока нет еще и в помине. Равным образом и «церковь» мыслится здесь, очевидно, тоже сверхкосмически, то есть предвечно. Это — характеристика не космоса, но самого божества, которое здесь не только «очеловечено», но которое является также еще и человеческим коллективом, который именуется здесь как «церковь». Эта «церковь» здесь пока еще сам же бог, но только на весьма конкретной ступени своего развития.

Эти последние две пары противоположностей образуют собой у Валентина вторую четверицу, а вместе с двумя начальными парами противоположностей — восьмерицу.

д) Наконец, имеются сведения также и о том, что из пары противоположностей логоса и жизни возникает еще пять пар противоположностей: 9) «глубинный» (*bytinōs*, которого, очевидно, нужно отличать от «глубины» в исходной паре противоположностей) и 10) «смещение», 11) «нестареющий» и 12) «единение» (*henōsis*), 13) «самородный» и 14) «удовольствие», 15) «неподвижный» и 16) «слияние», 17) «единородный» и 18) «блаженная». Сказать, что эти категории вполне очевидны, никак нельзя. Вероятно, сам Валентин комментировал их достаточно глубоко. Но на нас вся эта десятирица производит довольно бессвязное впечатление.

Что же касается пар противоположностей из человека и церкви, то, по Валентину, из них происходят еще шесть, составляющих целую двенадцатерицу: 19) «утешитель» и 20) «вера», 21) «отчий» (*patricos*, которого, очевидно, надо отличать и от «первоотца» в самом начале всех противоположностей, и от «отца» второй пары противоположностей) и 22) «надежда», 23) «материнский» и 24) «любовь» (*agapē*), 25) «вечный» и 26) «разумение» (*synesis*), 27) «церковный» и 28) «блаженство», 29) «вожделенный» и 30) «мудрость» (*sophia*).

Относительно всей этой двенадцатерицы Валентина тоже нужно сказать, что она производит скорее поэтически-описательное, чем логически-расчлененное впечатление. Тут ясна только общая тенденция Валентина — конкретизировать первую и почти сверхразумную пару противоположностей при помощи все более и более нарастающей жизненной картины плеромы.

Очень важна и еще одна категория для характеристики плеромы Валентина. Это — категория «предела», или «креста», с двойной функцией — отделять от «глубины» первой пары противоположностей все остальные зоны и ограничивать всю плерому от всего иного, то есть от кеномы. Заметим также, что у Ипполита первая пара противоположностей Иринаея отсутствует, а вместо нее выставляется «отец», который настолько высок, что даже не есть эон. Но остающиеся 28 эонов восполняются Христом и Духом Святым (о чем дальше), которые тоже объявлены зонами.

Тем самым в плероме было восстановлено спокойствие. Но это означало также и то, что Софии пришлось расстаться со своей безумной дерзостью, которую Валентин именует Энтимесой (*enthymēsis*, «помышление»). Эта дерзкая мысль Софии оказалась отброшенной в кеному уже самим Пределом, где она потеряла всякие форму и образ и даже перестала существовать в собственном смысле слова.

3. *София и плерома*. До сих пор не было речи о кеноме, потому что София была последней женской противоположностью плеромы. А как раз София является той центральной фигурой у Валентина, при помощи которой он изображает кеному и ее судьбу.

а) Прежде всего перед нами возникает здесь интереснейшее зрелище. София, хотя это и эон, входящий в плерому (именно 30-й ее эон), вдруг пытается устремиться к верховному первоотцу, минуя все посредствующие зоны. Это вносит смуту во всю плерому, и для устранения этой смуты вторая пара первой четверицы, а именно ум и истина, которыми как раз и пренебрегла София в своем стремлении к первоотцу, породили еще новую пару эонов, а именно Христа и Духа Святого. Еще до того дерзость Софии была остановлена Пределом, или Крестом, который не допустил ее двигаться к первоотцу и заставил ее вступить в брак с ее законным женихом, Вожденным, то есть с 29-м эоном.

б) Явление Христа и Духа Святого оказывается причиной не только умиротворения Софии, но и умиротворения всей плеромы, которая была потрясена дерзостью Софии. Христос, водворяя нарушенный мир в плероме, впервые создает для нее непоколебимое основание. Именно благодаря Христу все моменты плеромы непоколебимо становятся самими собою. И даже больше того. Поскольку Христос является порождением второй пары противоположностей, а именно Ума и Истины, то как раз он впервые и доказал необходимость всеобщего подчинения первоотцу и непоколебимость всей плеромы. Все постижимое в ней явлено в Хри-

сте, а основная иерархическая последовательность ее ступеней подтверждена Духом Святым. С появлением Христа и Духа Святого все мужские эоны от высшего до низшего стали Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские эоны стали таким же образом Истинами, Жизнями, Церквами и Духами.

Все это великое деяние Христа и Духа Святого не ограничивалось воздействием на плерому. Ведь за плеромой следовала кенома, а оставить эту кеному на всю вечность только одной пустотой было бы недопустимым уже и для самой плеромы. Плерома, утвердившись сама в себе, должна была наполнить и пустоту, чтобы сделать ее не какой-нибудь враждебной силой, но продолжением и завершением самой же плеромы. Однако никакое воздействие на кеному не могло осуществиться без Софии. Ведь, как сказано, именно София и была последним завершением плеромы; и плерома только при помощи Софии могла преобразить кеному.

Но София и здесь не сразу оказалась на высоте своего положения. Восстановиться в плероме она смогла только благодаря исключению из себя Энтимесы, то есть слепорождающего переживания; а это лишало ее полного совершенства, так как в ней не оказывалось внутреннего и восторженно творческого принципа. Для того чтобы преобразовать Софию не только в ее отношениях к плероме, но и в ее отношениях к кеноме, плерома порождает предвечного Иисуса, которого Валентин отличает от первого Христа.

4. *София и кенома.* а) Итак, обрадованная полученным умиротворением плерома создает еще предвечного Иисуса, которого, как мы сейчас сказали, надо отличать от только что упомянутого у нас Христа. Уже тот первый Христос из жалости преобразует также и Энтимесу, даруя ей бытие и форму, вследствие чего она теперь начинает носить и свое имя Ахамот (это еврейское слово, обозначающее «мудрость», то есть греческую Софию), но она пока еще пребывает в кеноме. А Иисус дает ей не только бытие и форму, но еще и знание.

б) Далее, преображенная София-Ахамот, наделенная не слепым, но уже сознательным стремлением к плероме, вступает в брак с ангелами, окружавшими Иисуса в тот момент, когда он давал ей знание. От этого брака рождается Демиург, который, наконец, и создает космические семь сфер и тем самым весь материальный мир, а это уже заполняет кеному и лишает ее первичной бесформенности.

Однако сам Демиург, по Валентину, не обладает тем знанием, которым обладает его мать София-Ахамот, и тем самым он ниче-

го не знает даже и о самой плероме. Кроме Демиурга, рожденного от брака с ангелами, Ахамот рождает из своей печени (по поводу недопущения ее в плерому) еще и Космократа, то есть дьявола, носителя всего злого в мире. Дьявол уж тем более не знает о высоких стремлениях Ахамот.

в) Чтобы не запутаться в этой философской поэме Валентина, надо все время отдавать себе отчет в том, что София наделена у Валентина чисто человеческими чертами. Для искоренения в Софии проявленной ею дерзости понадобилось явление двух новых эонов, Христа и Духа Святого. Но, будучи очищенной от своей дерзости в отношении плеромы, она, сохраняя в себе природу эона, сохранила и стремление к дальнейшему порождению. Но оказывается, что творение это она тоже не может осуществить в совершенной форме. София рождает из себя то, что мы теперь называем миром. Но мир этот у нее лишен того знания о плероме, которым владеет она сама. Поэтому мир этот, лишенный ее знания, вечно стремится не зная куда. Вся природа полна печали; но она не знает, в силу чего и ради чего у нее эта печаль. Вся материя есть не что иное, как печаль самой Софии-Ахамот, из ее ужаса появились горы, из ее слез — моря, а из ее отчаяния — демоны. Демиург — существо доброе. Но он тоже лишен знания и ничего не знает о плероме.

Ясно, что подобного рода миротворение не может удовлетворить ни созданную мировую область, ни самое же Софию.

г) Тем самым, по Валентину, возникает необходимость еще третьего Иисуса, сына Духа Святого, который в данном случае отождествляется с Софией, и того Демиурга, который, как сказано, был весьма несовершенным созданием самой же Софии. Этот третий Иисус наконец и посылает знание, которого не хватало созданиям Софии, то есть миру и человеку.

За этим Иисусом идут те, которых уже сама София создала в виде духовных, но пока не обладающих абсолютным знанием существ. Это — «духовные» (*pneumaticoi*). Что касается «душевных» (*psychicoi*), к которым относится и сам Демиург, то после покаяния они тоже получают свое относительное спасение. И, наконец, «телесные» (*sōmaticoi*) истребляются огнем, возникшим из земных недр и тоже погибающим после уничтожения «телесных». Тем самым гибнет в огне и вся материя.

Таким образом, кенома, сначала заполненная несовершенной, а именно творениями Софии без знания о плероме и потому в основном гибнущими в дальнейшем, просвещенная этим знанием от Иисуса, в лице избранных пневматиков уже примыкает к са-

мой плероме и даже является ее ликующим завершением. Тут-то, если исходить из концепции Отца, по Ипполиту (выше, с. 350), и осуществляется заветное желание Отца, этой причины возникновения и плеромы и кеномы, быть познанным со стороны творимого им инобытия. Пневматики, таким образом, и есть вся цель творения.

д) Такая величественная и трагическая поэма Валентина исторически будет совсем непонятна, если мы вслед за буквальным ее изложением не произведем соответствующего анализа. Нужно только не сбиться при усвоении системы Валентина в целом.

Прежде всего, очень важно представлять себе то, что основная роль во всей этой грандиозной поэме Валентина принадлежит не чему иному, как Софии. И тут две стороны — отношение Софии к плероме и отношение ее к кенOME. В отношении к плероме основными являются три обстоятельства: дерзость Софии, усмирение этой дерзости Христом и отказ Софии от жгучего аффекта самовластия путем выбрасывания этого аффекта в кеному. Картина отношения Софии к кенOME характеризуется у Валентина тоже тремя обстоятельствами: созданием в кенOME мира, ничего не знающего ни о самой Софии, ни тем более о плероме; картиной страждущего мира, вечно тоскующего и потому вечно стремящегося в неизвестную и бесконечную даль; и — дарованием этому страждущему миру и человеку знания о плероме, которое приобщает их к плероме, когда уже и сама кенOMA становится законным завершением плеромы.

Попробуем дать себе отчет в этой небывалой для всей античности философско-мистической поэме Валентина. Мы коснемся сначала структурно-методологической стороны этой поэмы.

5. *Персоналистически-мифологический аллегоризм.* а) Необходимо прежде всего отдать себе отчет в логической конструкции самой концепции эона. Вся система Валентина есть система эонов, почему и анализ самого понятия эона должен у нас предшествовать всяким другим рассуждениям. Мы уже сказали выше (с. 349), что эон Валентина вовсе не есть ни просто логическая категория, ни просто живое существо. Разберемся в этом.

Бросается в глаза то, что эон, будучи живым существом, все-таки не есть миф в обычном античном значении этого слова. Античное мифологическое существо, по крайней мере в своем развитом виде, обязательно антропоморфно. Оно имеет голову и туловище, руки и ноги; и оно говорит по-человечески и ведет себя по-человечески. Ничего подобного нельзя наблюдать в эонах

Валентина. Перед нами здесь несомненно живые существа, но в них нет ничего антропоморфного. Здесь только то, что можно назвать объективной субстанционализацией абстрактного понятия. Другими словами, это не есть миф в собственном смысле слова, но уже только олицетворение абстрактного понятия, то есть уже только аллегория.

б) Однако и этого сказать мало. Ведь настоящую аллессию мы имеем в басне, в которой баснописец хотя и рисует нам живых существ, то есть животных, тем не менее он вовсе не предполагает реального существования таких животных, которые говорили бы человеческим языком и которые поступали бы по-человечески. Все эти стрекозы, муравьи, все эти лебеди, жуки и раки являются в басне только иллюстрацией абстрактного понятия; и вся суть здесь вовсе не в этих животных, а в том абстрактном понятии или моральной норме, внешним выражением которых являются все басенные персонажи. Совсем другое — зоны Валентина.

Эти зоны действительно являются аллегориями. Но эти аллегии наполнены у Валентина не абстрактно-моральным смыслом, но высочайшим философским содержанием, которое в античности приписывалось только богам или демонам. Следовательно, зоны Валентина — это не просто аллегория, но мифологизированная аллегория. Они не просто иллюстрация или пример, сам по себе условный, необязательный и вполне заменимый любыми другими примерами. Они, по мысли Валентина, действительно существуют; и их существование даже более первичное и более насыщенное, чем просто существование вещей. Ведь они же и являются содержанием плеромы. А плерома, по Валентину, и есть наивысшее бытие и даже наивысшее, уже абсолютное, божество. Поэтому обычная квалификация эонов Валентина как только аллегорий совершенно никуда не годится. Это не аллегория, но, как мы сейчас сказали, мифологизированная аллегория, субстанциализированная аллегория, то есть сама же вечность, так что каждый отдельный эон есть только тип вечности, и в его смысле содержании ровно нет ничего басенно-аллегорического. Однако мало и этого.

в) Дело в том, что вся плерома, завершением которой является София, явно возникла у Валентина под сильным впечатлением того, что мы теперь называем *личностью* в противоположность вещам и природе. Вспомним то, что выше мы говорили о дерзаниях Софии. Тут сказался у Валентина не только опыт личности, но опыт личности своеобразной, своенравной, дерзкой и каприз-

ной. Античные боги тоже своенравны и капризны и даже обладают еще худшими слабостями и пороками.

Но ведь это же не есть личность в собственном смысле слова! Каждый античный бог есть только предельное обобщение тех или иных сил природы, той или иной области природы. И раз природа, и природа вообще и человека в частности, всегда своевольна и капризна, то нет ничего удивительного и в том, что и античные боги тоже капризничают, тоже ссорятся и даже дерутся между собой.

Но совсем другое дело у Валентина. Ведь плерома для него — это есть абсолютное божество, которое выше и всякого природного человека и выше самой природы, выше самого мира. О каких же капризах такого божества может идти речь? А вот у Валентина София как раз своевольничает и капризничает. Она есть завершение абсолютного божества, то есть само же божество. И тем не менее она и капризничает, и страдает, и печалится, и тоскует, и стремится неизвестно куда, и никак не может, а может быть, даже и не хочет создавать что-нибудь совершенное и безупречное. Она берется создавать мир. Но что это за мир? Он тоже тоскует и стремится неизвестно куда, он тоже чувствует себя в тупике и тоже не знает, куда деться.

г) Таким образом, у Валентина выражен совершенно новый, совершенно не античный опыт личности. Но Валентин еще не может представить себе эту личность в абсолютном виде. Она полна всяких несовершенств и требует для себя спасения откуда-то извне. Но откуда же это «извне»? Ведь, по Валентину, ничего же не существует, кроме плеромы, значит, опять-таки сама же плерома должна спасать и Софию и созданный ею мир. Но ведь София есть не что иное, как сама же плерома, то есть максимально совершенное ее выражение. Следовательно, сама плерома втягивается в судьбы кеномы и поэтому в конце концов сама же и должна спасать себя.

Нельзя себе и представить более ясной картины: открыта абсолютная личность, но эта личность полна несовершенств. Следовательно, мы будем правы, если скажем, что у Валентина не только мифологизированная аллегория, но и личностно-мифологизированная аллегория. Поэтому мы и употребили выше термин «персоналистически-мифологический аллегоризм».

После всего этого, получив ясное представление о методологической структуре концепции Валентина, мы сможем говорить также и о содержании этой концепции, то есть в первую очередь о ее исторической значимости. В историческом отношении поэма

Валентина является небывалым образцом переходного времени от античного язычества к средневековому христианству, так что делается понятным и ущербность проповедуемого здесь христианства, и гибель непреодоленного здесь язычества.

6. *Валентинианство и ущербное христианство*. Сам Валентин, как мы уже говорили, считал себя христианином и даже претендовал на епископство, к чему он, конечно, не мог быть допущен и вместо этого вообще даже отошел от церкви.

а) Действительно, христианского у Валентина очень много. И самое главное — это *опыт абсолютной личности*, которого не знали античные люди. Мы уже сказали, что античные боги — это вовсе не личности, если понимать личность абсолютно. А там, где античные люди заговаривали о настоящем абсолютном, они уже переставали говорить о богах и говорили о всеобъемлющем первоединстве. Это последнее и было для античности абсолютным, но оно не было личностью, не имело своего имени и не имело своей биографии. Для Валентина же, как и для христиан, абсолют есть в первую очередь личность. Но как он рисует эту личность?

Конкретно говоря, вместо единой и абсолютной личности Валентин создает целых 30 эонов, которые, даже если их взять в целом, весьма слабо рисуют абсолютную и единую природу божества. Собственно говоря, это — не одна, а тридцать личностей, так что об абсолютном единстве говорить тут весьма трудно. Личность, как об этом учило христианство, единственна и неповторима, и никакие составляющие ее моменты не могут нарушить этой личностной специфики. Правда, как указано выше (с. 350), Отец, по Валентину, согласно данным Ипполита, заметно больше приближается к христианскому монотеизму; и валентинианин Марк учил, что тридцать эонов плеромы есть не что иное, как самосознание единого божества (Ириней I 14, 1). И то, что сам Валентин затрудняется признать свою плерому единой и абсолютной личностью, явствует не только из поведения Софии, нарушающей своей дерзостью единство абсолютной личности, но также из того, что требуется еще порождение Христа и Духа Святого для того, чтобы утвердить единство плеромы и сохранить в целом и на месте наличные в ней эоны. Этот Христос — вовсе не богочеловек, так как он появляется еще до создания мира и человека. Он есть самоутверждение плеромы, не способный к единству и требующий этого единства от своего же собственного, но уже дальнейшего развития.

Подобного рода концепция вносит в плерому то, что теперешние историки теологии называют *субординацией*, «подчинением». Получается, следовательно, что все зоны слабее один другого и приходят к Софии, которая уже и совсем нарушает все права абсолютного божества. Поэтому субординация исключает возможность абсолютной личности и вносит внутреннее расстройство в эту личность. Такая абсолютная личность, конечно, весьма далека от христианства. Но зато она является сущностью чисто языческого представления о богах. Это, рассуждая исторически, — весьма ущербное христианство, или христианство того своего начального периода, когда оно еще целиком не отошло от язычества.

б) Плохое христианство получается, далее, у Валентина также и в его обрисовке отношения плеромы к тому небытию, которое ее окружает, то есть к кенOME. Христианский бог создает мир из ничего, но вполне по своему образу и подобию. Человек, в качестве наивысшей ступени развития творения, чист и безгрешен, как и само божество. Но, будучи инобытием бога, он имеет возможность утверждать себя в том виде, в каком ему хочется. Он злоупотребляет дарованной ему свободой и отпадает от бога, вследствие чего и возникает первородный грех как проклятие всего мира.

Совсем другая концепция у Валентина. У него грешит не человек, творение божие, но грешит само же божество, и еще до всякого миротворения. Несовершенство мира Валентин, таким образом, возводит к самому божеству, так что уже и само божество трактуется как ущербное. С исторической точки зрения — это не христианство, но — полное издевательство над христианством.

в) Наконец, и спасение мира от зла трактуется у Валентина с виду как будто по-христиански, но на самом деле вполне антихристиански. С точки зрения христианства, мир и человек, страждущие и погибающие от первородного греха, нуждаются в особой божественной помощи, которую, очевидно, уже никто и ничто не может оказать, кроме самого же божества.

Но для этого христианству необходимо было показать, что материя в своей основе вовсе не есть та плохая материя, которой она стала в результате мирового грехопадения. Христианство хотело доказать, что материя тоже способна быть богом, причем именно наивысшим и абсолютным божеством, то есть божеством в его личностной субстанции. Отсюда — учение о богочеловеке Христе, который является и Богом по своей субстанции, и мате-

рией тоже по ее субстанции, то есть является богочеловеком. Ничего подобного — у Валентина.

Прежде всего, Христос у него вовсе не такой абсолют, который несовместим ни с каким несовершенством, ни с какой дробностью или частичностью. У Валентина, как мы видели, целых три Христа; и это потому, что Христос у него вовсе не Бог в его абсолютной субстанции, а только то или иное его далеко не окончательное порождение. Кроме того Христа, который мыслится у Валентина еще предвечно, Валентин рисует Иисуса, способного только целесообразно оформить тварь, но не способного дать ей знание о подлинном абсолюте. Третий Иисус дает это знание и тем спасает весь мир и человека. Но этот третий Иисус — тоже вовсе не богочеловек. И спасение, которое он дает миру и человеку, заключается только в доставлении всему тварному миру знания о плероме, но это спасение только при помощи одного знания опять является не христианством, но его сущностной критикой.

В христианстве и Христос — богочеловек, и спасение мира происходит в самой субстанции человека, а не только при помощи его познавательных функций. Христианство учит не больше, не меньше, как о воскресении всех мертвых в конце времен. Но гностик хотел спастись знанием, а не спастись в своем теле, причем знанием весьма дерзким и самовластным и, мы опять сказали бы, вполне капризным. В христианстве же вместо этого Христос спасает мир и человека не знанием, но верой и в самой их субстанции, то есть в их телесной природе, которая, как благодатно спасаемая, смиренна и глубочайше чувствует свое несовершенство. Гностик лишен этого смирения. И он сам же разоблачает себя, поскольку спасаются у него только пневматики, а все остальные люди погибают, как погибает и вся материя, которая объявлена злой, в то время как христианский богочеловек имеет своей целью не уничтожить, а именно спасти материю и рассчитывает не на избранных пневматиков, но решительно на всех при условии их смирения перед божеством. А это значит, что и в вопросе о спасении мира христианство Валентина либо сводится к нулю, либо оказывается весьма ущербным.

Весьма характерно, что у валентиниан были споры о теле Христа, причем восточные сторонники Валентина признавали это тело только духовным, а западные допускали душевное тело. Но ни те, ни другие не говорили о физическом и материальном теле Христа. Такого тела у него, по единодушному мнению всех валентиниан, не было.

г) В этом сложном историческом вопросе об отличии валентинианства от ортодоксального христианства очень легко сбиться с толку, что и заставляет нас подчеркнуть здесь некоторые детали.

Именно, почему валентинианский Иисус не спасает материю и почему материя эта гибнет без следа? Это потому, что валентинианская материя по самой своей природе есть злая и, мы бы сказали, незнающая, то есть глупая, материя. Она ведь есть не что иное, как объективация печали Софии-Ахамот, а печаль эта возникла ввиду несовершенства софийного творения. Для христианства же, наоборот, материя сама по себе вовсе не злая. Она есть благое творение божества и только в дальнейшем делается злой ввиду первородного греха человека. Поэтому ортодоксальный Христос уничтожает не материю, но зло, присущее материи. Сама же материя здесь не только остается, но даже становится самим Богом в лице богочеловека Христа.

Но тогда становится понятным, почему и сам Христос воскресает телесно и церковь верит в будущее воскресение мертвых. Другими словами, в сравнении с ортодоксальным христианством валентинианство просто недостаточно материалистично.

Весьма характерно, что в спасении человечества у валентиниан главную роль играет, как мы сказали, знание, а не объективная субстанция человека. Но объективная субстанция человека и мира есть материя. Поэтому, если выражаться точно, то валентинианское спасение через знание есть не что иное, как критика телесного воскресения и самого Христа и, в будущем, всего человечества.

д) Характерно, что, согласно валентинианам, образ девы Марии отнюдь не является существенным достоянием всего догмата о спасении. Дева Мария потому выдвигалась христианством на первый план, что оно верило в Христа, реально воплощенного в материи, а не просто как в мыслителя-пневматика. И материя, в которую воплотился Христос, должна быть чистой и безгрешной, смиренно и восторженно принимающей на себя божественную субстанцию. Валентиниане же учили, что дева Мария есть только простоеместилище Христа и что Христос проходил через нее, как вода проходит через трубу. И это ясно. Раз нет субстанциально телесного воплощения бога, то и дева Мария отвергается в самом своем матерински-телесном существе.

е) Наконец, тут важно не запутаться еще и в вопросе о соотношении Валентина с язычеством.

Ведь у античных философов материя тоже не есть зло, поскольку она способна воплощать в себе как все злое, так и все доброе. Зло начинается у античных мыслителей только тогда, когда

эйдос воплощается в материи не целиком, но только отчасти, то есть уродливо. Поэтому у древних материя при условии совершенного воплощения в ней эйдоса тоже воскресает, как и в христианстве. Но античность не понимала безусловной и неповторимой личности. Поэтому материя у нее то воскресает, то погибает, и притом бесконечное число раз, здесь ведь всеобщий и вечный круговорот вещества в природе. И вообще то зло, о котором учили в античности, является вполне естественным достоянием космоса, так что античный философ, созерцающий это вечное превращение космоса в хаос и хаоса в космос, остается совершенно спокойным; и его личность при этом нисколько не трепещет, потому что сама-то категория личности у него целиком отсутствует в качестве неповторимой субстанции.

И полную противоположность этому составляет христианство, для которого и бог один, и мир один, и первородный грех один, и спасение от греха одно, и вечное торжество божественной правды и любви тоже одно. И вообще говоря, личность здесь есть нечто единственное и неповторимое, а не просто повторяющийся момент в общем круговороте вещества в природе. И любопытно, что этот христианский момент неповторимости весьма отчетливо остается и у Валентина. Но неповторимость не нуждается у него ни в материи, ни в богочеловеке Христе, ни во всеобщем воскресении мертвых и всей материальной природы, а только в знании и только в пневматиках, реализующих это знание.

Итак, концепция Валентина, во всяком случае, есть весьма ущербное христианство. Но она также есть и весьма ущербное язычество, если не прямо его гибель.

7. Валентинианство и гибель язычества. После всего изложенного у нас выше едва ли нужно будет особенно много распространяться на тему о гибели язычества у Валентина.

а) В самом деле, языческая античность, воспитанная на телесных интуициях, понимает, конечно, и предел всякой телесности как тоже телесный космос. Он вечен и прекрасен; но он все же есть в конце концов только вещь, только материальное тело. Он может возникать, как из мрамора или меди возникает статуя, он может и погибать, превращаясь в бесформенный металл или камень. И возникновение и гибель космоса вполне естественны; и в этом вечном круговороте хаоса и космоса даже и заключается для античности наивысшая правда и красота. Того, что в этот космический круговорот вещества вмешивается какая-то посторонняя сила, какая-то своенравная и капризная *личность*, этого языческим философам было не понять. И если Валентин так решитель-

но изображает дерзость Софии, то признание этого язычеством означало бы только гибель самого язычества.

В крайнем случае языческий философ мог бы признать все это повествование о Софии только забавной сказкой, только субъективной фантазией и только художественным романом. Ипполит (Ref. VI 42) говорил, что у Валентина здесь было видение (*horōma*), из которого у него и родился его «трагический миф». Понимать ли это «видение» как некоего рода систематическую медитацию, включая соответствующее визионерство, или как просто религиозно-философскую интуицию, судить об этом в настоящее время трудно. Но что из этого у Валентина получился трагический миф, это не вызывает никакого сомнения. Повествование о Софии — это даже и не поэма, даже и не роман, а самый настоящий трагический (хотя и с благополучным для пневматиков концом) миф. Но этот трагический миф как раз и свидетельствовал о гибели как языческого трагизма, так и языческой мифологии.

б) Не лучшая судьба ожидала и учение Валентина о *творческих деяниях* Софии. Прежде всего, античный философ очень смутно представлял себе самый процесс творения. Лучше всего и проще всего было для античности представлять себе мир вечным и несозданным. Правда, о Демиурге говорилось в античности много. Однако этот античный Демиург, скорее, был оформителем и организатором материи, но отнюдь не ее творцом. Античная эманация, то есть исхождение из божественной сущности, кое-где отличалась от сотворения из посторонних материалов. Но различие это было и редкое и не очень существенное. Представить себе мир как создание личного бога — это гибель для язычества.

в) И далее — что же это за *творение*? София творит очень плохо. Мир, возникший в результате этого творения, — плохой мир, неудачный мир, вечно страждущий и неизвестно что ищущий мир, мир без знания о своем творце, мир без цели и слепо выполняющий неизвестную ему цель Софии, стремящейся посредством этого мира вернуться в плерому. В античности космос тоже отнюдь не всегда отличается совершенством. Он есть совершенство только в пределе, только в своем конечном обобщении. И главное — античный космос самоценен, в отличие от лишенной собственного смысла кеномы Валентина. Самоценность античного космоса несколько не мешает возникновению в нем разного рода несовершенств, представляющих собою только естественный результат космического становления. Главное же здесь заключается в том, что никто в античном космосе не плачет о его несовершенстве; и уже тем более не плачет тот Демиург,

который создал этот несовершенный космос. В античности все это только естественно, и плакать тут нечего и не о чем.

Но что делает из этого валентиновская школа? Оказывается, что и сам творец этого мира, София, печалится и тоскует о своем же собственном творении. И то, что создано Софией, тоже тоскует и плачет. Что такое море? Ведь это же только слезы страждущей Софии. Что такое горы? Ведь это же только ее ужас перед своим же собственным созданием. Даже сама материя онтологически представляет собою здесь только объективацию софийной печали. В гностическом чувстве природы всегда есть нечто тоскливо-щемящее и загубленное, одновременно безвыходное, но застенчивым образом страстно ищущее и бессильно обнадеженное.

Тут сама собой напрашивается мысль, способная извратить всю возникающую здесь историческую картину. Могут сказать, что и в античности вся природа есть не что иное, как воплощение божества, и потому все эти слезы и ужасы можно находить и в античной природе. Это соображение совершенно неправильно. Конечно, в земледелии было много всяких несовершенств, и земледелие это возглавляется Деметрой. Но все дело в том и заключается, что Деметра не личность, но только обобщение известной области природы. И Посейдон не личность, но тоже предельное обобщение всей жизни моря в целом. Поэтому в античности никто не плачет, когда думает о совершенствах человеческого земледелия или о той гибели, которую часто приносит с собой море. В античном чувстве природы нет сердечной интимности, нет субъективного трепета, нет изысканной тонкости одиноко и томяще ощущающей себя личности.

Мы бы сказали, что в этом валентинианском море как в слезах Софии и в этой материи как в печали ее творца, скорее, звучит нечто *романтическое*, поскольку новоевропейский романтизм тоже возник как уход одинокой и страждущей личности в бесконечные и недостижимые дали. Тут нет ничего ортодоксально христианского, кроме общего опыта личности, поскольку христианство проповедует не скорбь о бессмысленности природы, но скорбь о грехе, в который погружен и весь мир и вся природа. Но в данный момент для нас важно еще и то, что в таком романтизме нет и ничего языческого, поскольку язычество не есть интимно и утонченно субъективный уход в бесконечную даль, но спокойное радование по поводу вечного круговорота вещества в природе, вечно переходящего от хаоса к космосу и от космоса к хаосу. Картина природы у Валентина — яркая и блестящая, но это — не христи-

анство и не язычество. Это — мечта и пророчество о новоевропейском романтизме.

Если язычество, выросшее на интуициях вещественного тела, всегда космологично, поскольку чувственно-материальный космос — это и есть предельно обобщенное и вполне вещественное тело; и если ортодоксальное христианство, воспитанное на интуициях личности, а не вещи, требует окончательного спасения мира и человека без уничтожения тела, но с его воскресением в богочеловеке, — то валентинианское христианство и не космологично и не лично только, но исключительно пневматологично, проповедуя гибель всего телесного, а не его спасение и воскресение. Античность — это самодовлеюще-созерцательная, всегда спокойная и умиротворенная скульптура. Романтизм же — это беспокойно-страстная, безысходно трепетная, вечно ищущая и уходящая в бесконечную даль музыка. Античная скульптурная уравновешенность у Валентина погибла, и вместо этого у него господствует аффективный личностный порыв. Личностный момент представлен у Валентина очень сильно, но этот момент не дошел здесь до своей телесной воплощенности, а остался только в виде пневматологии, сначала страждущей, а потом умиротворенной. В этой концепции язычество и христианство переплетаются невероятно чудовищным образом, так что иной раз даже трудно различить их у Валентина. Но объективный историк беспощаден; и он как принципиально, так и фактически обязан различать эти две стихии у Валентина с учетом их невероятного переплетения.

г) Но если весьма ущербное язычество было у валентиниан в их учении об абсолютной природе божества, а также и в их учении о творении мира, то уже совсем ничего языческого не оказалось у них в теории *спасения мира*. Ведь ни о каком же спасении мира в античности не может быть и речи. Мир у древних вечно нарождается и процветает, но так же вечно стареет и погибает. Вместо этого у валентиниан целая теория вечного спасения мира и человека, что уже ни при каких подходах к язычеству ровно ничего не содержит в себе языческого. И тут у Валентина опять целая поэма, целая трагедия, а мы бы даже сказали, целый мистический роман.

Основа всего этого повествования заключается в том, что София-Ахамот мыслится весьма несовершенным существом, пребывающим, собственно говоря, даже вне плеромы. Это приводит к тому, что она создает такой же несовершенный мир или, вернее, создает Демииурга, не обладающего знанием плеромы, и уж он-то и создает семисоставный космос (имеются в виду тогдашние семь

планет) и таких же несовершенных, вечно ищущих и не знающих самого главного людей. Из аффективной дисгармонии Софии возникает даже сам дьявол, как и весь демонический и материальный мир. Все это никуда не годится, и все это должно погибнуть. Спасти может только такая тварь, которая будет иметь знание о плероме. Да и сама София может окончательно утвердиться в плероме только путем возвращения к чистому знанию плеромы.

Как сказано, для этого посылается третий Иисус, причем характерно: этот Иисус рождается от соединения Духа Святого как представителя плеромы и Демиурга как представителя кеномы. А Дух Святой отождествляется здесь с Софией или, вернее, с тем ее моментом, который в кеноме единственно сохранил природную связь с плеромой. Вероятно, у валентиниан тут дело не обошлось без путаницы и разноречия. Но основное остается, а именно явление третьего Иисуса.

Тут же еще и новая усложненность. Этот третий Иисус все же не спасает всей кеномы. Вся кенома, не приобщенная к пневматике, просто погибает бесследно. Оказывается, что Демиург был создан одновременно с огнем, так что, когда Демиург спасается через Иисуса, благодаря пневматологии, огонь, не приобщенный к знанию, получает для себя наивысшую силу, а эта наивысшая сила есть только самоуничтожение. Огонь пожирает всю материю и тут же погибает и сам вместе с нею. Язычники, знающие, по Валентину, только материю, тоже все погибли. Но иудеи квалифицируются у Валентина уже не как «телесные» (гилики), но как «душевные» (психики), и поэтому они спасаются вместе с Демиургом, но уже теряют при этом свою телесную природу. Спасение психиков не абсолютно, они остаются вне плеромы, в ограде. Окончательное же и безоговорочное спасение, то есть пребывание в плероме, предоставляется только пневматикам, а этой пневме их научил третий Иисус.

Между прочим, не так проста и история спасения самой Софии. В конце концов оказывается, что настоящая и подлинная София вступает в брак со своим законным спутником по плероме, с Вожделенным. А та София, которая творит несовершенного Демиурга, находится вне плеромы, хотя и сохраняет о ней память, тоскует о ней и стремится к ней. Чтобы спасти, ей необходимо расстаться с порожденной ею материей, поскольку эта материя и есть не что иное, как ее объективированная страсть. Таким образом, после очищения от этой материи как от софийной страсти она и возвращается в плерому. Здесь она вступит в связь с предвечно ей предназначенным Иисусом, то есть вторым Иисусом.

А души спасенных вместе с Софией пневматикой в качестве невест вступают в брак с ангелами, являющимися в плероме вместе со вторым Иисусом.

Наконец, в вопросе о вечном спасении мира и человека у Валентина тоже имеются две идеи, в корне противоречащие язычеству и свидетельствующие о том, что здесь перед нами не что иное, как самая настоящая гибель язычества.

Во-первых, как мы уже сказали выше, ни о каком вечном спасении мира и человека не может быть и речи в язычестве. Мир и человек в античности пребывают в вечном круговороте и свидетельствуют только о постоянном круговороте вещества в природе. И если у Валентина мир и человек спасаются, то это значит у нас только то, что подобного рода теория свидетельствует о гибели язычества.

Во-вторых же, у Валентина, собственно говоря, ничего не говорится специально о спасении мира. Ведь мир есть нечто материальное. А вся материя, по Валентину, должна погибнуть. Тогда о каком же спасении мира может идти речь? И действительно, отчетливо говорится у Валентина только о спасении человека. Да притом еще не надо забывать, о каком человеке здесь говорится. Ведь, по Валентину, необходимо говорить только об абсолютном спасении пневматиков и об относительном спасении иудеев (как психиков). Да и сам Иисус (третий) тоже не очень-то телесен. Ведь он тоже есть только пневма, то есть только дух; и рожден он тоже, собственно, только от Духа Святого самой Софии, потому что Демиург, который спасается через Иисуса, тоже спасается благодаря своей нематериальности, то есть благодаря своему отречению от материи.

В конце концов можно сказать, что у Валентина если что и спасается, то только сама же плерома, а не кенома.

Заметим, что и основной персонаж «трагического мифа» Валентина тоже отличается исключительно пневматическими чертами. У Валентина мы имеем в конце концов целых три Софии, и все они так или иначе пневматологичны.

Первая София, будучи 30-м эоном плеромы, есть пневма уже по самому своему существу, поскольку ее наименование как «мудрости» мало чем отличается от «пневмы». Вторая София отрывается от плеромы и уходит в кеному. Но весь смысл ее пребывания в кеноме только в том и заключается, что она все время вспоминает о плероме и стремится вернуться к чисто пневматическому существованию.

Но и третья София, то есть та, которая спасается благодаря третьему Иисусу, уже и подавно представляет собою апофеоз пневматологии.

Античность же — это не пневматология. Это — чувственно-материальная космология, не стремящаяся ни к какому спасению, потому что космос в античности никогда и не погибал в окончательной форме. Гибель космоса в античности — не абсолютная, но относительная, потому что временная и периодическая.

В итоге скажем еще раз: валентинианство есть замечательный символ гибели всей языческой античности.

§ 7. «ДЕЯНИЯ ФОМЫ»

В гностической литературе имеется один анонимный памятник под названием «Деяния Фомы», представляющий для нас особый интерес, хотя в нем и нет углубленной гностической идеологии. Кроме того, материалы этого памятника отличаются весьма неоднородным характером, что и заставляет современных исследователей находить здесь разного рода противоречия и наслоения, представляющие собою следы разных редакторских рук. Вся эта историко-филологическая сторона «Деяний Фомы», конечно, не подлежит нашему рассмотрению. Но в этом памятнике имеется два замечательных места, о которых мы не можем не сказать, а именно: гимн к Софии при изображении первого деяния Фомы и гимн о странствиях души в девятом деянии Фомы. Оба эти художественные произведения имеют для нас значение не меньшее, чем теоретическая идеология гностиков, а в некотором отношении даже еще большее значение¹.

1. *Гимн к Софии*. а) Первый гимн воспеваёт бракосочетание Христа и Софии. Правда, ни того, ни другого имени в самом тексте не содержится, но на основании широкого контекста все исследователи считают, что речь здесь идет именно об этом небесном браке. В гимне не содержится также и никаких сведений о прошлой жизни Софии, которая должна была бы быть полной всякого рода приключений, испытаний и прямых грехопадений. Здесь воспеваётся только торжественный конец всех приключений Софии, оставившей свою падшую жизнь и возвратившейся к своей небесной родине, что и дается в виде бракосочетания Со-

¹ Оба эти гимна были изданы также и отдельно: Quispel G. Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. Leiden, 1967; Foerster W. Op. cit.; П о с н о в М. Э. Указ. соч.

фии и Христа. В дальнейшем мы даем близкий пересказ этого гимна, не стремясь к буквальному переводу, но стараясь сохранить художественный стиль подлинника. Здесь мы читаем следующее.

б) София трактуется как дева, которая есть дочь света. Ее наружность являет собою гордый образ царей. Ее приятный вид излучает спокойную красоту. Ее одежда похожа на весенние цветы, издающие тонкий аромат. На ее голове восседает царь, питающий своей божественной пищей тех, кто ниже его. На ее голове покоится также и истина, а от ее ног исходит благословение. Уста ее открыты, и 32 существа поют ей хвалу (может быть, это указание на 32 человеческих зуба). Произносимые ее языком слова являются занавесью высшей истины. Ее шея — образ тех ступеней, которые создал первый Демииург. Обе ее руки указывают на хор счастливых эонов и на «врата града» (вероятно, имеется в виду нечто вроде валентинианской плеромы).

Ее брачный покой светел. Он благоухает, издавая аромат мирры, бальзамина и диковинных пряностей. Внутри брачный покой устлан миртовыми ветвями и разными ароматными цветами. Выходы украшены тростниковыми занавесями.

София окружена семью избранными ею самой брачными служителями, и семь ее служительниц танцуют перед ней в хороводе (имеется в виду семь планетных сфер). Также указывается еще на 12 особого рода служителей, взирающих на жениха и получающих от этого просвещение (имеются в виду 12 знаков зодиака). Они будут вечно пребывать с женихом в своем вечном от него благословении.

На празднестве бракосочетания присутствуют также «великие» и «вечные» (вероятно, речь идет об эонах). Жених и невеста облачатся в светлые царские одежды, их охватит радость и восторг, и они прославят Отца всех вещей. Они получили гордый свет Отца и были просвещены видением своего господина. Они получили от него также непреходящую божественную пищу. Они также пьют беспорочное и безболезненное вино. Они прославили живым духом отца истины и мать мудрости.

в) Такого рода гимн не может не производить сильного впечатления на исторического исследователя. Здесь как раз с особенной силой подтверждается наша общая оценка гностицизма, которая находит в нем несомненный опыт абсолютной божественной личности, выраженный, однако, вполне человеческими средствами. В такого рода случаях мы говорили о сниженном, а именно антропологически сниженном персонализме. В данном гимне эта

антропология дана в виде чрезвычайной изысканности при изображении как наружности, так и поведения Софии.

Как видим, гимн к Софии нужно расценивать также и как небывало интересную страницу именно из истории *античной эстетики*. Но это такая античная эстетика, которая явно уже оказывается переходом к эстетическим представлениям средневековья. Световые и благоухающие тонкости даны здесь как выражение не просто жизни природы и имеют не просто космический смысл. Природа и космос пронизаны здесь чисто личностными деяниями определенного рода возвышенных персонажей, чуждых античной эстетике, о которых уже нельзя сказать, что они имеют только природный смысл, но которые, несомненно, связаны с богочеловеческими представлениями. С другой стороны, чувствуется и огромное отличие сквозящего здесь гностического богочеловечества от того богочеловечества, которое исповедовалось в ортодоксальном христианстве. В этом последнем богочеловечество имеет абсолютный и не терпящий никаких человеческих несовершенств смысл и носит нерушимый характер в виде тождества Бога и человека. У гностиков же София вступает в брак с Христом только после отказа от своей человеческой греховной жизни. Вполне материальные и чисто природные свойства всей этой жизни Софии здесь вполне налицо. А отсюда, как это мы видели и на других источниках, явствует и соответствующий антропологически сниженный персонализм также и всех картин природы. А следовательно, он характерен и для всей гностической эстетики в целом. В этом — их резкое отличие как от языческих, так и от ортодоксально христианских представлений о природе.

2. *Гимн о душе*. Второй текст из трактата «Деяния Фомы», интересующий нас, есть гимн о душе, который, как сказано, содержится в описании девятого подвига Фомы. Содержание этого гимна насквозь символическое; и без учета этой символики он совершенно теряет всякий свой смысл и превращается в детскую сказку. Символика эта следующая.

а) Восток — страна, откуда происходит свет. Там живет парфянский царь со своей царицей и со своими сыновьями. Этот царь посылает своих сыновей на Запад. Изображается светлое, драгоценное, осыпанное тоже драгоценными камнями одеяние одного такого сына. Чтобы читатель не путался в содержании гимна, нужно сейчас же сказать, что под этим парфянским царством понимается царство света; и находящаяся там душа одета в светоносное тело, которое, однако, не считается последней истиной. Чтобы душа овладела последней истиной, ей необходимо не толь-

ко находиться в первозданном свете, но и пройти земные испытания с их темнотой и пороками. Поэтому царь посылает своего сына на Запад в Египет. Египет — это символ земной жизни в грехе. Этот сын должен победить змею, которая охраняет озеро, и извлечь из этого озера некий перл. Этот перл надо понимать как преодоление всех земных соблазнов, которое гарантирует уже подлинную и вечную жизнь в божественном свете. Сын оставляет свою светоносную одежду дома, прибывает в Египет, но принимает египетскую пищу, то есть начинает вести греховную жизнь. Перла он не может достать потому, что змею никак нельзя усыпить, а также и потому, что сын облачается в грешное тело и забывает о своем происхождении и о цели своего путешествия. Тогда отец посылает ему извещение, которое напоминает сыну о том, кем он является, куда он послан и для чего послан. После этого сын усыпляет змею, достает перл и начинает обратное путешествие. Во время этого длительного путешествия он получает от отца своего свою светоносную одежду, в которой он узнает самого себя и которая обращается к нему с речью о значении гносиса. Затем вкратце говорится о возвращении сына домой к парфянскому царю. Говорится также, что он должен предстать перед лицом не царя, а царя царей. Из этого можно заключить, что в гимне проводится идея вечного спасения при помощи знания, а не при помощи только одного светоносного тела, еще незнакомого с земными испытаниями. Гносис здесь, очевидно, трактуется не просто как знание, но как знание, преодолевшее все соблазны неведения и утвердившее себя после восхождения к первичной личности. Послание, полученное сыном на возвратном пути, очевидно, является в гимне символом откровения. Но это откровение спасает человека исключительно только на путях к вечному гносису.

б) Теперь приведем этот гимн полностью (Поснов).

«Когда я был дитятей и жил в моем царстве, в доме моего отца, довольный богатством и роскошью моих родителей, то они снарядили меня и послали с Востока, из моей родины, и взяли они из наших обильных сокровищ и дали мне богатую, но легкую ношу, какую только я сам мог нести, из золота бег-эллайэ, из серебра великого Газака, рубинов из Индии и агатов бег-кюзан. Они сняли с меня мою блестящую одежду, которую они подарили мне по своей любви, и пурпуровую тогу, которая была смеряна и выткана по моему росту. И они заключили договор со мною и вписали его в мое сердце, чтобы я не забыл его: «Если ты придешь в Египет и достанешь один перл, который находится посре-

ди моря, окруженного громко шипящею змеей, то ты снова можешь надеть твоё блестящее платье и тогу, которыми ты так доволен, и с твоим братом, который по-своему значению для нас ближайший, ты будешь наследником в нашем царстве».

Я оставил Восток и спускался, сопровождаемый двумя вестниками, ибо путь был опасен и труден, а я был ещё для путешествия очень молод. Я направился в область Месган, рынок купцов Востока, и достиг страны Вавилона и вступил в стены Сарбуга. Я спустился в Египет, и мои спутники оставили меня.

Я пошел прямо к змее и остановился вблизи её жилища, ожидая, пока она уснет и я смогу взять у неё свой перл. И когда я был один-одинешенек, без всяких спутников, то я увидел одного моего происхождения, одного свободно рожденного человека, с Востока, прекрасного, достойного любви юношу, сына помазания (то есть существо пневматического происхождения), и он пришел и присоединился ко мне, и я сделал его моим интимным другом, товарищем, с которым я разделил мой план. Я предостерегал его от египтян и от общения с нечистыми, но я оделся в их одежды, чтобы они не могли иметь против меня подозрения, что я пришел издалека за перлом, и змея не могла бы возбудиться против меня. Однако, так или иначе, находили, что я не туземец; они пустились на хитрость со мной и дали мне своей пищи. Я забыл, что я был царским сыном, и служил их царям, и я забыл о перле, за которым послали меня мои родители, и под тяжестью их давления я впал в глубокий сон.

Но все, что со мною произошло, заметили мои родители, и они были обеспокоены моим поведением, и вышло приказание из нашего царства, что каждый должен приходить к нашим воротам — цари и князья парфеняне и все вельможи Востока. И они измыслили план для моего спасения, чтобы я не мог остаться в Египте, и они написали мне письмо, и каждый вельможа подписал под ним свое имя: «От твоего отца, царя царей, и твоей матери, повелительницы Востока, и твоего брата, нашего второго, тебе, нашему сыну, приветствие в Египет! Пробудись и восстань от твоего сна и выслушай слова нашего письма. Вспомни, что ты сын царей. Смотри, в какое рабство ты впал. Вспомни о перле, ради которого ты послан в Египет. Подумай о твоей одежде и вспомни о блестящей тоге, которую ты можешь носить и украшаться, и имя твое вписано в список храбрых, вспомни, что ты должен находиться в нашем царстве, с твоим братом, нашим вице-королем».

Письмо ко мне было запечатано правою рукою царя от злых детей Вавилона и от диких демонов Сарбуга. Оно полетело, как орел, царь всех птиц, оно полетело и достигло меня и стало живою речью. При его голосе и его громком шуме я пробудился от моего сна. Я поднял его, и поцеловал, и сорвал печать, и читал его, и слова моего письма согласовались с тем, что было запечатлено в моем сердце. Я припомнил, что я был сын царственных родителей, и о моем высоком происхождении свидетельствовала моя натура. Я припомнил о перле, ради которого я был послан в Египет, и я начал заколдовывать громко шипящую змею. Я качал ее в колыбели и убаюкивал во сне, ибо я назвал пред нею имя моего отца, и имя нашего второго, и имя моей матери, королевы Востока, и взял перл и пошел, чтобы возвратиться в дом моего отца. И я сбросил свою грязную и нечистую одежду, и оставил ее в той стране, и прямо вступил на путь, чтобы достигнуть света нашей родины, Востока. А мое письмо, моего возбудителя, я увидел впереди меня на моем пути; и как оно разбудило меня своим голосом, так оно руководило мною при помощи своего света; так как блестящий шелк письма освещал предо мною всё; его голосом, при его руководстве я ободрялся к дальнейшему пути, и своею любовью он влек меня.

Я шел дальше и прошел Сарбуг, я оставил Вавилон по мою левую руку, и я пришел к великому Лизону, торговой пристани, которая лежит на берегу реки. Мою роскошную одежду, которую я снял с себя (то есть ранее, в царстве отца), и свернутую с нею тогу мои родители прислали туда чрез своих казнохранителей, которые были известны своею верностью.

И когда я не мог припомнить своего прежнего вида — так как вместе с детством я оставил его в доме моего отца, — то явилось внезапно мне мое одеяние, которое я созерцал на самом себе как бы в зеркале.

И я увидел его на себе, а себя противостоящим мне в нем, нас было двое, друг от друга отличались, и, однако, снова только один; и также казнохранителей, которые принесли мне его, я увидел равным образом как двух и, однако, как одного, ибо один знак короля был написан на них, от рук которого чрез них мне были представлены мой залог и мое богатство, мое нарядное платье, которое было украшено блестящими красками, золотом и бериллами, рубинами, агатами и сардониксами разнообразных цветов. Оно было искусно соткано по своей длине, и все швы на нем были скреплены диамантовыми камнями, и изображение царя царей было везде вышито на нем.

И я увидел также, что повсюду на нем были в ходу движения гносиса и что оно было способно к членораздельной речи. Я услышал звук его стонов: «Я есмь действующее в деле, что они вознесли к моему отцу, и я сам считаю нужным, что моя фигура возрастает соответственно его работам». В своих царственных движениях излилось оно на меня, и рукою своих даятелей оно коснулось меня, чтоб взять его. Также моя любовь побудила меня поспешить навстречу ему и принять его, и я распростерся и схватил его.

Великолепием его цветов я украсил себя, и я совершенно закутался в мою блестящую тогу. Я сам оделся и пошел вверх к воротам приветствия и поклонения. Я поклонил мою голову и воздал почтение великолепию моего отца, который послал мне его, ибо я исполнил его поручение, также и отдал то, что обещал. В воротах его князей я присоединился к его вельможам, ибо он обрадовался при виде меня и принял меня, и я был с ним в царстве, и голосом прославляли его все рабы. И он обещал, что я также взойду с ним к вратам царя царей и с моей жертвой, и с моими перлами тотчас предстану перед лицом нашего царя».

Как нам представляется, этот гимн является наилучшим доказательством как установленной у нас гностической специфики неантичного опыта личности, так и эстетической выраженности этого опыта при помощи изображения мировых странствий человеческой души. Символизм, при помощи которого изображается здесь судьба души, совершенно неотделим от идеологически заостренного персонализма. Символизм достигает здесь степени беллетристики.

§ 8. НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ МАТЕРИАЛЫ

1. «*Пистис София*». До нас дошел целый трактат под названием «Пистис София», то есть «Вера София»¹, очень сложного содержания и тоже чрезвычайно характерный для всего гностицизма. По форме этот трактат представляет собой беседу Марии Магдалины с воскресшим Христом.

а) Согласно этому трактату, все бытие делится на три большие области: область Неизреченного, эманация из этого Неизреченного в виде смешения света и мрака и область самого мрака. Характерно, что здесь фигурирует термин «Неизреченный» в муж-

¹ Foerster W. Op. cit.; Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

ском роде, а не «Неизреченное» в среднем роде. Ему свойственны творческие слова (*verba*) и таинства (*mysteria*).

Во второй, то есть срединной, области бытия главное место отводится шести зонам, из которых первый именуется как «первый человек», последний же — как «Саваоф», сын первого человека и отец души Христа. Большая роль отводится здесь также и «Деве Света», которая стоит перед воротами в царстве света, чтобы отворять их только достойным. К нижней части этой смешанной срединной области как раз и относится Пистис София, тринадцатый эон. Она занимает центральное положение в этой части и является уже смешением света и темной материи, причем ее материя еще настолько чиста, что дает тело Иисусу Христу. Последний, значит, душу, как сказано, получает от Саваофа, а тело — от Пистис Софии. Отсюда необходимо заключить, что речь идет здесь покамест о предвечном Христе, а не о том Христе, который в дальнейшем явится на землю, потому что никакой земли здесь еще нет.

б) Появление мира и человека изъясняется здесь следующим образом. Низшие зоны, или их водители — архонты, поднимают восстание против царства света, имея намерение произвести подвластных себе духов.

Одни из них принесли покаяние. Но зато другие продолжали упорствовать, были связаны посланцами царства света; и из их материи были созданы души людей, то есть фактически из бунта срединного мира получил свое начало мир низший, область тьмы и материи. В человеке, однако, кроме тьмы содержится еще и высший элемент, а именно сила света.

в) Рождение Иисуса Христа связано в рассматриваемом трактате с грехопадением Пистис Софии, ее дальнейшим покаянием и конечным спасением через Иисуса Христа. Большая часть трактата посвящена изображению этого традиционного гностического сюжета, почему и делается понятным само название трактата.

г) В итоге необходимо сказать, что весь трактат «Пистис София» весьма точно формулирует основную концепцию гностицизма — личностное мировоззрение, грехопадение личностного божества, понимание материи как неудачи этого божества, гибель материи и возвращение этого падшего божественного мира к высшему свету через предвечного Христа.

2. *Гностики и варвелиты.* а) Эта гностическая группировка выше всего ставила Варвелосу — «никогда не стареющего в девственном духе» зона. Отец всего, пожелав открыть себя Варвелосу, породил из себя мысль (*ennoia*), с которой Варвелос

вступает в брак. От этого брака появляется свет, который становится причиной появления всех вещей. Таким образом, уже здесь, на первой ступени мировоззрения варвелитов, сущностью мироздания объявлено стремление божества к познанию. Когда это стремление объединяется с ниспосланным свыше знанием, то есть когда происходит гностический акт, рождается материальный мир.

б) Один из эонов, София, она же Пруникос, стремясь вступить в брак, не находит для себя жениха; но и поиски этого жениха в низшем мире, согласно варвелитам, ни к чему не приводят. Попытка Софии найти супруга в низших сферах была дерзостью, так как осуществлялась без благословения отца, поэтому София сразу же возвращается наверх. И тогда, побуждаемая простотою и добротою, София производит творение, в котором были неведение и дерзость.

Это творение Софии есть первый начальник, Протоархонт, который и создает впоследствии весь мир, твердь, ангелов, злобу, ревность, зависть и вообще все. И когда скорбящая по поводу несовершенства своего творческого акта София вернулась в свои высшие сферы, Протоархонт после этого объявил самого себя единственным богом. Этих варвелитов мы излагаем по Иринею (I 29, 1—4).

в) В этом варианте грешит уже не столько сама София, сколько сотворенный ею по своей доброте Протоархонт. Больше у Иринея ничего о варвелитах не говорится. Поэтому указанные нами сейчас мотивы являются для нас только гностическим фрагментом, правда, очень ценным.

3. *Библиотека Наг-Хаммади.* а) Последним источником, которым мы решили воспользоваться для изображения гностицизма, является так называемая библиотека Наг-Хаммади. Этот источник важен еще и потому, что он представляет собою новейшую находку и, следовательно, не мог изучаться в предыдущей литературе.

В 1945 году в Верхнем Египте, на левом берегу Нила, в местечке Наг-Хаммади было обнаружено собрание рукописей на коптском языке, содержащее в себе целых 12 сборников и еще неполный 13-й, гностического содержания. Это большое количество папирусов стали с тех пор часто называть просто «библиотекой Наг-Хаммади». Палеографически эти папирусы относятся к IV веку н. э.; и принадлежали они, вероятно, монастырю, о существовании которого в те времена именно в этом месте сохранились достоверные сведения.

За сорок лет после открытия этого небывалого клада папирусов появились сотни соответствующих исследований и переводы на разные языки. А так как найденный коптский текст явно представлял собою перевод с греческого, то нашлись и такие исследователи, которые пробовали перевести этот коптский текст на предполагаемый греческий. Нечего и говорить, что уже одни размеры такого рода библиотеки были для науки чем-то весьма замечательным, почему и возникла такая огромная литература по этому предмету. Имеется исследование этого памятника и на русском языке, принадлежащее М. К. Трофимовой и цитированное у нас выше (с. 323). В своем весьма ценном исследовании М. К. Трофимова перевела и прокомментировала четыре трактата из второго сборника библиотеки. Но, несмотря на большое количество уже существующих исследований, многие вопросы по библиотеке Наг-Хаммади еще остаются нерешенными и ждут своего исследования в дальнейшем. Само собой разумеется, что такой огромный материал разнообразных гностических сведений, каким является эта библиотека, ни в каком виде не может у нас в данном томе подвергаться специальному исследованию. Но некоторых вопросов в дополнение к приведенным у нас выше гностическим материалам мы здесь все-таки коснемся.

б) Отметим сначала те трактаты, которые переведены М. К. Трофимовой. Из них интересующая нас гностическая мифология в некотором виде присутствует только в трактатах II 6 и 7.

В первом из этих трактатов изображается жизнь души после ее падения из высшего мира в телесный мир. Здесь она попадает в руки злодеев, вступает с ними в блудное общение (причем блуд понимается в трактате не столько в телесном, но по преимуществу в духовном смысле), очень долго переходит из рук в руки, весьма скорбит о своем падении, в дальнейшем обращается к самопознанию и в конце концов приносит покаяние, возвращаясь в высшие сферы. После покаяния души небесный Отец посылает ей жениха, который еще раньше был ее первородным братом; она вступает с ним уже в чистый и духовный брак, порождая и вскармливая уже «доброе» потомство.

Все это учение в значительной степени напоминает то, что мы выше (с. 328) говорили о Симоне Маге. Между прочим, с историко-литературной точки зрения небезынтересна в конце этого трактата ссылка на Одиссея, попавшего в руки Калипсо по воле Афины, тоже оплакивающего свое падение и тоже стремящегося вернуться на родину.

В трактате II 7 нет повествовательного рассказа, но содержится наставление Христа его ученикам. Для истории гностицизма мы бы отметили здесь мысль о понимании тела как скотского состояния, о примате самопознания, более ценного, чем познание мира, мысль о гибели материи, а также весьма активное и страстное проклятие по адресу всех, не знающих истины и пребывающих во тьме материи.

в) В трактате I 3 вместо Софии, согрешившей перед плеромой, о которой говорил Валентин и другие гностики, грешит сама плерома перед Отцом, частью которого она является. И мы теперь сказали бы, что такая логика более последовательна, чем у Валентина. Кроме того, здесь уже определенно говорится об одностороннем стремлении к знанию, и материя здесь тоже трактуется как результат той скорби, которую сама же плерома испытывает в результате своего стремления к познанию без подчинения Отцу.

В трактате XI 2 София, на этот раз названная уже по имени, создает мир недостаточный, а именно лишенный смысла и формы, а окончательное оформление этого мира осуществляется Иисусом.

г) В трактате II 1 имеется ряд интересных новостей. Прежде всего интересно то, что здесь София рождает свою мысль сама же из себя. Это еще более подчеркивает ее личностный характер, доходящий до какого-то универсального субъективизма. То, что София порождает Ялдабаота, это совпадает с другими гностическими источниками. Однако новостью во всем этом для нас является то, что рождение Ялдабаота происходит здесь еще в недрах самой же плеромы, и только в дальнейшем София, ужаснувшись уродством своего творения, имеющего змеиный образ с головой льва, выбрасывает Ялдабаота в кеному. Как мы сказали выше относительно трактата I 3, и в трактате II 1 соотношение Софии и плеромы гораздо более логично, чем у Валентина. Гностицизм здесь прямо и открыто заявляет, что согрешило само же божество, поскольку София и есть последнее выражение этого божества. Правда, дело и здесь не обходится без противоречия, поскольку Отец все же остается безгрешным. Но исторически и это весьма понятно, потому что иначе, то есть допуская окончательный эманационный пантеизм, гностики не считали бы себя христианами, убежденными в полной правоте абсолютно личностного монотеизма.

С исторической точки зрения важны еще и другие идеи этого трактата II 1. То, что Ялдабаот, будучи порождением Софии, тоже в достаточной степени, сам того не сознавая, причастен к плеро-

ме и что он в порядке неимоверной гордости сам себя объявляет единственным божеством — это мы уже знаем. Однако новостью данного трактата является то, что Ялдабаот здесь не только гордое и спесивое незнание, но и откровенно злое начало, так что зло, выходит, коренится уже в самой же плероме. Второй новостью является то, что плерома в конце концов должна вступать в борьбу с этим Ялдабаотом, то есть в борьбу с самой же собой. Получается, таким образом, что Ялдабаот в конце концов есть образ какого-то сатаны. Он активно борется с плеромой и в этом трактате уже никогда не кается. Однако плерома и здесь все-таки берет верх. И этого она достигает тем, что обманным путем лишает Ялдабаота божественного духа, заставляя его вдохнуть этот свой дух в тело созданного им человека. Это окончательно превращает Ялдабаота в злую и уже бессильную материю; а человек, тем самым получивший софийное знание, уже имеет возможность спастись. Получается, таким образом, что именно будущим спасением пневматиков София наконец искупит свой грех перед плеромой.

В результате гностическая идеология трактата II 1 есть определенная модификация валентинианства, но с явным додумыванием (по крайней мере в некоторых пунктах) этого валентинианства до конца.

д) В трактате II 4 Ялдабаот за свое зло низвержен в Тартар, но его сын Сабаот уже отказывается от зла и приносит покаяние перед плеромой, получая от нее прощение. Больше того. У Софии вдруг оказывается какая-то дочь Жизнь, которая помещает раскаявшегося Сабаота, правда, не в самой плероме, но все-таки на седьмом небе кеномы, и, значит, хотя и ниже плеромы, но все же выше злой материи. А это значит, что и материя, хотя она уже перестает быть злой, все-таки тоже не допускается в плерому. В этом трактате много и других любопытных подробностей, которых мы здесь не будем касаться.

е) Если бы мы не преследовали цели только общего обзора, мы должны были бы проанализировать еще такие трактаты, как III 3—4, или трактат I 5 (где, между прочим, интереснейшим образом роль согрешившей Софии играет Логос), или трактат II 5 (содержащий в себе наслоения самых разнообразных концепций и потому особенно трудный для анализа). Все эти гностические материалы для нашего общего обзора являлись бы только детализацией, весьма, конечно, желательной, но в то же время для нас совсем необязательной, поскольку основное для гностицизма уже достаточно изложено нами в предыдущем.

§ 9. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Предложенные выше материалы гностицизма свидетельствуют об огромной пестроте, разнообразии и даже противоречивости того значительного историко-философского явления, которое обычно именуется гностицизмом. Вопреки этой пестроте мы все же старались наметить хотя бы некоторые общие черты, так как иначе было бы нецелесообразным употребить даже и самый термин «гностицизм». Попробуем сейчас зафиксировать эти общие черты, конечно, стараясь учитывать также и всю противоречивую пестроту изучаемого нами явления.

1. *Переходный характер.* Нам представляется, что переходный историко-философский характер гностицизма в первую очередь сам бросается в глаза. Гностицизм был переходом от античности к средневековью или, точнее сказать, от язычества к христианству. И поскольку язычество возникло на путях обожевления вещи, а в пределе это было чувственно-материальным космосом (или, как говорят менее точно и менее ясно, природой), христианство же возникло на основах не телесно-вещественной, но чисто личностной интуиции, то гностицизм и оказался смешением телесно-вещественных и личностных интуиций. В гностицизме признавался единый и уже личностный Бог, и в то же самое время признавалось его телесно-вещественное функционирование вплоть до чисто человеческих несовершенств и слабостей. Правда, оставаясь на почве христианства, было невозможно самого же бога рисовать как злое начало. Но тогда гностикам пришлось давать уже такое расчлененное представление о божестве, чтобы творцом зла оказывалось не само божество вообще, но только его последние и наиболее выразительные стороны. Так возник в гностицизме центральный образ всего этого умозрения, а именно София, которая и была, с одной стороны, максимально развитой стороной самого же божества, а с другой стороны, творцом и мира вообще и всех его несовершенств.

2. *Гносис.* Ясно, что в условиях властных личностных интуиций гностикам уже нельзя было совмещать добро и зло в субстанциальном смысле слова. Иначе пришлось бы окончательно расстаться с христианством. Этого в гностицизме не произошло. И для совмещения добра и зла как функции монотеистически понимаемого абсолюта пришлось избрать совсем другой путь, а именно путь не субстанциального, а только умозрительного синтеза. Возникло убеждение, что сотворенное божеством зло есть зло только для человеческого знания, а на самом деле, то есть

субстанциально, оно есть попросту ничто, простая видимость, которая в условиях торжества знания, гносиса, должна погибнуть бесследно. Ради этой всепобеждающей умозрительной интуиции гностикам пришлось существенно расчленять и образ Иисуса Христа на, во-первых, такого Христа, который признавался существующим в самом боге еще до всякого миротворения, то есть до всякого физического тела и плоти, и, во-вторых, на такого Иисуса, который был обыкновенным смертным человеком, но в котором Христос присутствовал, и присутствовал не в виде богочеловека (иначе пришлось бы признавать материю не только как зло), но как в основе своей чистое и в основе своей безгрешное инобытие. Вся евангельская история, включая рождение Иисуса Христа, его проповедь, его страдания и смерть на кресте и его вознесение на небо, так и трактовалась у гностиков с начала и до конца не телесно, не вещественно и вообще не субстанциально, но только умозрительно, гностически.

3. *София*. При обрисовке переходных периодов в истории мы всегда находили нужным указывать не только наличие старого и нового в переходном периоде, но такое наличие, которое характеризуется при помощи той или иной специфической модели, уже не сводимой механически только на остатки старого и зародыши нового. Такой специфической моделью всего гностицизма является София, которая, при наличии в ней старых и новых элементов, трактуется в гностицизме обязательно как живая личность со всеми ее совершенствами и несовершенствами, со всей ее силой и слабостью, со всем ее божественным, и притом обязательно личностным, могуществом и со всеми ее человеческими заблуждениями и даже страстями. Это — излюбленный образ у гностиков, который трактовался ими на самый различный манер, но без которого исторически совершенно немыслим весь этот переходный гностицизм. Попробуем наметить хотя бы некоторые основные варианты образа Софии, минуя бесконечно разнообразные его детали.

а) Нам представляется целесообразным установить в данном случае схему, указывающую на разную степень удаления Софии от ортодоксально христианского и уже безусловно личностного монотеизма.

Первый такой этап — это та валентинианская София, которая чисто человечески захотела иметь общение с Отцом при игнорировании всех отделяющих ее от Отца ступеней функционирования исходного отчего начала. Здесь сказалась ее человеческая гор-

дыня. Но поскольку София в этом кается, здесь можно находить только начальную степень отхождения от чистого персонализма.

б) *Второй* этап отхождения от принципиального монотеизма заключается в том, что София отвергает предназначенного ей плеромой супруга и сама из себя творит такую мысль, которая и оказывается основой ее миротворения. Здесь уже два греха: рождение из себя самой идеи мира и творение мира по законам этой произвольно созданной идеи.

Конечно, в конце концов София кается и в этих своих прегрешениях. Все же, однако, здесь перед нами еще более значительный грех Софии, чем ее гордыня внутри плеромы.

в) *Третий* этап отхождения Софии от абсолютного персонализма — это создание не только мира, но и тех движущих принципов этого мира, которые уже прямо равняют себя с абсолютным божеством. Здесь перед нами возникает такой чудовищный образ, как Ялдабаот, который, хотя он и является сыном Софии, уже открыто творит зло в мире, включая дьявола, и объявляет себя единственным истинным богом. София и здесь ведет себя по-человечески противоречиво. Она чувствует ужас от сотворенного ею Ялдабаота и всячески старается бороться с его чудовищным своеволием. Правда, здесь оказывается уже мало простого раскаяния, а становится необходимым действенное искупление сотворенного Софией зла.

Это искупление тоже происходит не сразу. Сначала София внушает Ялдабаоту необходимость вдохнуть в созданного им человека дух божественной жизни и тем самым лишает Ялдабаота этого духа. Тут тоже перед нами картина чересчур уж человеческого поведения Софии, прибегающей к искуплению греха при помощи обмана Ялдабаота. И тут же другая нелепость не только с точки зрения применения чисто человеческих способов борьбы, но и с точки зрения абсолютного персонализма, поскольку Ялдабаот, лишивший себя божественного духа, превращается уже в чисто злое начало, которое в дальнейшем должно погибнуть бесследно.

Но София и здесь, при всех своих человеческих слабостях и несовершенствах, все же достигает того, что человек, ставший теперь центром творения, умозрительно просвещается явлением Иисуса Христа и тем самым становится окончательным завершением уже самой плеромы. Это и становится последним и окончательным искуплением первоначального греха Софии и последним ее раскаянием, поскольку исторгнутая грехом Софии божественная часть плеромы после своих долгих странствий возвращается

здесь в лоно первоначальной плеромы в виде спасенных душ пневматиков.

г) Наконец, к *четвертому* этапу в развитии образа Софии мы должны отнести ту Софию, которая не только руководит земными делами, но и сама лично в них участвует. И здесь тоже были свои две ступени.

Одна такая ступень изображает нам Софию, находящуюся в такой степени человеческого несовершенства, что трактуется прямо как публичная женщина. Но у Симона Мага эта женщина все-таки вырывается из своей блудной жизни, осознает свое божественное происхождение, раскаивается и при помощи одного великого человека опять начинает функционировать в своем исходном и уже безгрешном виде. Правда, здесь не столько София спасает пневматиков и тем искупает свой грех, сколько один великий пневматик спасает Софию и водворяет ее на ее первоначальном месте.

Другая ступень человеческого пленения Софии — это уже окончательное и бесповоротное пленение, когда София оказывается не просто временно согрешающей, но вечным покровителем человеческого грехопадения. В этом смысле удивительны те материалы, которые мы имеем о секте каинитов. Как было сказано выше (с. 338), первым учеником и апостолом Софии явился Каин, убийца Авеля, а затем и тот Иуда, который был предателем Христа. Здесь крайняя ступень отпадения Софии от своей божественной сущности, которая не только не является принципом зла, но и вообще выше всякого добра и зла.

Таким образом, гностическая София проходит все стадии развития, начиная от чистой божественности, когда первозданная и светлая материя субстанциально утверждается в личности Христа вместе с его божественной субстанцией, и кончая поглощением этой чистой божественности злой материей и, тем самым, вечным самоутверждением этой злой материи. При этом София формально остается везде одной и той же, а именно абсолютным божеством в его полном единстве с чисто человеческими несовершенствами.

д) Указанные нами здесь четыре этапа в развитии образа Софии могут найти свое подтверждение в трактате II 5 «О происхождении мира», входящем в состав библиотеки Наг-Хаммади. Это — сложнейший трактат, в котором разные понимания Софии переплетаются самым причудливым образом. Вероятно, автор этого трактата и вообще хотел дать сводку разных пониманий Софии, не отдавая себе полного отчета в том, насколько противоречивы

эти образы. Анализ этого трактата II 5 представляет большие трудности, и входить нам в этот анализ не стоит. Тут важно только то, что в самой же гностической литературе совсем не отсутствовало сознание пестроты и противоречивости образа Софии.

4. *От романтизма к сатанизму.* В анализе гностических воззрений в целом нам представляется необходимым или, во всяком случае, исторически весьма полезным воспользоваться двумя терминами из позднейшей литературы, поскольку при их помощи можно засвидетельствовать некоторые исторически весьма важные и существенные стороны гностицизма в целом.

а) Первый такой термин — «романтизм». Как здесь нужно понимать романтизм, об этом у нас уже было сказано выше (с. 364), но о нем целесообразно вспомнить и сейчас, при подведении итогов. Действительно, что такое этот мир, который создает София? Мир создается здесь вовсе не в своей субстанции и, в частности, вовсе не как материальная вещь. В гностицизме мир есть не что иное, как объективация субъективных переживаний самой Софии. Этот мир сам не знает ни своей сущности, ни своего происхождения. Он способен только вечно искать свою истину и свою красоту и никогда не достигать ни того, ни другого. Но ведь это же и есть то, что в новой и новейшей литературе именуется романтизмом. Это страстный уход в бесконечность, которую никогда нельзя достигнуть и которая в конце концов остается достоянием все того же субъекта, уходящего в неизвестную, но смутно ощущаемую даль. В этом смысле гностицизм, несомненно, есть туманное пророчество новоевропейского романтизма.

б) Другой такой термин, который мы здесь считали бы полезным привлечь, это — «сатанизм». Поскольку под сатаной понимается такое начало, которое не просто имеет место в божественном инобытии, то есть не просто есть иное, чем бог, но и активная борьба с этим богом и стремление занять его первое место во всем бытии, постольку более яркого образа сатанизма, чем это мы имеем в Ялдабаоте и даже в самой Софии, в ее каинитском понимании, трудно себе и представить. И это тоже было естественным завершением первоначального натуралистического персонализма, когда тоже стала выдвигаться абсолютная личность, но только уже не сам бог, а его мощный и всевластный противник. Сам романтизм, конечно, не имеет ничего общего с сатанизмом. Но стоит только понять человеческий уход в бесконечность как уход тоже в человеческое, но уже абсолютное самоутверждение, как невинный и чисто эстетический романтизм вдруг оборачивается сатанинскими безднами. Впрочем, этих сатанинских выводов не чужд

был и новейший романтизм, поскольку одним из самых любимых образов такого романтизма был именно Демон как образ чисто человеческого и внебожественного самоутверждения.

5. *Докетизм и либертинизм.* Все указанные нами сейчас черты гностицизма достаточно рисуют чуждость его языческому мироощущению и языческой эстетике, ведь все эти черты возникли как результат персонализма, а не чувственно-материального космологизма; а этот персонализм совершенно чужд и непонятен античным мыслителям даже и в своей натуралистической форме. Но мы бы указали еще на две черты гностицизма, которые, пожалуй, даже в более яркой форме свидетельствуют о гибели античной эстетики в сознании последовательно мыслящих сторонников гностицизма.

а) В самом деле, где же в античности мы найдем учение о мире как о чистой кажимости, лишенной решительно всякого объективного обоснования? Даже с точки зрения крайних идеалистов античности материя никогда не признавалась просто отсутствующей и просто не существующей. Она, конечно, всегда существовала; и весь античный идеализм только к тому и сводился, чтобы не считать материю чем-то единственно существующим, но обязательно чем-то таким, что для своего бесформенного существования требует также еще и принципов своего оформления. В гностицизме же прямо объявлялось, что материя есть только субъективное представление Софии, объективация ее страстей, которую она имеет только в порядке своего грехопадения. И как только происходит раскаяние Софии в этом ее грехопадении, материя тотчас же исчезает, и исчезает навсегда.

Таким образом, учение гностиков о материи есть чистейший иллюзионизм. И у историков философии для этого имеется специальный термин «докетизм» — от греческого слова *doseō*, что значит «кажусь». Этот докетизм для античной философии и для всей античной эстетики есть свидетельство их гибели. Даже античные скептики вовсе не отрицали существования материи. Они только признавали, что можно доказывать как ее существование, так и ее несуществование. Но под этим крылось ощущение непрерывно становящейся материи, не допускающей никаких прерывных оформлений. Это — не докетизм, но только скептицизм, отказ не от материи, но только от объективно значащих суждений о ней. У гностиков же учение о чистой кажимости материи не скептическое, но абсолютно догматическое в своем отрицании существования материи. Это — гибель античной мысли.

б) Другое, не только очень важное, но прямо-таки чудовищное свидетельство гибели античной мысли — это проповедуемый у многих гностиков *либертинизм* (от латинского слова *libertas*, «свобода»). Этот либертинизм проповедовал полную свободу морали от каких бы то ни было принципов, теорий, запретов и даже вообще мировоззрения. Считалось так, что если задача гностиков есть достижение знания, а знание о вещах само вовсе еще не есть вещь, то, следовательно, тот, кто обладает знанием, тем самым свободен от подчинения вещам, а значит, и от подчинения каким бы то ни было запретам, от подчинения каким бы то ни было объективным установкам действительности.

Епифаний (XXIV 3) прямо утверждает, что знаменитый гностик Василид проповедовал открытый разврат. Ириней (I 13) пишет об аморальном поведении другого известного гностика, Мария. Имеется также совместное свидетельство Епифания (XXVII 4) и Иринея (I 25, 4) о либертинизме Карпократа. Но и без этих совершенно недвусмысленных свидетельств либертинизм яснейшим образом вытекает уже из первичных основ гностицизма, поскольку все софийное творение трактуется здесь одновременно и существующим вне бога и несущим в себе все персоналистические функции, которые являются его оправданием. И гносис, оторванный от материи и ей противостоящий, тоже только оправдывает самостоятельную стихию материи, правда временную. Гносису, можно сказать, нет дела до материи. А это оправдывает любую стихийность материи.

Докетизм и либертинизм гностиков — это чудовищные символы всей античной философско-эстетической гибели.

ЧАСТЬ
ЧЕТВЕРТАЯ



*Общая характеристика
истории
античной эстетики*

I

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. НЕОБХОДИМАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

1. *Несомненное наличие эстетики до ее возникновения в качестве самостоятельной дисциплины.* Было бы антиисторическим предприятием начинать изложение истории эстетики только с А. Баумгартена (1714—1762), то есть с середины XVIII века, когда вышла его «Эстетика» (*Aesthetica*, I—II, 1750—1758). Невозможно допустить, чтобы ни античность, ни средние века, ни Возрождение, ни почти все Новое время не имели никаких эстетических представлений и, в частности, не знали, что такое красота, или прекрасное. Все такого рода эстетические представления в период названных здесь культур отличались иной раз даже гораздо большей насыщенностью и часто формулировались с гораздо большей ясностью, точностью и логической отчетливостью. То, что в течение этих почти двух тысяч лет, и даже больше того, эстетика не являлась самостоятельной дисциплиной, нисколько не мешает построению истории эстетики этих времен, хотя такого рода исследования, конечно, представляют разного рода трудности.

2. *Первая необходимая предпосылка.* Прежде всего необходимо считаться с тем, что если в те времена не было эстетики в качестве самостоятельной дисциплины, то не было и определения эстетики и тогдашние авторы еще не знали, что такое эстетика и в каком виде можно было бы ее определять и строить. Ясно, что современный исследователь должен в таких условиях сам исходить из определенного понимания эстетики в качестве современной науки и должен сам иметь ту или иную эстетическую теорию, которая позволила бы ему подбирать и суммировать соответствующие факты из истории культуры. Не зная, что такое данная страна, по крайней мере географически или этнографически, мы никак не можем строить и историю данной страны. Не зная того, что такое театр или что такое музыка, совершенно невозможно исследовать и историю этих художественных областей. Точно так же невозможно изучать историю эстетики, не зная, чем

же является сама эстетика. Без этого теоретического знания эстетики невозможно устанавливать даже сами факты эстетического развития.

Не нужно думать, что таково положение дел только в эстетике. Ведь любая категория и даже любая теория могут осуществляться без всякой специальной терминологии, и тем не менее эта последняя должна обязательно мыслиться тем, кто критически исследует историю подобного рода категории или теории. Периодическая система Менделеева построена на принципе возникновения новых качеств на основе предшествующего количественного нарастания. Это пример чистейшей диалектики. Но ни сам Менделеев, ни его периодическая система элементов не обладают ровно никакой диалектической терминологией. Тот же принцип появления новых качеств в результате количественных накоплений положен и в основу теории происхождения видов у Дарвина. Но ни о какой диалектической терминологии здесь тоже не было и помину. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы занимаемся историей эстетики в таких периодах человеческой мысли, когда не было и помину об эстетике как самостоятельной дисциплине. Но ясно, что для такого исследования эстетики в областях, где о ней нет и помину как о самостоятельной специальной дисциплине, предварительно должен уже сам исследователь договориться со своим читателем, что именно он понимает под эстетикой, чтобы в дальнейшем всегда было точно определено, какие именно факты привлекаются для так строяемой истории эстетики. Упускать из виду необходимость предварительного понимания существа эстетики — это значит обрекать научную историю эстетики на полный сумбур неясно привлекаемых фактов, то есть обрекать ее на полную и принципиальную ненаучность.

§ 2. ЧТО ТАКОЕ ЭСТЕТИКА ВООБЩЕ?

1. *Примерное теоретическое представление, могущее быть принципом для построения истории эстетики.* Эта исходная теоретическая позиция может быть у исследователя самой разнообразной. Что касается нас, то мы предложили бы исходить из той общей теоретической позиции, которая намечена нами в статье «Эстетика»¹.

¹ Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970.

а) Именно то, что можно было бы назвать в истории культуры «эстетическим», предполагает прежде всего такую внутреннюю жизнь предмета, которая обязательно дана и внешне, и такое внешнее оформление предмета, которое давало бы нам возможность непосредственно видеть и его внутреннюю жизнь.

Это значит, что эстетическое есть, прежде всего, *выражение*, или *выразительность*. Эстетика не есть просто учение о красоте, поскольку она изучает также и безобразное, иронию, юмор, трагическое, комическое и т. д. Следовательно, эстетика есть наука о выражении вообще.

То, что мы называем красотой, или прекрасным, есть определенного рода равновесие между внутренним и внешним, определенного рода достигнутость предназначенного, гармония внутреннего, поставленного в виде цели, и внешнего, данного как достижение этой цели. Но между внутренним и внешним могут быть и всякого рода другие отношения. Так, в безобразном есть тоже свое внутреннее и свое внешнее, но внешнее дается здесь как противоречие внутреннему, как искажение этого внутреннего. То же имеет место и в иронии: мы говорим одно, а хотим выразить совсем другое. И то же самое в любых других эстетических категориях.

Таким образом, эстетика для нас не только наука о прекрасном, но наука вообще о всевозможных типах выражения внутреннего во внешнем, то есть наука о *выразительности вообще*.

б) Во-вторых, поскольку всякий предмет и всякая вещь более или менее выразительны, необходимо подчеркнуть, что не всякой выразительностью занимается эстетика, но такой, которая заставляет нас всматриваться в эту выразительность, погружаться в нее, освобождаться от всяких других представлений и любоваться ею, созерцать ее как некоторого рода *самодовлеющий* предмет. Поэтому эстетическое выражение есть предмет *самодовлеющего созерцания*, предмет *бескорыстного любования*.

в) В связи с постулируемой нами основной особенностью эстетического выражения, а именно в связи с его самодовлеюще-созерцательной данностью, не нужно давать волю страстям, которые обычно вокруг этой темы разыгрываются. А именно, очень многих волнует вопрос о том, каким же это образом эстетический предмет оказывается вне жизненной заинтересованности, выступая какой-то самодовлеющей беспредметностью, какой-то подозрительной практической незаинтересованностью, каким-то предметом вне всякой практической жизни. Волноваться тут совершенно нечего. Конечно, необходимую здесь самодовлеюще-

созерцательную предметность можно понимать и весьма уродливо, как некоторого рода мертвое и ни в чем не заинтересованное обладание. Такие эстетики, или, как их обычно называют в этих случаях, эстеты, конечно, всегда были и не перевелись до настоящего времени. Но ведь это же только крайность, и притом уродливая.

Начать с того, что даже само это эстетическое самодовление, взятое в своем чистом и здоровом виде, способно только облегчать человеческое существование, а не затруднять его, способно создавать бодрое настроение в жизни, а не киснуть и бесплодно вздыхать, способно помогать при перенесении и преодолении жизненных трудностей, а не создавать тупое к ним отношение и тем оставлять их без своего активного на них воздействия.

Далее. Самодовлеющее любование эстетическим предметом, взятое само по себе, ничего не говорит о ненужности этого предмета, о его бесплодности и утилитарной негодности. Без шляпы нельзя обойтись. Но почему же вдруг шляпа должна быть безобразной и не быть красивой? Без посуды нельзя обойтись в быту. Но почему же кастрюльки, тарелки, чайники, ножи и вилки не могут быть также и красивыми, чтобы ими можно было любоваться? Польза пользой, а эстетическое самодовление тоже остается здесь самим собою и не только не мешает утилитарности, но делает ее жизненно более желательной. То же самое необходимо сказать и о человеческих характерах, например, в которых приятная и самодовлеющая эстетика несколько не мешает деловым и жизненным отношениям, а, наоборот, только им помогает.

Другими словами, по поводу самодовлеющей созерцательности эстетического предмета нечего возмущаться, а нужно признать это как обыденный и чисто жизненный факт.

г) Наконец, в-третьих, эстетический предмет бескорыстного любования, как бы он ни был изолирован от всего прочего и какой бы созерцательной ценностью он ни обладал, всегда есть результат и сгусток *социально-исторических отношений*, в частности общественно-политических и экономических. Солнце как объективная субстанция оставалось тем же самым и в античности, и в средние века, и в Новое время, а если и изменялось, то по своим собственным объективным причинам. Тем не менее древнейший грек представлял себе солнце в одном виде, классический грек — в другом виде, эллинистический грек — в третьем виде, средневековое — в четвертом виде, Возрождение — в пятом виде и т. д. и т. д. То разное, что люди находили в течение тысячелетий в окружающей объективной действительности и в себе самих, обяза-

тельно несло на себе печать исторического развития человеческого сознания, то есть общественных отношений. Так, всякая вещь вообще является для нас только сгустком общественных отношений, что, конечно, не мешает ей существовать и развиваться объективно, вне и независимо от человеческого сознания и от человеческих общественных отношений.

д) Сводя все эти замечания в одно целое, мы должны сказать, что *эстетическое есть выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность и обработанной как сгусток общественно-исторических отношений*

Здесь мы дали только примерное определение эстетики. Оно может быть и каким-нибудь другим. Самое же главное — это необходимость исходить из той или иной эстетической теории для того, чтобы была возможность устанавливать эстетические факты в истории и суммировать их в определенные периоды исторического развития. Не зная, что такое данный предмет, повторяем, невозможно изучать и его историю.

2. *Историзм — необходимое условие для реального применения указанной первой предпосылки.* То определение эстетического и эстетики, которое мы сейчас дали, не будет иметь никакого смысла, если оно не получит у нас никакой исторической значимости. Данное нами примерное определение, как и всякое другое, какое бы оно ни было, получает свой реальный смысл только в истории. Понятие выражения, понятие созерцательной ценности или понятие самодовлеющей предметности всегда и везде были разные. Одними они были в античности, другими они были в средние века, третьими они были в эпоху Ренессанса, четвертыми были в Новое время, пятыми они стали у Канта и т. д. и т. д. Кроме того, в течение каждого из указанных больших периодов они менялись не раз, менялись не только с каждым столетием или десятилетием, но даже у отдельных авторов в течение более или менее продолжительного времени. Без такого исторического, точнее же сказать, без такого социально-исторического преломления выдвинутый у нас (и у кого бы то ни было) основной принцип эстетического имеет чересчур абстрактное значение и может быть характерным только для того, кто его придумал, да и то при условии достаточно подробного развития его у данного автора.

Итак, историю эстетики нельзя строить без предварительного понимания того, что такое эстетическое и, следовательно, что такое эстетика, так что и все исторические факты, из которых строится история эстетики, обязательно предполагают для себя, даже

только для своей простой констатации, ту или иную теоретическую предпосылку, то или иное понимание самого принципа эстетической предметности. Однако и *сам этот принцип реально функционирует только в истории*, и всякая теоретическая предпосылка для построения эстетики получает свою реальную значимость только в социально-исторической области.

§ 3. ИСТОЧНИКИ И ПЛАН ИССЛЕДОВАНИЯ

1. *Источники истории эстетики.* Далее, если эстетика отсутствует в качестве самостоятельной дисциплины, то возникает еще и другой вопрос: из каких же источников вообще можно в таком случае черпать материалы для истории эстетики? Ясно, что такими источниками могут быть только разные явления культурной жизни или разного рода области, слои и проблемы культуры той или иной исторической эпохи.

Поскольку эстетику обычно понимают как философскую дисциплину, для истории эстетики необходимо прежде всего изучать эстетические элементы в тех или иных *философских системах или проблемах*, имевших место в истории. Это — первое.

Далее, поскольку эстетика имеет ближайшее отношение к искусству (хотя эстетическое существует и в других областях культуры), необходимо обследовать также и художественные явления данной культуры, то есть те или иные формы и стили *искусства* данной эпохи. Стиль искусства, или идейно-художественное содержание искусства данной эпохи, — это огромный источник для реконструкции эстетики, лежащей в основе данного художественного произведения и данной эпохи. Это — второе.

Поскольку, однако, эстетическое имеется не только в философии и не только в искусстве, а проявляется вообще во всех областях культуры, то и все прочие области культуры данной эпохи тоже должны подвергаться эстетическому исследованию, чтобы реконструировать эстетику данной эпохи с достаточной исторической точностью. Так, *учение о природе, учение об обществе, мораль, религия, мифология, а также всякого рода искусствоведческие и литературоведческие трактаты* тоже дают очень многое для реконструкции эстетики тех времен, когда не было эстетики в качестве самостоятельной дисциплины. Наконец, *общественно-политическая жизнь* и вообще *историческое развитие* человечества тоже не раз подвергалось глубокому эстетическому исследованию, и здесь тоже получались весьма заметные и глубоко интересные результаты для истории эстетики.

Итак, необходимейшая предпосылка для конструирования истории эстетики гласит, что *любая область культуры* данной эпохи, и прежде всего общая философия и искусство, является не только необходимым, но и важнейшим источником для построения истории эстетики.

2. *Необходимейший план исследования античной эстетики в ее общем виде.* Отсюда вытекает и тот план общей характеристики античной эстетики, который мы сейчас собираемся дать.

Нам представляется необходимым, во-первых, ориентировать античную эстетику с точки зрения ее *социально-исторического происхождения* и с точки зрения ее *общекультурной значимости*. Поскольку эстетика является наукой о выражении, естественно спросить: выражением чего же именно является античная эстетика? История учит нас, что античная эстетика, а равно и вся античная культура, уходит корнями в общинно-родовую формацию и существует в течение рабовладельческой формации. Эти две формации, как это для нас ясно само собой, и есть тот самый предмет эстетики, тот самый предмет выражения, или выражаемое, что характерно именно для истории античной эстетики. Но точно так же ясно и то, что это есть слишком отдаленный и, можно сказать, последний предмет изображения, существенный для античной эстетики. Поскольку эстетика есть наука, то более близким выразительным предметом для нее должна явиться та *система логических категорий*, в которых отражается и которыми формулируется социально-историческая предметность. И коль скоро мы сумеем сформулировать эти основные логические категории античного мышления, только тогда мы и получим возможность формулировать уже и чисто эстетические категории античности. Социально-историческая основа — это есть то, что мы можем назвать *выражаемым*. Общая система античных логических категорий — это есть *выражающее*. И, наконец, система самих эстетических категорий — это есть *выраженное*.

Так мы могли бы построить общую характеристику истории античной эстетики, если строго придерживаться указанных выше принципов. То, что возможно иное понимание и самой эстетики, и эстетики античной в частности, об этом мы не спорим. Скорее, мы бы даже приветствовали появление каких-нибудь других принципов в этой области. Ведь наука бесконечна. И рассчитывать на то, что обрисованный нами выше подход к античной эстетике единственный и наилучший, в корне противоречит всем основным историко-философским убеждениям автора.

II

ОБЩИННО-РОДОВАЯ ФОРМАЦИЯ

§ 1. ДВЕНАДЦАТЬ ТЕЗИСОВ ОБ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Тезис I. Прежде всего следует отличить античную культуру от других культур. Поскольку познание совершается путем сравнения, сначала укажем, что *не есть* античная культура, а потом уже будем говорить о том, что она такое. Античная культура *не есть* новоевропейская культура. А что такое новоевропейская культура? Это буржуазно-капиталистическая культура, основанная на частном владении. На первом плане здесь выступает индивидуум, субъект и его власть, его самочувствие, его порождение всего объективного. Субъект стоит над объектом, человек объявлен царем природы. Этого нет в античной культуре; личность там не имеет такого колоссального и абсолютизированного значения, как в новоевропейской культуре. Мой первый тезис очень прост: *античная культура основана на принципе объективизма.*

Тезис II. Необходимо также отличать античность от тысячелетия средневековой культуры, в основе которой — монотеизм, абсолютизация личности. Да-да, по средневековым представлениям над миром, над человеком царит абсолютная личность, которая творит из ничего космос, помогает ему и спасает его. Словом, абсолютная личность стоит над всей историей.

Этого нет в античной культуре, хотя и там есть свой абсолют. Но какой? Звездное небо, например. То есть тот абсолют, который мы видим глазами, слышим, осязаем. Чувственный космос, чувственно-материальный космологизм — вот основа античной культуры.

Интересно, что даже идеалисты и те с умилением посматривали на звездное небо, на чувственный космос. Платон (или его ученик Филипп Опунтский) утверждает: самое главное для человеческой души — подражать движению небесных тел. Они прекрасно вращаются целую вечность: всегда одинаково, симметрич-

¹ Эти материалы под тем же названием являются публичной лекцией на заседании Научного Совета по культуре при Президиуме АН СССР и отличаются до некоторой степени лекционным характером, которым в настоящем нашем томе легко пренебречь. Напечатаны в «Студенческом меридиане» (1983, № 9—10).

но, гармонично, без всякого нарушения. Такой должна быть и человеческая душа. Но вот другое поразительное место. В «Тимее» Платона, где рисуется космология, мастер-демиург создает космос из материи по типу разумного, одушевленного и живого, то есть явно человеческого существа: телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. И далее, когда необходимо было завершить космос так, чтобы он стал Всем, боги приступили к образованию трех родов опять-таки живых и телесных существ (на земле, в воздухе и в воде). Таким образом, космос видимый, слышимый, осязаемый, материальный в представлении древнего грека есть не что иное, как огромное тело живого человеческого существа, как в целом, так и во всех своих частях.

Итак, второй наш тезис гласит: *античная культура — это не только объективизм, но это еще и материально-чувственный космологизм*. В этом отличие ее от средневековой философии и религии абсолютного духа.

Тезис III. Раз уж мы стали на точку зрения человеческой интуиции чувственного восприятия, то это говорит нам также о том, что существует еще нечто живое, движущееся. А если что-нибудь движется, то либо его движет какой-нибудь другой предмет, либо эта вещь движется сама по себе. Античные люди полагали, что самодвижение возникло изначально. Не нужно уходить в бесконечность поисков принципа движения. Вместе с тем вещь, раз она есть и движется, то она — живая, одушевленная... Поэтому и космос, о котором мы сказали во втором тезисе, — тоже одушевленный, тоже разумный. Все это понимается в человеческом плане; поскольку человеческое тело разумное и одушевленное, постольку одушевленный и разумный космос.

Итак, третий тезис гласит: *античность построена на одушевленно-разумном космологизме*. А не просто объективном, не просто объективно-материальном и чувственном.

Тезис IV. Если существуют небесный свод, звезды... но нет того, что создавало бы этот космос, ибо космос существует вечно, сам по себе, то он сам для себя свой абсолют.

На этом настаивает и Аристотель на страницах своего трактата «О небе». Космосу некуда двигаться, пространство уже занято им самим. Следовательно, мы можем говорить об *абсолютном космологизме* как об одном из важнейших признаков античной культуры. Так гласит мой четвертый тезис.

Следующие тезисы (пятый и шестой) будут развитием тезиса относительно абсолютизированного космоса.

Тезис V. Раз есть абсолютный космос, который мы видим, слышим, осязаем... следовательно, этот космос — божество.

А что вы понимаете под божеством? Абсолют. Божество — это то, что все создает, что выше всего того, от чего все зависит? Так это же космос. Космос — это и есть абсолютное божество. Пантеизм вытекает из основ этого объективистского и чувственно понимаемого космоса. Таким образом, *античная культура вырастает на основе пантеизма*. Мне могут возразить: выходит, кроме космоса, ничего нет? А боги? Боги же выше космоса?..

Античные боги — это те *идеи*, которые воплощаются в космосе, это законы *природы*, которые им управляют.

Мы же не называем свои законы природы «богами». А там законы природы называют богами. Что же получается? Ведь идея вещи выше самой вещи. Идея ведь невещественна. Но она невещественна формально, а по содержанию своему она — полное отражение вещи. Поэтому все достоинства и все недостатки природы и человеческой жизни отражаются в богах. Должен признать, что суждение о том, что боги есть результат обожествления сил природы, достаточно банальное и тривиальное, но оно абсолютно истинное.

Помните: не все банальное плохо, а многое банальное — истинно.

Что такое античные боги? Это есть сама же природа, это есть абсолютный космос, взятый как абсолют. Поэтому все недостатки, все достоинства, которые есть в человеке и в природе, все они есть и в божестве. Стоит ли напоминать о том, что такое боги в античной литературе? Возьмите Гомера. Боги дерутся меж собой, бранятся, стараются насолить друг другу: Афину Палладу — прекрасную богиню героизма и мудрости — Арес называет «псиной мухой»...

Что же получается? Да ведь это действуют те же самые люди, только абсолютизированные, тот же самый привычный мир, но взятый как некий космос и с абсолютной точки зрения...

Итак, мой пятый тезис утверждает *пантеизм*, ибо все — это божество, идеальные боги являются только обобщением соответствующих областей природы, как разумной, так и неразумной.

Тезис VI. Он тоже развитие мысли об абсолютном космологизме.

Рассуждаем: ничего, кроме космоса, нет? Нет. Значит, космос зависит сам от себя? Да. Значит, он свободен? Конечно. Никто его не создавал, никто его не спасал, никто за ним не следит. А если кто и следит, так это сами такие же ограниченные существа.

Значит, космологизм свободный? Совершенно верно. Но, с другой стороны, раз ничего, кроме космоса, нет, раз он совершенно свободен, то, следовательно, все эти законы, закономерности, обычаи, существующие в недрах космоса, представляют собой результат абсолютной необходимости. Почему? Так ведь нет ничего другого. Это и есть То, за пределы чего космос не может выйти. Вот она, диалектика свободы и необходимости. Она нам хорошо известна и по другим философским системам. Но дело не в этом. Перед нами же античность! Значит, тут свобода и необходимость как-то преломляются по-своему. Но как?

То, что «предписывает» космос, то и будет. Необходимость — это судьба, и нельзя выйти за ее пределы. Античность не может обойтись без судьбы. Разве вы не знаете, что такое *мойра*? Что такое *геймармена*? Что такое *тюхе*? Платон, изображая в «Федре» падение колесниц душ, помогает представить нам, как они превращаются в другие существа, и называет это законом *адрастии*, тоже необходимости судьбы. *Тюхе, ананка, мойра, адрастия* — разве вам этого мало? Достаточно. Достаточно для того, чтобы сказать, что античная культура развивается под знаком *фатализма*.

Но вот в чем дело. Новоевропейский человек из фатализма делает очень странные выводы. Многие рассуждают так. Ага, раз все зависит от судьбы, тогда *мне* делать ничего не нужно. Все равно судьба все сделает так, как она хочет. К такому слабоумию античный человек не способен. Он рассуждает иначе. Все определяется судьбой? Прекрасно. Значит, судьба выше меня? Выше. И я не знаю, что она предпримет? Не знаю. Почему же я тогда не должен поступать так, как хочу? Если бы я знал, как судьба обойдется со мной, то поступил бы по ее законам. Но это неизвестно. Значит, я все равно могу поступать как угодно. Я — *герой*.

Античность основана на соединении фатализма и героизма. Это — суть VI тезиса. Помните? Ахилл знает, ему предсказано, что он должен погибнуть у стен Трои. Когда он идет в опасный бой, его собственные кони говорят ему: «Куда ты идешь? Ты же погибнешь...» Но что делает Ахилл? Не обращает никакого внимания на предостережения. Почему? Он — герой. Он пришел сюда для определенной цели и будет к ней стремиться. Погибать ему или нет — дело судьбы, а его смысл — быть героем. Такая диалектика фатализма и героизма редка. Она бывала не всегда, но в античности она есть.

Итак, шестой тезис гласит: *античная культура есть абсолютизм фаталистически-героического космологизма*.

Тезис VII. Он представляет собой тоже развитие IV-го. Если все существует только в космосе, ничего, кроме него, нет, он сам себя выражает, и то, как он себя выражает, — есть абсолют, тогда это уже не просто космос, а... произведение искусства? Да! С точки зрения всей эстетики античности — космос есть наилучшее, совершеннейшее произведение искусства. Этот мой тезис утверждает: перед нами *художественное* понимание космоса. Самый термин «космос» указывает на лад, строй, порядок, красоту. То, что это — наилучшее произведение искусства, это обычно признается.

А человеческое искусство, что это? Только жалкое подобие космологического искусства.

Космос есть тело, абсолютное и абсолютизированное. Само для себя определяющее свои законы.

А тогда что же такое человеческое тело, которое зависит лишь от себя, прекрасно только от себя и выражает только себя? Это есть скульптура! Только в скульптуре дано такое человеческое тело, которое ни от чего не зависит. Так утверждается гармония человеческого тела. Поэтому суждение о том, что античный космос — произведение искусства, вскрывает очень многое. Следует сказать, что античная культура не только скульптурна вообще, она любит симметрию, гармонию, ритмику, «метрон» («меру») — то есть все то, что касается тела, его положения, его состояния. И главное воплощение этого — скульптура.

Античность — скульптурна. Таков седьмой мой тезис.

Тезис VIII. Он появляется в результате нарастающего обобщения. До сих пор я говорил о том, что космос есть абсолютное тело, прекрасное и божественное. Позвольте, а больше ничего нет? Как же так? Ведь космос — это абсолютизация природы. Да-да! Античная культура основана на *внеличном* космологизме. Если возражать против того, что космическое тело в основе всего, то это возражение исходит уже из принципов неантичных. Но возражают, утверждая, что так мы обворовываем античность, что она получается бессодержательная, бедная. Нет, это возражение дается с точки зрения монотеизма. Монотеизм, иудаизм, христианство, магометанство — вот там, действительно, в основе лежит не природа, а абсолютная личность. Если вас интересует абсолютная личность, тогда не обращайтесь к античности, займитесь лучше средневековым монотеизмом. Там все будет построено на абсолютной личности, которая выше мира, раньше космоса, всякого тела.

А тут — только сама природа, красиво организованная: она сама для себя абсолют.

И тогда мой тезис гласит: *античная культура основана на внеличностном космологизме.*

Следующие тезисы посвящены анализу этой внеличностной природы античной культуры. Девятый тезис будет рассматривать космологизм как объективную картину, десятый будет говорить о космосе как о субъективной картине, и одиннадцатый — о космосе в общем смысле — и объективном и субъективном.

Тезис IX. Он — о том, что такое объективная сторона этого безличностного космоса. Я как филолог ищу термины. Философия («любомудрие») существует для того, чтобы изучать существо дела. Есть термин «усия», он имеет много значений. Но два основных: 1) факт, факт бытия от «эйми» — быть, есть; 2) смысл, сущность, значение.

Характеризуя свое объективное бытие, грек употребляет термин «усия», но плохо различает *факт* бытия и *смысл* бытия. О личном здесь и говорить нечего. Таким образом, «усия» никакого отношения к личности не имеет. Далее интересная вещь.

Как же определяется личность?

Есть такой латинский термин «субъектум». Но можно ли его переводить по-русски как «субъект»? Нет, конечно, никакого отношения этот термин к нашему слову «субъект» не имеет. Что значит «субъектум»? То, что от «субицио», то, что *подброшено, подложено* под конкретное качество и свойство, которым обладает данная вещь, то есть не только совокупность определенных свойств, но она же есть и *носитель* этих свойств. Так это же объект, а не субъект? То-то и оно! Когда мы переводим латинское «субъектум» русским «субъект» — безграмотно! Латинское «субъектум» соответствует русскому «объект». Вы скажете, а как быть с латинским «объектум»? А это то же самое, только с другой стороны. Приставка «об» указывает на то, что вещь не только находится перед нами, но как бы «напротив» нас, мы ее как бы глазами своими видим и руками ощущаем. Так что «субъектум» — это вообще объект, сам по себе, а «объектум» — это такой объект, который дан нашим чувствам. Где же здесь личность? Ни в латинском «субъектум», ни в латинском «объектум» никакой личности нет!

Боже упаси переводить и латинское слово «индивидуум» как «личность». Укажите хотя бы один латинский словарь, где в главе на «индивидуум» есть значение личности. «Индивидуум» — это просто «неделимое», «нераздельное». Мы часто личность рассматриваем, с одной стороны, как делимое. Стол состоит из ножек,

доски и т. д. — делимое, а с другой стороны — стол есть стол, сам по себе он неделим, он есть «индивидуум». И стол, и любая блоха есть такой «индивидуум». Так при чем здесь личность? Никаких оснований нет, чтобы переводить «индивидуум» как личность. Это — самый настоящий объект, и больше ничего, только взятый с определенной стороны. Поэтому никакой личности при объективном описании античного космологизма я не нахожу.

Я нахожу материю, прекрасно, предельно организованную в космическом теле, и больше ничего. Никакой личности нет. В каком-то переносном смысле можно и цветок назвать здесь личностью, и камень. Но этого как такового нет. Особенно ясно это в моем X тезисе.

Тезис X. Здесь я рассматриваю субъективную сторону космологии, которая должна же как-то указывать на черты личности, а не просто на прекрасно организованное подобное. Какие термины личности? «Просопон». Что это такое? «Прос» — приставка, указывающая на направление к чему-то, «оп» — тот же корень, что и в слове «оптический», то, что «видно». «Просопон» — то, что бросается в глаза, что видно глазами, то, что имеет вид, наружность, — вот что, собственно, «просопон». Почему нельзя этот термин переводить как «личность»? Потому что одному человеку свойственно несколько таких «просопон». У Гомера читаем, что Аякс, смеясь, наводил своими «просопонами» ужас на окружающих. Значит, не личность? Личность-то у него одна! А что, в таком случае, «просопон»? Либо выражение лица, либо просто наружность. И далее, по всей литературе, «просопон» имеет значение «наружность».

Пиндар употребляет «просопон» тогда, когда рисует блеск наружный, внешний вид. Только у Демосфена, а это не раньше IV века до н. э., «просопон» я нахожу в значении маски. Маска божества делает того, кто ее носит, самим этим божеством. Это ближе к понятию личности, но это тоже еще очень внешняя сторона.

В позднейшей литературе уже говорят не о маске, а об актере, который играет данную роль, его называют «просопон», то есть действующее лицо. Затем, в I веке до н. э., нахожу понимание термина «просопон» как вообще литературного героя. И, собственно говоря, до христианской литературы не встретишь «просопон» в собственном смысле слова как личность. В Евангелии, в послании апостола Павла, говорится: «несмотря на лица». По-гречески на «личность» претендует еще термин «гипостасис». «Гипостасис» (русское «ипостась»), или «субстанция», (латин.) — это тоже в зна-

чений «подкладка» или «подошва», «то, что находится под чем-нибудь». Только в позднейшей литературе есть склонность понимать этот термин как «характер лица». Конечно, в христианстве, где в учении о трех лицах говорится о трех *ипостасях*, каждое лицо имеет собственное лицо, а это есть личность. Там мы имеем сложную диалектику триипостасного единства, единства божества, которое тоже объявлено как личность. Этого я здесь не касаюсь, это не античная тема.

В античности ни «просопон», ни «гипостасис» не имеют значения личности... «Гипокейменон», буквально — «подлежащее», тоже имеет свой смысл: «то, что находится *под* чем-нибудь», все равно — камнем или деревом. Вот «носитель» — это и есть «гипокейменон». Этот термин имеет значение либо логическое, либо грамматическое. Грамматическое — это «подлежащее» в сравнении с другими членами предложения. В логическом смысле — это субъект суждения. Есть и юридическое значение — лицо, которое обладает известными правами и обязанностями. Конечно, это ближе к понятию личности, но и это не вскрывает внутренней жизни личности. Слишком внешняя сторона.

Все выше названные термины нужно понимать по-античному, как космологическое утверждение. Все эти личности, личные свойства есть эманация звездного неба, эфира, который находится наверху вселенной. Это эманация космологического абсолюта. Вы скажете: как же так? Стало быть, Всемирная личность в данном случае лишь результат эманации мирового эфира, результат эманации космологического принципа?

Личность здесь вот в каком смысле: не как что-то такое неразложимое; она сводима на процессы, которые происходят в небе, но они касаются также и земли.

Тезис XI. Здесь я хочу показать, какая же действительность рисуется в результате такого материального космологизма. Что здесь не объект, не субъект, но нечто характерное для античного понимания личности. Разыскиваю основные категории, которыми обладают идеалистическое и материалистическое направления философии. На первом плане здесь «логос». Греческий — единственный язык во всей Европе, который отождествляет мышление и речь. Конечно, различие того и другого происходит. Есть чистое мышление, есть просто речь. Но это абстракция. А реально существует что? «Логос», который есть и слово и мысль. Но нигде и никогда «логос» не значит личность. Это слово в христианстве стало означать личность. А огненный «логос» Гераклита? Или воздушный «логос» Диогена Аполлонийского? Или число-

вые «логосы» пифагорейцев?.. Стоики тоже учили о «семенных логосах». Неоплатоники тоже учили о «логосах», которые существуют в материи. «Логос» — понятие логическое, языковое и в то же время — материальное, натурфилософское, связанное с воздухом, огнем, с землей, со всеми этими стихиями, которые проповедовались в античном мире. Но в античном «логосе» совершенно нет никакой личности.

Второй термин — «идея», или «эйдос» (ср. латин. «видео» — «вижу»). Здесь это только то, что видно. Можно сказать: дескать, это отдаленное значение корня, оно давно забыто. Ничего подобного! У Платона мы читаем: мальчик хорош лицом, прекрасен, но если его раздеть, то его идея будет еще лучше. Как переводить такой текст? Я перевожу так. Мальчик прекрасен лицом, но его *фигура*, его *стан* еще прекраснее. Что такое здесь «идея»? «Стан», «фигура» совершенно не выходят за пределы физического ощущения. Таким образом, начинается «идея» с видимого, чувственного. Ну, когда доходит до видимого в мысли, то там тоже видимость на первом плане. Этим отличается античное понятие идеи от понятия идеи в немецком идеализме, где понятие идеи абстрактно-логическая категория. А в античности категория какая? Такая, которая опять-таки восходит к космосу. И когда Платон говорит, что его идеи существуют в небесном мире, так в этом его материальное понимание идеи! Он не может свою идею представить *вне* вещи, пусть это будет эфирная вещь, а все-таки она — вещь, все-таки она видима, все-таки она то, что воспринимается либо чувственным, либо умственным взором.

Вот что такое «идея» и «логос» в античном представлении.

Далее интересная вещь и тоже относится к этому тезису. Я говорю об общих областях проявления космологизма, а не просто субъективных и объективных, то есть взятых вместе. «Логос» — не субъективный и не объективный. «Идея» — то же самое.

Греческий язык не имеет термина «чувство». Когда я по-русски перевожу греческое «айстесис» как «чувство», то на самом деле это неверно. Греческое слово «айстесис» — это чувственное *ощущение*. Еще хуже обстоит дело в латыни. «Сенсус» — это не только чувственное восприятие. Здесь корень, участвующий в славянском «осязать». «Сенсус» — даже не просто чувственное ощущение, а ощущение осязания. И оказывается, при помощи этого «сенсус» все духовное, все душевное обозначается по-латыни. «Сенсус» — это и чувство, и настроение, и намерение, и стремление, и любые чувства, которые только можно себе представить. И так оно и должно быть. Основа какая? Космологическая. А космос

есть тело. Поэтому и черты человеческой личности, они тоже материальны и чувственны.

Ни греческий, ни латинский языки не имеют слова «чувство». А слово «эмоция»? По-гречески будет «айстесис», по-латыни — «сенсус». И другие субъективные переживания относятся сюда же. «Фантасия» — это не «фантазия» в новоевропейском смысле, нет. «Фантасия» — *чувственный* образ. Субъективный, но совершенно пассивный. Это — отражение чувственной вещи. Вот что такое «фантасия». Или греческое «патос». Его ни в коем случае нельзя понимать как русское «пафос». «Патос» — это есть пассивное состояние души. Как мы говорим, действительный залог, страдательный залог. Никакой болезненности здесь нет. Я бы перевел «патос» как «претерпевание». Вместо эмоции — «патос», вместо чувства — «айстесис», вместо воодушевления, пожалуйста, — «патос». Можно сказать: ведь этого же мало. Неужели личность сводится на одни физические претерпевания? А я вас спрошу: но разве мало того, что это исходит от неба? Мало того, что это есть результат эманации небесного космоса? Если вам этого мало, тогда вам нечего делать в античной культуре.

И еще один термин. «Техне» как перевести? С одной стороны — «ремесло». Не только человеческое искусство, но и божественное, космологическое.

«Космос» — это тоже величайшая «техне». Значит, греки не различали искусство и ремесло? Но не подходите с мерками новоевропейского человека. Конечно, художник другой эпохи будет озлоблен и обижен, если вы назовете его искусство ремеслом. «Я не ремесленник, я художник», — скажет он. А грек гордится тем, что он ремесленник! Вот этот внеличностный характер, именно он лишает «техне» значения такого высокого искусства, которое выше всякого ремесла. А с другой стороны, и ремесло тоже лишается своего внешнего и слишком материального и бессодержательного значения. Ремесло — это важная вещь, одухотворенная, одушевленная, она не отличается от искусства. «Техне», во-первых, ремесло, во-вторых, искусство и, в-третьих, это *наука*. Получается, что грек не отличает ремесла и искусства от науки? Да, потому что науку он понимает *практически*. Конечно, чистое умозрение возможно, но это абстракция. Реальная наука — не есть чистое умозрение. Это всегда практика. Поэтому недалеко научная «техне» ушла от ремесленной «техне» или от художественной «техне». Вот какие выводы приходится делать, если всерьез отнестись к античной культуре как к такой, которая строится на принципах

материально-чувственного космологизма. На эту тему можно говорить много.

«София» — мудрость, но у меня есть тексты, которые говорят о том, что «софия» тоже техническое умение. Или вас не удивляет, что когда Платон стал строить свой мир, то он как назвал строителя? «Демииург». А «демииург» — это же «мастер», плотник, столяр. И когда он начал строить свой космос, то и строил его как мастер. Так что в XI тезисе, где я рассматриваю космологизм с точки зрения объективно-субъективной, тоже господствует *принцип вневличностный*.

И, наконец, тезис XII.

Тезис XII. В нем я хочу подвести итог и сказать вот о чём. Несколько лет назад профессор А. А. Тахо-Годи написала исследование на тему об античном представлении жизни как театральной сцены. Работа эта очень важная, и после ее появления я нашел еще несколько подтверждений этому.

Оказывается, основное представление о мире у греков какое? Это есть театральная сцена! А люди — актеры, которые появляются на этой сцене, играют свою роль и уходят. Откуда они приходят, неизвестно, куда они уходят, неизвестно, но они играют свою роль. Однако как это неизвестно, откуда они приходят и куда уходят? Приходят — с неба, они же есть эманация космоса и космического эфира, и уходят туда же и там растворяются, как капля в море.

А на земле? А земля — это сцена, где они исполняют свою роль. Кто-то скажет: но какую же пьесу разыгрывают эти актёры?

Отвечу: но какое вам до этого дело? Разве вы космос? Космический эфир? Сам космос сочиняет драмы и комедии, которые мы выполняем. Философ это понимает, а знать ему достаточно только одно: что он актер, и больше ничего.

Прибавьте к этому еще и то, что, согласно исследованиям той же А. А. Тахо-Годи, наше понятие личности достаточно часто выражается по-гречески термином «сома». А «сома» как раз не что иное, как «тело». Значит, сами же греки в своем языке раскрыли тайну понимания личности. Личность — это хорошо организованное и живое тело.

Вот в этом представлении как раз проявляется огромный вневличностный характер космологизма, с одной стороны, а с другой — сказывается возвышенный, высокий, торжественный космологизм. Поэтому не говорите, что мы тем самым унижаем античность. Что вам, мало того, что вы порождение космоса, эма-

нация эфира? Если мало, то вам не следует заниматься античностью, так как вы подходите с монотеистической точки зрения.

Вот наши 12 тезисов.

Конечно, это все в общей форме, но я и рисую только принципы античности. Если угодно еще и подробности, то это значит ждать от принципа того, что подчинено этому принципу, то есть перейти к отдельным слоям исторического процесса, перейти к отдельным периодам античной культуры, но это уже совсем другая тема. А эти 12 тезисов в виде первого приближения кое-что дают. Хочется сделать еще небольшое пояснение.

Античный человек свободен. Он подчинен необходимости. Он космологичен, внеличностен. Но я должен к этому добавить нечто. Античный человек — рабовладелец! Рабовладение тоже безлично, оно космологично, оно материально, и оно чувственно.

Аристотель доказывает такую теорию. Все общее есть рабовладелец в отношении всего частного. Если единичное подчинено общему, значит, единичное есть раб, а общее есть рабовладелец. Таким образом, вся мировая система, по Аристотелю, есть система рабовладельческая. Рабовладение связано с чувственно-материальным космологизмом. Еще раз оговорюсь: все сказанное сейчас выражено в общем виде; чтобы быть последовательно доказательным, нужно об этом говорить отдельно.

В статье в журнале «Коммунист» (1981, № 11) я доказывал, что понятие судьбы в античности — это рабовладельческое понятие. Там же говорилось и о принципе. Если говорить конкретно, нужно говорить об отдельных периодах. Были периоды расцвета, когда античный грек радовался этим светлым лучам, исходящим из звездного неба, когда он молился на восходящее солнце. В конце концов и античный человек стал чувствовать, что его система слишком далека от личности и в этом смысле слишком пустынна. Это дало возможность потом, на развалинах античности, появиться новой культуре, основанной на личности, взятой с абсолютной позиции.

Мне приходится сейчас в связи с многотомной историей античной эстетики заниматься неоплатониками, а это последняя философская школа античности и очень богатая. Уже христианство стало государственной религией, уже гремели Вселенские соборы, а небольшая группа языческих философов создает свою концепцию античности. Но дни языческой античности сочтены, и эти же самые мыслители, так глубоко понимавшие сущность античной философии, все-таки в конце концов пришли к тому, что все это *пустыня*. Почему? Нет *никого*, раз нет личности и есть

только *что*. Космос — это *что*, а не *кто*. Поэтому я определил бы печальный и трагичный конец этой замечательной античной внеличностной культуры словами поэта XX века:

Я несусь и несусь неизбывных пыланий глухую грозу
И рыдаю в пустынях эфира.

Так кончились те светлые дни, когда человек молился на звезды, возводил себя к звездам и не чувствовал своей собственной личности.

§ 2. ОБЩИННО-Родовая ФОРМАЦИЯ

1. *Традиционные предрассудки.* Всякого, кто приступает без предрассудков к ознакомлению с историей античной философии, удивляет одно обстоятельство, которое скоро становится привычным, но по существу требует решительного искоренения. Казалось бы, такое понятие, как «античность», представляет собой нечто определенное и цельное. Но эта определенность обычно ограничивается только кое-какими территориальными или хронологическими данными; и всегда бывает очень трудно добиться ответа на вопрос, что же такое сама-то античность.

а) Вошло в обычай, особенно в популярных изданиях, ограничиваться только философией от Фалеса и до Аристотеля. Правда, этот период иной раз носит название «античная классика». Но от этой терминологии отнюдь не становится легче. Ведь эта классика занимает всего каких-нибудь два столетия (VI—IV века до н. э.), в то время как вся античная философия занимает не 200, а по крайней мере 1200 лет. Последние античные философы доживали свой век еще в VI столетии н. э.

Иной раз это мотивируется тем, что первые два века, именуемые классикой, есть расцвет античной философии, создавший все самое значительное, что мы имеем от античной философии. Получается так, что сразу начался расцвет, а потом в течение целого тысячелетия был только упадок античной философии. И бороться с таким предрассудком очень трудно. Трудно доказывать, что начальный период античной философии — натурфилософия VI—V веков — является только примитивом в сравнении с последующим тысячелетием, что Платон и Аристотель только заложили фундамент для последующего философского развития и что субъективизм последнего тысячелетия создал небывалые формы тончайшего философского развития, представленные к тому же огром-

ным литературным наследием. От всей досократовской философии не осталось ни одного цельного трактата, в то время как последние века античности изобилуют множеством разнообразных трактатов, составляющих в общей сложности несколько тысяч страниц современного печатного текста.

Такой вековой предрассудок в оценке античной философии создан, конечно, не случайно. Поскольку начиная с эпохи Возрождения античность разрабатывалась по преимуществу историками либерально-буржуазного направления, получалось так, что послеклассический эллинизм разрабатывался гораздо менее, а последние века античной философии и вообще признавались насквозь религиозными, насквозь магическими и упадочными и потому часто совсем не удостоивались внимания историков. Последняя по времени античная философская школа, а именно неоплатонизм, в целом почти совсем не разрабатывалась вплоть до XX века и была представлена до XX века разве только в виде отдельных и дробных исследований.

С этой постоянной тенденцией — сводить античную философию только к периоду до Аристотеля включительно — в настоящее время необходимо решительно покончить. Историк должен учитывать всю фактическую действительность независимо от своих личных вкусов и интересов и учитывать решительно *все ее исторические периоды*. Людоедство — еще более ужасная вещь, чем неоплатонизм. И тем не менее историки первобытного общества излагают и изображают его так же хладнокровно, как и все художественные достижения начального периода человеческой истории. Зачем же нам в XX веке кромсать историю античной философии в зависимости от своих субъективных капризов и вкусов?

б) Имеется еще и другой, столь же ужасный предрассудок, бороться с которым тоже весьма трудно. О философии часто думают, что это есть какая-то такая наука, которая не имеет ничего общего с другими науками. Думают, что философию нужно изучать в ее чистом виде, в отрыве от прочих наук и искусств, в отрыве от общественной и политической обстановки, в отрыве от техники и быта. То, что философия имеет свой собственный предмет, это для нас ясно. Но почему же вдруг этот самостоятельный предмет должен изучаться в отрыве от всего исторического процесса и почему этот самостоятельный философский предмет должен сводиться на не зависимую ни от чего логику? И здесь опять на первом плане субъективные вкусы и капризы огромного множества историков философии.

Так как теоретическая философия есть вещь достаточно сложная и понимается она разными людьми по-разному, то всякий приступающий к делу исследователь и излагатель истории античной философии начинает засыпать нас разными фактами, взятыми некритически и поражающими своей пестротой и капризами.

Иной раз получается так, что рассказывается об общественно-политических взглядах того или иного философа, а потом излагается его философская теория; при этом какая связь между тем и другим, — остается неизвестным. Иной раз излагается одна теоретическая философия; а каково было ее общественно-политическое значение, — об этом не говорится ни слова. Гераклита иной раз излагают как представителя античного рабовладения. Но что рабовладельческого в гераклитовском первоогне или в его логосе? Решать подобного рода вопросы иной раз не приходит в голову исследователям античной философии. Платона часто объявляют общественно-политическим реакционером. Но что реакционного в диалектике одного и иного в диалоге «Парменид», — догадывайтесь сами.

Из всех математических наук наибольшей философской разработке подвергалась в античности геометрия. А почему? На этот вопрос иной раз можно услышать поразительный ответ: математика, говорят, есть наука, не имеющая никакого отношения к общественно-политическому развитию. Но пойти на такого рода субъективный идеализм мы никак не можем.

Таблица умножения действительно не имеет никакого отношения к тем вещам и событиям, которые измеряются этой таблицей умножения. Но невозможно допустить, чтобы те или другие математические методы появлялись в истории ни с того ни с сего, без всякой связи с общим историческим развитием.

И современная наука уже давно умеет объяснить античный примат геометрии из глубочайших основ античной культуры; и что появление теории бесконечно малых в XVII веке связано с выдвиганием человеческого субъекта и с соответствующими теориями бесконечного прогресса, — это сейчас начинают понимать уже многие.

Поэтому в настоящее время необходимо твердо и решительно как формулировать своеобразие предмета философии с полной невозможностью сводить его на что-нибудь иное, так и прочнейшим образом связывать философию со всеми слоями исторического процесса и находить в ней *своеобразное отражение и всех других достижений данной культуры.*

Без точной увязки философии с общим культурным развитием невозможна никакая научная история философии.

Ведь философия всегда есть некоего рода жизненная сила. А в таком отрыве от всех слоев культуры, который мы часто наблюдаем и в изложениях и даже в исследованиях, философия превращается в бессильную и безжизненную абстракцию, то есть вообще перестает быть философией.

в) В этих наших поисках путей построения истории античной философии как чего-то целого особенно печально обстоит дело с *отсутствием надежных связей античной философии с общественно-историческими формациями*. Собственно говоря, это все тот же вопрос об общекультурных связях истории философии, который мы сейчас только что поставили. Однако, когда у нас заходит речь о формациях, речь идет не только об исторических периодах и не только о периодах общественно-политического развития. Речь у нас идет и должна идти особенно о социально-исторических сторонах человеческого развития, и в частности о сторонах социально-экономических.

Мы не будем здесь тратить время на принципы, которые и без нас давно установлены. То, что общественно-экономическая формация лежит или, вернее, должна лежать в основе всех историко-культурных изысканий — это ясно. Также и то, что типы культурного развития несводимы на их общественно-историческую основу, — это тоже ясно. Но часто остается совершенно невыясненным вопрос о том, каким же именно способом общественно-экономическая основа связана с бесконечно разнообразными областями культурного развития. А ведь без разрешения этого вопроса рухнет и вообще все наше представление об истории античной философии в целом.

Для нас теперь мало ограничиваться только простым указанием на эту общественно-историческую связь. Теперь давно наступил момент формулировать и само существо этой связи. В дальнейшем мы делаем попытку установления сущности этой общественно-исторической связи, и связи прежде всего в социально-историческом смысле слова. Нужно думать, что только после достаточно ясной социально-исторической характеристики античной философии в целом мы действительно сможем понять ее историю как нерушимую цельность. Ведь совершенство и вообще всякого человеческого познания заключается в четком разграничении вещей, в четком представлении структуры каждой отдельной вещи и в понимании изучаемой нами области вещей как некоего рода единораздельной цельности.

Таким образом, история античной философии как единой цельности есть не только учет решительно всех периодов ее развития и не только учет связи философии с другими слоями исторического процесса, но также и ясное решение задачи о социально-исторической сущности всей истории античной философии. Только тогда история античной философии, несмотря на свою 1200-летнюю протяженность, предстанет перед нами как цельный лик, как единая цельность, живая и целостная историческая структура.

Начнем с обзора социально-исторических основ истории античной философии.

Античная философия и эстетика развиваются на основе двух социально-исторических формаций, общинно-родовой и рабовладельческой, которые наличествуют в античности в виде разного рода причудливых и нелегко анализируемых переплетений.

2. *Общий очерк.* а) Эта первая и хронологически более ранняя формация основана на труде и вообще на экономических отношениях только в связи с приматом ближайших родственных отношений. А так как ближайшие родственные отношения являются здесь чем-то максимально понятным, всегда обязательным и неопровержимым, то и воззрения на природу и на весь мир сводятся в основном к выдвиганию на первый план родственных отношений. Весь мир представляет собою в те времена универсальную родовую общину. А это значит, что основной идеологией общинно-родовой формации является *мифология*. Об этом и трактуется у нас специально в своем месте (ИАЭ I 108—111).

б) То, что во времена общинно-родовой формации человеческое мышление в основном является мифологией, — это как будто является истиной общепризнанной. Но в настоящей нашей работе мы хотим понять историю античной философии как целое. А с этой точки зрения то, что обычно говорится о происхождении античной мифологии, весьма малоудовлетворительно. Ведь недостаточно засвидетельствовать тот простой факт, что в первобытные времена человек мыслит мифологически. Важно установить, почему же именно так он мыслит. Обычно говорится, что своей мифологией человек хотел объяснить природу. Однако весьма трудно допустить такую логическую последовательность первобытного мышления, чтобы последовательно и систематически одни факты объяснять другими фактами. И потом, что же это за объяснение, если говорится, что солнце — это какой-то очень большой человек, который разъезжает на огненной колеснице, запряженной огненными конями, и разъезжает регулярно по всему небу?

Ведь это значило бы объяснять одно непонятное явление другим, еще менее понятным явлением. И вообще, всякое объяснение есть специального рода логический процесс. Но был ли первобытный человек способен на такого рода абстрактные логические умозаключения?

Объяснять такое универсальное явление, как мифология, из определенного состояния мышления — это значит находиться в плену очень дурного и чересчур абстрактного идеализма.

На самом деле мифология если и служит целям мыслительного обобщения, то это, конечно, отнюдь не в первобытные, а уже в последующие века человеческого развития. Наделение природы человеческими образами — это вначале вовсе не результат мыслительного объяснения, но результат того, что в те времена человек вообще не может как-нибудь мыслить вне своих общинно-родовых отношений. Вся его социально-экономическая и вообще социально-историческая жизнь только и базируется на этой безусловной понятности и всеобщности родственных и вообще родовых связей. То, что вся природа мыслилась как общинно-родовая формация, то есть как мифология, — это не было результатом развития абстрактного мышления. Это было просто результатом родовых отношений, без которых вообще ничто на свете в те времена не мыслилось.

И можно только пожалеть, что в исторической науке, изучающей мифологию, так мало обращается внимания на общинно-родовую основу античной мифологии.

Но если признать, что общинно-родовые отношения вообще никогда не умирали в течение всей античности (да еще большой вопрос, может ли вообще человек избавиться решительно от всяких общинно-родовых отношений), то при таком положении дела становится весьма понятным многое в античности, что обычно констатируется как факт, но для чего не делается ровно никаких социально-исторических объяснений.

в) Так, обычно все думают, что античная культура — это весьма земная культура в отличие от средневековья, преследовавшего в свое время чисто духовные идеалы, в отличие от Возрождения, построенного якобы не на небесных, но на чисто земных идеалах и потому нуждавшегося именно в превознесении античности. Если говорить в самой общей и малорасчлененной форме, то думать так, пожалуй, можно. Но откуда же такая сила античности, что она неизменно воскресает и превозносится в течение целых веков? А это происходит только потому, что человеку при всех успехах его цивилизации и при любом торжестве рассудочных пост-

роений очень трудно забыть, что у него есть родители и дети, что в течение всей своей жизни он по рукам и ногам связан родственными отношениями и что родство это отнюдь не есть случайное явление, а нечто в человеческой, да и во всей природной жизни весьма глубокое и неискоренимое.

В века интенсивного развития человеческого интеллекта имеется склонность забывать, что человек как-никак все же связан с обыкновенными, чисто материальными вещами, что эти вещи имеют свою собственную физиономию, что эти вещи движутся, а если они мыслятся как живые, то они также и движутся сами собой, то есть что они часто самодвижны, что каждая вещь не сводится на свои свойства, которые могут принадлежать и другим вещам, но каждая вещь имеет еще и *носителя* всех своих свойств, на них несводимого, и что, в конце концов, также и весь мир в своем предельном обобщении есть тоже такая же вещь материальная, чувственная, несводимая на свои отдельные проявления и в то же самое время живая, самодвижная и одушевленная.

Но позвольте, ведь это же и есть не что иное, как античное мировоззрение; и очевидный метод такого мировоззрения — это есть, попросту говоря, не что иное, как перенос вполне земных и родственных отношений на всю природу. Поэтому мы, живущие в период крайнего развития рассудочной цивилизации, не должны удивляться тому, что античные люди пределом всякой истины и красоты считали самый обыкновенный космос, но только космос материальный, физический, чувственный, одушевленный и вечно подвижный. Этот видимый космос был не чем иным, как просто звездным небом. А ведь это есть не что иное, как перенос общинно-родовых отношений на всю природу. Мы не будем удивляться тому, что в основе такого космоса полагались идеи, и это не только у идеалистов, но и у материалиста Демокрита, тоже называвшего свои атомы идеями. Ведь это греческое слово «идея» (того же корня, что латинское *video* или русское «видеть») только и обозначало «то, что видно», все равно, глазами или умом.

Мы не будем удивляться и тому, что этот физический космос назывался богом. Ведь кроме такого физического космоса в те времена вообще ничего не признавалось; а это значит, что космос ни от чего другого и не зависел, раз ничего другого не было. А это значит, что космос зависел только от самого же себя, был сам для себя основой, сам себя создавал и сам собою управлял, то есть тем самым создавал и все, что внутри него, и вечно управлял тем, чем сам он фактически являлся. Но ведь это же и значит, что такой космос был для тех времен богом, и притом богом окончательным

и абсолютным. А те отдельные боги, о которых говорила мифология, были только принципами отдельных сторон все той же чувственно-материальной и единственно возможной действительности космоса.

Вот почему античность никогда не могла расстаться со своими богами и вот почему мифология всегда играла в ней огромную роль, настолько огромную и гениальную, что этих античных богов образованные люди не могут забыть в течение двух, а точнее сказать, трех тысячелетий. Понимание мифологии, конечно, часто менялось. Она трактовалась и художественно, и научно, и аллегорически или символически, и философски, и исторически, и коллекционерски. Но забыть об Аполлоне, Афине, Юпитере, Марсе, Диане, Вакхе не может культурное человечество и до последнего времени. А ведь все это уходит своими корнями в общинно-родовую формацию.

г) В конце концов, необходимо отметить еще и то, что столь обычное для философии *разделение идеи и материи* целиком и полностью отпадает для античной мифологии. Это разделение будет трактоваться после перехода общинно-родовой формации к другим степеням социально-исторического развития. Но сама мифология, мифология в чистом виде, мифология буквальная и субстанциальная (а не переносная), совершенно лишена противоположения идеи и материи. Если считать идею вещи ее смыслом или ее назначением, то, конечно, идея вещи и сама вещь будут различны. Но дело в том, что в период общинно-родовой формации совершенно нет и не может быть логического различия между идеей вещи и самой вещью. Вещь, конечно, и в те времена определяется по происхождению своей идеей, а идея по своему осмыслению вещей тоже порождает собой вещь. Но все дело в том и заключается, что во времена этой формации всякий род так буквально и понимается как именно род и все порождающее так буквально и понимается как таковое, и то же самое надо сказать и о порождаемом. Поэтому общее в ту эпоху есть родители, то есть отец и мать; а порождение так и трактуется в виде сыновей и дочерей, внуков, правнуков и вообще потомства.

Вот почему мы не будем удивляться, когда Платон называет идею отцом, а материю матерью и когда он возникшую из соединения идеи и материи вещь называет сыном идеи и материи. В своем «Тимее» (41 а, 50 с d) он буквально так и трактует строяемый им космос как сына божия, поскольку для оформленного космоса требуется материя, но также и форма этой материи, ее идея. Наши комментаторы и историки обычно обходят молчанием такого рода

суждения античных философов, считая их настолько глупыми, что тут и объяснять-то нечего. Это — ложная позиция историка. Любой курьез нужно уметь объяснить исторически, подобно тому, как и всякий врач должен уметь объяснить происхождение изучаемой им болезни человеческого организма. Мы должны во что бы то ни стало объяснить этот курьез идеи-отца, материи-матери и порожденной ими вещи как реального потомства их реального брака.

А так как подлинным объяснением для нас может быть только объяснение социально-историческое, то вот вам всё объяснение: это есть у Платона рудимент общинной идеологии. Социально-историческое объяснение античного платонизма очень сложно, как это мы пытались показать в своем месте (ИАЭ III 233—250), и оно отнюдь не сводится только на одни общинно-родовые пережитки. Но указанное нами суждение Платона несомненно уходит своими корнями в общинно-родовую формацию.

д) Между прочим, от этого общинно-родового неразличения идеи вещи и самой вещи зависит и еще такая замечательная особенность истории античной философии, если понимать эту историю как нечто целое. Дело в том, что если идея вещи, — а это есть смысловая сущность вещи, — и сама материальная вещь неразличимы, то это значит, что во всякой вещи мы сразу, и притом чисто материально, видим и ее идею и ее материю, ее внутреннюю жизнь и ее внешнее проявление. Но такое единство сущности и явления есть выражение вещи. А выражение вещи как раз и есть то, чем занимается эстетика. Ведь во всякой картине мы видим и ту внутреннюю жизнь, которая на ней изображена, и те цвета и формы, которые привлекаются здесь для изображения внутренней жизни. Мы видим в картине не внутреннее только и не внешнее только, но и то и другое сразу и одновременно, взятое в своей полной неразличимости. Различимостью того и другого занимается наука эстетика. Но само эстетическое восприятие не занимается этим различием, которое могло бы только отвести его в сторону. Живописную картину понимают не только профессора живописи, но всякий достаточно развитой человек.

Так вот и получается, что *вся античная философия есть, в конце концов, не что иное, как эстетика*. Эстетика есть и необходимое начало для философии и необходимое ее завершение. И вся античная философия, уже отошедшая от абсолютизма общинно-родовой формации и перешедшая от буквальной мифологии к рефлексии над нею, только и будет заниматься, в конце концов, одним вопросом, а именно вопросом о соотношении идеи и материи.

При этом всегда будет заметно более или менее близкое значение и античной философской идеи и античной философской материи. Это — негласный результат далеко не всегда очевидного, но всегда удивительным образом интенсивного значения общинно-родовой формации.

3. *Примерный систематический обзор философских результатов общинно-родовой формации.* Об этих результатах обычно говорится мало и скупо, и уж тем более не говорится систематически. Однако нам представляется, что история античной философии в настоящее время достаточно изучена для построения этих результатов в систематической форме. Поскольку надстроечное влияние общинно-родовой формации почти совсем не продумывается и не излагается, постольку систематический анализ этого влияния в настоящий момент может быть, конечно, только предварительным и примерным. Мы сейчас попробуем дать эту систему именно в примерном виде вовсе не с целью получить окончательные выводы, но с единственной целью только поставить вопрос и наметить пути его возможного решения.

И в широкой публике, и в учебниках, и даже в самой науке об античности часто употребляются некоторого рода общие фразы, которые, в конце концов, отражают античную действительность, несмотря на свою банальность, но которые весьма далеки от необходимого здесь историко-критического понимания предмета.

Мы, например, часто говорим, что античный человек близок к природе, а вот человек нового и новейшего времени, дескать, далеко ушел от природы. Вообще говоря, это звучит вполне правильно. Но что такое природа, имеющая такое значение для античности, — это обычно остается без разъяснения. Часто пишут, что античные боги есть результат обожествления природных явлений. Но что такое эти природные явления — тоже не говорится. А ведь такого рода суждение, несомненно, имеет в виду не просто природу как таковую, но и природного человека, поскольку античные боги действительно отличаются чисто человеческими чертами. И затем, как понимать это «обожествление»? Определять богов через обожествление значит определять одно неизвестное при помощи другого неизвестного. Кроме того, тут явно логическая ошибка *idem per idem*, когда одно определяется не чем-нибудь другим, но путем повторения свойств его же самого. Поскольку, однако, природа в античности все же на первом плане в отличие от средневековья и Нового времени, постольку и мы все

же должны будем исходить из понятия природы, но только с намерением относиться к этому термину более критически.

а) Общинно-родовая формация знает вполне земного человека и коллектив людей, связанных родственными отношениями. Это значит, что то мышление, которое возникает в дальнейшем на основе такой формации, будет иметь своим предметом 1) *материальную*, то есть пространственно-временную вещь, 2) *живую*, 3) *одушевленную* и 4) *мыслящую* и *мыслимую*, но только в пределах родовых отношений. Назовем эту особенность первобытно-коллективистического мышления, о которой мы сейчас сказали, общим термином *I. соматизм* (от греческого слова *soma*, что значит «тело»). Живое и одушевленное тело человека, мыслящего на основании, при помощи и в целях общинно-родового коллектива, — вот основной предмет античного мышления, поскольку и насколько оно находилось под влиянием общинно-родовой формации. Наличие такого рода мышления можно наблюдать в античной философии (правда, в самой разнообразной и противоречивой форме) с самого ее начала и до самого конца. Но такого рода соматизм есть только первый пункт нашего исследования.

б) В самом деле, если перед нами действительно подлинная вещь, которую мы воспринимаем внешними органами чувств, то она не может являться в каком-то глобальном и нерасчлененном виде. Если мы ее действительно видим и слышим, то это значит, что она, во-первых, отличается от всякой другой вещи и, во-вторых, способна так или иначе совмещаться с ней и даже переходить в нее. Все различают, например, четыре времени года. Но все прекрасно чувствуют и знают, что эти четыре времени года так или иначе переходят одно в другое, путем ли скачков или путем едва заметных изменений. Отсюда еще две яркие особенности античного мышления. Оно очень любит различать, отмежевывать, расчленять и противопоставлять. Когда в дальнейшем, в период рабовладельческой формации античный ум начнет действительно дифференцированно мыслить, мы часто будем свидетелями какой-то, прямо можно сказать, схоластической страсти к спорам, ко всякого рода расчленениям и уточнениям и к такого рода спорчивости, которая каждую минуту готова перейти в нечто самодовлеющее. Даже величественный Платон — и тот любил поспорить и мастерски изобразить для нас стихию античной спорчивости. Аристотель в своей «Метафизике» пишет целую книгу, посвященную изображению терминов с разными значениями, то есть создает какой-то буквально самый настоящий философский словарь. О том, что греки и римляне были создателями мировой риторики, об этом и говорить нечего.

Однако вся эта страсть расчленять и противопоставлять существует в античности рядом с такой же страстью объединять расчлененное, сливать в одно нераздельное целое и буквально барахтаться во всех подобного рода типах становления, нерасчлененного и сплошного изменения, во всякого рода непрерывности и, как мы теперь сказали бы, континуальности.

Однако к числу основных особенностей античного мышления, связанного с первобытно-коллективистскими интуициями, нужно отнести еще 5) *дискретность* и *континуальность*. Ведь это лишь в архаической мифологии все не только отличается от всего, но все и переходит во все, все превращается во все. И так как первобытный человек плохо различает субстанцию вещи и ее свойства, а свойства вещи всегда меняются и переходят одно в другое, то и субстанции вещей для такого мышления тоже всегда способны переходить одна в другую. Другими словами, здесь признается всеобщее *оборотничество*, всеобщая способность любой вещи переходить в любую другую вещь.

Сказать, что в процессах изменения вещей вовсе не сама вещь переходит в другую, а только меняются свойства вещей, — это уже значит различать субстанцию вещи, которая всегда одна и та же, и свойства вещи, которые могут сколько угодно меняться и быть разными. Однако ясно, что при таком глобальном подходе к человеку, когда все люди трактуются лишь с точки зрения их родства, везде и одинаково им присущего, ни в каком случае не может устанавливаться различие между субстанцией вещи (или человека) и ее внешними свойствами. Но тогда необходимым образом возникает ощущение и всей природы с точки зрения полного превращения каждой из составляющих ее вещей в каждую другую вещь. А это есть оборотничество.

Поэтому не будем удивляться и тому, что в дальнейшем будут проповедоваться такие элементы (земля, вода, воздух, огонь, эфир), которые сплошно переходят один в другой, или когда у предметов будет проповедоваться такой идеальный мир, который сплошным, совершенно континуальным образом эманурует в мир вещественный и отсюда обратно восходит к своему идеальному началу. Все подобного рода учения есть не что иное, как теория всеобщего оборотничества, переведенная на язык рассудочных понятий.

в) Здесь, однако, следует сделать одно существенное добавление, которое непосредственно вытекает из погружения вещей во всеобщую дискретность и во всеобщую континуальность. Именно, если эта дискретность и эта континуальность непрерывно и обязательно существуют везде и всегда, то, очевидно, они суще-

ствуют также и в каждой отдельной вещи. Каждая вещь и отделена от других вещей, представляя собою в этом случае нечто единое и нераздельное, и в то же самое время есть нечто континуальное, то есть единство свершается в ней самой по-разному в отдельных ее моментах. Каждая такая вещь есть, таким образом, нечто целое, которое, будучи единым и нераздельным, все же присутствует во всех своих частях, хотя и присутствует в них везде по-разному. А если речь идет еще и о живой, одушевленной вещи, то ясно, что наличная в ней единая цельность создает ее изобразительную форму, ее живое начертание, ее видимый и осязаемый организм, ее физиономию. Ведь под физиономией вещи обычно и понимают ее единая цельность, то есть ее организм, данный вполне непосредственно и чувственно-осязаемо. Можно сказать даже больше. Поскольку такая вещь есть живая, то есть определяет сама же себя, двигается сама от себя и сама собою, то такого рода самодвижный телесный организм, обладающий своим собственным рисунком, есть, очевидно, телесное изваяние, то есть произведение *скульптуры*. И, следовательно, указанная у нас выше противоположность дискретности и континуальности есть только начало характеристики живой и природной вещи как изобразительно данной. Такая вещь необходимым образом еще и б) *скульптурна*.

Если первые четыре из указанных нами выше существенных признаков общинно-родовым образом воспринимаемой вещи можно характеризовать как I. *соматизм*, то пятый и шестой признаки, очевидно, можно формулировать как II. *физиономизм*, сначала в виде составляющих его принципов дискретности и континуальности (5), а потом вследствие телесной субстанциальности этих признаков и в виде скульптурного их результата для каждой отдельной вещи (6).

г) Необходимость возникновения еще других существенных признаков, которыми характеризуется природная вещь в ее общинно-родовом восприятии, говорит сама за себя. Ведь если мы завели речь об отдельных вещах, то ведь общинно-родовое восприятие вещи фиксирует не только отдельные вещи. Ведь это же есть именно община, родовой коллектив, а не просто отдельные, взаимно изолированные вещи. Все такого рода отдельные, взаимно изолированные вещи в те времена только и фиксируются как проявление родового коллектива. Мы ведь раньше и сказали, что в те времена решительно вся природа и решительно весь космос трактуются как универсальная общинно-родовая формация, в которой существуют не просто вещи, но обязательно родители и дети, деды и внуки, предки и потомки. Но это значит, что мы

должны формулировать также еще и соотношение отдельно фиксируемых вещей, входящих в космос, и самого этого космоса, взятого в целом. И тут уже будет мало только категорий дискретности и континуальной текучести. Ведь все эти процессы должны теперь рассматриваться нами не просто в чистом виде, но уже как целенаправленные, а именно как направленные к тому, чтобы из них образовался космос в целом.

Здесь сразу же становится видным то, что телесная текучесть дискретных моментов нагружается космологическим содержанием, но, конечно, таким, которое все же не выходит за пределы материально-чувственной текучести. Наивысшей цели и предельного обобщения всех отдельных внутрикосмических процессов не может быть вне этих процессов. Будучи наивысшей целью и предельным обобщением материально-текучих вещей, космос уже по этому самому не может быть чем-нибудь невещественным, нематериальным, сверхчувственным.

Поэтому континуально-дискретное становление вещей, создающее в своем пределе космос, является уже не просто абстрактно-мыслимым становлением. Такое становление в каждой своей точке уже содержит свою будущую цель. И поэтому мы должны говорить здесь о самостоятельности такого становления (если оно действительно смысловым образом нагружено); и мы здесь предложили бы поздний античный термин 7) *генесиургия* (от греческих слов *genesis*, что значит «становление», и *ergon*, что значит «дело», «осмысленное свершение»). А так как подобного рода реально-смысловая нагрузка этого становления заключается в его целевой направленности для возникновения космоса, то, очевидно, в целях достижения последней ясности мы должны здесь фиксировать еще и 8) *телесиургию* (это тоже термин поздней античной философии, состоящий из двух слов: *telos* — «цель» и опять-таки *ergon* — «дело», «свершение»). И поскольку имеется в виду образование чувственно-материального космоса, то здесь нельзя обойтись и без общего термина «*космологизм*».

Наряду с указанными у нас выше общими категориями *соматизма* и *физиономизма* здесь, очевидно, возникает III. группа существенных признаков общинно-родового мировоззрения, которая, обнимая собою три последние категории, должна характеризоваться как *предельно обобщенный соматизм*, или как *соматизм космологический*.

д) Итак: мы сказали, что такое вещи и природа в их общинно-родовом понимании; и также — что такое рисунок каждой отдельной вещи, ее физиономия, что такое возникающий отсюда чувственно-материальный космос в целом. Ясно, что у нас оста-

ется неформулированной IV. *внутренняя жизнь* этого первобытного космоса. Думается, нет никаких оснований доказывать ту банальную истину, что первобытный коллектив имеет самодовлеющее значение и что отдельные члены этого коллектива только весьма относительно и условно могут быть выделяемы из родовой общины, порождением которой они являются. На самом деле только родовой коллектив и обладает здесь самодовлеющим характером. Ему принадлежат и средства и орудия производства. Он распределяет трудовые процессы между отдельными своими членами. И, наконец, он же является и единственным распределителем продукта труда своих членов.

Все это, конечно, можно перенести на космос в целом. Он тоже мыслится происходящим исключительно из родовых отношений. А так как в те времена решительно все вещественно, то именно земля трактуется здесь как мать всего существующего, как мать всех богов и людей. Она порождает из себя прежде всего Небо-Урана, потом вступает с ним в брак; и от этого брака постепенно возникают боги и люди. Эти боги и люди есть только результат обобщенного представления тех или иных сторон космически-материальной действительности. Все, таким образом, рождается землей, и все, таким образом, возвращается в ту же землю. В античности не боги создают мир, но мир создает богов и, как это можно сказать еще ярче, именно земля создает всех богов и людей. Выражаясь общинно-родовым языком, именно земля есть мать всего, и притом не в каком-нибудь поэтическом или переносном смысле, а вполне субстанциально, то есть буквально. Всмотримся, однако, ближе в эту структуру общекосмической жизни, как она представляется во времена первобытного коллективизма.

Ясно прежде всего то, что вне родовой общины здесь ничего не мыслится, что она обнимает собою решительно все и что это все существует и само по себе и во всех своих проявлениях. Если мы хотя бы на краткое время представим себе в раздельно-понятийном виде тогдашнее понимание общекосмической структуры, то, конечно, здесь нам придется употребить позднейший философский термин «всеединство». Родовая община безраздельно существует везде и всем управляет, так что каждый член этой общины есть он сам; и в то же время он есть не что иное, как одно из проявлений общего родового коллектива. Поэтому в раздельной форме вот какие категории существенны для тогдашней космической структуры: 9) *всеединство* родовых отношений; 10) *эманатизм* для всего, что существует внутри космической общины (ла-

тинское *emanatio* — «истечение», «излучение», «исхождение»); 11) «возвращение» всего появившегося из космической родовой общины к ней же самой в силу указанного только что принципа всеединства. Это — тоже позднейший философский термин, греческое *epistrophè* или латинское *reversio*; 12) вечное возвращение, поскольку космос, будучи живым организмом, вечно нарождается, вечно расцветает, вечно распадается, вечно погибает, и так — до бесконечности, что видно уже на вечной смене времен года, на жизни отдельных членов и поколений в родовой общине и что интуитивно мыслится в те времена и вообще во всем существующем. Частным случаем такого всеобщего циклизма является даже и внешний вид космоса, который состоит из звездного неба, земли посередине и такого же полушария под землей. Это — 13) *шаровидность* космоса. Интуиция шара и круга пронизывает решительно всю античность, так что совершенной формой движения является не прямолинейное движение, но обязательно круговое.

е) Скептики могут сказать: позвольте, да ведь это же вовсе не первобытный коллективизм, а очень развитая диалектика становления в позднейших, уже чисто философских формах идеализма или материализма. Совершенно правильно, это — самая настоящая диалектика. Но, во-первых, она дана здесь отнюдь не мыслительно, отнюдь не философски и не научно, а пока только чисто интуитивно, наглядно и непосредственно. Во-вторых, здесь действует не просто интуиция вообще, но именно чувственная, материальная, вещественная интуиция. И, в-третьих, это не просто вещественная диалектика, но еще и диалектика бесконечно расширенных общинно-родовых отношений.

Здесь важно то, что традиционные излагатели первобытного коллективизма вовсе и не подозревают того, что все позднейшие теории циклического всеединства коренятся именно тут, подготовленные и непосредственно пережитые человеческим сознанием именно еще на общинно-родовой стадии развития. Нечего и говорить о том, что все эти категории циклического всеединства были даны тогда только в своей полной неразличимости. Однако неразличимость двух или нескольких моментов еще не есть их объективное отсутствие. И здесь чрезвычайно любопытно то, что возникающая уже за пределами общинно-родовой формации философия тщательнейшим образом охраняет эту всеобщую неразличимость.

ж) Но тут нам остается формулировать еще одну особенность общинно-родового сознания, которая вытекает из того, что родовая община не знает ничего, кроме себя, что она сама себя создает

и сама собою управляет. Это — V. *самообоснованность* чувственно-материального космоса как предельного обобщения общинно-родовой жизни.

Казалось бы, раз все состоит из отдельных вещей, это все и есть нечто такое, что вообще во всех смыслах различимо. А вот оказывается, это вовсе не так. Ведь родовая община обязательно охватывает собою и все те члены, из которых она состоит. В этом смысле она вполне неразлично присутствует решительно во всем. Вот в чем разгадка этого упорного и неуничтожимого античного стремления формулировать *сверхразличимое единство*. Этой проблемы в позднейшей античной философии посвящаются сотни, если не тысячи страниц. И это есть в своей основе тоже не что иное, как признание самодовлеющего и вездесущего принципа родовых отношений в период первобытного коллективизма. Это — 14) *сверхрефлексивный* характер первобытных представлений о космосе.

И, наконец, этот сверхрефлексивный характер первобытного мышления, конечно, не может оставаться без своей конкретизации. Но тут могла быть только такая конкретизация и такое различие неразличимого, какое еще не обладает чисто мыслительными и рассудочно сформулированными понятиями. И поскольку исходное различие, на котором базируется философская мысль, есть различие того, что есть, и того, чем оно является, то есть различие идеи и материи, то первобытное сознание и обладает такими различными моментами, которые различаются целостно, но отнюдь не с точки зрения наличия в них противоположности идеи и материи. И такая форма различия, в которой еще нет противопоставления идеи и материи, есть не что иное, как 15) *мифология*, поскольку единственно возможное различие действительности возможно для тех времен только как различие живых членов общинно-родовой формации. Каждый такой живой представитель родовой общины, взятый в своем пределе, и есть не что иное, как *миф*.

Боги, демоны, люди и неорганическая природа различны между собою, но для них вовсе не характерно различие идеи и материи. Все существующее в те времена одинаково идеально и материально, поскольку сама родовая община тоже одинакова и материальна, будучи системой родовых отношений, и идеальна, поскольку она основана сама на себе, а не на чем-нибудь другом, да и ничего другого для нее вообще не существует. И все реальные факты исторической действительности в этом отношении только и говорят об одном: миф одинаково и материален и идеален. Потому-то в последующие времена он будет казаться фантастикой и чудом.

Ведь все идеальное дано в нем вещественно, субстанциально, целиком материально и целиком зримо физическим зрением. Поэтому в дальнейшем, когда в мифе разрушится это субстанциальное тождество идеального и материального, он будет пониматься только относительно, условно и переносно. Само это противопоставление идеи и материи есть уже результат гибели мифологии, понимаемой буквально, а не метафорически.

Эти две особенности общинно-родового космоса, то есть его свехрефлексивность и, с другой стороны, его мифологичность, являются, по-видимому, завершительной характеристикой всех первобытных космических представлений вообще, включая не просто представление о космосе в целом, но и его *внутреннюю жизнь*. Мифы — это внутренняя жизнь чувственно-материального космоса в его общинно-родовом понимании. И самое главное, здесь перед нами не только внешняя и не только внутренняя жизнь космоса, но его *самообоснованность*, его ни на что другое не сводимый *абсолютизм*.

4. *Заключение*. В заключение всей этой характеристики общинно-родового мировоззрения напомним еще раз, что предлагаемый нами здесь обзор существенных признаков является пока еще примерным, в достаточной степени условным и предварительным. Но относительно общинно-родового мировоззрения говорится обычно мало и так невнятно, что мы решились хотя бы некоторые относящиеся сюда тезисы формулировать по возможности точнее, так, чтобы их можно было просто перечислить и показать на пальцах. Это — отнюдь не конец исследования, а только его начало, да и то предположительное.

Так, общинно-родовая формация чувствуется в античной философии решительно всюду, с ее начала и до ее конца. Но это только одна стихия античной философии. Как сказано, античная философия развивалась в течение рабовладельческой формации. Это — совсем другая стихия античной философии. Но если ставить задачу целостного изучения истории античной философии, то очевидно, рабовладельческие корни античной философии тоже потребуют от нас самой серьезной разработки. И это тем более потому, что при всей богатой разработке истории античного рабовладения у нас все еще не делается достаточно убедительных выводов для понимания связи античной философии и истории античного рабовладения. Сейчас же мы хотим установить только одно: как бы ни была сложна последующая античная философия, ее интуитивные корни уходят в общинно-родовую формацию.

III

РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ

§ 1. ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

1. *Общий очерк.* а) В связи с ростом производительных сил и, в частности, в связи с ростом населения и территории в течение VII века до н. э. в античном мире возникает потребность частичного освобождения трудящегося от безусловной власти общинно-родовых авторитетов и предоставления ему известной личной инициативы. Эта личная инициатива не могла сразу же получить для себя совершенное оформление, поскольку даже и последующие, более развитые формации также не могли достигнуть этого совершенства.

Главное, однако, то, что здесь уже происходило *разделение умственного и физического труда*, которое на первых порах тоже отличалось весьма неразвитым и глобальным характером. Получалось так, что одни стали заниматься только физическим трудом, а другие — только умственным. Это обстоятельство и было глубочайше связано с новой социально-исторической формацией, а именно рабовладением.

Если говорить более конкретно, то, поскольку известные слои населения получали в те времена доступ специально к умственной жизни, постольку возникало ранее не бывшее огромное культурное развитие, и прежде всего в области наук и искусств, что и заставляет ученых квалифицировать это начальное рабовладение как весьма прогрессивное. И эта прогрессивность еще долгое время сказывалась в античности, покамест рабовладение не исчерпало себя и не превратилось в реакционную силу. Общий характер рабовладельческой формации был у нас формулирован подробно (ИАЭ I 111—125).

б) Мы всячески подчеркивали бы важность описательно-фактических исследований античного рабовладения, чтобы тем самым в окончательной форме разъяснить существо предлагаемого нами здесь исследования.

Мы укажем, например, на большую важность исследования микенского и гомеровского рабства у наших историков. Эти тру-

ды А. Я. Ленцмана, Д. П. Каллистова, С. Я. Лурье вскрывали огромную сложность вопроса, начиная от принципиальной характеристики микенского государства как классового и кончая полным отсутствием каких-нибудь твердых указаний на классовую рабовладельческую организацию. В этом вопросе мы занимаем среднюю позицию, для чего в свое время мы тоже приводили соответствующие исторические доказательства¹.

Родовой строй в течение VIII—VI веков до н. э. постепенно переходит в рабовладельческое государство, причем реформы Дракона, Солона и Клисфена окончательно лишают власти исконную родовую знать и вместо прежних чисто родственных объединений возникает рабовладельческий полис, в котором территориальное сожителство соседей берет решительный перевес над узкородственными связями. И здесь тоже была своя сложная и трудная история, с которой можно познакомиться у разных наших историков. Здесь мы обратили бы внимание на работу Ю. В. Андреева², посвященную раннегреческому полису. Но даже когда рабство в Аттике установилось в V веке, здесь следует обратить внимание на интереснейшие примеры пестроты и противоречия этого аттического рабовладения, поскольку здесь можно найти элементы даже и весьма отдаленных позднейших веков. Для тех, кто хотел бы ознакомиться с этим в кратчайшей форме, мы советуем обратиться к книге А. И. Доватура³, где можно найти самую широкую картину рабовладения в данную эпоху.

И вообще, теперь уже никто не думает, что сначала был родовой строй, а потом в одно мгновение появилось рабовладельческое государство. Однако за этой наивностью, в глубине, как-никак все-таки кроется подлинная истина, а именно, что сначала была общинно-родовая формация, а потом наступило нечто совсем другое, то есть образовалось рабовладельческое государство. Другими словами, никакая сложность и запутанность перехода от одной формации к другой и никакое фактическое отсутствие резких хронологических или территориальных разрывов и границ не могут помешать нам противопоставлять то и другое если не фактологически, то, во всяком случае, категориально. Общинно-родовая формация — это одна категория, а рабовладельческая формация — это совсем другая категория, как бы ни были спутаны и неразличимы между собою их фактически-исторические границы. Родовое деление аттического населения на филы, фратрии

¹ Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960, с. 83—91.

² Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976.

³ Доватура А. И. Рабство в Аттике VI—V веков до н. э. Л., 1980, с. 25—105.

и роды сохранялось, несмотря ни на какие успехи рабовладельческого государства. В середине V века Эсхил в своих «Евменидах» все еще рисует борьбу патриархата, представленного Аполлоном, и матриархата, представленного Эриниями, а также все еще воспекает прогресс афинской государственности и гражданственности в связи с учреждением ареопага Афиной Палладой.

Фактическая история античного рабовладения исследуется у наших историков подробно и глубоко, а кое-где даже всесторонне. Если именовать такие работы, как, например, работы К. М. Колобовой¹, то уже один процесс разложения классического полиса, приведший к позднейшим мировым военно-монархическим организациям, является темой большого тома, включающего разных авторов². Мы бы особенно отметили тщательность работы наших историков в отношении эллинистически-римского рабовладения³.

Общая особенность всех этих весьма содержательных исторических исследований заключается в последовательном проведении метода, который можно назвать *описательно-фактическим*. Дается труднообозримый материал пестрейших и запутаннейших фактов, и даются те или иные, тоже чисто фактические, обобщения. Собственно говоря, это ведь только и необходимо для профессиональных историков. Между прочим, это иной раз не мешает нашим историкам делать свои заключения и относительно некоторых уже не только экономических, но и общекультурных слоев исторического процесса.

Например, Е. М. Штаерман⁴ в своей блестящей характеристике истории рабовладения в Риме III века н. э. рядом с характеристикой политики императора Галиена дает социально-исторический анализ и философии неоплатоника Плотина, который был

¹ Колобова К. М. Возникновение и развитие рабовладельческих полисов в Греции. Л., 1956; Е е же. Возникновение и развитие Афинского государства (X—VI вв. до н. э.). Л., 1958.

² Античная Греция. Проблемы развития полиса. Т. II. Кризис полиса. М., 1983.

³ См.: Блаватская Т. В., Голубцова Е. С., Павловская А. И. Рабство в эллинистических государствах в III—I вв. до н. э. М., 1969; Зельин К. К., Трофимова М. К. Формы зависимости в Восточном Средиземноморье эллинистического периода. М., 1969; Штаерман Е. М., Смирин В. М., Белова Н. Н., Колосовская Ю. К. Рабство в западных провинциях Римской империи в I—III вв. М., 1977; Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971; Штаерман Е. М. Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике М., 1964.

⁴ Штаерман Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957, с. 437—448; ср. с. 479—481.

не только современником Галлиена, но и был близок к нему лично. Указываемые здесь у Е. М. Штаерман тексты из Плотина производят отраднейшее впечатление. Тот же автор посвятил целое исследование специально идеологии угнетенных классов римского населения¹. Много интересных наблюдений в области надстроечных элементов можно найти и в других местах².

Однако все дело заключается в том, что при переходе от одного исторического слоя к другому уже нельзя ограничиваться только теми категориями, которыми характеризуется исходная в этих сравнениях область. Экономическая область — это одна категория. Но, как это естественно думать, философия, наука, искусство, религия и т. д. — это все новые и новые категории, без учета которых сравнение разных слоев исторического процесса потеряет свой смысл и вульгарным образом сведется на механическое распространение первой и исходной области в каждом таком сравнении. Экономическая область характеризуется как состояние производительных сил и производственных отношений и, в конце концов, как способ производства. Но философия, например, или мифология вовсе не говорят ни о каких производительных силах и производственных отношениях и ни о каком способе производства. Они говорят о состоянии мышления. И для того чтобы в этом сравнении философии со способом производства сохранить специфику философии, нужно определить и выставить на первый план эту мыслительную категорию и уже в этой мыслительной области находить такую же структуру, которая свойственна и способу производства. Поэтому между философией и экономикой нет ровно ничего общего по содержанию. Но зато здесь очень много сходного и даже тождественного по *структуре* разных содержаний, то есть по *методу развертывания* разных содержаний.

Вот почему при изучении пестрых материалов истории описательно-фактический метод хотя и стоит на первом плане, но отнюдь не является единственным. Сравнивая между собою разные слои исторического процесса, мы должны исходить не только из фактов, которые для них характерны, но также еще и устанавливать те специфические *категории*, которые характерны для сравниваемых областей, и категории эти синтезировать тоже не просто фактически и не просто описательно, но также еще и *логически* или, точнее сказать, *диалектически*, то есть *диалектически-кате-*

¹ Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.

² Например, в кн.: Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967.

горячально, поскольку здесь речь идет именно об общесмысловых категориях фактов, а не просто о самих единичных фактах. Это совсем другой метод исследования; и обвинять историков в отсутствии этого метода было бы нелепо, поскольку описательно-фактический метод — это тоже своя самостоятельная и оригинальная область, которая даже и не нуждается в своей защите.

Кроме того, весьма часто историк избегает вульгаризма ввиду того обстоятельства, что необходимые для каждого исторического слоя специфические категории историки часто используют без всякой сознательной их формулировки. Историки часто ограничиваются только общим чувством исторических слоев, которые они сравнивают между собою, так что для избежания вульгаризма в сопоставлении разных исторических слоев можно и не употреблять терминов «диалектика», «категория», «совпадение противоположностей» и др., а пользоваться ими бессознательно, подобно тому как Дарвин и Менделеев устанавливали замечательную картину диалектического развития в области биологии или химии совершенно без всякого употребления терминов «диалектика», «диалектическая категория» или «диалектическое развитие».

Из такого рода исторических работ, где не дается категориального анализа сравниваемых областей культуры, но все же сравнение проводится правильно и интересно без всяких диалектических категорий, мы упомянули бы еще работу Е. С. Голубцовой «Идеология и культура сельского населения Малой Азии I—III вв.»¹. Здесь не только не дается точного категориального анализа таких понятий, как эллинизация, или романизация, или христианство, но не дается определения даже таких понятий, как родовая строй, сельская община или рабовладение. Автор уже исходит из этих категорий как из точно установленных и не пытается здесь давать каких-нибудь своих общих определений. Тем не менее эта книга дает богатое представление об идеологии сельской общины в Малой Азии I—III веков. Здесь вполне убедительно показывается устойчивость этой сельской общины, демократический характер ее идеологии, наслоения эллинские, романские или христианские в области этой идеологии. Картина рисуется здесь очень пестрая, как оно фактически и было в истории. Но автор нигде не погрешает в смысле какого-нибудь вульгаризма или в смысле неоправданного перехода одной исторической надстройки к другой такой же фактически зарегистрированной надстройке. Строгая диалектика исторических напластований прово-

¹ Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I—III вв. М., 1977.

дится здесь весьма уверенно и правильно, хотя и без сознательной философской терминологии.

в) Итак, для того чтобы наша тема о рабовладельческом характере античного мышления получила точную определенность, мы должны с самого же начала совершенно принципиально ограничить свою задачу. История античного рабовладения, как мы уже сказали, разработана у наших историков настолько подробно, что в небольшой работе для нас нет никакой возможности сразу говорить о бесконечных соответствующих исторических подробностях, характерных для той или иной эпохи рабовладельческого мышления. Чтобы учесть все бесконечное разнообразие античного рабовладения во все периоды античной истории и на всех ее территориях, нужно было бы написать тоже несколько томов, подобно тому как и сама история античного рабовладения тоже представлена у нас многими томами и многими статьями. Сделать все соответствующие выводы для античной идеологии и для истории рабовладельческого мышления — это задача не только преждевременная, но для настоящего времени даже и совершенно невозможная, невыполнимая.

г) Поскольку теория рабовладельческого мышления еще не была задачей специальных исследований, в настоящий момент в этой области можно ставить только самые общие проблемы. Такой общей проблемой может быть, конечно, только само же рабовладение, но взятое в предельно общей форме, без всяких деталей. Мы возьмем только рабовладение в самой общей форме, отвлекаясь от всех его исторических и местных особенностей, и попробуем сделать такие же общие выводы, вытекающие из него, для характеристики античного мышления.

Само собой разумеется, что такого рода исследование по необходимости окажется тоже слишком общим и потому слишком абстрактным. Однако другого выхода нет. Но, собственно говоря, это является самым обыкновенным приемом для тех, кто пытается характеризовать античность в общей форме. Говорят об античной литературе вообще, об античном искусстве вообще, об античном государстве вообще, об античной религии вообще, несмотря на то, что все эти области античности тоже разработаны весьма подробно и тоже обладают весьма пестрыми особенностями, рассыпанными по всем временам и местностям античного мира. Но если это позволительно в отношении ярко разработанных сторон античного мира, то это тем более позволено для рабовладельческого мышления, которое до сих пор еще вовсе никак не разработано. Приходится начинать с наиболее общих и наиболее абст-

рактных сторон рабовладельческого мышления. И только в дальнейшем можно надеяться на появление таких исследований, которые будут анализировать рабовладельческое мышление уже и для разных периодов и местностей этого рабовладения. Абстрактность начальной стадии нашего исследования не может быть порицаема, а может быть только одобряема ввиду своей предварительности и первоначальности.

д) Итак, прежде всяких других рассуждений мы должны определить рабовладение как особого рода общую, но специфическую категорию. Покинем обширные исследования о том, какие были рабы фактически, какие были рабовладельцы фактически и какие были между ними отношения фактически. Нас интересует сейчас сам раб как особого рода категория. И это, как мы надеемся, и создает для нас основу для понимания философии, какой она была в период рабовладельческой формации. Но при определении раба мы находим такую твердую опору, лучше которой нельзя было и ожидать. Это — учение Аристотеля о рабах. Аристотель, во-первых, есть греческая классика; а во-вторых, это есть высочайшая точность и определенность мысли. Посмотрим, что говорит Аристотель о рабах.

Аристотель пишет («Политика» I 2, 4, 1253 b 31—32): «И приобретение собственности требует для себя массу орудий, раб же является в известной степени одушевленной частью собственности». Далее читаем (6, 1254 a 8—13): «Понятие «собственность» нужно понимать в том же смысле, в каком понимается понятие «часть». А часть есть не только часть чего-либо другого, но она немыслима вообще без этого другого. Это вполне приложимо и к собственности. Поэтому господин есть только господин раба, но не принадлежит ему; раб же — не только раб господина, но и абсолютно принадлежит ему». Итак, раб есть часть того целого, которое есть либо господин, которому он принадлежит, либо то его имущество и собственность, орудием приобретения которых он и является. И далее (7, 1254 a 14—17): «Кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб. Человек же принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью; последняя представляет собою орудие активное и отдельно для себя существующее». И еще («Евдемова этика» VIII 9, 2, 1241 b 22—24): «Раб есть как бы отделимая часть и орудие господина, а орудие как бы неодушевленный раб». При всем этом Аристотель подчеркивает именно физическую сторону в определении раба («Политика» I 2, 20, 1255 b 11—12): «Раб является своего рода

частью господина, как бы одушевленную и отделенную частью его тела».

Из всех этих текстов Аристотеля с полной ясностью вытекает определение раба именно как общей категории, независимо от бесконечного разнообразия и пестроты исторического функционирования рабства в разные времена и на разных территориях. По Аристотелю, раб есть не человек и не личность, но вещь и, попросту говоря, физическое тело. Однако эта вещь есть не просто мертвая и неорганическая природа. Эта вещь — живая и одушевленная. Кроме того, поскольку раб, хотя и не есть человек целиком, есть вещественная сторона все-таки человека, то в этом смысле он даже и разумен. Тем не менее, оставаясь в основе вещью, он все же принадлежит господину, причем Аристотель весьма метко и характерно рисует эту принадлежность. Раб принадлежит господину, как часть принадлежит целому. Часть существует отдельно от целого и является в некотором смысле чем-то самостоятельным и чем-то даже самостоятельно действующим. Но эта самостоятельно действующая часть совершенно бессмысленна, если брать ее в отрыве от целого. А это целое есть или господин, или его имущество. Раб и есть физическая часть или самого господина, или его имущества. А именно, он есть только их орудие, их вполне вещественное орудие, которое способно производить целесообразную работу, хотя и без всякой личной и разумной инициативы, но только в силу осмысления своей работы указаниями, исходящими от господина.

У Аристотеля мы имеем точное определение понятия рабства в том виде, какой имело это рабство в античности. Менее точную, но все же категориальную картину рабства мы имеем и в других текстах античной литературы. Но мы отметили бы здесь еще только два важных текста.

Первый текст — это псевдоаристотелевский трактат «О мире», относящийся к I веку до н. э. Представление об этом трактате можно получить по нашему изложению в одном нашем предыдущем исследовании (ИАЭ V 877—895). Как мы показали, здесь прямо идет речь о космическом рабстве, поскольку все в космосе устроено так, что одно безусловно подчиняется другому. Это — вполне аристотелевская мысль, но только проводимая не в виде философской категории, а в виде описательной картины.

Другой текст о рабстве принадлежит ритору IV века н. э. Либапию, посвятившему своим рассуждениям на эту тему целую речь (XXV Foerst.).

Либаний исходит из представлений о всеобщем рабстве людей и богов, то есть также из представлений о космическом рабстве. Оказывается, что боги являются рабами не только своих страстей, но рабами судьбы в лице великих Мойр. Воля Мойр, безусловно, распространяется также на все потребности и стремления любого человека, почему вполне можно сделать вывод о рабстве господина перед судьбой, не меньшем, чем рабство раба перед господином. Таким образом, рабство нисходит на землю с самых высот, с небес, где восседает на троне судьба (4—13). По Либанию оказывается также, что рабство — это не только зависимость одного человека от другого, но и покорность людей своим прихотям, приверженность их различным порокам и таким страстям, как чревоугодие, гнев, игра в кости, зависть, корыстолюбие, жадность к золоту, неумеренность в любовных наслаждениях (15—27). В некотором смысле раб, ухаживающий за своим господином, свободнее этого последнего, так как он имеет возможность бежать от него, а господин не скроется от самого себя (28—29). И если тела свободных и рабов вылеплены из одной глины Прометеем, то и рабство распространяется в равной мере и на свободных. Оно — всюду (30—31). Господа отнимают у рабов свободу по своему произволу, но их собственная свобода отнимается и ограничивается законами (34). Кроме того, люди становятся рабами не только законов и правителей, но даже рабами собственных профессий, когда земледельцы, моряки, жрецы, атлеты, софисты — все зависят от природы, от морской стихии, от строжайших правил и обрядов, от настроения публики и ее привязанностей (35—50).

Но правители, в свою очередь, тоже рабы — и законов, и обстоятельств, и своих граждан, как бы ни сравнивали они себя с пастырями народа или кормчими (52—59). Пресловутая афинская демократия и ее вожди наподобие Перикла только по видимости жили в совершеннейшей свободе, а на самом деле тоже подвергались лютому насилию (60—62). В свою очередь, спартанцы, усмиряющие илотов, трепещут перед ними, поскольку жизнь господ сопровождается ненавистью со стороны раба (63—64). И даже мифологический Геракл, рабски служащий царю Еврисфею, внушает последнему такой страх, что превращает его в жалкого раба (65).

Любой хозяин дома является, по существу, как на это указывал еще Менандр, рабом, взваливая на себя заботы и о своих подчиненных и о своем благосостоянии (66—68). Даже свобода тиранов — тоже видимость, поскольку они рабы своего окружения,

в любую минуту готового сбросить своего властителя (69). Итак, заключает Либаний, «никто не свободен» (72).

Само собой разумеется, что у Либания мы находим расширенное, и не только экономическое, понимание рабства. Однако чисто экономическое понимание класса вообще не существовало раньше появления буржуазно-капиталистической формации. Общественная жизнь во времена рабовладения и феодализма еще не была настолько дифференцирована, чтобы можно было говорить о специфической функции экономики. Об этом более широком значении термина «класс» в период рабовладельческой и феодальной формаций нужно говорить отдельно. Сейчас же можно сказать только то, что Аристотель точнее всего сформулировал именно античное понимание рабства. Последующие античные писатели ничего нового к этому не прибавили.

е) Это замечательное определение раба у Аристотеля мы и положим в основу нашего сопоставительного анализа античной культуры и философии с ее рабовладельческой основой. Но прежде чем произвести этот анализ в систематической форме, следует рассмотреть еще ряд вопросов, на которые так или иначе необходимо ответить.

Здесь прежде всего бросается в глаза глубокое своеобразие рабовладельческой формации в сравнении с общинно-родовой. Ведь если во времена общинно-родовой формации родственные отношения возникали сами собой, естественным путем, так что и само экономическое использование этих отношений тоже возникало само собой и тоже вполне естественно, то в период возникновения рабовладельческой формации, ввиду прогресса в самостоятельности отдельных индивидуумов и отдельных семей, необходимым образом возникло, как сказано, мощное разделение труда, и прежде всего разделение труда умственного и физического. Но это тотчас же привело и к необходимости умственно регулировать физический труд, то есть к необходимости систематического управления рабскими массами, исходящего уже от физически не работающих, но умственно вооруженных господ. Вместо прежней общинно-родовой *интуиции* возникла рабовладельческая *рефлексия*; и потому вместо наивности прежней мифологии, возникавшей как результат переноса родственных отношений на всю природу и на весь мир, появилась настоятельная потребность задумываться над этим живым и одушевленно-разумным космосом. Оставить этот мифологический космос в стороне было невозможно в той же мере, в какой невозможно было расстаться и с родственными отношениями. Все же, однако, это была уже не просто ин-

туция одушевленно-разумного космоса, но и рефлексия над ним, то есть философия.

Сейчас, в преддверии систематического анализа связи античной философии с античным рабовладением, мы позволим себе немного задержаться на вопросе как раз о происхождении античной философской рефлексии и на вопросе об общем отличии рабовладельческой формации от общинно-родовой. Это пока еще вопросы об общем характере рабовладельческой философской рефлексии.

2. *Идеология в период рабовладельческой формации.* а) Родственные отношения, на которых создавалась первая формация, были отношениями между людьми как результат их чисто природного развития. Родство было физическим родством, то есть родством материально-телесным. Но когда зародилась рабовладельческая формация, этот физический, природный, телесный, естественный характер античного мировоззрения не мог не измениться в корне.

Зародившаяся умственная жизнь не имела для себя никакого предмета, кроме все того же живого и одушевленного космоса, который был и в прежней народной мифологии. Правда, буквально и субстанциально понимаемая мифология уже не могла удовлетворять мыслящих людей. Зародилась яркая потребность анализировать эту мифологию, расчленять ее и представлять в виде тех или иных образующих ее отдельных элементов. С другой стороны, возникала также и потребность интеллектуально конструировать всеобщий космос из этих его отдельных элементов. Космос перестал пониматься антропоморфически, но он продолжал пониматься и материально и одушевленно. Космос стал только предельным обобщением самого обыкновенного человеческого тела, которое, в отсутствие развитой техники, то есть в результате отсутствия чисто умственных методов, могло работать только в меру своих физических сил. А это значит, что предельное обобщение такого тела, а именно физический, чувственно-материальный космос, стало мыслиться как проявляющий и оформляющий свои собственные телесные силы без всякого воздействия со стороны, то есть как космос физически самодовлеющий. Те силы, которые внешне направляли его со стороны, были не чем иным, как силой самого же космоса, ограниченной его собственными физическими возможностями, но эти возможности теперь стали трактоваться не интуитивно, а рационально. Это и оказалось принципом первого периода античной эстетики, когда красота начинала трактоваться одушевленно-материально или, как стали гово-

рять в новейшее время, гилозоистически (hylē — «материя», dzōē — «жизнь»). Это и было результатом обоснования человеческого физического тела на самом себе, то есть скульптурой.

Все эти наши замечания о рабовладельческом мышлении имеют пока еще слишком общий и предварительный характер, во многом даже просто бездоказательный. Здесь требуется множество всякого рода разъяснений и уточнений и требуются обширные доказательства. Ко всем этим материалам мы сейчас и переходим.

б) Прежде всего, тут важно не запутаться в предлагаемой нами характеристике рабовладения. Дело в том, что, согласно нашему основному анализу, одушевленный и в то же время чувственно-материальный космос переживался еще на ступени общинно-родовой формации. Уже там были и свой гилозоизм и своя скульптурность. Физическое тело имеет начало, середину и конец, а подобного рода структура, осуществленная в человеческом теле, создает скульптурную обработку этого тела. Однако не надо забывать того, что в период общинно-родовой формации такого рода космос понимался только чисто *интуитивно*, только непосредственно и без всякого специально-умственного напряжения. Что же касается рабовладельческой формации, то она потребовала для себя уже такого умственного развития, для которого живой и одушевленный космос стал предметом *рефлексии*, то есть таким предметом, который уже получал некоторого рода понятийную, то есть абстрактную, характеристику. Всем известно, что развитие наук и искусств в Древней Греции начинается в период рабовладения; но никто не знает, почему это так. Наш ответ ясный и вполне категорический: рабовладение впервые принесло с собою разделение физического и умственного труда.

Раньше космос понимался как живое и одушевленное целое и к тому же как мифология. Но рефлексия, возникшая на почве самостоятельности умственного труда, не могла оставить эту мифологию в нерасчлененном виде. Те идеи и те виды материи, которые неразлично для сознания, но только слепо, фактически фиксировались раньше, теперь стали уже различаться и понятийно. И естественно, что освобожденная мысль прежде всего натолкнулась на понятие материи, взятой отдельно от идеи, и на понятие идеи, взятой отдельно от материи. То, что в учебниках обычно именуется досократовской натурфилософией, есть именно то, для чего первую роль в действительности играют материальные элементы: земля, вода, воздух, огонь, эфир. Это — гилозоизм, но не просто интуитивный и не просто мифологический, а такой, кото-

рый взял за основу именно материю, в то время как у Платона и Аристотеля на первый план будет выдвигаться другой рефлексивный момент, а именно момент идеи в противоположность материи. И объединяться материя и идея будут у Платона и Аристотеля тоже не мифологически, но рефлексивно. И вообще во всей античности никакой другой основной интуитивной данности, кроме мифологии, никогда не существовало. Но мифология, взятая сама по себе, была в эпоху рабовладения только более или менее отдаленной основой для рефлексии. Сама же античная философия, если ее взять в самостоятельном и свободном виде, всегда только и знала, что боролась с буквальной мифологией и была лишь рефлексией над ней.

в) Будучи в основном порождением еще общинно-родовой формации, этот скульптурный гилозоизм не остался принадлежностью только первого периода античной эстетики. Он остался на все то тысячелетие, когда процветала античная философия и эстетика. Живой и одушевленный космос трактовался по-разному и часто в виде микроскопически и изошренно развитой системы понятий. Но античный тип культуры и эстетики остался навсегда одним и тем же, а именно теорией живого и одушевленного, видимого и слышимого и вообще чувственно-материально воспринимаемого и идеально сформированного телесного космоса. И это есть не что иное, как *результат переплетения общинно-родовой и рабовладельческой формаций*, которые только и могли понимать предмет науки и искусства как чувственно-материальный космос и как сложнейшую рефлекссию над этим космосом.

г) Вся античная философия и вся античная эстетика представляют собою сплошное *славословие чувственно-материальному космосу*, этому предельному обобщению живого и идеально сформированного человеческого тела. Красота — это есть, в первую очередь, звездное небо с его вечными, правильными и постоянно повторяющимися движениями. И если что-нибудь другое и трактуется как прекрасное, то только в меру подражания идеально-правильному движению вечного звездного небосвода.

Еще Фалес говорил (А 1 = р. 71, 11): «Прекраснее всего космос, потому что он есть произведение бога [то есть беспредельность]». Для Гераклита космос — не куча сора, рассыпанного как попало; но Гераклит говорит (В 124) о «прекраснейшем космосе». О «прекраснейшем виде (eidos) космоса» говорит также и Эмпедокл (В 29), несмотря на свое учение о мирообразующих факторах Любви и Вражды. Демокрит, учивший о вечном возникновении

и гибели миров, все же думал (А 40), что наш космос находится «в расцвете».

Об Анаксагоре имеется такое сообщение (59 А 30): «Когда кто-то спросил Анаксагора, ради чего лучше родиться, чем не родиться, последний сказал: «Чтобы созерцать небо и устройство всего космоса». У близкого к Анаксагору драматурга Еврипида читаем (тот же фрагмент), что «счастливец тот, кто созерцает нестареющий космос бессмертной природы».

Однако, не говоря уже о материалистах, такой крайний идеалист, как Платон, думает не иначе.

Ввиду устойчивой и совершенно ошибочной традиции значение звездного неба для Платона мы должны всячески подчеркивать. В его «Тимее» (92 с Аверинцев) мы читаем: «Восприняв в себя смертные и бессмертные существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом». О значении звездного неба для совершенствования человеческой души в том же диалоге (90 d) читаем: «Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной, им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена». О значении астрономии для человеческого благочестия можно читать также еще в «Послезаконии» (985 e — 992 e). Самое же главное — это то, что созданная еще в период общинно-родовой формации чувственно-материальная эстетика осталась в античности навсегда.

Платон — идеалист, потому что он конструирует чувственно-материальный космос при помощи абстрактных понятий, а именно «ума» и «необходимости». Но и для него этот чувственно-материальный космос является последней и наивысшей красотой. Идея у него, как и у Аристотеля, отлична от материи. Но по существу своему, то есть по своему содержанию, эта идея есть не что иное, как смысл самих же материальных вещей.

В этом отношении Аристотель достиг последней ясности. Для него идея вещи есть не что иное, как ответ на вопрос о том, *что такое* данная вещь. При таком условии можно сколько угодно

рассуждать об идеях и можно сколько угодно отличать и отделять их от вещей, фактически все равно идея вещи не существует без вещей и всегда является не чем иным, как их смысловым отражением.

д) Делается понятным также и то, что античные боги нисколько не противоречат общеантичному стихийному материализму. Они являются только принципами тех или иных областей чувственно-материального космоса. Это, попросту говоря, есть не что иное, как античные законы природы. А если их и представляли как богов в конкретном виде, то, несмотря на их предельно-обобщенный характер, в силу могущества общинно-родовой формации это были самые обыкновенные человеческие существа, со всеми их недостатками и слабостями, включая любое их аморальное поведение. Это и понятно, поскольку они были только идеальным отражением самой обыкновенной природно-человеческой жизни. Такие боги не были опасными для античного чувственно-материального абсолютного космологизма. Наоборот, они были его принципиальным обоснованием.

Античность знала, что такое законы природы. Но вся античность развивалась на основе общинно-родовых отношений. А это значит, что любое обобщение, которое лежало в основе тогдашних законов природы, обязательно представляло собою родовую общину, а значит, было живым и человеческим представителем мировой общины, то есть тем или другим богом или демоном.

е) В результате этого делается понятным и то, что вся античная философская эстетика была только выдвиганием тех или иных сторон древней мифологии. Чувственно-материальная мифология была основой, поскольку под ней лежала общинно-родовая формация. Но она никогда не была абсолютной и буквальной мифологией, поскольку она всегда разрабатывалась на путях весьма сложной и глубокой рефлексии, диктовавшейся разделением умственного и физического труда в условиях рабовладельческой формации.

§ 2. ЦЕНТРАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ЯДРО

1. *Примерный систематический обзор философских результатов рабовладельческой формации.* Простое указание на то, что античная философия развивалась в пределах рабовладельческой формации, и полное отсутствие существенного анализа связи античной философии с ра-

быванием — это в настоящее время не только устаревший и беспомощный метод, но при современном состоянии науки производит какое-то прямо невыносимое впечатление. Уже давно настал момент, повелительно требующий войти в глубину соответствующего социально-исторического анализа и опять-таки на пальцах перечислить необходимо возникающие здесь основные тезисы. Начнем с более общих вопросов, а в дальнейшем перейдем к более конкретным.

Самый общий вопрос еще не касается деталей, но повелительно требует установить искомую социально-историческую связь принципиально. В предыдущем для этого мы привели некоторые материалы, но сейчас требуется более точная и прямо-таки тезисная характеристика относящихся сюда материалов.

а) Рабовладельческая формация, как мы указали выше, впервые потребовала разделения умственного и физического труда. Одни, как сказано, стали заниматься только умственным трудом, другие же работали только физически, оказавшись вне всякого умственного творчества. Спрашивается, если появилось самостоятельное мышление, то какими чертами оно отличалось? Очевидно, мышление, не сопровождаемое физическим трудом, по необходимости оказывается мышлением самостоятельным, отдаленным от вопросов обыкновенной жизни и в этом смысле 1) *абстрактным*. Но такого рода мышление, не могущее создавать вещи, а способное лишь пользоваться ими, — такое мышление явно оказывается и 2) *созерцательным*.

Отсюда удивительная особенность античного рабовладельческого сознания: оно всегда 3) *внутренне*, то есть *духовно, пассивно*, так как не может переделывать действительность как-нибудь принципиально.

И античный идеализм и античный материализм являются типами абстрактно-созерцательного сознания, для которого наличное бытие — это и есть самое настоящее бытие, не требующее никакого существенного переделывания.

Против такого проводимого нами взгляда на античное мышление как на пассивно-созерцательное можно слышать разного рода возражения и даже искреннее возмущение: как же это вдруг вся античная философия оказалась пассивной и созерцательной? На это необходимо сказать, что у нас речь идет о пассивности только в смысле отсутствия переделывания рабовладельческой действительности. Античное мышление, действительно, только и существует в условиях того весьма слабого развития экономики и техники, которое было необходимым результатом всей рабвладельческой формации.

дельческой формации. Именно потому, что рабовладельческая экономика и техника были очень слабы, и именно потому, что рабовладельческое мышление было пассивно в смысле преодоления этой слабости, именно поэтому-то и открывалась широчайшая возможность для собственно философского творчества.

У нас часто приводились слова о том, как периоды расцвета художественного творчества не только не совпадают с периодами расцвета экономики, но часто только и возможны в условиях ничтожного развития экономики и техники. Такое замечательное творчество, как греческий эпос, только и было возможно в период ничтожного развития экономики и техники. А когда в те или иные эпохи начинала расцветать экономика и техника, то уже пропадал всякий интерес к эпосу, ко всем этим мифологическим богам и героям.

В связи с этим мы и должны сказать, что экономически пассивная философия как раз в силу этой самой пассивности и смогла проявлять себя в таком могучем виде. Ведь философское мышление состоит из аналитико-синтетической работы и ограничивающе-обобщающей деятельности. И вот этого-то рода чисто мыслительной работой и полна рабовладельческая философия, так что ее экономическая пассивность не только не мешает развитию умственных идей философии, но, наоборот, является условием возможности такого рода самостоятельно действующей философской мысли. Конечно, с другой стороны, это вовсе не означает того, что античная философия вовсе никак не связана с рабовладением. Она глубочайшим образом с ним связана и развивается на основе предельных обобщений исходной рабовладельческой интуиции. Но обобщения эти здесь настолько высоки и глубоки, что оказываются связанными с рабовладением только структурно, не имея с ним ничего общего по своему предельно обобщенному содержанию. Об этом мы будем говорить дальше. А сейчас мы хотели бы, чтобы читатель укрепился в правильном понимании пассивной созерцательности античного мышления.

В эпоху средневековья вся действительность мыслилась в состоянии грехопадения, и этот первородный грех настоятельно требовал своего окончательного переделывания и преодоления. В Новое время перестали верить в первородный грех, но зато начинали верить в абсолютизированный человеческий субъект. И нужно опять существенно переделывать жизнь, чтобы открыть просторы для свободного развития человека.

Но в античности было совсем другое ощущение жизни. Даже гениальный Аристотель делил людей на свободных по природе

и на рабов по природе. Рабовладение было не только действительностью, но и нормой, идеалом, и переделывать тут было совершенно нечего. Такая позиция человеческого сознания, конечно, не могла удержаться в античности в совсем неподвижном виде. Она менялась то в ту, то в другую сторону и в конце концов пришла к своей катастрофе, когда даже и внешнеэкономически рабовладение перестало быть достаточно рентабельным. Отсюда и 1. самая общая обособленность рабовладельческого мышления — *абстрактно-созерцательная пассивность*, отнюдь не мешающая огромной самостоятельности философии, а, наоборот, впервые делающая эту самостоятельность возможной. Но тут возникает еще одна особенность античной идеологии.

б) Дело в том, что рабовладелец, как он внутренне ни созерцателен и как он внутренне ни пассивен, все же должен управлять своими рабами.

Поскольку раб — это только вещь, сама себя не способная куда-нибудь направить, постольку его направляет рабовладелец, организует его рабовладелец и вообще держит его в порядке только рабовладелец. Но это обстоятельство заставляет и самого рабовладельца быть пассивным отнюдь не во всех отношениях. Внутренне, духовно, он пассивен. Но надо организовать работу раба. Но если сам рабовладелец не работает, а только организует работу, то его мышление получает 4) *исключительно интеллектуалистический*, если не прямо *рассудочный, характер*. И даже больше того.

Став однажды на путь организации труда и весь свой труд понимая как интеллектуальную организацию, такое сознание и такое мышление затрачивает огромные усилия именно на такого рода интеллектуальную работу.

Однако этот выставленный нами сейчас принцип интеллектуалистической организации рабского труда является чересчур общим. Тут огромную роль играют разного рода детали, в которых тоже необходимо разобраться.

в) Что такое рабский труд, если его брать в принципе? Раб есть живое и одушевленное человеческое тело, когда о разумности еще не поднимается вопроса, поскольку раб действует как домашнее животное, разумные и целесообразные действия которого диктуются не им самим, но его хозяином. Это живое и одушевленное человеческое тело способно производить работу и производит ее в меру своих физических сил. Последнее обстоятельство очень важно потому, что подлинный рабский труд совершается только в условиях отсутствия всяких нефизических методов. Если раб

управляет паровой машиной, которая двигает огромные грузы, то, очевидно, в данном случае дело вовсе не в физической силе раба, а в целесообразном устройстве того орудия, которым раб управляет только внешне. Но машинная техника тем самым не только противоречит рабовладельческой экономике, но и эта последняя в своем принципиальном виде совершенно исключает всякое пользование машинами, дающими эффект несравненно более значительный, чем работа раба в меру только его физических возможностей. Поэтому для рабского труда характерно только такое производство, которое не выходит за пределы непосредственных физических усилий раба. Другими словами, такое производство может быть только *ремеслом* без всякой машинной техники или с ее несущественным применением.

Наконец, и самый продукт рабского труда в силу этих же самых обстоятельств не может быть не чем иным, кроме как тоже самой обыкновенной физической вещью, но уже целесообразно сформированной и созданной тоже для такого же непосредственного использования, то есть для чисто потребительских целей. Меновое хозяйство в пределах принципиального рабовладения возможно, и даже до значительных размеров, но только в конце концов с подчинением исходному потребительскому принципу. И вот такой труд раба должен быть организован рабовладельцем, и вот куда должны направляться интеллектуальные усилия рабовладельца. Какие же отсюда вытекают выводы для характеристики рабовладельческого мышления?

г) Прежде всего, такого рода мышление, в первую очередь, имеет дело с физической материей, способной производить работу, и с организацией этой работы для получения целесообразно сформированной, но тоже физической вещи и в то же самое время самодовлеющей. Если это так, то, поскольку всякое мышление есть обобщение, здесь должно быть обобщено это ремесленное производство самодовлеющего физического продукта. Но что такое предельное обобщение вещи, если всерьез не выходить за пределы вещественного продуцирования? Это значит охватить все вещи, которые существуют, вместе с производимой ими работой, и полученное таким образом всеобщее целое окажется тоже физическим, но уже самодовлеющим. Это и есть не что иное, как *чувственно-воспринимаемый* космос, такой же безличный и такой же вещественный, как и все вещи, из которых он состоит, такой же обозримый, как и всякая физическая вещь, такой же целесообразный, как и продукт ремесла, и такой же самодовлеющий, как ремесленный продукт, созданный в потребительских целях.

Для тех, кто не привык понимать рабовладельческую культуру как нечто целое, такое наше умозаключение может показаться не только странным, но и неверным. Однако здесь необходимо сделать одно фундаментальное разъяснение.

д) Оно заключается в том, что базис вовсе не присутствует в надстройках целиком и непосредственно, в своем глобальном, то есть грубо физическом, содержании. Он присутствует в них исключительно только *структурно*, то есть как метод получения целого из частей. Когда речь идет о рабском способе производства в его прямом и непосредственном виде, то тут, конечно, нет и помину о чувственно-материальном космосе. И когда заходит речь о чувственно-материальном космосе, то ни нам, ни античным авторам не приходит и в голову мысль о рабском способе производства, настолько небесная сфера по своему содержанию несоизмерима ни с какой человеческой экономикой.

Но вот раб есть чувственная вещь, человеческое тело; и космос, взятый в целом, тоже есть чувственная вещь. Раб есть человеческое тело; и свой чувственно-материальный космос древние тоже понимали как живое тело.

Однако труд раба направлялся интеллектом рабовладельца; и — античный чувственно-материальный космос тоже направляется определенного рода интеллектом. Но раб не существует без рабовладельца, а рабовладелец — без раба; они всегда представляют собой нечто целое, будь то прежний рабовладельческий полис или позднейшая мировая Римская империя.

Следовательно, заключаем мы, и чувственно-материальный космос тоже представляет собою некое неделимое целое. Наконец, рабочая энергия раба, направляемая рабовладельцем, создает целесообразно сформированный продукт, имеющий самодовлеющее значение; и — чувственно-материальный космос тоже есть идеально сформированный результат некоего универсально-космического ремесла, так что продукт этот имеет самодовлеющее значение. Напоминаем читателю еще и еще раз: при правильном использовании диалектического метода все эти сопоставления «земных» и «небесных» дел покоятся не на установлении грубого и буквального тождества, а на основании методически-структурного уподобления базиса и надстройки.

е) Прежде чем идти дальше, мы хотели бы в кратчайшей форме зафиксировать то основное, что характерно для рабовладельческого мышления.

Во-первых, рабовладелец есть прежде всего интеллект, поскольку он должен организовать рабскую массу.

Во-вторых, он даже и не просто интеллект, но по преимуществу та его формообразующая функция, которая как раз и необходима для осмысления и организации рабского труда, лишенного собственной разумной инициативы.

Однако, в-третьих, сама категория рабовладельца выросла как естественный продукт разделения умственного и физического труда. Но, будучи представителем умственного труда и будучи освобожденным от всякого физического труда, он тем самым получает возможность погружаться в свои собственные мыслительные глубины, где он уже ни от чего не зависит и ни с чем не связан, оказываясь, таким образом, деятелем умственной области как области вполне самодовлеющей.

В-четвертых, погружаясь в самодовлеющее мышление, рабовладельческий интеллект еще и потому оказывается самодовлеющим, что его формообразующая функция проявляет себя именно только как таковая, то есть как функция оформления работы, а не как физический ингредиент этой работы. Создав свою формообразующую функцию и передав ее рабскому труду, рабовладельческий интеллект тут же возвращается сам к себе, к своей самодовлеющей деятельности, поскольку он есть все-таки продукт умственного, а не физического труда, фактическое осуществление которого вовсе не входит в его задачи и в отношении творчески-жизненной значимости которого он несколько не заинтересован и всегда только пассивен, всегда только созерцателен.

Отсюда, в-пятых, подлинно рабовладельческий интеллект, пассивно-созерцательный сам по себе, творческий только в отношении формообразующего функционирования в области своего инобытия и тут же возвращающийся к самому себе, поскольку физический труд — вовсе не его дело, такой интеллект вечно пребывает в состоянии круговращения: он существует сам по себе, он осмысляет и оформляет все прочее, и от всего этого своего окружения он тут же возвращается к самому себе, создав тем самым необходимую жизненную основу для своего самодовления.

Добавим к этому, что такого рода диалектическое круговращение (пребывание в себе, выход за свои пределы и возвращение к самому себе в обогащенном виде), конечно, мы находим и в других культурах. Но эта диалектическая триада везде имеет свой собственный смысл. В средневековом монотеизме это будет диалектикой в сфере абсолютного духа, а не в сфере рабского производства; а в Новое время это будет диалектикой либо внутрисубъективной, либо субъективно-объективной, но опять-таки не в сфере вещевистских отношений между безынициативным рабс-

ким трудом и разумно-инициативной, то есть формообразующей, деятельностью рабовладельца. И, как показывает дальнейшее исследование, такого рода вечное круговращение всей чувственно-материальной действительности окажется только прямым выводом из данной нами сейчас общей характеристики рабовладельческого интеллекта.

2. *Личность субстанциальная и личность атрибутивная.* В нашей настоящей работе мы часто употребляем термины «личность» и «безличие», которые могут вызвать сомнение в случаях отсутствия полной договоренности относительно смысловой направленности этой терминологии. При самом широком и неопределенном понимании термина «личность» можно прямо сказать, что в таком смысле имеется в виду такая категория, которая свойственна решительно всем типам культуры или, по крайней мере, при условии достаточно зрелого развития данной культуры. В этом смысле и вся античная культура тоже признана личностным началом. О чем же другом говорят гомеровские поэмы, как не о героях? Но ведь герой — это все-таки личность. О чем говорит переход от общинно-родовой формации к рабовладельческой? Конечно же, о прогрессирующем развитии все той же личности, для которой общинно-родовая формация не давала никакой чисто индивидуальной инициативы. Наконец, и весь эллинистически-римский период античной культуры, занимающий собою целое тысячелетие, тоже обычно характеризуется нами как период углубленного субъективизма в отличие от более объективистской и потому более холодной классики. Спрашивается: какое же мы имеем право характеризовать всю рабовладельческую формацию как нечто безличное или как такую область, в которой личность не могла найти достаточно яркого и подходящего развития? Здесь нужно договориться.

а) Что же такое личность не в широком и расплывчатом смысле слова, но в самом узком и специфическом?

Что она есть некоего рода *единичность*, или единица, это, кажется, ясно само по себе, поскольку обычно употребляемый здесь латинский термин *individuum* ничего другого и не значит, как именно «нераздельное», «неделимое». Однако тут же ясно, что личность может проявлять себя и в раздельном виде. Но только надо помнить, что эта раздельность является не личностью, взятой самой по себе, но только ее проявлением.

Далее, к сущности личности относится еще и то, что все, претендующее быть личностью, обязательно *неповторимо*. Внешним образом это выражается в том, что каждая личность имеет свое

собственное имя, а не кличку, которая может обозначать собою какое угодно количество вещей или существ. По существу же, под этим собственным именем всегда кроется неповторимость и безусловная *оригинальность* того, что обычно называется личностью. Всякая подлинная личность не только единична, но и единственна.

Личность, далее, и вообще соответствующим образом обязательно ориентирует себя среди всего окружающего. Будучи неповторимой, личность обязательно есть соответствующее *самоотношение*. Она отличает себя от всего другого и внутри себя сама с собой соотносится. И совершается это не так, чтобы кто-то другой сравнивал одну личность с ее окружением или разные моменты личности сравнивал между ними самими внутри самой личности. Все эти отношения устанавливает сама же личность, и устанавливает *мыслительным*, а также и *переживательно-волевым* образом.

И, наконец, соотнося себя с самой собою и со всем другим, личность устанавливает все прочее либо тоже как личность, либо как ту или иную степень личностного существования, включая нулевую степень личности, или безличие, включая ту или иную среднюю ступень и включая бесконечную личность. То, что можно считать обыкновенным пониманием личности, всегда есть нечто среднее между отсутствием личности, ее нулем, и между личностью вообще, то есть предельным обобщением личности. Личность только там, где имеется тождество общего и единичного.

Но имеется еще один способ логического вскрытия изучаемого нами понятия, способ более концентрированный и потому более простой. Дело в том, что когда мы говорили о личности как о неделимой единичности, мы, собственно говоря, рассматривали ее просто как некоего рода бытие и действительность, просто как некоего рода *объект*. Тут же, однако, мы явно перешли к изображению личности и как *субъекта*. Именно она оказалась здесь у нас чем-то неповторимым и оригинальным по своему смыслу, причем эта ее оригинальность тут же предстала у нас как переживательная самосоотнесенность и в отношении всего другого и в отношении самой же личности. А эта самосоотнесенность закончилась ориентацией личности в личном бытии вообще, и прежде всего среди той совокупности личностей, которая обычно называется обществом. Но тогда возникает вопрос: если личность есть и объект и субъект одновременно, то как же соотносятся в ней эти две ее основные стороны, объектность и субъектность?

И, действительно, вникая в существо этой проблемы, мы сразу же видим, что объектность и субъектность могут функционировать в личности самым разнообразным способом. Но когда мы заговорим о самой личности как о субстанции, то в ней и объективная материя присутствует во всей своей субстанциальности, и субъективная идея тоже присутствует во всей своей субстанциальности. И мы настаиваем, что как раз именно такого рода диалектическая конструкция бессознательно признается всеми теми, кто рассуждает о личности в обывательском смысле слова.

Так, обычно говорится о душе и теле. Но никто как следует не знает, что такое душа, и не умеет точно определить, что такое тело. А часто люди даже и просто прикидываются, что не знают ничего о душе. Тем не менее все прекрасно понимают, что такое живой человек и прекрасно отличают его от мертвого человека, от трупа. А ведь живой человек как раз и есть не что иное, как полное слияние его физической и психической жизни, слияние тождественное и нерасторжимое, покамест человек живет. Обыватель не может определить, что такое личность и что такое общество. И тем не менее все прекрасно понимают, что личность возможна только в обществе, что общество невозможно без существования личности и что личность есть определенного рода сгусток общественных отношений. Но что такое этот сгусток? Это и есть субстанциальное тождество в одном случае души и тела, а в другом случае — личности и других личностей.

В нашем определении личности мы особенно обратили бы внимание на такие термины, как «душа» и «тело», ввиду того, что терминология эта больше всего понятна для обывательского сознания. Обыватель прекрасно знает, что тело всегда есть то или иное выражение души. Это выражение, однако, мыслится здесь не как случайное и не как условное. Когда актеры разыгрывают на сцене какое-нибудь убийство, то они разыгрывают это не по субстанции, так как иначе это было бы не театральное, а самое настоящее убийство в буквальном смысле слова. Когда мы говорим о душе и теле в их буквальном жизненном, а не просто случайном и условном значении, то мы обязательно мыслим и душу как нечто самостоятельное, и тело как нечто самостоятельное, и их взаимосвязь тоже в буквальном, то есть в субстанциальном, смысле слова. Покамест речь идет только о душе, о личности не может быть и речи, поскольку личность есть не просто душа, но ее жизнь, ее поведение, ее практическое осуществление, то есть ее тело. И, наоборот, тело человека не есть просто личность, потому что тело может быть и мертвым трупом, а тело, в котором

нуждается личность, всегда живо, всегда одушевлено, всегда для личности выразительно.

Поэтому если личность есть и внутреннее и внешнее в их вполне буквальном существовании, то есть в их субстанциальном единомраздельном выражении, то можно также сказать, что она есть еще и субстанциальное единомраздельное тождество души и тела.

б) Однако здесь чрезвычайно важно следующего рода обстоятельство. Именно, в личности, несомненно, может преобладать объектная сторона, так что связь объектности и субъектности будет осуществляться в ней только объектными средствами. Мы не ошибемся, если такого рода личность назовем *природной*, или *материальной*, личностью. Но связь объектности и субъектности может осуществляться в личности и субъектными методами, которые в сравнении с реализмом объектной стороны мы вполне можем назвать идеальными. И тогда у нас получится уже не природная, а чисто *идеальная* личность, то есть личность как особого рода идея. Однако должен возникнуть, в конце концов, и наш окончательный и последний вопрос: что же такое личность, в которой не перевешивает ни материальная, или природная, сторона, ни сторона идеальная, но в которой обе эти стороны представлены сразу и одновременно, как некое нерасторжимое тождество? Такая личность предстанет перед нами и как некоего рода вполне оригинальная *субстанция*. В материи идея присутствует вовсе не как субстанция, а только как один из признаков материи. И в идеальной личности материя присутствует не в своей субстанциальности, но как определенного рода смысловая направленность самой же идеи. Что же касается личности как полноценной субстанции, то в ней и материальное, телесное, обязательно есть субстанция, и идеальное, внутреннее, субъективное тоже есть субстанция; и, наконец, это идеал — реальная субстанция тоже существует как таковая, то есть тоже есть самостоятельно действующая субстанция.

Итак, развернутое понятие личности приходит к пониманию этой последней как неповторимой единичности, которая, соотнося себя с самой собою и со всем другим, есть специфическое тождество общего и единичного, или, с другой стороны (как мы видели выше), субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего, или души и тела. Без этого наличия предельной обобщенности и предельной единичности личность не могла бы соотносить себя ни с самой собою, ни со всем другим; а без этого соотношения личность вообще не могла бы быть личностью, то есть ее положе-

ние в окружающей действительности определял бы кто-нибудь другой, но не она сама.

в) Все эти и, возможно, еще другие признаки личности, несомненно, и переживались и высказывались в античности много раз. Почему же, в таком случае, мы должны отказать античности в понимании личности как она есть в себе и вместо основной личностной интуиции понимать исходную античную интуицию как вещественную и телесную интуицию, но не как интуицию личности?

Вот тут-то и приходится наблюдать резкую разницу между *субстанциальным* пониманием личности и *атрибутивным* ее пониманием. То, что мы выше назвали природной, или материальной, личностью, и личностью идеальной, это, как мы сейчас условимся говорить, является только более или менее существенными признаками личности, а не самой личностью, так что, другими словами, все это есть только атрибутивная область личности. Материальные и идеальные признаки личности — это еще не есть сама личность, не есть субстанция, а только ее существенные признаки. Это — атрибутивная личность; но совсем другое дело, когда мы говорим о полном тождестве материального и идеального в личности, когда в ней не перевешивает ни то и ни другое и когда оба эти момента в ней представлены как нерасторжимое тождество. Это мы и условимся называть субстанциальной основой личности, или личностью как субстанцией.

Так вот, античность весьма богата рассуждениями как раз об атрибутивной личности и почти совсем лишена всяких интуиций *субстанциальной личности*. Правда, античность переполнена мифологией; и всякий мифологический образ, несомненно, содержит в себе и нечто идеальное (небесное и занебесное), и нечто материальное, то есть чисто материальную, телесную и, в частности, человеческую образность. Однако является банальной, но совершенно несомненной истиной то, что античные боги есть только обожествление сил природы. А это значит, что античным богам и героям свойственна только такая личность, которая вовсе не субстанциальна, а только идеальна или материальна. Чтобы избежать такого неопределенного термина, как формальная принадлежность личности, мы говорим совершенно точно об атрибутивной личности. В античные времена пользовалось огромным успехом признание именно этой атрибутивной личности. Но античным людям совершенно было несвойственно понимание субстанциальной личности, в отношении которой в античности, да и

то только в позднейшие ее времена, существовали лишь некоего рода неопределенные намеки.

Приведем некоторые примеры из хорошо известных античных философских теорий.

г) Не только человеческое тело в античной философии не есть личность, но и душа в античности тоже не есть личность. По Платону («Законы» X 896 а), душа есть не личность, но «движение, способное двигать само себя»; «она — причина изменения и всяческого движения всех вещей»; она — не личность, но «самодвижное число», как это утверждал верный ученик Платона Ксенократ (Аристотель, «О душе» I 4, 408 b 32—409 а 30).

Правда, Аристотель оспаривал это мнение, но личностный характер души у Аристотеля снижен еще больше. Именно, по Аристотелю (II 1, 412 а 19—21), душа тоже вовсе не есть личность, но есть всего только «сущность в смысле формы физического тела, обладающего в возможности жизнью».

Но что же тогда сказать о Гераклите? Ведь, по Гераклиту (В 12), «души испаряются из влаги». Конечно, это не то испарение, о котором говорят наши учебники физики. Раб ведь тоже не есть просто вещь, а такая живая вещь, которая способна создавать необходимые для человека продукты. Да и сам Гераклит не только приписывает душе способность ощущения (там же), но выражается еще и так (В 45): «По какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубок ее смысл». Таким образом, душа у Гераклита, с одной стороны, тоже не трактуется как личность, а есть только особого типа телесность; а с другой стороны, она участвует в создании великой культуры, как и рабовладелец, несмотря на огромную ограниченность его сознания.

В античной философии выше души обычно ставится ум как некое средоточие или направляющая сила для душевных движений; и с точки зрения античной психологии не ум находится в душе, но душа находится в уме. С новоевропейской точки зрения, казалось бы, такой ум (особенно если он трактуется космически) уже во всяком случае есть «личность» или «дух». И соответствующий греческий термин *noys* так большей частью и переводится, как именно «дух» (*Geist* по-немецки, или *esprit* по-французски, или *spirit* по-английски). Однако огромное количество греческих текстов заставляет переводить этот термин именно как «ум», «разум» или «интеллект». Это вовсе не личность, а, можно сказать, только идеальная сторона личности, то есть то, что мы выше называли атрибутивной, но никак не субстанциальной личностью.

Если мы возьмем не случайные высказывания, а развитые теории, то этот «нус» иначе и нельзя переводить, как ум. У Аристотеля — целая теория ума-перводвигателя; но по всему видно, что это есть для философа только мышление. Но мышление опять-таки не есть сама субстанция личности, а только один из ее атрибутов. А если бы свой ум-перводвигатель Аристотель понимал как живую субстанцию, то это, во-первых, было бы для него богом, или собранием богов, а во-вторых, он имел бы свое собственное имя и не оставался бы только логически-онтологической конструкцией.

У неоплатоников имеется весьма глубоко разработанная теория ума. Но этот ум у них в основном есть опять-таки лишь «бытие», о личности которого не говорится ни слова. В развитом виде этот ум доводится у них до степени демиургии; но и этот демиург у них есть только «мастер» (это — буквальный перевод термина «демиург»), только формообразователь и бессилён быть создателем материи как субстанции. Но для античной теории ума особенно характерно то, что наивысшее развитие ума трактуется как «умопостигаемый космос», а этот космос уже и подавно не говорит ни о чем личном.

д) Из всех философов античности в-интересующем нас вопросе мы обратили бы особое внимание на Платона. Этот гениальный мыслитель оказался в такой мере доступным, понятным и необходимым, что в последующих культурах, кончая самыми последними буржуазно-капиталистическими формами, философы всегда старались привлечь Платона на свою сторону и пользоваться им с какой-нибудь, иной раз весьма малоосновательной, интерпретацией. Поэтому и все учение о личности, весь персонализм, надчеловеческий в средневековье и абсолютно человеческий в Новое время, вошло в обычай прямо приписывать в полной форме именно Платону. Действительно, платоновская философия есть весьма возвышенное учение, между прочим, и о личности. Но о какой личности? Самое тщательное исследование текстов Платона не обнаруживает никаких следов доктрины об абсолютной личности ни в каком смысле этого слова. В наших предыдущих работах мы очень часто касались вопросов об антиперсонализме Платона¹, и в настоящем случае мы ограничимся только указанием на наши эти предыдущие исследования.

Уже самый термин «идея», с точки зрения этимологии этого слова, означает «то, что видно». И, конечно, даже и у Платона

¹ См., напр.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 237—239, 293—318.

чувственное и физическое, чисто материальное значение этой видимости — на первом плане. Но не только. Когда эта вещественная видимость получает у Платона свое предельное обобщение, она от этого вовсе не становится личностью, а становится только общим понятием. Платон весьма красочно рисует восхождение души в небесный и занебесный мир. Но что человек находит в этом высшем мире?

Еще в 1930 году автор настоящей работы писал¹: «Духовная бесконечность и интимность исчезают для Платона, как только он восходит к чистому уму. Ум этот не может уже зреть того, что воистину живо, что есть живая и бездонная личность, что есть интимная и духовная всепронизанность. Что созерцает Платон на вершине своего умозрения? Кто его там встречает? С кем он там ведет свой умный разговор? Никто его там не встречает. Никакой любимый лик не отвечает ему ласковой улыбкой. Во время небесного круговращения «душа созерцает справедливость-в-себе, созерцает здравомыслие, созерцает знание...» («Федр» 247 d). Все это «широкое море прекрасного» («Пир» 210 d), вся эта «бесцветная, бесформенная и неосязаемая сущность» («Федр» 247 b), с которой встречается ум на вершине своего восхождения, есть не что иное, как общие понятия, не живые личности, но умные идеи, породить которые и значит только созерцать. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность со своим собственным именем. Умная бездна платонизма безымянна. Она — только статуарна. Она — телесна, а не личностна. Она — скульптурна. В платонизме софийно только чувственно-телесное. Умное же, идеальное, духовное — здесь не софийно, а созерцательно, не выразительно, но — онтично, не индивидуально и имянно, но отвлеченно и понятийно».

Но в 1930 году автор этого рассуждения еще пока весьма туманно понимал социально-историческую значимость этого античного безличия. В настоящее же время, после полувековой работы в области античной культуры, автор располагает самым отчетливым пониманием этого безличия. Именно, в основе этого античного безличия лежит не что иное, как именно рабовладельческая формация. Как раз рабовладельческая формация и построена на понимании человека не как личности, а как вещи: раб есть безличная вещь, способная производить целесообразную работу; и рабовладелец есть безличный интеллект, способный быть прин-

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М., 1930, с. 632.

ципом формообразования для рабского труда и поэтому имеющий огромные возможности, огромное время и охоту для погружения в свое интеллектуальное созерцание. Как мы теперь отчетливо видим, именно рабовладельческая формация заставляла всякую личность понимать в ее существенной зависимости от ее тела, от ее вещественной стихии.

Можно только удивляться тому, как под влиянием векового предрассудка в новое и новейшее время забывали учение Платона о бессмертии тела. Тысячи раз излагалось учение Платона о бессмертии души. Но никому и в голову не приходило, что платонизм есть также учение и о бессмертии тела. После смерти живого человека его физическое тело действительно разлагается и уничтожается. Но почему же в подземном мире, когда производится суд над умершим человеком, о пороках и добродетелях его души узнают не откуда иначе, как именно из созерцания его тела? Что же это за тело? Оно — иное, чем оно было на земле. Но оно все-таки тело. И что это за тела, в которые душа, по Платону, переселяется при своих перевоплощениях? И что это за тело, с которым душа была в идеальном небесном мире до своего падения и с которым она будет после своего нового восхождения в идеальный мир? Очевидно, все это — совершенно разные тела, разные по своей тонкости и по степени своей идеальности. Но самый принцип тела нигде Платоном не отрицался ни на одну минуту. Даже вечные боги, по Платону, всегда и неизменно обладают своими вечными телами. У Платона («Федр» 246 d) так прямо и написано: «Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут как угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается». Поэтому античный платонизм есть не только учение о бессмертии души, но и учение о *бессмертии тела*. И это все только потому, что уже сама социально-историческая основа рабовладельческой культуры вещественна, телесна, или теловидна, внеличностна, хотя в то же самое время и способна к целесообразной работе. Само творческое начало всего творческого мироздания трактуется у Платона, как известно, при помощи физически-производственного термина «демиург», то есть «мастер».

Из множества историко-философских и историко-литературных античных примеров мы позволили бы себе сказать несколько слов еще о Плутархе, писателе I—II веков н. э. Ему принадлежит несколько десятков жизнеописаний героев прошлого. И у него, казалось бы, и должны содержаться характеристики человеческой

личности в ее специфической неповторимости и неделимости. Здесь мы указали бы на весьма ценное исследование С. С. Аверинцева «Плутарх и античная биография» (М., 1973). Наша окончательная оценка жизнеописаний Плутарха — иная, чем у этого автора. Но исследование отдельных моментов этих жизнеописаний является у С. С. Аверинцева настолько ценным, что нам только остается им воспользоваться.

В самом деле, в каждом жизнеописании Плутарха приводится масса отдельных фактов из жизни изображаемого героя. Но назвать жизнеописания Плутарха только фактографическими совершенно невозможно. Плутарх часто пользуется еще и риторическими приемами с целью похвалы или порицания изображаемого героя. Но назвать жизнеописания чистой риторикой было бы грубейшей ошибкой. Далее, жизнеописания Плутарха можно назвать моралистически-психологическими этюдами. Но Плутарх совершенно далек от ригоризма и основателей стоицизма и близкого к Плутарху по времени Эпиктета. У Плутарха преобладает стиль дружелюбного собеседования со своим читателем при помощи приемов, если угодно, уже давнишней для тех пор диатрибы.

Все эти несомненные данные философско-литературного стиля Плутарха говорят о чем угодно, но только не о намерении Плутарха вскрывать личность своих героев в их неповторимой единичности. Разумеется, какого-то рода личность у Плутарха имелась в виду, когда он подбирал для нее какие-нибудь биографические факты, старался превознести ее или снизить и когда он увлекался методами диатрибы. Все это у Плутарха было, и все это внутренне, конечно, предполагало какую-то личность, но никакими приемами у Плутарха эта личность не захватывалась и не выражалась.

Весьма характерно то, что в своей упомянутой работе С. С. Аверинцев, весьма ярко рисуя отрицательные стороны плутарховских героев, как раз мало говорит о том, чем же, в конце концов, являются у Плутарха эти герои. То, чем эти биографии у Плутарха не являются, это очерчено ярко. Но то, чем они являются на самом деле, об этом говорится у Аверинцева не очень уверенно и, в конце концов, не очень ясно. Но так оно и должно быть, потому что личности героев у Плутарха как раз рисуются не со своей субстанциальной стороны, но со стороны именно атрибутивной.

Если уж говорить действительно об изображении личности в античной литературе, то мы бы, скорее, указали на новоаттическую и римскую комедию. Но личности там рисуются только в бытовом плане. Гораздо ярче человеческая личность изображается, если иметь в виду эллинистически-римский период, в «Энеи-

де» Вергилия и в трагедиях Сенеки. Но здесь перед нами не что иное, как реставрация давно минувшего общинно-родового героизма. Правда, все эти герои поданы здесь с помощью приемов интимно-субъективной страстности и психологической взволнованности. А это значит, что такого рода личности все же возводятся к своим древнеэпическим образцам, а образцы эти по-прежнему остаются отражением и обобщением все тех же сил природы и природного человека.

Личность, несводимая на природу, возникла не раньше средневекового монотеизма или возрожденческой абсолютизации земного человека. За всеми этими личностями эллинистически-римского периода фиксировался в качестве окончательной причины и цели чувственно-материальный и обязательно внеличный космологизм. Его нисколько не нарушала даже его имманентно-человечески переживаемая страстность и взволнованность. В самый трагический момент своей судьбы Медея у Сенеки восклицает: «О, хаос, хаос!» Герои Данте или Шекспира уже не вызывают к первобытному хаосу, от которого они чувствуют себя совершенно свободными, а вместо этого связывают свою судьбу либо с абсолютной личностью монотеизма, либо с абсолютизированной человечески-земной личностью.

Таким образом, наша теория внеличного характера античности не должна быть понимаема грубо и элементарно, глобально, теория эта весьма дифференцированная и для каждого исторического момента античности получает свой собственный и вполне специфический характер, то далекий от всякого персонализма, а то с большими к нему приближениями. Наконец, мы приведем еще два термина, которые внешне способны ввести всякого неподготовленного читателя в глубокое заблуждение.

е) Первый термин — это «единое», которое во всем тысячелетнем античном платонизме трактуется как максимальная обобщенность всего разумного и всего неразумного. Казалось бы, уже само это наименование, то есть единое, говорит не о чем другом, как именно о личности. Но если бы оно действительно было личностью, то, во-первых, имело бы какое-нибудь свое собственное имя, а во-вторых, какую-нибудь свою историю. Ничего подобного здесь никогда не было. Дальше этой арифметической терминологии античность так и не пошла. Правда, это единое кое-где называется еще благом. Но «благо» — это тоже абстрактное понятие, а не личность; и в античности оно тоже не имеет ни собственного имени, ни собственных исторических сказаний. После этого пусть читатель не удивляется, что эту абстрактную мыслимость вместо

живой личности мы выводим из особенностей рабовладельческой формации, которая, как мы знаем, ни в каких полноценных личностях тоже не нуждается.

Для характеристики античного учения о единстве мы привели бы интереснейшие материалы из трактата Плотина VI 8. Здесь дается максимально возвышенное и величественное из всей античности учение о *свободе первоединого*. Этому первоединому Плотин приписывает решительно все возможные совершенства. Первоединое и все знает, и все творит; оно и всемогуще, и вездесуще. Но вот оказывается, что это первоединое все творит вовсе не в результате какого-нибудь своего специального усмотрения или свободного выбора. Оно ни для чего не затрачивает ровно никаких специальных усилий. Все, что в нем имеется, имеется в нем уже по самой его природе. Первоединое творит мир не путем специального творческого усилия, но в результате своего естественного состояния. Все, что оно творит, уже заложено в нем с самого начала, уже есть его самое исконное естество. Казалось бы, при всех таких совершенствах первоединое и должно было бы творить всякое бытие в результате своих личных волевых усилий. Однако оказывается, что никаких таких личных волевых усилий в первоедином нет и не может быть. Оно свободно не потому, что хочет одного и не хочет другого, а потому, что оно уже по самому естеству своему одного хочет, а другого не хочет. С исторической точки зрения, это явно есть полемика с христианским монотеизмом, то есть с христианским учением об абсолютной личности. Все совершенства, какие только можно мыслить, приписаны первоединому. Но ему не приписано одно, а именно: оно не есть личность. Трактат Плотина VI 8, посвященный вопросу о свободе первоединого, является замечательным произведением, рисующим принципиальное безличие наисовершеннейшего абсолюта. Особенно важны главы VI 8, 8—21.

ж) И другой античный термин, на который мы хотели бы обратить внимание читателя, — это термин «*бог*». Тут уж, казалось бы, всякому младенцу ясно, что в античных мифах идет речь именно о личностях. Ничего подобного. Ведь вы же сами говорите, что античные боги являются только обожествлением сил природы. И с этим надо согласиться. Но тогда Посейдон, уж во всяком случае, не есть личность, а есть, опять-таки, абстрактная, то есть идеальная, обобщенность всего того, чем является море, что в нем творится и что с ним происходит. Скажут: но Посейдон есть управитель всей морской области и сознательный формообразователь всего морского. А рабовладелец разве не есть организатор

рабского труда и управитель подчиненных ему рабов? А ведь мы уже раньше согласились, что рабовладельцу и не нужно быть полноценной личностью, а достаточно быть только формообразующим направителем рабского труда. В отношении раба он только формообразующий интеллект. Но и греческий Посейдон, как и все боги, в первую очередь есть именно интеллект. Прокл, давший гениальное построение всей античной теологии, когда говорит о богах, так и выражается: каждый ум есть то-то и то-то; и много раз так же, и опять: каждый ум есть то-то и то-то. После этого можно сказать только одно: вся античная теология безусловно интеллектуалистична, но не персоналистична, и уж тем более — философия, если она на ней базируется.

Скажите, а вот, например, Дионис, или Вакх, как раз и прославился своим экстатическим культом и своим вакханством, выходящим за все пределы разума? Ничего подобного. Это античное вакханство не есть обретение личности, а, напротив, ее потеря. Античный вакханический экстаз есть потеря личности в общеприродном безличии и бездушии. Подлинное общение одной личности с другой не может теряться в безумных восторгах, когда вакхант не сознает ни себя, ни другого и готов разорвать любого на части. Это не сфера личности или личностей, но сфера безличной и бездушной, чисто стихийной и даже звериной природы. И даже основной греческий термин, обозначающий античное безумство, есть *μανία*, того же корня, что и латинское *mens* («ум»); также русское «мнение», «мнить» имеют свой корень «мн», который у лингвистов отождествляется с корнем *men*, как в указанном латинском *mens*. Значит, и греческие религиозные экстазы есть не что иное, как особого рода состояние того же интеллекта.

Далее, скептики могут возражать еще и в том направлении, что в народной религии античные боги, во всяком случае, не были абстрактными понятиями. Но мы сейчас и не говорим о чисто народных представлениях. Эти чисто народные представления породили греческих богов, как это известно, еще в период общинно-родовой формации, где они были переносом родственных отношений первобытного коллективизма на всю природу и на весь мир. Конечно, таковыми они остались и в период рабовладельческой формации. Но только ли таковыми? Вовсе не только.

Общинно-родовая формация создавала своих богов и демонов невольно, несознательно и абсолютно только интуитивно. Но ведь рабовладельческая формация, как это мы хорошо знаем, принесла с собой разделение умственного и физического труда, когда появилась не только потребность, но и необходимость находить

в богах абстрактно-логические или диалектические конструкции, а не просто интуиции, лишенные всякой рефлексии. Вот почему для Платона мало было только того простого факта, что существует Эрос, бог любви. Такой интуитивный Эрос был в античности и до Платона и даже во всей рабовладельческой формации. Платон же подверг этот старинный Эрос философской рефлексии. И у него получилось, что Эрос есть то вечное становление, возникающее в результате диалектического слияния чистой идеи, которая богата своей осмысленностью, с материей, которая, если брать ее в чистом виде, лишена всякого оформления, содержит это оформление только как возможность и потому абсолютно бедна. Вот почему Эрос у Платона есть сын Богатства и Бедности («Пир» 204 b c). Но ведь это уже не просто интуиция Эроса. Это — диалектика Эроса, то есть его интеллектуальная структура.

Да и бог вообще в этот рабовладельческий период тоже не был простой интуицией, он был кроме интуиции еще и логической конструкцией. Минувя бесчисленные античные попытки дать логику божества, мы здесь укажем только на одну, правда максимально совершенную, диалектическую попытку у Прокла, по которому каждый бог всегда есть тот или иной тип актуальной бесконечности («Первоосновы теологии» 75—112). Здесь тоже не просто общинно-родовая интуиция, но весьма зрелая философская рефлексия периода рабовладения. Нам представляется, что после всех наших разъяснений является делом не очень трудным отделять общинно-родовой и рабовладельческий моменты в таких теориях Эроса и божества вообще, которые принадлежат Платону и Проклу. Но мы должны сказать здесь кроме этого и то, что, вообще говоря, обе первоначальные социально-исторические формации вполне совпадают в своем внеличностном миропонимании. Но только это миропонимание в первой формации строится по преимуществу интуитивно, а во второй формации — по преимуществу рефлексивно.

Но и здесь мы пока еще не станем приводить в виде окончательной системы нашу теорию соотношения рабовладельческой основы и рабовладельческой философии, возникающей на этой основе. Именно, нам представляется нужным сделать несколько замечаний о том созерцательном характере рабовладельческого мышления, который рассматривался у нас выше и который мы сейчас снабдим исследованием различия между субстанциальной и атрибутивной личностью.

3. *Сущность античной самодовлеющей созерцательности.* а) Наше методически-структурное сопостав-

ление почвы и того, что вырастает на этой почве, приводит к уяснению таких основных особенностей античного мышления, которые иначе остаются невыясненными, а в историческом смысле даже лишенными всякой взаимной связи. Из множества таких особенностей мы указали бы сейчас на ту, которая вытекает из самодовлеющего характера античного мышления. Кто глубоко проник в существо рабовладельческого мышления, тот не может не понимать его внеличностной ограниченности. Ведь ни раб-вещь не есть человеческая личность, взятая в целом, а только один ее момент, ни рабовладелец-интеллект тоже не есть личность, взятая в целом, а есть только формообразующая энергия. Но тогда и соединение обеих этих сфер, то есть чувственно-материальный космос, тоже не есть личность, а только целесообразно сформированная вещь, целесообразно действующая, и целесообразно сформированное всеобщее человеческое тело. Этот всеобщий космический результат имеет для античного мышления решительно самодовлеющее значение.

Для историка философии и эстетики здесь может возникнуть вопрос только о типах этого созерцательного самодовления. Будучи ограничено этой на все века идеально сформированной вещественной действительностью, рабовладельческое мышление, взятое в своем принципе, ровно никогда и нигде ни к чему не стремится. Оно уже все имеет, что ему надо. Ведь чтобы стремиться к чему-нибудь другому, надо, чтобы это другое существовало или могло существовать. Но для античного мышления, кроме идеально сформированного чувственно-материального космоса, вообще ничего не существует. Поэтому и стремиться ему совершенно не к чему и некуда. Отсюда и получается диалектическая разгадка интеллекта, который, казалось бы, оперировал только абстрактными и пассивно-созерцательными категориями, то есть был в своей основе чем-то недуховным, неличностным, чем-то рассудочным, и который вдруг оказался чем-то самодовлеющим, чем-то никуда не стремящимся, чем-то удовлетворенным на все века. Однако сформированный таким интеллектом чувственно-материальный космос как раз потому и оказывается для него самодовлеющим, что сам этот рассудочный интеллект тоже никуда не стремится по существу, тоже доволен собою и построенными им предметами и тоже всегда довлеет сам себе, то есть всегда возвращается сам в себе.

Вот почему античному мышлению свойственна такая огромная и самодовлеющая созерцательность. За пределы космоса некуда стремиться, потому что за пределами космоса вообще ничего

не существует. Разные стремления происходят только внутри космоса. Но о них тоже нечего заботиться, потому что космос — это природа; а природа существует и действует сама собой и не нуждается ни в каких человеческих усилиях. Вот в последующих послеантичных культурах человек стремился выйти за пределы природы и преодолеть ее на основании уже не просто природного, но и личностного, общественного и вообще исторического мировоззрения с привлечением в качестве основы всего не вещи, но личности, то ли абсолютной и сверхчеловеческой, то ли абсолютизированной и уже индивидуально-человеческой, то ли, наконец, с привлечением специально общественных идеалов, которые еще не даны, но заданы и которых можно достигнуть после коренной перестройки человеческой общественности. Ничего этого в античности не существовало. Античность дошла до учения о самодовлеющем чувственно-материальном космосе и была убеждена, что уже обладает вечным и абсолютным идеалом. В этом и заключается абстрактность и пассивная созерцательность рабовладельческого интеллекта. Этот интеллект не идет дальше обобщения живых вещей. Он не способен создавать эти вещи, а способен только их мыслить и обобщать. Вещь в античности настолько всемогуща, что даже и боги оказываются не в состоянии создавать эти самодовлеющие вещи, когда эти вещи достигли своего предельного обобщения в виде чувственно-материального космоса. Античные боги сами являются порождением земли, то есть не они создают мир, а мир создает их самих. Это и заставило нас выше говорить о пассивной созерцательности античного интеллекта.

б) Сейчас мы формулировали созерцательную самодовлеющую основу античного мышления вообще. Однако некоторые детали в этой концепции настолько важны, что о них приходится говорить специально. Дело в том, что то античное мышление, о котором мы сейчас говорим, является мышлением рабовладельческим; а для рабовладельческого интеллекта мы выше формулировали его неизбежную односторонность, поскольку рабовладелец выступает не как цельная личность, но как только та ее сторона, которая является формообразующей установкой, то есть по преимуществу установкой рассудочного характера. Тут вполне понятен и целесообразен вопрос о том, как же это из рассудочного интеллекта вытекает все огромное многообразие и вся красота античного мышления, повелительно выступающая в качестве самодовлеющей созерцательности. Жаль, что этот вопрос почти никогда не приходит в голову историкам античной философии и уж подав-

но — историкам античности вообще. А здесь надо разобраться, здесь надо добиться последней ясности.

Во-первых, античный рассудок никогда не выступает в обнаженной форме, то есть с отрицанием и непризнанием всего другого, кроме себя. Такая обнаженная рассудочность являлась только достоянием новой и новейшей философии, да и то весьма редко. Античный рассудок осуществляет функции управления рабами и уже по одному этому всегда заражен мыслительной энергией, всегда содержит в себе определенную проблемность и, следовательно, закономерную и целеполагающую направленность. С этой стороны такая античная терминология рассудочной деятельности, как *logos* или *dianoia*, требуют коренного пересмотра и, между прочим, являются одной из основных задач многотомного труда А. Ф. Лосева «История античной эстетики».

Во-вторых, руководимый рабовладельческой необходимостью античный рассудок прежде всего наталкивался на чувственно-материальную действительность, поскольку раб, деятельность которого подлежала рабовладельческому устройению, был прежде всего чисто физической силой, не личностью, но домашним животным, способным производить тоже пока еще только физическую работу. Но из этого тут же вытекала и необходимость добиваться целесообразного оформления продуктов рабского труда, его соответствия тоже физическим потребностям рабовладельческого общества. Значит, античный рассудок по самой внутренней, как и по самой внешней, но вполне неизбежной необходимости уже с самого начала сталкивался с целесообразно устроенным физическим телом, которое будет вполне справедливо назвать и телом скульптурным. Ведь если создаваемое физическое тело несло на себе отпечаток того рабского тела, благодаря усилиям которого этот физический продукт только и появлялся, то это значит, что создаваемое физическое тело становилось идеалом самого себя. Но человеческое тело, которое дано как идеал самого себя, это есть скульптурное произведение или, во всяком случае, нечто телесно-самодовлеющее. Значит, рабовладельческий рассудок, затраченный на оформление рабского труда, необходимым образом содержал в себе скульптурные элементы.

В-третьих, поскольку рассудок есть мышление, а мышление всегда есть обобщение, то и целесообразно сформированный, хотя и вполне вещественный, продукт рабского труда должен был самим же этим рассудком трактоваться весьма расширительно и обобщенно. И, доводя вещь до способности производить целесообразную сформированную телесность, рассудок волей-неволей

доходил до учения о космосе, но только не о каком-нибудь пространственно-бесконечном космосе (это противоречило бы скульптурной природе продукта рабского труда) и не о каком-нибудь космосе в духовном смысле слова, когда он переставал бы быть чувственно-материальным телом; а доходил он до самого обыкновенного в смысле чувственно-материальной видимости и слышимости космоса, до красоты небесного свода и вечно правильных звездных движений.

В-четвертых, вещественная ограниченность предельно-обобщенного чувственно-материального космоса, поскольку никаких других предельных обобщений не было, доходила до того, что космос становился космосом самодовлеющим, то есть таким, что он был не только целесообразно сформированной вещью, но еще и для самого себя идеалом. И, следовательно, если рассудок и продолжал функционировать дальше, то он мог только вращаться внутри достигнутого им космического идеала, то есть он мог только предаваться созерцанию этого достигнутого им же самим космического идеала. Таким образом, последовательная рассудочная деятельность, руководимая физически-целесообразно сформированным чувственно-материальным телом, не могла не приходиться в конце концов к созерцательной оценке возникшего при такой рассудочной деятельности телесно-космического идеала.

Наконец, в-пятых, становится очевидным также и то, что рассудок, если он хотел быть в союзе с действительностью, уже никак не мог оставаться только рассудком. А поскольку рабовладельцы и рабы представляли собою цельное государство, то рабовладельческий рассудок никак не мог оставаться в стороне и сохранять свое объединенное, то есть чисто пассивное, состояние. Он обязательно втягивался в действительность, в жизнь; и если эта действительность была в те времена вещественной — чувственно-материальной, это ровно ничему не мешало и все равно обязательно оказывалось жизненной целью для такого же жизненного стремления. Самое же главное — то, что честный рассудок, если он действительно оперирует с живой жизнью, не может не наталкиваться на бесконечные противоречия, которыми отличается всякий жизненный процесс, и не может не стремиться преодолевать подобного рода противоречия. Честный рассудок сразу же видит в жизни материю и форму, борьбу материи и формы, взаимное преобладание того и другого в разные промежутки времени. И, наконец, рассудок не может не видеть, что эта вечная борьба противоположностей возможна только потому, что существует их предельное обобщение, как раз определяющее собою

законы для всего единичного. Это самая настоящая *диалектика*, которой так богата античная философия. Но, само собой разумеется, эта диалектика не призвана здесь ниспровергать старое и во что бы то ни стало добиваться нового. Она и бесконечно активна в установлении разнообразных противоречий действительности, и обязательно довольна сама собой, внутренне и духовно никуда не стремится, а признает самый обыкновенный чувственно-материальный космос как уже достигнутый идеал. Такая диалектика в основе своей, конечно, отличается повышенной оценкой созерцательных сторон мышления; и в этом смысле она есть только реальное проявление того рабовладельческого мышления, которое мы выше назвали, по крайней мере в его основе, абстрактным и пассивно-созерцательным.

Итак, рассудочная односторонность рабовладельческого интеллекта не только не исключает идеального самодовления мысли. Наоборот, в античности повышенная оценка созерцательно-самодовлеющей стихии мышления была только необходимым результатом именно исходной односторонности рабовладельческого интеллекта.

в) Это самодовление мышления в эпоху античности особенно интересным образом сказывается, между прочим, на том, как античные люди были влюблены вообще во всякого рода рассудочные построения. Если рассудочное мышление довлело само себе, то и самые процессы этого мышления тоже довлели себе. Это не значит, что здесь ничего не было, кроме формально-логического рассудка. Наоборот, этот же самый рассудок, который сплошь и рядом наткнулся на противоречия, ощущал необходимость и преодолеть их. Уже сам чувственно-материальный космос был единством всех космических противоречий. Но диалектика (хотя в античности она была, как мы сказали, преимущественно нетворческой, созерцательной) требовала тщательных размышлений, а размышления — тщательных формулировок; а для формулировок нужно было много утверждать и отрицать, объединять и разъединять, много говорить и много спорить.

Отсюда вся античная философия оказывается переполненной чисто интеллектуальными построениями, такими, которые часто поражают своей тонкостью и глубиной. Такая же интеллектуальная напряженность очень часто доходила до простой любви к спорам, к спорчивости, к словесной борьбе, к риторике.

Но вся эта эристикa (eris — «спор») приобретала часто художественные и принципиально философские формы. Сократ немислим без постоянных споров; и возникавшая в те времена диалек-

тика была не чем иным, как искусством разговаривать. Таковы, например, диалоги Платона, которые блещут своей эристикой, но в то же время и глубоким исканием истины. И об этой склонности античного мышления к *эристике* и *риторике* знают все. Но мало кто отдает себе отчет, что это есть результат античного интеллектуализма, а этот последний, в свою очередь, есть результат внутренне пассивного, но внешне чрезвычайно активного рабовладельческого сознания.

В античной философии были целые направления, которые ограничивались только интеллектуальной игрой. Таков был, например, многовековой античный скептицизм. Но это, конечно, крайность. И все же Платон в своих «Пармениде» и «Софисте» потрясает микроскопически тонкой диалектикой. Аристотель тоже прямо-таки потрясает своей постоянной склонностью устанавливать самые затейливые различия в употреблении философской терминологии. Стоики — тоже классические спорщики. А ведь четырехвековой неоплатонизм, в котором многие видят только мистику и фантастику, тратил тысячи страниц на тончайшую эквилибристику философских категорий; и эти тысячи страниц дошли до нас в таком виде, что мы их можем изучать как целое, а отнюдь не как составленное из отдельных фрагментов, в виде которых дошло до нас огромное количество других античных философов.

г) Автору настоящей работы часто приходится встречаться с такого рода недоумением: каким же это образом оказывается в античности небывалая склонность к рассудочным построениям и весь этот пафос разговорчивости, бесконечной спорчивости и риторики, если вся античность стремилась только к предельному обобщению живого человеческого тела? Но подобного рода вопрос основан на игнорировании подлинной культурно-исторической оценки рабовладения. Ведь раб в античности, как это мы твердо установили, не есть цельный человек, а только его физическое тело, создающее собою все производство, он пока еще только вещь. Но в силу этого и античный рабовладелец тоже не есть цельный человек, не есть цельная личность, а только та ее сторона, которая необходима для организации вещей в целях производства, или, что то же, рабовладелец пока еще есть только интеллект. Вещь не есть интеллект, интеллект не есть вещь. И тем не менее раб не существует без рабовладельца, а рабовладелец — без раба. Мало того. Рабовладелец и рабы, несмотря на их экономическую и логическую противоположность, исторически образуют собой нечто целое. Греческий полис состоял не только из

рабовладельцев, но также и из рабов. А римский термин *familia* тоже нельзя переводить как «семья». Этот перевод в корне неверен, потому что римская *familia* тоже представляла собой единство не только всех рабовладельцев данного дома, но и всех рабов, обслуживавших этот дом. Таким образом, и в философии не мог не возникать вопрос о том, как же надо объединять вещь и организацию этой вещи, или, говоря в общей форме, материю, которая осуществляет идею, и идею, которая организует материю.

Но отсюда вытекает и та глубочайшая особенность античного мышления, которую необходимо назвать 5) *вещевистски-интеллектуальным синтезом*. Наряду с указанным выше моментом интеллектуализма и этот момент специфически рабовладельческого синтеза мышления необходимо считать II. более частной особенностью античного мышления.

Против такой характеристики общих и частных особенностей античного мышления часто приходится слышать кардинальное возражение, которое основано на возмущении столь низкой и узкой характеристикой античного мышления.

Подобного рода возражения имеют двоякого рода причину.

Во-первых, и знатоки и любители античности часто забывают, что всякое мышление по самой своей природе всегда есть некоторого рода обобщение и очень часто стремится к предельным обобщениям. Если мы говорим, что античное мышление базируется на интуициях живого и одушевленного человека или, точнее сказать, на интуициях человека в его природной данности, то есть на интуициях человеческого тела, то подобного рода наблюдение еще не есть продукт мышления, а пока всего только чувственно-материальная интуиция. Но и античная культура и всякая другая культура никогда не ограничиваются только такими (хотя и основными, но пока все еще слишком элементарными) интуициями. На основе этих интуиций тут же вырастает и соответствующее мышление. Но мышление всегда есть обобщение, и часто даже предельное обобщение. Но как понимать это предельное обобщение? Если чувственно-материальное обобщение необходимым образом налагает свою печать и на результат этого обобщения, то и получается, что предельным обобщением в этих условиях является космос, но такой, который тоже и вполне материален и вполне чувственно воспринимаем. Он — зримый и слышимый, даже осязаемый и обоняемый, даже вкусовой. Правда, он продолжает быть ограниченным физическим телом, то есть он пространственно конечен. Но это не мешает его огромности, его неохватности и грандиозности. Но в таком случае исходная античная чувственно-

материальная интуиция несколько не унизительна для античности и вещевизм этой интуиции несколько не мешает грандиозности определяемого ею космоса.

Кроме того, указанные нами сейчас возражатели отличаются слабой памятью. Они забывают, что весь этот чувственно-материальный космос возникает в своей интуитивной форме как результат еще общинно-родовой формации. Они забывают, что этим космосом распоряжаются живые личности, то есть боги и демоны, которые тоже являются единственно возможными для тех времен законами все той же природы и все того же космоса. Поэтому вещевистски-интеллектуальный характер античного мышления отнюдь не мешает грандиозности, великолепию и красоте созерцательного в те времена, живого, одушевленного, разумного, хотя, правда, и насквозь материального, насквозь чувственного космоса. Надо только уметь обращаться с исходной чувственной интуицией и не оставлять ее на стадии не умеющего предельно обобщать животного.

Вторая причина для непонимания нашей характеристики рабовладельческого мышления — это постоянная склонность модернизировать античность, многовековая привычка навязывать ей те или другие идеалы последующих культур. Тот, кто считает недостаточным, наивным и слишком уж детским античное обожествление видимого неба и абсолютизирование движения звезд, тот, очевидно, находится на позициях абсолютного духа, с точки зрения которого чувственно-материальный космос действительно не есть абсолютная инстанция, так как есть еще и сверхприродная, сверхкосмическая, уже в подлинном смысле абсолютная личность, не как продукт и творение природы, а как ее создатель и промыслитель всей мировой истории. Попросту говоря, недовольство античным чувственно-материальным космосом диктуется просто стремлением христианизировать античность и находить в ней обязательно торжество абсолютно-личностных и абсолютно-духовных начал. Но тут уже ничего не поделаешь, и утешить таких модернистов и христианизаторов никак не возможно.

Даже Платон и Аристотель не шли дальше зрительно данного небесного свода. Они, правда, всячески старались обосновать этот видимый космос и формулировать царствующие в нем категории и законы. Но эти категории и законы были богами, и притом такими богами, что они оказывались персонажами самой смешной комедии. Разумеется, всякое предельное мышление доходит до таких обобщений, которые выше и отдельных вещей и, следовательно, простой их суммы. Но это предельное обобщение, бу-

дучи грандиозным и всеохватным, на самой большой абстрактной высоте, какую мы находим у неоплатоников, характеризовалось либо только арифметически, будучи всеохватным единством, либо эстетически-вещественно, будучи нерушимым и абсолютно сконцентрированным благом. Оно, как сказано, не имело ни имени, ни своей священной истории. Поэтому даже и на всех античных теориях первоединства лежала нерушимая печать внеличностного вещевизма, то есть печать рабовладельческого понимания человека либо просто как вещи, либо просто как вещевистского ее оформления.

Вот что значит та особенность рабовладельческого мышления, которую мы выше назвали вещевистски-интеллектуальным синтетизмом. И эта особенность, в сущности говоря, ясна сама собой. Всякое рабовладение расценивается у нас очень низко, расценивается как антиморальная и даже античеловеческая общественно-экономическая структура. А когда у нас начинают излагать Гераклита, Демокрита, Платона и Аристотеля, то обычно не устают прославлять достижения античной философии. Но если под такой философией была такая бесчеловечная база, как рабовладение, то каким же образом из бесчеловечного источника могла возникнуть такая идеальная и прекрасная философия? Да, она была идеальна и прекрасна, но в духовном смысле она была абстрактна, созерцательна и пассивна, не будучи в состоянии переделывать действительность как-нибудь принципиально; а действовала она как предельно обобщающий интеллект, но совершенно безличный и природно-космический.

Таким образом, II, к числу частных особенностей рабовладельческого мышления относятся его интеллектуализм и его вещевистски-интеллектуальный синтетизм. Мы надеемся, что в предыдущем мы сделали понятным удивительное совмещение в античности абстрактно-созерцательной пассивности и прямо-таки невероятной склонности античного ума к разговорной погоне как за мельчайшими дробными тонкостями, так и за предельно обобщающими и в конце концов космическими, то есть чувственно-материально космическими, обобщениями. Все это есть результат рабовладельческого вещевизма.

д) Выше мы уже коснулись вопроса о том, что многим такое вещевистское понимание античной культуры кажется чересчур сниженным и чересчур элементарным. Еще со времен Возрождения вошло в обычай неимоверно превозносить античную культуру, навязывать ей всякого рода максимально духовные проблемы и модернизировать ее на субъективистский и антропоцентрист-

ский лад. Нам представляется, что подобного рода модернизация античной культуры заслуживает всякого осуждения, поскольку античность и велика и значительна даже и без этой модернизации.

Отнюдь не должно казаться странным то, что античный космос — это пространственно-конечная величина с неподвижной землей в центре, с небесным звездным сводом наверху и с подземным миром внизу. Кто считает такое понимание античного космоса слишком унижительным для античности, тот совершенно не учитывает степени культурного развития древности и тем самым становится на антиисторическую позицию.

Когда младенец не знает никакого другого мира, кроме своей комнаты, в которой он лежит в своей колыбели, то ведь никто не скажет, что подобного рода представление у ребенка слишком унижительно и элементарно и что ребенок здесь находится в противоестественном заблуждении. Проходит короткое время — и этот мир младенца уже начинает вмещать в себя не одну, а две комнаты, а потом не две, но три. В конце концов ребенок начинает уже прекрасно чувствовать, что он живет вовсе не в одной комнате, но в целом доме, и даже не в целом доме, а в целом поселке или городе. И кончается дело тем, что мы представляем себе космос даже и не в виде земли или солнечной системы, но в виде бесконечного пространства, где отдельные светящиеся точки являются почти только исключением. Следовательно, слишком ограниченные пространственные представления у ребенка вовсе не заслуживают осуждения, а являются только вполне естественным результатом детского сознания. Детей нельзя осуждать за их слишком ограниченные представления о пространстве. За эту наивность их можно только любить. И очень хорошо, что пятилетний ребенок не умеет логарифмировать, дифференцировать и интегрировать, а умеет считать только до тысячи и совсем не может воспроизводить таблицу умножения.

Поэтому, если мы доказываем, что рабовладельческое сознание знает только чувственно-материальную действительность, ограниченную видимым и слышимым небесным сводом, это не значит, что мы унижаем античное сознание. Это значит только то, что подобного рода детское представление мы не унижаем и не критикуем, а только любим.

Думаю, что здесь уместно вспомнить мою мысль, высказанную в одном из журналов. «Античность не есть идеал всех культур. Она содержит в себе большую ограниченность. Но ведь и рабовладение тоже не идеал, и, с точки зрения человеческих иде-

алов, существенно ограничено. И как бы я по существу ни относился к античности (а я ее очень люблю), все-таки я как историк философии обязан формулировать специфику античной культуры, какой бы духовной ограниченностью эта специфика ни обладала.

Другие культуры, которые многими расцениваются как более духовные, тоже обладают той или иной ограниченностью, которую мы тоже обязаны точно формулировать. Да и где она, эта идеальная культура, которая ничем не была бы ограничена и которая не имела бы никаких недостатков? Если бы такая идеальная культура была, то это было бы концом всего исторического процесса, поскольку все было бы уже достигнуто и было бы некуда двигаться»¹.

Итак, пространственная ограниченность космоса, отсутствие в нем надприродных и чисто духовных далей и вообще весь этот рабовладельческий вещевизм являются для нас не больше как детством человечества, которое нисколько не унижительно для античной культуры, а, наоборот, только естественно для нее и может вызвать у нас не возмущение или критику, но только любовь, которая бывает у всякого взрослого человека в его воспоминаниях о своем детстве, если оно было нормальным. В связи с этим сейчас переходим к еще одной проблеме античной культуры и философии, и эту проблему тоже необходимо понимать в связи с приведенной у нас концепцией детства человечества.

е) Выше мы уже коснулись вопроса о том, что всякое мышление вообще имеет своей целью переходить от частного к общему, обобщать и даже стремиться к последним, самым крайним и предельным обобщениям. Но это мы сказали только ради уяснения характера исходной в античности чувственно-материальной интуиции.

Однако специальное изучение этой предельно обобщающей функции мышления, как она осуществляется в рабовладельческом сознании, дает свой собственный и весьма интересный результат, о котором необходимо говорить специально.

Дело в том, что если имеется вещь и происходит ее интеллектуальное обобщение, то человеческая жизнь очень часто доказывает, что сводить все только на вещи и тела и пользоваться только одним интеллектом — это весьма недостаточная позиция. В жизни часто происходит много такого, что не поддается никакому интеллектуальному объяснению. В жизни действуют силы, за которыми никакой интеллект угнаться не может. Или это должен

¹ «Вопр. философии», 1984, № 1, с. 147.

быть такой интеллект, который уже не сводится к оперированию только одними отдельными вещами. Но это был бы уже такой интеллект, который выходит за пределы материально-чувственных интуиций. Это был бы даже и не интеллект, а какой-то высший дух и в конце концов абсолютный дух. Но такого абсолютно духа античность не знала. Наивысшее обобщение, к которому она была способна, — это чувственно-материальный космос, или, что то же, боги и демоны как законы все того же чувственно-материального космоса. Однако это значит, что для античного интеллекта, выраставшего на основах вещевизма, оставалась в жизни совершенно непознаваемая и сверхразумная глубина. Интеллект должен был признать ее как факт, но никакими разумными законами не мог ее квалифицировать. А это значит, что вещевистски-обобщенный интеллект должен был признавать кроме себя еще и *судьбу*, то есть ту сверхразумную и сверхинтеллектуальную силу, которая как раз и определяла собою реальное протекание жизни, неохватное для интеллекта.

Тут же, однако, необходимо сказать, что эта судьба, именно потому, что она была неизвестна, никак не могла определять собою человечески-жизненные намерения. Эта судьба ни в каком случае не превращала человека в бездушный механизм, безвольный и безынициативный. Из того, что судьба управляла всем, античный человек ни в коем случае не мог отвергать свободы воли. Ведь если намерения судьбы были неизвестны, то оставалось неизвестным и то, как поступать согласно такой судьбе. Оставалось поступать только так, как того требовало свободно-волевое намерение человека. Поэтому в античности удивительным образом совмещались вера в сверхразумную судьбу и свободное использование своей сознательной воли для реального устройства жизни. Но тогда к числу существенных особенностей античного мышления мы должны отнести его б) *фаталистически-автономную*, или *фаталистически-волютаристскую*, а это значит, и *фаталистически-героическую* природу. Это тоже есть результат общерабовладельческого вещевизма.

По поводу этого рабовладельческого учения о судьбе нельзя возразить в том смысле, что понятие судьбы было и в других общественно-исторических формациях, а не только в рабовладельческой. В этих других формациях идея судьбы, во-первых, могла и не быть вещевистской, а быть чисто личностной. Таково, например, монотеистическое учение о воле Божией.

А во-вторых, чувство недостаточности одного интеллекта могло быть и за пределами рабовладельческой формации, но вызыва-

лось уже другими социально-историческими причинами, рассмотрение которых не может быть предметом нашей настоящей работы. Наконец, и при любых других формациях всегда может найтись такой человек, который продолжает считать себя рабом и в своих обобщениях ограничивается только интеллектом. В таком случае вполне закономерно то, что он верит в какую-либо сверхинтеллектуальную судьбу.

Указанные три особенности рабовладельческого мышления: абстрактно-созерцательный и пассивный интеллектуализм (1—4), вещевистски-интеллектуальный синтетизм (5) и фаталистически-волюнтаристское функционирование (6), — несомненно, представляют собою закономерное целое и очевиднейшим образом вытекают из рабовладельческой ограниченности, или пассивности, запрещавшей выходить за пределы чувственно-материальных вещей и их чувственно-материального обобщения. В этом была огромная сила античного рабовладельческого мышления, в этом была и его огромная слабость.

Такова общая картина рабовладельческого мышления в целом, и в дальнейшем возникает необходимость рассмотреть его отдельные типы. Однако это уже предмет специального исследования.

§ 3. КРАТЧАЙШАЯ ФОРМУЛА РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных типов и методов рабовладельческого мышления, нам хотелось бы привести одну максимально сжатую формулу, которая отличается всеми преимуществами и всеми недостатками погони за сжатостью. Недостаток этой формулы заключается, конечно, в игнорировании многих деталей, а тем самым и в игнорировании взаимного соотношения этих деталей. Детали могут по-разному противоречить одна другой и по-разному совмещаться одна с другой. От всего этого кратчайшая формула, конечно, отказывается с самого начала, чем и вносится неизбежная в этих случаях абстрактность и слабая расчлененность. Но никакое отсутствие частных не может мешать говорить об общем, которое тоже имеет полное право на свое существование. Впрочем, в предлагаемой нами сжатой формуле кое-где все-таки придется говорить несколько пространнее, правда, без нарушения краткости общих формулировок.

Сознавая всю недостаточность и всю абстрактность получаемой таким образом сжатой формулы, мы все-таки хотели бы за-

кончить общую картину рабовладельческого мышления именно такой максимально сжатой формулой.

1. *Принципы формулировки.* а) Раб есть вещь, то есть живое, одушевленное тело. В предельном обобщении это есть живой и одушевленный, и притом обязательно *чувственно-материальный*, или *вещественный* (то есть зримый и слышимый), *космос*, и прежде всего обязательно в пространственном смысле ограниченный, кроме которого никто, ничто и никогда не существует (неподвижная земля и возвышающийся над нею небесный свод, или физически видимое звездное небо).

б) Раб есть живое одушевленное тело, способное производить *работу* в меру своих *физических сил*. В предельном обобщении это есть не только чувственно-материальный космос *самодвижный*, то есть космос в виде самодвижного живого существа. Им никто и ничто не движет, но он сам движет своими силами, определяя тем самым и все, что внутри него.

в) Раб производит *целесообразную* работу, необходимую и достаточную для человеческой жизни. В предельном обобщении это есть не только чувственно-материальный и самодвижный космос, но и космос *самодовлеющий*, то есть вполне отвечающий своему назначению.

г) Раб производит целесообразную работу не в силу собственной разумной инициативы, но в силу воздействия постороннего для его работы, то есть *приходящего извне, формообразующего и целелогающего, принципа*. В предельном обобщении это значит, что космос осмысливается и оформляется богами (демонами), выступающими в отвлеченной форме в виде формообразующих идей, подчиняясь тем самым уже *нематериальному формообразующему динамизму*.

д) Рабы и рабовладельцы при всей своей противоположности объединяются в одно *нераздельное целое* уже по одному тому, что они возможны только в виде проявления общенародной или общегосударственной жизни (например, классический полис или эллинистические военно-монархические организации). В предельном обобщении это значит, что в чувственно-материальном, самодвижном и самодовлеющем космосе его формообразующие идеи и формообразующая материя при всей своей противоположности представляют собою диалектическое целое. А так как в диалектике целого идея и материя настолько пронизывают друг друга, что из них возникает единый организм, то и весь космос в конечном счете является вечным и нерушимым *разумно-жизненным организмом*.

е) Но чтобы понять этот космический организм, необходимо ясно себе представлять, что такое античные боги. Раб, будучи вещью, в своем предельном обобщении создал тоже такой же вещественный космос. А что такое рабовладелец в своем предельном обобщении? Предельное обобщение для античной мысли есть материальный космос. Следовательно, и рабовладельца, надо рассматривать с предельно обобщенной, то есть космической, точки зрения. Следовательно, предельно обобщенная и космически-материальная область в данном случае есть то, что в античности называлось богами. А отсюда вывод: предельное обобщение и взаимная обусловленность рабовладельца и раба есть такое устройство материального космоса, которое управляется богами. Но тут возникает проблема диалектического единства материально-вещественного и идеально-организующего начал.

Боги, или философские идеи, отличны от физической природы и от материи вообще, потому что именно они всем управляют. Но по своему смысловому содержанию боги, или идеи, полны всякого рода несовершенства; и в этом смысле не они управляют природой и материей, но природа и материя, включая природного человека со всеми его несовершенствами, находят свое отражение в богах и философских идеях, то есть, в конце концов, ими управляют. А такая глубинная взаимозависимость целого и частей возможна только в организме.

ж) Рабы и рабовладельцы при всей своей противоположности объединяются в одно *нераздельное и органическое целое*. Но кроме только что указанного нами предельного обобщения такого связанного целого необходимым образом возникает еще и другой тип этого предельного обобщения, если выдвинуть на первый план объединение рабовладельческого интеллекта и рабского вещевизма. Именно, то живое и одушевленное тело, о котором мы говорили во втором пункте и которое получило космическую значимость, необходимым образом должно отождествиться и с рабовладельческим интеллектом, тоже взятым в своем предельном, то есть космическом, обобщении. Но космическое живое существо, пронизанное тоже космическим интеллектом, и этот космический интеллект, тоже осуществленный в виде живого космического существа, очевидно, представляют собою то, что обычно имеют в виду, когда говорят о *пантеизме*, который ведь и является не чем иным, как отождествлением живого существа и интеллекта в том случае, когда они берутся как единое и нераздельное космическое целое.

Таким образом, античный пантеизм есть не что иное, как мировоззрение рабовладельческой формации. А так как в космосе наряду с его общим совершенством существует и множество всякого рода несовершенств, то ввиду самодовления чувственно-материального космоса все эти несовершенства являются только естественным результатом всеобщего пантеистического организма, в котором все его несовершенства есть проявления его же самого, и тем самым возвращаются к нему же самому в целом. А это значит, что рабовладельческий пантеизм есть учение о *круговращении* чувственно-материального космоса внутри него же самого. *Вечное возвращение* — это тоже рабовладельческая идея, очень сильная по своей реалистической диалектике, но совершенно беспомощная ввиду возникающей здесь проповеди невозможности выхода за пределы чувственно-материальной данности и предлагающая вместо революционных переворотов необходимость пребывания на одном и том же месте (так что космические перевороты вовсе не имеют здесь никакого принципиального значения). Печать общерабовладельческой пассивной и безличной созерцательности ошутимым образом лежит и на этой философии вечного возвращения. Античный чувственно-материальный космос не только ограничен пространственно, но, собственно говоря, он ограничен и во времени, поскольку, несмотря на вечность круговращения, космос каждый раз приходит к прежнему своему состоянию. Вечное возвращение, в конце концов, есть тоже неподвижная и только созерцательно данная безвыходность телесно-данной и неподвижной вещи. Это — созерцательно-самодовлеющий аисторизм, который не только не мешал конкретно-исторической, весьма напряженной и кипучей жизни античного мира, а, наоборот, был обусловлен именно этой последней, как и всякое становление требует существования того, что именно подлежит становлению.

То, что мы в этих тезисах формулировали в качестве предельного обобщения, возможно и не только в рабовладельческой формации. Но в других формациях подобного рода обобщения имеют совсем другой смысл и другое назначение, говорить о чем можно опять-таки только в специальных исследованиях.

2. *Общий обзор и заключение.* При исследовании таких обширных и глубоких областей античной культуры, как философия и эстетика, очень легко потерять из виду тот общий и специфический тип античной культуры, которым он резко отличается от всех последующих и предыдущих культур. Этот тип, с точки зрения социально-экономической формации, характеризуется как рабовладение. Мы уже установили, что такое раб и ра-

бовладелец. Раб — это живая и одушевленная вещь, способная производить целесообразную работу, но лишенная личной инициативы, которая является результатом деятельности не раба, но рабовладельца.

Такое соотношение раба и рабовладельца, доведенное до предельной общности, является основой общеантичного мировоззрения, для которого последней основой бытия оказывается чувственно-материальный космос, пространственно ограниченный и пребывающий в вечном круговращении под руководством тоже чувственно-материальных принципов, богов. Такое философско-эстетическое мировоззрение античности имело свою, весьма пеструю и бесконечно разнообразную историю, из которой в настоящий момент имеется возможность формулировать три основных типа.

Эти три типа — классически-эллинический, раннеэллинистический и позднеэллинистический — характеризованы нами в своем месте. В общей форме эти три типа были даны у нас уже в первом томе нашей «Истории» (ИАЭ I 108—127). В нашем анализе перехода от классики к эллинизму (V 7—40) мы более подробно характеризуем то выдвижение на первый план субъективного момента личности человека, которое противоположно безоговорочному объективизму периода классики, и, наконец, мы занимаемся вопросами социально-экономической формации рабовладения еще раз перед характеристикой позднего эллинизма, для которого характерен неоплатонизм (VI 147—176). Соответствующие анализы с точки зрения социально-экономических формаций проводились нами не раз и в других местах¹.

Относительно эллинизма необходимо сказать, что в этой области обычно чрезвычайно слабо анализируется связь философско-эстетических учений с рабовладельческой формацией. В указанных выше наших исследованиях мы старались возможно более четко проводить как отличие эллинизма от классического эллинизма, так и нарастание специфической структуры тогдашнего рабовладения в пределах эллинизма. В настоящее время можно считать твердо установленным отличие эллинизма от эллинизма, как отличие непосредственного рабовладения от опосредованного.

Что же касается опосредованного рабовладения, то здесь мы привлекаем такие специфические явления эллинизма, как: коло-

¹ См.: Лосев А. Ф. Социально-исторический принцип изучения античной философии. — В кн.: Проблемы методологии историко-философского исследования. Вып. 1 М., 1974, с. 4—45; Е го же. 12 тезисов об античной культуре. — «Студенческий меридиан», 1983, № 9, с. 13—14; № 10, с. 13—14; статья «Беседа с профессором Лосевым» («Вопр. филос.», 1984, № 1, с. 144—149).

нат, пекулий, клиента, вольноотпущенничество, выкуп рабов на волю; полное и частичное освобождение; огромная дифференциация рабского труда с необходимой для этого той или иной степенью умственного развития рабов; полурабское отношение завоеванных территорий к метрополии; нарастание иерархии среди самих рабов; возникновение рабских семей вместо классического понимания раба как члена свободной семьи; участие многих рабов в развитии науки и искусств; привнесение религиозной пестроты в связи с религией завоеванных рабов; выдвигание рабского элемента в понимании самой сущности рабов вплоть до появления специально рабских божеств; возникновение сложной иерархии в отношениях между рабовладельцами и рабами и, так сказать, разная степень рабства; нередко фактическое господство рабов над своими господами вопреки их юридической зависимости от господ и, можно сказать, фактическое хозяйничанье рабов в доме их господ; явления специальной выучки рабов в области науки, искусств и ремесел.

Все подобного рода факты убедительнейшим образом свидетельствуют, что сама экономика периода эллинизма взывала к необходимости хотя бы частичного освобождения раба. А это вело и вообще к новому пониманию личности как более или менее самостоятельного субъекта и вообще к развитию дифференцированного индивидуализма. При этом не следует делать той огромной ошибки, чтобы все эти явления уже прямо связывать с крепостничеством и прочими чертами феодализма. Все указанные нами явления новой роли рабов в период эллинизма, самое большее, приводили к некоторого рода феодализации античного рабовладения, да и то по преимуществу только в последние века античной истории. Несмотря на все свои свободы, раб все-таки продолжал именоваться просто «телом» (*sōma*), о чем свидетельствуют, например, хотя бы дошедшие до нас манумиссии (документы об освобождении рабов).

Но самое важное для нас то, что в своих предельных обобщениях тогдашняя философская эстетика все-таки не шла дальше чувственно-материального космоса, пространственно ограниченного, но ограниченного, собственно, и во времени, поскольку исповедуемое здесь вечное круговращение всегда приходит к одной и той же пространственно-временной структуре космоса. Этот воистину рабовладельческий чувственно-материальный космос, будучи суммой всех материальных вещей, был только предельным обобщением раба как живой вещи и рабовладельца как организатора этой вещи, оставался нетронутым в эпоху эллинизма,

хотя и усиленно трактовался как субъективно-внутренне переживаемый, как логически и диалектически конструируемый и как предмет всякого рода сакральных и магических операций. Подлинная новость наступила только тогда, когда вместо раба-вещи выступила свободная личность, которая в своем предельном обобщении давала уже не чувственно-материальный и космологический абсолют, но абсолют личности, не только стоящий выше чувственно-материального космоса, но и впервые создающий этот последний, причем для достижения своих собственных, неисповедимых целей. То был уже не чувственно-материальный пантеизм, но абсолютно-личностный монотеизм, то есть такая религиозная система, как иудаизм, христианство или ислам. Только здесь прервалась тысячелетняя красота чувственно-материального космоса, и только тут мыслители перестали радоваться вечному круговращению вещества в природе и стали страдать о всеобщем космическом грехопадении.

Таким образом, в эпоху эллинизма античное мышление вполне дошло до конструирования понятия личности, в противоположность абстрактно-всеобщим построениям периода классики. Но личность эта не дошла до своей абсолютизации, почему мы должны здесь говорить не о личности в субстанциальном смысле слова, но о личности в атрибутивном смысле, то есть в смысле наличия большого числа личностных элементов, но без возведения личности до степени абсолютного духа. Но покамест господствовало рабовладение, никаких представлений об абсолютном духе не могло и появиться.

§ 4. ТИПЫ МЫШЛЕНИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ПЕРИОДА

1. *Феноменологический тип*. Первый тип мышления мы назвали бы описательным, или статически-описательным, или *I. феноменологическим*. Поскольку чувственно-материальные вещи являются для рабовладельческого мышления исходным пунктом, постольку об этом исходном пункте необходимо сказать хотя бы несколько слов, но сказать специально. Ведь и сам раб есть вещь, и сам рабовладелец есть только организатор вещей. Значит, вещь в античности, во всяком случае, на первом плане, и не личность, а именно, как мы сказали, вещь; а то, что называлось в те времена личностью, трактовалось и как вещественно происходящее (из материальных стихий, или элементов) и как вещественно предназначенное (для восхождения в такой же чувственно-материаль-

ный космос и для растворения в нем). Но вещь потому и называется вещью, что в ней всегда можно определить ее начало, середину и конец; а это значит, что она всегда есть нечто целое, или, точнее, *единораздельная цельность*.

Если это так, то не будем удивляться, что античные философы всегда занимались в первую очередь проблемой целого. Можно было бы привести длиннейший список текстов античных философов, трактующих проблему целого. И в первую очередь это — все те же Платон и Аристотель, все те же стоики, все те же неоплатоники. Точнейшим и скрупулезнейшим способом в античности установлено, в каком смысле целое делится на свои части и в каком смысле оно на них не делится. В каком смысле части целого находятся между собою в определенном отношении, и в каком смысле они вполне дискретны и не находятся ни в каком отношении между собою. Античное учение о целом и частях таково, что в основном его не могли превзойти никакие философы из последующих культур. И подобного рода внимание к проблеме целого и частей только и объяснимо изначальной и всегдашней античной склонностью понимать все на свете с точки зрения своих чувственно-материальных и целостно организованных вещей.

2. *Континуальный тип (становление)*. а) Но весь этот античный вещевизм, если его привлекать для уяснения основных типов античного мышления, тут же повелительно заставляет признавать и еще одну, тоже весьма существенную сторону и даже специальный тип античного мышления. Ведь та же самая исходная материально-чувственная интуиция говорит нам не только о самих вещах, но и об их непрестанной подвижности, всегдашней текучести и обязательной погруженности в непрерывное и сплошное II. *становление*. И это вещественное становление настолько переживается в античности интенсивно и неодолимо, что античный интеллект даже и в тех случаях, когда он оперировал с чистыми понятиями, идеями и смысловыми сущностями, даже и в этих случаях не расставался с интуицией становления.

В учебниках обычно говорится, что те идеи, которые Платон полагал в основание всех вещей, в отличие от этих вещей всегда неподвижны, вечно-устойчивы и всегда одни и те же. То же самое обыкновенно говорится и об аристотелевском уме-перводвигателе. Действительно, здесь в первую очередь мыслится неподвижность. На самом же деле это только первый момент; у Платона и Аристотеля тут же говорится и о подвижности этих идей и этого космического ума, тут же говорится об их динамике, об их творческой силе; тут же говорится об их вечном становлении. Атомы

Демокрита представляют собою физико-геометрические тела, которые не подчиняются никакому изменению и представляют собою вечноустойчивые структуры наподобие самых доподлинных геометрических тел. Однако тут же забывают сказать, что от этих неизменных атомов истекают, по Демокриту, целые потоки силовых оформлений и что бесконечно разнообразные сочетания этих потоков и образуют собою реально-вещественную действительность. О неоплатонических эманациях и говорить нечего. Вечные и неподвижные идеи тоже вечно испускают из себя необозримое множество смысловых истечений, из которых и образуются реальные и земные вещи.

Уже давно вошло в традицию думать, что все идеальное неподвижно, а все материальное обязательно движется. С точки зрения античной философии, это совершенно неверно.

Гераклитовский логос вечно движется с теми огненными превращениями, из которых состоит космос. Диоген Аполлонийский трактует мышление исключительно как воздух и как воздушную текущую.

б) У Платона и Аристотеля, как сказано, проблема становления разработана не меньше, чем теория идей. Поэтому совершенно неверно утверждение о неподвижности идей у Платона.

У этого философа мы находим целое рассуждение о том, что логические категории не только отличаются одна от другой, но и вполне совпадают одна с другой, в результате чего конец становления одной категории целиком совпадает с начальной точкой последующей категории. Представляя себе ноуменальную область как сплошь текучую и непрерывную, Платон в своем «Пармениде» (155 е — 156 е) доказывает, что одна категория переходит здесь в другую при помощи некоего момента «внезапно» или «вдруг», в котором неразличимы конец предыдущей и начало следующей категории. Таким образом, категории ноуменального мира не только раздельны и не только неподвижны, но и неразличимо слиты в общем потоке умственного становления. Ведь когда Платон говорит о своем не-сущем («Софист» 237е — 239 в с пояснениями к этому в «Тимее» 47 е — 53 с), то обычно это не-сущее, то есть $\tau\acute{\epsilon}\ \omicron\ \nu$, понимают как $\omicron\ \nu\ \omicron\ \nu$, то есть как указание на простое отсутствие факта. Но частица $\tau\acute{\epsilon}$ по-гречески вовсе не означает просто «не», но указывает не только на такое бытие, которое не есть ни то, ни другое, ни третье, ни вообще какое бы то ни было определенное, а и на такое бытие, которое *может быть* и этим, и тем, и вообще чем бы то ни было, то есть указывает на *возможность* бытия, то есть указывает на его *становление*. Поэтому отвергать

платоновское учение о становлении — это просто значит проявлять невежество в платоновских текстах.

Еще в недрах Платоновской академии временно действовал Евдокс Книдский, который уже прямо учил о том, что если шар вписан в многогранное тело и другое многогранное тело в него вписано, то оба эти тела по мере увеличения их сторон могут бесконечно приближаться к данному шару, каковой процесс философ назвал «методом исчерпывания». Этот метод исчерпывания по существу своему был не чем иным, как учением о бесконечном становлении. И этот метод в более совершенном виде перешел к Архимеду (III век до н. э.). У Аристотеля тоже был целый трактат «О возникновении и уничтожении», где учение о бесконечном становлении получило тончайшую разработку.

в) Имея в виду склонность античного мышления к устойчивой фигурности, подавляющее большинство исследователей античности от Винкельмана до Шпенглера совсем отрицали в античности эту интуицию сплошного и непрерывного становления. Действительно, законченная фигурность была предметом самой основной античной интуиции. Но ведь эта интуиция говорила о чувственно-воспринимаемых вещах; а чувственно-воспринимаемые вещи были не только законченными фигурами, но еще и непрерывно менялись, то есть находились в таком сплошном становлении, что часто терялись даже и их четко очерченные границы. Это непрерывное становление тоже ведь было предметом чувственно-материальной интуиции. Как же можно было ограничиваться одной фигурностью вещей и не говорить об их бесфигурном, то есть непрерывном, становлении? Это тоже было величайшим, и притом вековым, заблуждением исследователей, ничего не хотевших находить в античности, кроме скульптуры. Несомненно, непрерывное становление было в античности на втором плане в сравнении с законченной фигурностью. Но эта последняя тоже была немыслима без своего окружающего фона, а он-то и был сплошным и непрерывным становлением неизвестно чего. И тут сходились все античные мыслители. Не только Платон учил о противоположности идей и материи, но и Демокрит учил о противоположности атомов и пустоты. Таким образом, непрерывное становление вещей было для античной интуиции такой же необходимостью, как и фигурная законченность отдельной вещи.

Повторяем, было очень много и знатоков и любителей античности, которые строили ее на чувственно-материальной интуиции. И это было правильно, но это было односторонне, то есть

абстрактно. На основе чувственно-материальной интуиции строилось все общинно-родовое мировоззрение. Но там это была не просто чувственно-материальная интуиция как таковая, но чувственно-материальная интуиция, имевшая своим предметом живых родственников в связи с общим родовым коллективизмом. В эпоху рабовладения в основе лежала тоже чувственно-материальная интуиция, но опять-таки не вообще, но в связи с пониманием вещи как бессмысленного живого существа, способного производить целесообразную работу. То, что Гераклит является теоретиком становления, написано во всех учебниках. Однако редко кто отдает себе отчет во всей сложности этого учения Гераклита. «У него имеется и непрерывное становление, и прерывная дробность этого становления, и восхождение к высшему единству, которое лишено всякого становления, и, наконец, фиксация всего чувственного и частичного, что можно рассматривать без категории становления»¹. Кроме того, гераклитовское становление обычно понимается чересчур отвлеченно и безобидно, чересчур спокойно и нетрагично. На самом же деле гераклитовское становление очень беспокоит, очень напряженно, очень волнующе. Это прямо всеобщая тайна. У Гераклита (В 53) читаем: «Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными». И если Платон критикует чувственное становление, то это не в том смысле, что никакого чувственного становления вообще не существует, но в том смысле, что одно чувственное становление, абстрактно взятое вне того, что именно здесь становится, есть бессмыслица и даже нечто непознаваемое. Другими словами, чувственное становление никак не может отрицаться; а только необходимо признавать, что в этом чувственном становлении проявляет себя та неизвестная и нестановящаяся идея, без которой невозможно и само чувственное становление, если оно хоть как-нибудь осмыслено и оформлено. И вообще, необходимо сказать, что то реальное становление, которое является в античности предметом чувственно-материального восприятия, вовсе не есть проповедь скучнейшего новоевропейского эмпиризма. Ему свойственно решительно все то, чем богата и всякая чувственно-материальная интуиция. И вообще, характер этого становления зависит от того, о становлении какой именно вещи идет речь. Если взять чистую мысль, то и в ней существует свое собственное и уже умственное становление. В последние века античной философии восторжествовало учение о том,

¹ Лосев А. Ф. Природа у Гераклита. — «Природа», 1970, № 6, с. 49.

что уже в недрах самого ума имеется своя собственная жизнь, так что цельный ум есть уже слияние неподвижного бытия и подвижной жизни, откуда неоплатонизм и выводит свою категорию демиургии, покамест еще чисто интеллектуальную и покамест еще не перешедшую в реальное космическое творчество.

Такой тип античного мышления настолько распространен по всей античности, что его необходимо зафиксировать специально. Его можно назвать 1) *континуальной, текуче-сущностной*, или *диффузно-понятийной*, функцией мышления.

То, что сущность вещи находится тоже в состоянии становления, — подобного рода учения можно находить в новой и новейшей философии. Так, например, о сущностном становлении много говорили неокантианцы первого периода. Однако эта старая неокантианская философия была основана на математической теории бесконечно малых, то есть логика здесь привлекалась не больше как обоснование новейшей математики. Совсем другое дело в античности. Сущностное становление признавалось здесь просто как прямое отражение чисто вещественного становления. Вещи текут, а значит, и их смысловое оформление тоже вечно подвижно. Поэтому античное текуче-сущностное понимание идеального становления было здесь результатом не преклонения перед математикой, но преклонения перед текучестью самих вещей. В античности это было не математической категорией, но категорией самого прямого и непосредственного, вполне наглядного и вполне чувственного вещевизма. Поэтому, когда неокантианцы понимали учение Платона об идеях как теорию бесконечно малых, это было невероятной модернизацией античного платонизма, поскольку ни в платонизме, ни в других античных теориях текуче-сущностное становление не было оторвано от общематериальной действительности и было только одной из его реально ощутимых сторон.

г) Конкретные проявления этой континуальной, текуче-сущностной функции настолько разнообразны в античной философии, что их даже трудно перечислить и уж тем более трудно их систематизировать. Укажем некоторые из них, которые нам представляются главнейшими.

Мы и здесь должны исходить из того принципиального вещевизма, без которого невозможно понимание рабовладельческой формации, поскольку раб есть не человек, но вещь, а рабовладелец тоже есть не цельный человек, но только интеллект, управляющий вещами. В самом деле, мог ли античный интеллект остановиться только на проблемах вещественного становления? Это

только в Новое время, ввиду прогрессирующего субъективизма, становление отрывалось от вещей и конструировалось только чисто логически, и если применялось к вещам, то именно в этой отвлеченно-логической функции. Отсюда и появилось такое отвлеченно-логическое становление, которое в математической форме создавало собой теорию бесконечно малых у Ньютона и Лейбница. Ничего подобного, как мы сказали, не было в античности; и те, кто находит в античности развитое учение о бесконечно малых, неимоверным образом, как мы только что сказали, модернизирует самую сущность античного учения о становлении.

Становление мыслится в античности в первую очередь не логически, но вещественно и в основе своей всегда чувственно-материально. Но тогда и цель такого вещественного становления обязательно тоже вещественна. Оно не уходит в бесконечные и беспредметные дали, но всегда заканчивается вполне определенной целью и вполне вещественным пределом, а именно *чувственно-материальным космосом*. Такой космос мы находим еще на стадии общинно-родовой формации. Но там он еще не формулируется как таковой, то есть он там далеко еще не стал предметом рефлексии. Теперь же, на стадии рабовладельческой рефлексии, такой чувственно-материальный космос анализируется и во всех своих составных частях, но и в той своей принципиальной обоснованности, без которой он вообще не был бы предметом рефлексии.

д) Максимально обобщенный предел, к которому стремилось античное становление, не был пределом вообще чего бы то ни было и не был пределом какой-нибудь отдельной вещи или какого-нибудь отдельного движения. Учение о таком беспредметном пределе, то есть пределе в чисто понятийном и отвлеченно-математическом смысле, было достоянием не античности, но, как сказано, только Нового времени. Для античного же мышления существует только один-единственный предел всякого становления, это — звездное небо и вообще зримый физическими глазами чувственно-материальный космос. Таким образом, текуче-сущностное функционирование античного мышления приходило только к одному своему пределу, и этот предел 2) *логически конструировался как чувственно-материальный космос*.

е) Но если мы дошли до чувственно-материального космоса как логически обоснованной необходимости, то отсюда вполне понятным образом вытекают и другие особенности античного мышления, которые в интуитивной форме мы находим еще в период общинно-родовой формации, но которые в период рабовладения уже становятся предметом рефлексии, уже приобретают

систематически-логическую обработку. Тут — длинный ряд 3) *конкретных особенностей* предельно понимаемого чувственно-материального и вместе с тем сущностного космоса.

ж) Поскольку, кроме чувственно-материального космоса, в античности вообще ничего не существует, то все его движения не только совершаются в нём же самом, но в нём же самом и завершаются. Из этого всеобщего космоса истекают *эманации*, в результате которых создаются отдельные вещи, но эти эманации так же вечно и возвращаются к своему исходному началу. Происходит вечное круговращение времен и вечное возвращение космоса к своему же первоначальному виду. Это вечное возвращение космоса к самому себе, когда он то нарождается и расцветает, то увядает и гибнет, в яснейшей форме разработано у Эмпедокла. У Гераклита тоже все вещи истекают из первоогня в результате его сгущения и вечно в него возвращаются в результате его разрежения. В общем, это, конечно, есть воззрение еще Гомера (Ил. VI 145—149). Но там это было только общинно-родовой интуицией, а у Эмпедокла это уже систематически разработанная теория взаиморазделения и взаимопроникновения материальных элементов. Да и вся досократовская натурфилософия есть такое учение о том или другом уже не мифологическом, но буквально-материальном элементе, который превращается во все другие элементы и в который все эти другие элементы вечно возвращаются. Демокрит и Платон в этом отношении неразличимы. Только у Демокрита атомы превращаются во все, а у Платона идеи превращаются во все. Но и у того и у другого происходит не только эманация элементов, но и их возвращение к исходному началу, в результате чего и получается живой и одушевленный, но чувственно-материальный и пространственно-конечный космос, или космосы.

В античных философских текстах очень часто фигурирует интуиция круга или шара. О шаровидности космоса Ксенофан говорит прямо и буквально. У Аристотеля его главный онтологический трактат вовсе не только «Метафизика», а, скорее, трактат «О небе». И Аристотель исходит здесь из представления тоже о шаровидном и пространственно-конечном космосе. Но если всерьез принять во внимание приводимые нами наблюдения, то античная абсолютизация круга или шара становится понятной сама собой. Ведь все идеальное и все материальное существует, с античной точки зрения, не само по себе, но еще и вечно движется; а так как чувственно-материальному космосу невозможно двигаться куда-нибудь за пределы космоса (ничего такого закосмического для античности вообще не существует), то ясно, что кос-

мические движения вечно возвращаются сами к себе же, а потому круг и является единственно возможной идеальной формой всякого движения. Наконец, к области этих же логических разновидностей предельно понимаемого чувственно-материального космоса относится и то общеантичное онтологическое учение, которое мы теперь можем назвать теорией всеединства. Но это всеединство, в отличие от спиритуализма позднейших культур, является в античности только результатом все того же исходного вещевизма. Ведь всякая чувственная вещь вполне обозрима. И на какие бы части мы ее ни делили, она предстает перед нашими физическими глазами всегда как нечто целое. Река есть прежде всего река же, и дерево есть прежде всего дерево же. Поэтому, на какие бы части мы ни делили эти предметы, все, что существует и делается в реке, есть река же или мыслится в связи с рекой же. Поэтому уже с чисто вещевистской точки зрения всякий чувственно-материальный предмет всегда так или иначе присутствует решительно во всех своих частях и проявлениях. Это и значит, что античная чувственно-материальная интуиция требует идеи всеединства, а то всеединство, которое проповедуется в античной философии, не требует для себя никаких других основ, кроме абсолютного вещевизма. В тех культурах, которые последуют за античностью, всеединство тоже будет проповедоваться. Но в его основе будут уже совсем другие социально-исторические причины, почему и его основной смысл тоже не будет просто вещевистским.

В заключение этого обзора основных признаков логически конструируемого чувственно-материального космоса необходимо сказать, что интуиция такого космоса уже была дана в пределах общинно-родовой формации. Но повторяем еще и еще раз: там это была непосредственная и буквальная интуиция, а в период рабовладельческой рефлексии это стало логически сконструированной системой.

3. *Диалектический метод.* а) Но чтобы добиться последней ясности, необходимо указать на еще одно весьма существенное обстоятельство. Оно тоже относится к вещевистскому характеру все той же исходной чувственно-материальной действительности. Именно, в предыдущих пунктах мы хотя и предполагали чувственно-материальный космос как единственно возможный для античного мышления, но специально еще не формулировали эту единственность и неповторимость. Если охватывать историю античной философии в целом, то об этой античной мыслительной способности надо сказать специально. Ведь если ничего не существует, кроме чувственно-материального космоса, то это зна-

чит, что он основан сам на себе и сам для себя является III. *абсолют*, который можно понять, как мы сейчас увидим, только *диалектически*. Но этот термин «абсолют» обыкновенно употребляется в тех случаях, когда хотят указать на то, что по своей значимости и силе превосходит все существующее, которое всегда относительно, но не абсолютно. Следовательно, если чувственно-материальный космос есть абсолют, то все, что выше него, существует в нем же самом. И в античности все это является опять-таки результатом все того же вещевизма, поскольку река или дерево тоже не сводятся на свои отдельные признаки, которые могут существовать и в других вещах, но являются носителями этих признаков.

Античный чувственно-материальный космос тоже отнюдь не сводится на отдельные свои признаки, то есть предметы и события. Он обязательно еще и *носитель* всех этих вещей и событий, которые его выражают. И вот возникает любопытнейшая особенность античного мышления. С самого начала (во всяком случае, с элеатов) и до самого конца (до последних неоплатоников) античная философия переполнена рассуждениями о таком *первоединстве*, которое выше всего существующего. Казалось бы, ничего и не существует, кроме того, что существует. А в античности оказывается, что кроме существующего имеется еще и какое-то сверхсущее. И новоевропейские исследователи обычно хватаются за эту теорию первоединства и объявляют ее какой-то небывалой мистикой. С точки зрения новоевропейского позитивизма, вероятно, это и надо считать мистикой. Но с точки зрения самой античной философии, это есть учение о всеобщем носителе существующего, который, конечно, не сводим ни на какие отдельные вещи, но лишь потому, что только путем такой теории первоединства античные мыслители и могли обосновать чувственно-материальный космос как абсолют, то есть как абсолютного носителя всех вещей и событий. Здесь не больше мистики, чем в нашем самом обычном восприятии ароматного цветка, который, конечно, тоже не сводим ни на свой цвет, ни на свой аромат, ни на свои отдельные лепестки или стебель, и уж тем более на те свои семена, из которых он вырос еще под поверхностью земли. Кто знаком с историей неоплатонизма, тот не может не поражаться бесконечному обилию всех этих рассуждений о первоединстве. А ведь без них чувственно-материальный космос рассыпался бы на разнообразные части, а эти — еще дальше, так что вместо цветущего небосвода и вообще вместо чувственно-материального космоса образовалась бы нерасчленимая, непознаваемая, вполне

иррациональная и туманная масса неизвестно чего. Это античное сверхсущее первоединство только и можно понять как обоснование чувственно-материального вещевизма. Ведь и во всякой отдельной вещи тоже имеется свой носитель ее свойств, не сводимый ни на какое свойство, ни на их сумму. Если использовать греческий термин *hen* («единое»), то этот тип античного мышления можно будет назвать 1) *генологизмом*. Античное первоединство выше всего отдельного и единичного. Но самая обыкновенная чувственно-материальная вещь тоже является носителем разных своих свойств, на которые их носитель тоже, как сказано, несводим. Такое вышебытийственное единство не раз признавалось и в новоевропейской философии. А там оно вытекало из абсолютно субъективистских, но отнюдь не из чувственно-материальных интуиций. Однако тут же возникает еще одна, на наш взгляд, уже окончательная характеристика античного мышления.

Мы сказали, что чувственно-материальная вещь, взятая как единораздельная сущность, содержит в себе свой же собственный принцип, то есть содержит в себе также и то, что выше ее самой. Но раз так, то единораздельная вещь, или чувственно-материальный космос, содержит в себе самой все, чем она является. Этого требует все тот же вещевизм, который не может допустить, чтобы вещь рассыпалась на такие мелкие части, которые уходили бы в нераздельную мглу никак не оформленной текучести. Но раз космос есть именно он сам, то это значит, что он равен самому себе; а в конце концов это значит, что он при всех своих различиях всегда и везде тождествен самому себе. А если здесь выразаться в самой общей форме, то это значит, что идея и материя космоса при всем их различии также тождественны друг другу. Иначе говоря, и в идее есть своя материя, и в материи есть своя идея. Но если в мире идей есть своя материя, то делается понятным и то типично античное учение, согласно которому чистый ум, будучи областью чистых идей, тоже имеет свою картинную структуру, почему и носит название *умопостигаемого космоса*. Но является очевидным также и то, что в таком умопостигаемом космосе основную роль играет его структурное оформление, то есть его числовая структура. Она занимает среднее место между сверхчисловым первоединством и тем качественно наполненным числом, с помощью которого и создается умопостигаемый космос. Поэтому с точки зрения формулированного у нас генологизма столь же необходимыми являются еще два типа античного мышления — 2) *аритмологизм* и 3) *идеал-реальное самотождественное различие* всей смысловой сферы действительности.

б) Античная философия буквально переполнена учениями о числе; и с обычной точки зрения такой тип античного мышления остается совершенно немотивированным. Однако с нашей теперешней точки зрения этот постоянный в античной философии аритмологизм, начиная с древнейшего пифагорейства и кончая последними неоплатониками, есть результат все того же единого и целостного вещевизма, когда отдельная вещь мыслится в самом четком отличии от другой вещи и когда она мыслится как целое с ее максимально четко различимыми чертами. Кроме того, число еще и потому является в античности организующим принципом действительности, что оно есть бескачественная категория, оно по самой своей природе безлично. Ведь исходный телесный вещевизм как раз и базировался на отрицании личности, но в то же самое время требовал признавать максимально четкую структуру каждой чувственно-материальной вещи. Поэтому, когда в античности переходили к принципам оформления, естественно, что самым главным таким принципом признавалось число. Таким образом, число и оказалось главнейшим принципом оформления действительности, поскольку оно уже с самого начала основывалось на интуиции безличной, но четко сформулированной вещи. В «Послезаконии» (976 d — 980 b) Платона (или Филиппа Опунтского) доказывается, что высшая мудрость — это наука о числе. В неоплатонизме же, как сказано, дается весьма четкое указание о том, что каждый бог есть не что иное, как тот или иной тип актуальной бесконечности, то есть тоже, в конце концов, актуально действующее число (например, «Первоосновы теологии» Прокла, 75—112 и развитие этого — 113—159).

Также с замечательной четкостью мыслилась в античности и вся умственная сфера, вся сфера идей и понятий. Здесь тоже дело доходило до полной картинности, до помещения идей где-то в небесах. И это вовсе не только Платон. Аристотель, не говоря уже об его теории ума-перводвигателя, хотя и постулировал наличие идей в единичных вещах, тем не менее и, пожалуй, именно поэтому представлял себе единичные идеи достаточно картинно, включая их материальность, их причинную активность и их активную целесообразность.

Прибавим к этому также и то, что если чувственно-материальный космос был выше себя и равен самому себе, то он был также равен всем своим отдельным частям или областям. Он, этот всеобщий чувственно-материальный космос, при всем различии своих отдельных сторон, частей или областей, в то же самое время также и присутствовал решительно в каждом своем подчиненном

момента. Именно, он отождествлялся и со всем своим внутренним становлением. А это значит, что он становился также и *душой*, поскольку душа трактовалась в античности именно как становление ума, именно как становление идеи. Душа трактовалась в античности как принцип самодвижности. И поэтому, если мы хотим перечислить главнейшие типы античного мышления, то мы должны говорить не только об идеал-реальном, но об 4) *идеал-психическом самотождественном различии*. Ведь это же и есть то самое, что имеется в виду, когда говорят о всеобщем одушевлении, или об античном анимизме. Но об этом говорится обыкновенно уж чересчур просто и наивно. Мало кому приходит в голову ставить и решать вопрос о том, почему же это в период рабовладельческой формации понадобилось учение об одушевленном космосе. Нам кажется, что это учение должно пониматься нами исторически и критически. А с такой историко-критической точки зрения этот одушевленный космос был только предельным обобщением любой материальной вещи, которая всегда понималась как живая, а не мертвая и потому всегда сама носила в себе источник своего движения.

Ведь раб тоже был такой одушевленной живой вещью, которая была самодвижна, хотя направляла эту самодвижность и посторонняя для нее воля рабовладельца. И это вполне понятно, потому что мировая душа трактовалась в античности тоже как самодвижность, а направляли эту самодвижность те идеи и тот ум, которые были выше самодвижного, являясь не просто самодвижностью, а ее закономерностью, ее планом, ее целесообразной направленностью. Но если мы хотим продвинуться еще дальше в понимании абсолютизма чувственно-материального космоса, то мало будет говорить о числе, об идее и о душе. А куда же девать материю? Об этой материи мы пока ведь не сказали еще ни слова. Но что такое исходная для античного мышления вещь? Она, конечно, и живая, и одушевленная, и в природном смысле даже разумная. Но ведь она же, и притом в первую очередь, также еще и материальная, *чувственно-материальная*. Кроме того, в этом чувственно-материальном понимании вещей мы как раз и находили подлинную сущность рабовладельческого мышления. Ясно, что эту материю мы тоже должны рассматривать в свете общеантичного чувственно-материального космологизма. Мы должны теперь говорить о 5) *чувственно-материальном космологизме*. И здесь нас тоже ожидают поразительные особенности античного типа мышления.

Если выше мы говорили о материальном понимании идеи, которое доходило до теории умопостигаемого космоса, то теперь должны говорить об идеальном характере античной материи. Обычно говорят, что атомы Демокрита и Эпикура являются не чем иным, как только вполне материальным веществом. Это совершенно неверно. Атом Демокрита действительно в первую очередь материален и веществен. Но, с другой стороны, этот атом неделим, недробим, не подвластен никаким изменениям; он — вечно один и тот же, и к нему даже невозможно прикоснуться, невозможно никакое воздействие одного атома на другой. Он не только имеет одну и ту же геометрическую форму; но он так же идеален и абстрактен, как любая геометрическая фигура. Другими словами, он не только физичен, но обязательно еще геометричен, включая все абстрактно-идеальные особенности чисто геометрических фигур и тел. Может быть, вернее будет сказать, что на стадии Демокрита античный атом еще не дошел до различения физики и геометрии. Так сказать можно, но это лишь подтверждает нашу характеристику демокритовского атома. А если взять Эпикура, то у него атомы и вовсе отклоняются в ту или другую сторону причем самопроизвольно, то есть от причин, заложенных в них же самих. Это заставило некоторых новейших исследователей считать онтологию Эпикура своеобразным спиритуализмом. Конечно, это не спиритуализм, поскольку собственно спиритуализм есть учение о примате идеально-духовного момента над материальным. Однако материя эпикуровского атома и его идея действительно представляют собой одно и то же. Они — разное. Но это — такая разница, которая в то же самое время требует и тождества различающихся моментов. О богах Демокрита и Эпикура тоже трудно сказать, чего в них больше — материи или идеи. Они — боги, то есть нечто идеальное. Но они тоже состоят из атомов, правда очень тонких и даже огненных. Они кушают и веселятся и даже беседуют между собой по-гречески. Материя здесь опять-таки дана в своем тождестве с идеей.

в) Сейчас нам остается охарактеризовать теперь уже последний тип античного рабовладельческого мышления, который настолько глубок и широк, что его лучше и не называть типом мышления. Это, скорее, и первая и последняя ступень всего античного мышления вообще. После всего изложенного у нас выше, как нам кажется, должно быть очевидным, что исторически известное нам содержание античной философии является, попросту говоря, не

чем иным, как рефлексией над мифологией. Досократовская философия есть натурфилософия, то есть учение о физических элементах, а все физическое есть только одна сторона мифологии. Сократ, Платон и Аристотель учили о конструировании общих понятий, или идей, а общее понятие опять-таки есть лишь один из моментов мифа. Гефест — бог огня, и, поскольку он трактуется как бог, он есть мифология. Но он еще и сам огонь, а огонь как один из первичных элементов материи есть уже предмет натурфилософии. Но Гефест есть еще и некоторого рода идея, а именно идея строительства и искусства, в мифологии он, между прочим, ковач огненного неба. Но, будучи такого рода идеей, он уже перестает быть просто натурфилософией. Он делается здесь идеальным принципом всякого строительства и искусства.

г) Здесь, однако, для нашего исследования наступает очень ответственный момент, тоже долженствующий характеризовать собою один из основных типов античного рабовладельческого мышления. Вспомним, что выше мы коснулись двух основных методов: феноменологического, или описательного (учение о целом и о частях), и текуче-сущностного, то есть метода сплошного, континуального становления. Однако уже при изображении этого второго метода мы должны были признать, что чистое и непрерывное становление, взятое само по себе, совершенно лишено всякой раздельности и всякого взаимного противопоставления составляющих его моментов. Становление, взятое в абстрактном виде, есть только свидетельство о такой действительности, которая сплошь лишена всякого оформления и потому является чем-то непознаваемым. Реальное становление, не прекращая своей сплошной процессуальности, всегда, кроме того, еще усеяно отдельными и неподвижными точками, через которые оно всегда проходит, а точки эти уже взаимно раздельны, уже сопоставимы, уже способны образовать собою ту или иную единораздельную цельность. Это заставило нас характеризовать сплошное становление вместе с характерным для него структурным оформлением. Отсюда мы и получили разные типы такого континуального мышления, начиная от генологического единства всех противоположностей, проходя через числовое оформление этой сплошной текучести, то есть проходя через аритмологизм, а также через совпадение всего идеального и реального в том или ином виде и кончая необходимостью перехода становления к его пределу, который в условиях рабовладельческого вещевизма мыслился как

предельно оформленный в вечном становлении чувственно-материальный космос. Если обобщить все эти противоположности и их преодоление в текуче-сущностном методе, то ясно будет, что кроме чистой текучести мы использовали также и все ее нетекучие элементы, то есть, собственно говоря, уже совместили текуче-сущностный метод с описательно-неподвижным методом феноменологии, в которой целое и части трактуются как общая единораздельная цельность. Такое совмещение текуче-сущностного и нетекуче-описательного методов есть то, что и мы и античные мыслители называли *диалектикой*.

В самом деле, что такое генология? Это есть совпадение всех противоположностей в одном едином целом. Что такое число? Это есть совпадение актов бескачественного становления в те или другие неделимые цельности. Ведь всякое число, во-первых, состоит из определенной суммы единиц; а во-вторых, число не состоит из них и есть нечто целое и неделимое. Так, мы говорим «дюжина», «сотня», «тысяча». Во всех таких терминах помимо фиксации определенного количества единиц фиксируется еще их неделимая цельность. То же самое необходимо сказать и о других совпадениях, которые встретились нам на путях анализа текуче-сущностной действительности. Согласно учению древних, ум и душа, во-первых, раздельны, а во-вторых, представляют собой также и неделимое целое. Душа и тело различны; но, согласно учению древних, они никогда не существуют одно без другого и всегда являются неделимой целостью. Наконец, и переход от становления к его пределу тоже есть не что иное, как установление некой последней точки, которая тем не менее не только предполагает становление себя самой, но даже является законом такого становления. Античный чувственно-материальный космос неподвижен потому, что не существует никакой такой действительности, в которую он мог бы переходить, потому что он уже вобрал в себя всякую возможную действительность. Но, с другой стороны, будучи пределом всех материальных становлений, он является для них также и целью, законом, правилом; и потому, будучи неподвижным, вечно бурлит в самом себе никогда не прекращающимися вечными становлениями.

Все это есть не что иное, как *диалектика*, которая, допуская разные формулировки, в основном всегда является установлением противоречий, их вечной борьбой и их постоянным снятием. Поэтому, если при рассмотрении типов античного мышления мы

раньше остановились на типе I. феноменологическом и на типе II. континуальном (с указанными выше тремя подпунктами), теперь, очевидно, мы приходим к необходимости находить в античности еще и тип мышления III. диалектический (с указанными выше пятью подпунктами).

4. *Диалектико-мифологический метод.* а) Здесь, однако, мы подошли к тому типу античного мышления, который является уже окончательным и который вразумительно понять можно только после приведенной нами античной диалектики вообще. Именно, обратим внимание на то, что элементы, входящие в состав диалектического метода, очень легко понимаются как материя вообще и как идея вообще. Античная рабовладельческая мысль исходила из вещественной, чувствительно-материальной действительности, которая всегда была способна производить работу, но которая сама не знала или, во всяком случае, не устанавливала никакой разумной цели для такой работы. Если вообще имеет смысл противопоставлять в античности материю и идею, то материю нужно будет понимать именно как чувственно-воспринимаемую действительность, вещественную, но пока еще не оформленную, в то время как под идеей в этом случае удобно понимать принцип осмысления, но сам лишенный всякой жизненной и материальной субстанциальности. Поэтому не будет ошибкой, если мы скажем, что всякая диалектика вообще есть установление противоречия между тем или другим типом материи и тем или другим типом идеи с необходимостью тут же формулировать и существенное единство материи и идеи, их существенное совпадение.

Но тогда становится ясным также и то, что указанные нами типы диалектики являются для античного мышления не окончательными, но только частичными. Море остается морем; а та идея моря, которая помогает нам понять морскую стихию, так и остается идеей, то есть нематериальным, принципом осмысления, а не его вещественным результатом. Но ведь здесь остается неиспользованным еще один момент. Именно, можно самую эту идею моря понимать как живую субстанцию, то есть как живую субстанцию самого же этого моря. Идея моря в этом случае будет самим же этим морем, но только не бессмысленным и не непонятым, а представленным в виде осмысленной и жизненно понимаемой стихии. Но это значит, что в результате такой диалектики мы получили Посейдона как бога моря. Посейдон ничем не отличается

от самого моря. В настоящей и подлинной, то есть в народной, мифологии греков Посейдон и есть море, но только море осмысленное, понятное и реально представимое в своей сущности. Такое субстанциальное, а не просто осмысленное воплощение идеи в материи и есть то, что древние называли мифом. Конечно, когда мы сейчас говорим о мифах, то древние мифы представляются нам только результатом фантастики, потому что такого человека, который был бы субстанциально тождествен с морем, мы не знаем. Но для древних это не было фантастикой. Это была для них самая настоящая и максимально реальная действительность. Но тогда придется сказать, что в античном сознании фигурировала не просто диалектика вообще. Она завершалась таким типом мышления, который мы теперь должны назвать *IV. диалектически-мифологическим*, или мифологически-диалектическим. Это была диалектика мифа.

б) Само собой разумеется, что тут же возникает вопрос и о том, в каком отношении оказывалась античная философия к мифологии, к диалектике мифа. Напомним, что рабовладельческое мышление возникало в результате определенного разделения труда в период рабовладения, и прежде всего в результате разделения умственного и физического труда. Рабовладельческое мышление поэтому есть только мышление, но не трудовой процесс. Оно поэтому всегда более или менее абстрактно, всегда более или менее рассудочно. Но ясно, что абстрактный рассудок не мог охватить мифологию в целом. Он должен был перейти от мифа к логосу. Прежняя, общинно-родовая мифология уже перестала быть для него данной в самом обыкновенном чувственно-материальном восприятии. Но поскольку исходная рабовладельческая интуиция всё же была чувственно-материальной, хотя теперь уже не с общинно-родовым содержанием, но с содержанием в целях услуги рабовладельческого общества, эта чувственно-материальная вещественность все же продолжала играть основную роль; и уже по одному этому конкретное содержание античной философии все же оставалось рассудочным изображением тех или иных сторон древней мифологии.

В этой последней материя и идея были *субстанциально слиты в одно неделимое целое*. В период рабовладения материя могла трактоваться на первом плане в сравнении с идеей, а также и сама идея могла трактоваться на главном месте в сравнении с материей, занимавшей в этом случае уже второстепенное место. Тысячелетняя история античной философии представляет собой не что иное, как рефлексию над мифологией, то есть выдвижение тех

или иных ее сторон в качестве единственных или, по крайней мере, преимущественных.

Но само собой разумеется, что рано или поздно наступали и такие исторические моменты, когда отдельные стороны мифа, выдвигаемые в порядке абстрактной рефлексии, уже были близки к исчерпанию; и, спрашивается, что же тогда делалось с философией?

в) Если все эти отдельные моменты мифа, — не только в отличие от самого мифа, но часто даже с прямым противоположением всякому мифу, — если все эти моменты использованы и перечислены, то что же тогда делать с философским мышлением? Остается понимать миф не только в его частичных проявлениях, о которых трактует рефлексия, но уже вне этих проявлений, понимать его как носителя всех этих проявлений, как их *субстанцию*. Но рабовладельческая античность понимает субстанцию как живую и одушевленную вещь, как живое и одушевленное тело, требующее своего оформления и движения извне. Но когда использованы все эти моменты «изнутри» и «извне», когда мысль приходит к такому пониманию вещи, которое является не частичным, а уже субстанциальным осуществлением идеи, — тогда, очевидно, и наступает конец рефлексии над мифом: миф выступает на сцену во всей своей целостности, то есть таким, каким он был *до* рефлексии, и вместе с тем таким, каким он стал *после*. Раб-вещь и рабовладелец-интеллект в своем единстве и слиянии, конечно, являлись мифом уже для первоначальной и совершенно элементарной чувственно-материальной интуиции. Но для этой последней они были только численными явлениями жизни, а это только и требовалось для фактической эксплуатации рабского труда. Но вот эту оформляемую материю и оформляющую идею мы взяли не частично, но в их предельном обобщении и в их предельной целостности. А на ступени этой принципиальной и целостной обобщенности уже исчезала разница между материей и идеей, между телом и его формообразующим принципом. Раз формообразующий принцип вещи и сама вещь оказывались предельным, то есть субстанциальным, единством, то это и значит, что мы здесь уже расстались с различием физического труда и его целевой направленности, то есть оказались уже на ступени мифологии, для которой всякая вещь есть уже телесно-субстанциальное воплощение идеи, то есть тем самым уже и миф. Рационально обоснованный миф и есть не что иное, как предельно обобщенное тождество вещи, способной производить работу, и той идеальной цели, которой эта работа достигает.

Вот почему вся история античной философии, взятая в целом, постоянно стремилась к *диалектике мифа*, но полностью достигла ее лишь в неоплатонизме. Миф — идеален, поскольку он вещает о богах, демонах и живых существах. Но он и абсолютно материален, потому что именно таковы все эти боги, демоны, герои и души вообще. В период рефлексии над мифом последний выступал самое большее как аллегория, как поэтическая метафора, как результат переносного значения, а то и вовсе без всякой аллегоризации. Последним же результатом развития античной мысли миф стал уже не как аллегория, а как *символ*, и притом как субстанциально понимаемый символ, то есть как миф в своем старинном и буквальном значении. Такая диалектика мифа развивалась в античности очень медленно, исподволь, подчас непоследовательно и неуверенно. В античной философии, поскольку она была философией, диалектика идеи и материи всегда была на первом плане. Но весьма легко заметить по нашей характеристике основных типов античного мышления, что все эти типы были только тем или иным приближением к мифу и часто отличались полной ему чуждостью. Последние же столетия античной философии ознаменовались решительным намерением отождествлять идею и материю в одном едином, нераздельном, и притом субстанциальном, то есть буквально реставрируемом, мифе. На этом и кончилась история античной философии, которая началась с мифологии, фактически состояла из анализа отдельных ее элементов, то есть отказывалась признать ее в буквальном виде, и все же кончилась новым признанием мифологии, но уже в аналитически разработанном и рефлексивном виде. Дальше наступала очередь не только за новым мышлением, но и за новой культурой и новой социально-исторической формацией, то есть за средневековьем, Возрождением, Новым и новейшим временем.

§ 5. СУЩЕСТВЕННЫЕ ДЕТАЛИ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ

1. *Логический состав социально-исторического метода изучения античной философии.*

а) Имеется одно обстоятельство, которое с первого взгляда вызывает удивление и является труднообъяснимым, но при более глубоком подходе становится весьма понятным и даже необходимым. Дело в том, что знатоки и любители античности обычно вполне согласны с общепринятой квалификацией античной философии

как продукта эпохи рабовладения; но в то же самое время почти никак не объясняется, почему же рабовладение создало именно такую, а не иную философию. Ведь само рабовладение содержит в себе, как сказано, много слишком наивного и элементарного, а главное — слишком много весьма сурового и неприглядного, подчас даже бесчеловечного. Как же на такой почве могли вырастать такие произведения литературы, как трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, такие произведения искусства, как Парфенон, Аполлон Бельведерский или Венера Милосская, и такие возвышенные философские системы, как у Платона, Аристотеля, стоиков или неоплатоников?

На первый взгляд, между социально-исторической основой такого рода произведений и самими этими произведениями нельзя установить совершенно никакой связи. Неудивительно поэтому, что многие исследователи, положившие большой труд для изучения античного экономического развития, как раз и говорят меньше всего об этой интересующей нас связи. Займемся сейчас этим вопросом.

б) То, что от социально-экономической основы нельзя прямо и непосредственно переходить к тому, что на ней основано, — это знают все. Но отсюда прямой вывод: если здесь нельзя переходить непосредственно, то, значит, нужно переходить опосредованно, то есть должны существовать какие-то еще переходные звенья. В чем же состоят эти переходные звенья? Это и есть вопрос о логическом составе изучаемого здесь перехода.

Если отвлечься от непосредственной картины рабского способа производства и поставить вопрос об его обобщении, то прежде всего станет ясно, что здесь перед нами не просто отношения раба как вещи, как «говорящего орудия» (*instrumentum vocale*) и рабовладельца как его господина, но и отношения неосмысленно действующей рабочей силы и осмысленно направляющего эту силу интеллекта. Тут мыслится уже не просто отношение раба и рабовладельца, но *отношение рабочей силы и принципа ее целесообразной направленности*, то есть тут мыслится определенного рода обобщенность, а именно широко общественная обобщенность, при которой уже не мыслится в обязательной форме принудительность рабского труда. Далее необходимо ставить вопрос и о дальнейших обобщениях.

Именно, отношение между рабочей силой и ее организующим принципом предполагает, что такого рода обобщение допускает возможность и более широкого обобщения, когда вообще отпадает необходимость мыслить принадлежность раба рабовладельцу

и владетельское отношение последнего к рабу. Но тогда отношение раба и рабовладельца придется мыслить не в специфически классовом, а в *сословно-правовом* смысле. И в нашей научной литературе была весьма внушительная попытка отношения рабовладельцев и рабов в античности понимать не в чисто классовом смысле, поскольку класс, как явление чисто экономическое, возник лишь в Новое время в связи с появлением буржуазно-капиталистической формации¹. Если на первой ступени обобщения у нас отпадала принудительность рабского труда, то на второй ступени отпадает необходимость *собственнического отношения* рабовладельца к рабу.

И, наконец, в том взаимном отношении, которое существует между рабовладельцем и рабом, сказывается и общечеловеческое отношение формообразующего интеллекта к бесформенно действующей материи. И еще больше того: здесь перед нами впервые появляется отношение идеи вообще и материи вообще. Другими словами, если на первом этапе обобщения мы оставили в стороне принудительность рабского труда, на втором — его собственническую принадлежность, то на третьем мы перестаем говорить даже и о самом труде, а возводим его к еще более высокой категории, именно к той силе вообще, которая направляется соответствующим интеллектом. И наше последнее, четвертое обобщение перестает даже и говорить о формировании, а говорит о материи просто и об идее просто. Другими словами, на этой четвертой ступени обобщения мы вообще отвлеклись от соотношения рабовладельца и раба как от соотношения по содержанию.

Однако мы еще совсем не коснулись структурной стороны дела. Качественное отношение, на котором строится фактически существующий рабский способ производства, оставлено нами в стороне. Но нами далеко еще не оставлен в стороне самый характер этого отношения, его структура, его метод.

Но тут же становится ясно, что мы вступили в область философии. Начинали мы с рабского способа производства, то есть с

¹ См.: Утченко С. Л., Дьяконов И. М. Социальная стратификация древнего общества (М., 1970, с. 10). Попытку понимать античное рабовладение в ограничительном смысле можно найти также у А. Ф. Лосева в его «Истории античной эстетики (ранняя классика)» (М., 1963, с. 67—76), а также у Ф. Х. Кессиди в его книге «От мифа к логосу (становление греческой философии)» (М., 1972, с. 6—24). Из самых последних работ мы указали бы на весьма ценное исследование В. И. Кузищина «К. Маркс об античной экономике» («Вестник древней истории», 1983, № 2, с. 3—39). Здесь дается весьма четкая характеристика как древнейшего парцеллярного производства в раннем рабовладельческом полисе, так и позднейшего, эллинистически-римского крупного рабовладения на основе примата потребительской стоимости над меновой.

чисто экономической области, а кончаем проблемой отношения идеи и материи, то есть уже вступили в область чисто философскую. И что же общего между античной философией и рабовладельческим способом производства? По содержанию ровно ничего. Ведь во всем существующем кроме содержания необходимым образом присутствует еще и определенного рода оформленность этого содержания, то есть определенного рода целостная структура, единораздельная целостность. Но тут мы категорически утверждаем: *методически-структурное соотношение отдельных элементов рабского способа производства логически одно и то же и в рабском способе производства, и в античных философских отношениях идеи и материи.*

Именно, идея в античной философии не есть рабовладелец, а материя не есть раб; но все-таки идея почти всегда трактуется здесь как формообразующий принцип, а материя — как пассивный материал для этого формообразования. В античном способе производства рабовладелец выступает не как цельная личность, но только как интеллект, как орудие формообразования; и в античной философии интеллект трактуется не как абсолютный дух, но только как принцип формообразования; и поэтому он в такой же степени не есть цельная личность, в какой не является ею и раб.

в) В связи с приведенным у нас выше анализом четырехсоставного перехода от рабовладельческой основы к рабовладельческой философской надстройке отпадает то возражение, что мы здесь как будто бы совершаем прямой и непосредственный переход от базиса к надстройке и тем самым подвергаемся опасности впасть в то, что обычно квалифицируется как вульгарный материализм.

Во-первых, в предыдущем изложении мы вовсе не совершаем такого прямого и непосредственного перехода, но переход этот у нас по крайней мере *четырёхступенный*. Чтобы получить необходимые для надстройки обобщения, мы отвлеклись от 1) принудительности рабского труда, от 2) рабовладельчески-собственнического отношения к рабскому труду и от 3) его чисто организационной стороны, чтобы получить 4) вообще теорию соотношения осмысляющей идеи и осмысляемой материи. И если теперь скажут, что и четырехступенный переход не дает здесь нужного результата, то получается, что между базисом и надстройкой нет ни прямой, ни опосредованной связи. Необходимо сказать, что такие возражатели вообще никакой связи между базисом и надстройкой не усматривают и что здесь для них непроходимый и непреодолимый, то есть вообще окончательный, дуализм.

Во-вторых, дело здесь вовсе не только в проблеме перехода. Как бы мы здесь ни переходили и какие бы обобщения мы здесь ни получали, все равно исходная рабовладельческая схема остается незыблемой. Однако незыблема она не по своему содержанию. Раз в порядке обобщения у нас отпадали такие существенные свойства рабского труда, как его принудительность и организованность, то ясно, что получаемые нами обобщения оказывались совершенно новыми в сравнении с исходной базой и по своему содержанию даже независимыми от нее. Но дело в том, что в любой вещи и в любом процессе ее функционирования кроме буквального содержания всегда наличен еще и метод функционирования вещи, ее целевая направленность, ее исходная и в то же время целенаправленная структурно-целостная модель. И вот эта-то модель, единственная для всех четырех ступеней перехода, о которых мы выше говорили, и лишает их характера дискретности и, скорее, погружает в определенного рода целенаправленный континуальный процесс. Вот почему чувственно-материальный космос рабовладельческой формации, этот небесный свод и звездное небо и эта неподвижная земля с ее подземным миром, — вот почему все это не имеет ничего общего по своему качественному содержанию с исходной рабовладельческой схемой; и вот почему по своей структурно-целостной модели все это является не чем иным, как предельным обобщением именно рабовладельческой экономики.

Поэтому, в-третьих, между базисом и надстройкой мы не только совершаем четырехступенный переход, сохраняющий свою структурно-целостную модель, но здесь мы устанавливаем еще и целую систему категорий, обеспечивающую для нас как необходимую для всякого перехода дискретность, так и необходимую для него континуальность. Ведь уже самый процесс обобщения при переходе от базиса к надстройке не есть ни сам базис, ни сама надстройка, а имеет то и другое только в качестве своих предельных точек — исходной и окончательной. А то, что дискретность и континуальность объединяются здесь в единое и нераздельное целое, — об этом говорит уже самая элементарная диалектика.

Итак, четырехступенный переход от исходной рабовладельческой модели к окончательной картине философского мировоззрения не только не есть вульгарная методология, но, напротив, ее окончательное ниспровержение.

Другими словами, мы сейчас старались точно логически обследовать переход от социально-экономической основы рабовладения к рабовладельческой философии, и мы нашли, что по сво-

ему содержанию рабовладельческий интеллект не имеет ничего общего с рабовладельческим способом производства и требуется целых четыре качественно разных перехода для выведения античной философии из ее основной социально-исторической базы. Вместе с тем, однако, в структурном смысле, то есть в смысле логического развертывания обеих этих областей, здесь имеется не только полное сходство, но и полное тождество, причем тождество это ярче всего выражает себя в безличном характере того и другого, в интеллектуалистическом, а не в персоналистическом характере того и другого, в атрибутивном, а не в субстанциальном использовании личности. Таковы наши последние выводы в этой области для сегодняшнего момента. А что в дальнейшем будут выставляться еще другие выводы, и даже противоположные нашим, это несомненно; и этого не нужно бояться, а это можно только приветствовать.

2. *Аристотель о космическом рабовладении.* В подтверждение нашего анализа рабовладения как ведущего принципа античного мышления мы хотели бы привести мнение по этому вопросу одного из самых выдающихся античных философов, именно Аристотеля, который не только был видным представителем античной философии вообще, но и виднейшим представителем как раз ее классического периода. Желая формулировать отличия государства как чисто человеческого института в противоположность животному миру, Аристотель в первую очередь указывает на значение семейно-родовых отношений, вне которых человек, по Аристотелю, просто немыслим. Но сейчас мы бы хотели указать на мнение Аристотеля не по поводу общинно-родовых отношений, но именно по поводу рабовладения. Стараясь находить во всем не только внешние явления, но и сущность, или, как любит говорить Аристотель, «природу», философ в самой решительной форме утверждает, что сущность рабовладения заключается вовсе не в насилии свободных над рабами, но в том, что существуют свободнорожденные по природе и что существуют рабы по природе. В отношении раба можно и не употреблять никакого насилия. Он все равно останется рабом. Но дело даже и не в этом. Дело в том, что рабство, по Аристотелю, является вообще характерной категорией для всей действительности, для всего бытия.

По Аристотелю, при нормальном и естественном состоянии бытия тело есть раб или «инструмент» души, а душа — господин тела («Политика» I 2, 10, 1254 а 35). Душа, по Аристотелю, тоже подчиняется разуму, или уму, духу, а дух есть всегда господин над

душой (11, 1254 в 4—9). Сам человеческий дух есть существенно вторичное в сравнении с «космическим Умом», или богами, а этот божественный «космический Ум» есть господин над всеми человеческими умами («Метафизика» XII 6, вся глава; 7, 1073 а 11—12). Материя, как и у Платона, трактуется у Аристотеля как вторичное в отношении всего идейного, а идея первична в сравнении с материей (там же, VII 3, 1029 а 6, 29).

Все это универсальное и космическое рабство возникает, по Аристотелю, не в результате насилия или присвоения собственности, не в результате труда и безделья, словом, не в результате случайности, но по самой своей природе. По природе вполне естественно одним повиноваться, а другим повелевать, одним быть подвластными, а другим — властвовать.

У Аристотеля мы находим самое отчетливое и откровенное, самое бесстрашное и, с его точки зрения, вполне научное понимание рабства как того, чего требует сама природа существования государства и в чем Аристотель совершенно не находит ничего постыдного или противоестественного. Наоборот, одни у него свободны по природе, другие рабы по природе. Законы природы, конечно, можно всегда нарушать. Раб может и восстать против господина, телесные потребности тоже могут восстать против душевных способностей, душа — против требований разума, а разум — против богов. Это все вполне может быть, по Аристотелю, и даже часто бывает. Но все это, с его точки зрения, противоестественно, безобразно, уродливо и требует уничтожения или расстановки по своим местам¹.

Можно и нужно критиковать эту теорию Аристотеля. Больше того. Можно и нужно критиковать само рабовладение. Однако от этого античного рабовладения историку совершенно некуда деться. Как-никак это ведь было не больше и не меньше, как полуторатысячелетней культурой (даже если не говорить о неясной в этом отношении крито-микенской культуре). Могло ли в этих условиях рабовладение не оказывать никакого воздействия на античное мышление? Но отсюда возникает и необходимость такого исследования, которое мы провели выше. Мы приняли все меры, чтобы это воздействие не было прямым и непосредственным, чтобы оно не было грубым. Тем не менее, как мы твердо думаем, отказаться от такого или иного влияния рабовладения на античное мышление совершенно невозможно. И Аристотель в этом отношении нас только поддерживает.

¹ Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977, с. 190—191.

3. *Последнее диалектическое обобщение.* В предыдущем мы попробовали дать некоторого рода попытку объединения истории античной философии в целом и рабовладельческой формации. Мы пришли к выводу, что это объяснение, если строго придерживаться нашего метода исследования, всегда и в первую очередь является диалектикой. Но если мы это усвоили, то нас теперь уже не может смущать тот бьющий в глаза разницей, который существует между этими двумя областями человеческой жизни.

Интересно то, что как бы мы ни определяли рабовладение, оно никогда не может предстать для нас в каком-нибудь привлекательном виде. Оно всегда безобразно и бесчеловечно. И мы уже сказали выше, как на такой безобразной основе могут появляться и фактически появлялись такие образцы культурного творчества, которые иначе и нельзя назвать, как прекрасными. Рабство было не только исторической необходимостью, а оно очень долго несло с собой замечательную и, конечно, передовую культурную функцию. И вот оказывается, что эта бесчеловечная экономика давала такие замечательные образцы философии, искусства и науки.

Ведь рабовладение было только тучным навозом для античной культуры. Но когда вам нравится чудесное очертание розы и вы вдыхаете ее чарующий аромат, это же не значит, что вы в то же самое время вдыхаете в себя и тот вонючий навоз, из которого выросла роза. Рабовладение для нас в этом смысле, конечно, только навоз. Но Аполлон Бельведерский и Венера Милосская, выросшие на этом навозе, не только прекрасны, но являются неувядаемыми образцами всего мирового искусства. Тут прямое противоречие, и тут две прямые противоположности. Но у нас есть метод понимать единство противоположностей, а именно метод диалектический. Поэтому мы говорим, что роза, во-первых, не имеет ничего общего с навозом, из которого она выросла, а во-вторых, то и другое является также и чем-то единым и нераздельным. Рабовладение, как оно ни ужасно, находится в полном единстве с порожденной на его почве культурой. И тут надо не ужасаться, а спокойно осмыслить то, что фактически было в истории.

Но ведь любоваться небесным сводом можно без всякого рабовладения. И не только можно, но и должно. Лишенный мысли и безынициативный хаос во что бы то ни стало должен превратиться в космос. Это азбука всякого мировоззрения. И эта азбука идеально продумана в античности.

В связи с этим, однако, мы хотели бы закончить наше изложение указанием на близкую к нам эпоху. Чехов использовал весьма яркие краски для того, чтобы обрисовать красоту изображаемого им вишневого сада. Этот вишневый сад является предметом любования не только для его владельцев, не только для тех, которые вырубят этот вишневый сад и превратят его в доходное место, но и для самого Чехова. И тем не менее писатель нашел нужным в уста одного из героев «Вишневого сада», именно Пети Трофимова, такие слова: «Подумайте, Аня: ваш дед, прадед и все ваши предки были крепостники, владевшие живыми душами, и неужели с каждой вишни в саду, с каждого листка, с каждого ствола не глядят на вас человеческие существа, неужели вы не слышите голосов...» Да, несомненно, подневольные и страдающие голоса крепостных слышатся около каждого дерева изображенного Чеховым вишневого сада. И тем не менее все только любят этим чеховским вишневым садом.

Такова неумолимая и жесточайшая диалектика истории. Безобразная, бесчеловечная почва, на которой иной раз вырастают величайшие произведения философии, науки и искусства, не становится от этого более человеческой и потому прекрасной, не заслуживающей от нас глубочайшей и принципиальной критики. Но зато и прекрасные произведения культуры, вырастающие на такой почве, тоже должны быть неуклонно признаваемы в своей красоте, глубине и общечеловеческой значимости. В этом заключается трагическая диалектика всеобщего исторического процесса.

ЧАСТЬ
ПЯТАЯ



*Философия,
эстетика,
мифология.*

О ГЛУБИННОМ ТОЖДЕСТВЕ ФИЛОСОФИИ, ЭСТЕТИКИ И МИФОЛОГИИ

§ 1. ОБЩЕЕ РАЗЪЯСНЕНИЕ

1. *Значение термина «эстетика» в исследованиях античной философии.* До сих пор мы почти не употребляли термин «эстетика», хотя весь наш труд посвящен именно истории античной эстетики. Предложенное нами выше исследование с полной очевидностью приводит к тому заключению, что античная эстетика, вообще говоря, и есть не что иное, как античная философия. Почему это так?

Это так потому, что последним абсолютом для античного мышления, как мы установили, является не что иное, как чувственно-материальный космос, данный как живое существо. А это значит, что чувственно-материальный космос является в античности и выражаемым, и выражающим, и выраженным. Следовательно, нужно считать окончательно установленным, что античная эстетика и античная философия есть одно и то же.

Тем не менее термин «эстетика» все-таки является необходимым для античной мысли наряду с терминами, относящимися к бытию вообще. Тут не нужно забывать только того, что вся сфера выражения мыслится в античности совершенно бытийно, мыслится тоже онтологически. Однако от этого сфера выражения не теряет своей выразительной природы. Она только становится онтологической. А тогда возникает наш последний вопрос: что же такое античная эстетика, если она является одновременно наукой о бытии и о выражении этого бытия? Здесь нужно рассуждать так.

2. *Интеллектуалистический характер античной философии и античной эстетики.* а) Как мы хорошо знаем, античная мысль возникает на основе чисто телесных интуиций. Целесообразно действующие тела в рабовладельческой формации оформляются извне для получения целесообразного эффекта от вне разумно действующей вещи или тела. Но это значит, что целесообразно действующее тело оформляет не само себя, но оформляется извне, то есть существует нечто такое, что является для него извне действующей формообразующей силой.

Уже по одному этому необходимо сказать, что такая извне действующая формообразующая сила действует не цельно, но только

интеллектуально. Оформленность тела достигается не им самим, но извне действующий на него интеллект. Оформленно быть и действовать означает для вещи быть интеллектуально оформленной. И поскольку вся античная философия есть учение об объективном бытии, то есть в основе своей — всегда онтология, то следствием этого онтологизма и является *всеобщий интеллектуализм*, и, что особенно интересно, *этот* онтологизм очень часто принимает форму *аритмологизма* (как во всем тысячелетнем пифагорейском платонизме).

Бытие тела есть очень важный момент для самого тела. Но этот его момент отнюдь не единственный. Бытие тела обладает также разного рода свойствами и качествами, а, кроме того, еще и своей собственной внутренней жизнью. И если все это трактуется только как результат онтологии, то такой всеобщий онтологизм в конце концов и оказывается всеобщим интеллектуализмом. Античная философия и античная эстетика потому интеллектуалистичны, что они, в первую очередь, онтологичны.

б) Это не значит, что всякая онтология обязательно интеллектуалистична. Но ведь здесь у нас идет речь не просто об онтологии, которая была и в средние века, и в Новое время, но о такой онтологии, которая везде и всюду является первым, а иной раз даже и исключительным принципом. Так, например, вся внутренняя жизнь человеческого субъекта вовсе не есть интеллектуализм. Но если в ее характеристике выдвигается на первый план только ее бытие и если вся она трактуется по преимуществу как раздел общей онтологии, то она, конечно, получает уже некоторого рода абстрактный, а именно интеллектуалистический, характер. Далее, необходимо принять во внимание то, что раб и рабовладелец, при всей своей противоположности, все-таки образуют нечто целое, а именно семью рабовладельца, рабовладельческий полис или рабовладельческое государство, это значит, что то и другое в конце концов образуют нечто целое, одно невозможно без другого и одно обуславливает другое. Отсюда возникает глубочайшая особенность рабовладельческой формации, заставляющая *взаимно пронизываться жизнь и оформление жизни*, что и приводит общеантичный интеллектуализм к двум замечательным особенностям.

в) Именно, когда в античной эстетике на первый план выдвигалась проблема ума, или интеллекта, и говорилось, что наивысшая красота — это красота интеллектуальная, то это не значит, что античное представление о красоте было только каким-то торжеством рассудка. Это означало совсем другое. А именно, это означало то, что красота есть окончательная пронизанность чувств-

венно воспринимаемой вещи ее идейным смыслом и что красота чем дальше была от проблем ума, чем меньше была интеллектуальной или ноуменальной, тем была ниже и хуже по своему достоинству. В этой античной красоте оформляющий ее рассудок сталкивался с живой жизнью тела, но вовсе не оставался в своем противостоянии этой телесной жизни. Он, оставляя ее нетронутой, пронизывал ее тем смыслом и той идеей, благодаря которым впервые только она и получала целенаправленную значимость. Это есть прямой результат рабской деятельности, творящей, но безынициативной и получающей от рабовладельца целесообразную направленность своих естественных усилий.

То же самое необходимо сказать и об античной этике.

Когда, например, античная этика учила, что добродетель есть знание, то это вовсе не было рассудочной философией в полном смысле слова, то есть это вовсе не означало замены всех чувствующих и волевых актов только одним рассудком. Такая позиция оставляла в совершенно нетронутом виде те акты чувства и воли, которые необходимы для нравственной жизни. Но эта теория требовала, чтобы все акты чувства и воли, необходимые для нравственности, были осмысленны, пронизаны смыслом или идеями не для их рассудочного устранения, но для их осмысленно-целомудренного функционирования.

А поскольку рабовладельцы и рабы представляют собою нечто целое, то и деятельная жизнь становилась некоего рода целостной структурой в результате фактического отождествления ее с целенаправленной волей со стороны. Поскольку основным деятелем был раб, то есть живая вещь, объективно существующая, античная эстетика была онтологизмом. А поскольку эта живая вещь действовала не по своей разумной инициативе, но в результате воздействия на нее формообразующей деятельности, для нее посторонней, античная эстетика была интеллектуализмом. Но из этого глубинного тождества философии и эстетики вытекала еще одна особенность античной эстетики, именно, тождественным может быть то, что в каком-нибудь отношении все же различно, поскольку если нет двух различных предметов, то не существует и их отождествления, а если существует только одно тождество двух предметов и в то же время им не свойственно никакого различия, то тогда нет и тождества, а существует просто один и тот же предмет, который не только ничем не различается от другого предмета, но ни в чем с ним и не отождествляется, раз нет никакого другого предмета, с которым он мог бы отождествиться. Но отсюда возникает вопрос также и об отличии эстетики как философской дисциплины от философии вообще. На этот вопрос мы сейчас ответим, но покамест сделаем еще одно замечание.

г) Все от того же интеллектуалистического характера античной философии зависит и еще одно обстоятельство, для нее весьма важное. Давно известно, что периоды расцвета искусства вовсе не совпадают с периодами расцвета экономики или техники. В свое время на основе очень слабого развития экономики и техники возникло в Греции такое замечательное явление, как вся греческая мифология, когда человеческое сознание с небывалой художественной силой могло обратиться к созданию всей этой гениальной области античной мифологии. Когда экономика и техника стали сложнее, то в такие времена уже не было ни времени, ни охоты заниматься столь созерцательным и непрактическим делом, как мифология. То же самое мы должны теперь сказать и о рабовладельческой формации.

В эти времена экономика и техника стали, конечно, сложнее. Но эта сложность не была настолько велика, чтобы и все мышление тоже превратить в сплошную практическую деятельность. Из всего человеческого мышления в период рабовладельческой формации требовалось только оформление рабского труда, чтобы сделать его разумным и целесообразным, но не больше того. А это означало, что и в этот период культуры для мышления все же открывалось огромное поле деятельности, но уже не такое созерцательно-художественное, как в период мифологического расцвета, а рациональное и понятийно-конструктивное. Поэтому философы данной культуры были глубочайшим образом увлечены *диалектикой*, *риторикой* и вообще бесконечными *разговорами и спорами*, так что наиболее центральная часть философии так и стала называться «диалектикой», то есть учением о спорах и разговорах в целях нахождения истины, а иной раз даже и для наслаждения самим процессом искания истины.

Поэтому то глубинное единство философии и эстетики, о котором мы сейчас говорим, не только самым существенным способом отождествило философию и эстетику, не только сделало философию онтологической и в то же время интеллектуалистической, но оно стало причиной также и небывалого расцвета самодовлеющего понятийно-диалектического мышления. Многие страницы из Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла и Дамаския по своей отвлеченности часто даже превосходят отвлеченную манеру мышления и словесного изложения у Гегеля. Но надо уметь этот небывалый понятийно-диалектический расцвет связывать все с той же основной вещественно-телесной интуицией, которая лежала в основе всего тысячелетнего рабовладения.

А теперь скажем несколько слов по тому вопросу, который у нас возник, а именно по вопросу о том, нужно ли обязательно

философию и эстетику настолько отождествлять, чтобы не было уже никакой возможности говорить о них раздельно.

3. *В каком смысле все же необходимо отличать в античности эстетику от философии.* Когда мы говорим просто о бытии, мы его мыслим как то, что существует, то есть имеем в виду субстанцию бытия. А когда мы говорим о выражении, то мы говорим не просто о бытии, но о таком бытии, которое нам определенным образом дано и осмыслено в своих функциях, так или иначе значимо, так или иначе открыто для всего иного. Для всякого выражения бытия само бытие есть только предмет, никак не выраженный, есть какое-то внутреннее, а не внешнее, есть какой-то объект, а не его субъективная для нас значимость. Так где же, спросим мы себя, это тождество внутреннего и внешнего, объективного и субъективного, предметного и функционирующего, то есть мыслимого, то есть, попросту говоря, идеи и материи? Кроме того, отвечая на этот вопрос, мы должны иметь в виду, что наличие этого тождества обязательно именно при субстанциальном понимании выражающей идеи, поскольку вся сфера выражения, как мы сказали, в античности тоже вполне онтологична.

Вот здесь-то мы и наталкиваемся на такой термин, который, уж во всяком случае, является центральным, и этот термин — «миф».

4. *Что такое миф с античной точки зрения?* Всякий миф тем и отличается от простого поэтического образа, например от метафоры, что он возвещает нам именно о действительно существующем. Но в то же самое время это действительно существующее выражено в таком образе, который тоже есть действительное бытие, который антологичен и субстанциален. Миф есть тождество идеального и реального, как бы то и другое ни различалось между собою. Но если иметь в виду именно античность, подобного рода тождество обязательно субстанциально, то есть идея обязательно должна пониматься реально и субстанциально, а не только мысленно и человечески-субъективно. А иначе все чудеса и вся фантастика, даваемые в мифе, останутся только произвольной сказкой, просто субъективным капризом поэта, не имеющим ничего общего с подлинной действительностью.

Итак, вот последний вывод из предложенного у нас выше исследования о двух социально-исторических формациях и об их идеологии: подлинное бытие, которое в этих двух формациях дошло до степени выражения, есть мифология. А это значит, что вся античная эстетика есть мифология, причем мифология является только до конца продуманным учением о бытии, то есть до конца

продуманной философией; когда эстетически выражаемый объект, отличный от выражающего его субъекта, в то же самое время и субстанциально с ним тождествен.

5. *Мифология в античности есть для самой античности подлинный реализм.* Чтобы наше определение античной эстетики как античной мифологии было вполне ясным, необходимо иметь в виду, что под своими мифами античные мыслители понимали вовсе не то, что понимают новоевропейские мыслители. Для этих последних миф почти всегда является произвольной выдумкой и порождением поэтического каприза, который в своих мифах вовсе не старается говорить о реальной действительности. Миф в таком случае — просто ни на чем не основанное воображение произвольно фантазирующего поэта, находящего в такой субъективной фантазии полное и окончательное самодовление. Совсем другое — миф в античности.

Здесь миф трактуется вовсе не как воображение и выдумка, вовсе не как фантастика, а как самая настоящая и подлинная действительность. Для античности именно в самой реальной действительности происходит отождествление внутреннего и внешнего, субъекта и объекта, души и тела и вообще идеального и материального. А так как последняя реальность и последняя идеальность для античного мыслителя есть, как мы знаем, чувственно-материальный космос, то уже в нем самом, и это еще до человека и без человека, происходит совпадение указанных противоположностей, так что этот чувственно-материальный космос оказывается одушевленным телом, в котором все выражаемое и все выраженное совпадает, в результате чего этот чувственно-материальный космос является живым существом и оказывается мифом.

Таким образом, наше утверждение, что античная эстетика в основном есть античная мифология, нужно считать доказанным. Эстетика, понимаемая как мифология, является только окончательно продуманным результатом философии вообще, которая была, с одной стороны, всеобщим онтологизмом, а с другой стороны, объективным пониманием человеческой фантазии, то есть интеллектуализмом.

6. *Краткая сводка предыдущего.* Ввиду царящей повсюду терминологической путаницы мы считаем необходимым дать кратчайшую формулу нашего предыдущего рассуждения о философии, эстетике и мифологии в античности.

а) Последнее и окончательное, предельно обобщенное и абсолютное бытие для античного мышления есть живой, одушевленный и мыслящий чувственно-материальный и, следовательно,

пространственно ограниченный космос, то есть космос как *универсальное живое существо*.

б) Античная *философия*, в своей последней основе, есть учение о чувственно-материальном космосе как об универсальном живом существе.

в) Поскольку эстетика есть учение о выражении, а космическое существо есть и выражаемое, и выражающее, и выраженное, то античная философия в основном есть не что иное, как античная *эстетика*.

г) Если всю сферу выражения бытия понимать как идею бытия, то эту выражаемую, выражающую и выраженную идею античность тоже понимает материально, реально и вообще бытийственно, то есть тоже как чувственно-материальный космос, как универсальное живое существо. Но тогда все идейное мыслится, очевидно, как реально, материально и вещественно данное. А поскольку вещественная воплощенность идеи понимается прежде всего буквально, то есть субстанциально, то вся такая сфера выражения становится *мифологией*, в которой любая идеально строяемая фантастика трактуется как материальность, как реальность, как вещественная телесность. Следовательно, если философия в античности равна эстетике, то эстетика в античности равна мифологии.

д) Поскольку под мифологией в одних случаях понимается еще дорефлективное и вполне непосредственное народное творчество, то есть совокупность самих мифов, а в других случаях под мифологией понимают науку о мифах, то есть вполне рефлективный анализ их истории и их теории, то необходимо будет установить, что мы в нашем исследовании трактуем именно *науку о мифах*, то есть нечто уже *рефлективное*, понятийно осмысленное и систематически конструируемое. Но тогда сразу же возникает проблема того, что такое рефлективно-научно строяемая нами античная мифология и каковы, прежде всего, главные исторические этапы такой рефлективно строяемой античной мифологии.

§ 2. АНТИЧНАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Как бы ни относиться к мифологии и философии, мифология во всяком случае не есть философия, а философия во всяком случае не есть мифология. Тем не менее обе эти области человеческого творчества всегда находятся в определенном соотношении. И это соотношение меняется не только при переходе от одной культуры к другой, но и в пределах каждой отдельной культуры

меняется от одного столетия к другому и даже чаще того. В античной культуре это соотношение философии и мифологии особенно ярко дает о себе знать потому, что среди всех известных нам исторических культур античность отличается наиболее яркой и развитой мифологией, упорно не сдававшей свои позиции в течение всей тысячелетней истории античной философии. Поэтому обрисовать соотношение философии и мифологии в течение истории античной культуры — задача целой особой науки, так что основные принципы этой науки мы можем здесь формулировать только кратко.

1. *Значение дорефлективной стихии.* Началу философии в Греции в VI—V веках до н. э. предшествуют целые тысячелетия и даже десятки тысячелетий той буквальной мифологии, которой еще не коснулась никакая аналитическая мысль и никакая рациональная рефлексия. Это — буквально понимаемая, вполне субстанциальная, дорациональная и *дорефлективная* мифология. Это — тоже особая научная дисциплина, тоже имеющая свою столетнюю историю и множество разных теоретических и исторических подходов. Начиная с грубого фетишизма и кончая весьма тонкими и уже вполне абстрактными конструкциями анимизма, мифология прошла длиннейшую историю, реликты которой без труда распознаются в позднейшие и более культурные эпохи античной мысли. Анализировать эту дорефлективную мифологию мы сейчас не будем. Но о ней необходимо сказать потому, что в последние века античности восторжествует интерес именно к этой архаической, дофилософской и вообще дорефлективной мифологии.

2. *Классика.* Когда человеческая мысль начинает изучать действительность, она прежде всего наталкивается на отдельные вещи и события, требующие своего осмысления. Или, иначе говоря, мысль наталкивается на противоположность вещей и их идеи. Вот почему начальный период античной философии, а это значит, и античной эстетики, есть, с одной стороны, древнегреческая *натурфилософия*, изучавшая мир с точки зрения его материального и вещественного состава, когда космос мыслился только в виде оформления чувственно-материальных элементов земли, воды, воздуха, огня и эфира. Но очень скоро здесь возникала и совсем другая позиция.

Именно, уже в V—IV веках возобладала в философии смысловая, идейная, а, следовательно, также и идеальная сторона действительности, то есть стала очередной философией Платона и Аристотеля. Оба эти периода греческой философии можно назвать периодами ее *классики*, и оба они уже достаточно далеки от

буквальной архаической мифологии общинно-родовой формации. И все же как материально-вещественная, так и идеально-смысловая направленность мысли были в это время еще слишком слабы, чтобы расстаться с мифологией целиком. Мифология продолжала признаваться, но ей отводилось уже второстепенное место. Конечно, земля трактовалась как божество, так же — и другие элементы; но от этого не отставала и платоно-аристотелевская идея, которая не только у Платона, но и в аристотелевском учении об уме-перводвигателе тоже трактовалась как божество. Но это уже не были прежние антропоморфические боги, но только более или менее абстрактные категории.

3. *Эллинизм*. Но также и такое противоположение идеи и материи не могло существовать в Греции слишком продолжительное время. В глубине античного сознания никогда не переставал существовать живой и одушевленный космос времен мифологической архаики, населенный живыми индивидуумами или, по крайней мере, живыми организмами. Уже и Платон и Аристотель имели своей целью конструировать именно живой и одушевленный космос. Но только они конструировали его из абстрактно выделенных категорий материи и идеи. Однако по исторической необходимости в эпоху эллинистически-римскую, то есть с конца IV века до н. э., начинает постепенно выдвигаться на первый план такая новая категория, которая является уже существенным единством материи и идеи, объекта и субъекта.

Таким совмещением субъекта и объекта могла быть только личность, которая одновременно является и внутренней жизнью (прежде всего интеллектом) и объективным фактом, противостоящим всей окружающей действительности и вполне сравнимым с другими фактами действительности. Как известно, наиболее существенную роль в этом сыграли *стоики*, как в смысле возвеличения органического бытия в качестве исходного, так и в смысле весьма ограниченного понимания организма и личности, зависящего от последних социально-исторических основ античного мира, обследованных у нас выше (ИАЭ VI 104—224).

4. *Завершение и гибель мифологической рефлексии*. Но раз античная мысль стала на почву логического объединения идеи и материи, или субъекта и объекта, в одну категорию личности, то по неумолимому закону истории эта мысль начинала тем самым стремиться также и к своему логическому завершению, к своему предельному обобщению.

Но ведь архаический миф как раз и был предельной обобщенностью идеи и материи, причем обобщенность эта в те времена отнюдь не давалась еще логически, но существовала вполне до-

рефлексивно в самой действительности, поскольку мифология была пониманием мира и природы как универсальной родовой общины, а в родовой общине личность и общество различались еще очень слабо и вовсе не принципиально.

Но прийти к предельному обобщению личностного единства идеи и материи означало собою два обстоятельства.

Во-первых, этим самым в рефлексивной форме восстанавливалась вся архаическая мифология, когда каждая ее категория (боги, демоны, люди и весь космос) продумывалась до своего логического конца и становилась строго формулированной логической категорией. А тем самым, во-вторых, при таком условии логически исчерпывалась как вся архаическая мифология, так и вся рефлексия над ней. Другими словами, здесь кончала свое существование и вся философия.

Последняя философская школа античности, неоплатонизм, как раз и была наиболее совершенным развитием античной философии и одновременно окончательной и безвозвратной ее гибелью.

То же самое необходимо сказать и об античной мифологии. После своего дорефлексивного и рефлексивного развития она получила свое исчерпывающее рефлексивное построение, то есть тем самым также перестала существовать в своем буквальном виде.

§ 3. НЕКОТОРЫЕ СУЩЕСТВЕННЫЕ УТОЧНЕНИЯ

1. *Что такое личность в эпоху эллинистической эстетики.* Уже с конца IV века до н. э. начинается эпоха эллинизма, для которой, как мы теперь знаем, характерно выдвижение личных интересов на первый план. Зарождается необычайно сильная потребность объединять идеальное и материальное в такой мере, что уже стиралась разница между тем и другим. Личность, как мы знаем из предыдущего, и есть синтез идеального и материального. Но эта личность как раз и была продуктом тогдашнего экономического развития, поскольку старый и уютный мелкорабовладельческий полис уже погибал, не будучи в состоянии обеспечить растущие производительные силы в условиях необходимого роста территории, населения и, значит, разнообразных человеческих потребностей. Мелкие полисы объединялись в огромные монархические организации, которые были необходимы в условиях небывалого роста рабовладения; а для обслуживания такой разросшейся государственной системы понадобилась и тонко развитая личность. Понадобился небывало разросшийся аппарат чиновничества и деловых людей, необходимый

для держания в порядке и свободного и рабского населения, превосходившего по своим размерам всякую прямую обозримость и всякую прямую непосредственность при встрече властителей и подвластных. Но здесь важны три обстоятельства. Во-первых, однажды вызванная к жизни новой общественно-экономической основой, личность уже не могла ограничиваться только государственными функциями. Она тут же начинала углубляться уже в свое собственное, чисто субъективное самочувствие. Отсюда эллинизм стал отличаться огромным развитием индивидуального мышления, индивидуальных чувств и всякого рода развитой технической практикой.

В противоположность строгой классике VI—V веков до н. э. теперь, в эпоху эллинизма, появляются неизвестные раньше формы субъективного самочувствия, черты морализма, сентиментализма, романтизма, фантастики, нарочитой учености и острого интереса к обывательским потребностям жизни вплоть до чистейшего натурализма. И чем больше крепла государственная власть, чем больше крепло денежное обращение и росла погоня за деньгами, тем больше крепили углубленная и утонченная лирика и весьма изощренный эстетический вкус. При этом, как всегда, лирики презирали государственных дельцов, а эти последние ставили ни во что лириков; а тем не менее те и другие были продуктом одного и того же социально-экономического развития, именно, огромного роста рабовладения, требовавшего для себя уже не наивной, но глубоко развитой человеческой личности и активного самоутвержденного субъекта, который только и мог управлять неимоверно разросшимся рабским населением, без чего крупное рабовладение вообще не могло бы появиться на свет.

В эстетике появляются многочисленные трактаты по вопросам теории искусства и теории науки. А раз появилась личность, то появился интерес также и к народной древней мифологии, поскольку древние боги тоже были личностями. Однако ясно, что дело было здесь не просто в мифологии, но в такой рефлексии над нею, которая обеспечивала бы собою идейную направленность в толковании мифа. Вот почему и зародилась та интерпретация мифов, которую дали стоики. В античности зародился многовековой *стоический аллегоризм*, то более или менее глубокий, то более или менее близкий к самой мифологии. Этот стоический аллегоризм и необходимо считать расцветом всей античной эстетики, если ее понимать как мифологическую рефлексию.

Во-вторых, необходимо строжайшим образом отдавать себе отчет и в характере той личности, которая в эпоху эллинизма была выдвинута как необходимый результат и орудие общественно-эко-

номического развития. Тут нельзя говорить о личности вообще, не отдавая себе никакого отчета в ее эллинистическом своеобразии. Жесточайшим образом ошибаются те, кто выдвигает на первый план эллинистическую личность, не вскрывая никакой ее специфики. Когда Греция переходила от общинно-родовой формации к рабовладельческой, на первый план тоже выдвигались потребности личности, якобы задавленной в эпоху общинно-родовой формации, якобы освобожденной в эпоху рабовладения. Когда погибал античный мир и культура переходила к христианству, то тоже говорилось, что раньше личность была порабощена грехом, а христианство освобождало ее для вечного спасения. Об освобождении личности говорится также и при переходе от средневековья к Возрождению, от Возрождения к эпохе буржуазно-капиталистической и от этой последней к социализму. Оно и понятно. Ведь вся человеческая история, говорит Гегель, есть история свободы, а это значит, в первую очередь, и постепенное освобождение личности.

Поэтому, когда мы говорим о личности в эпоху античного эллинизма, мы, конечно, не говорим о личности вообще, которая до настоящего времени еще как следует не освободилась. Эллинистическая личность, прежде всего, есть результат рабовладения, а рабовладение — это одна из максимально телесно-вещевитских эпох. Раб есть вещь, и рабовладелец тоже ограничен владением и организацией людей-вещей. Поэтому, когда мы заговорили о личности, о субъекте, о свободном индивидууме в эпоху эллинизма, мы имели в виду все то же рабовладение, но владение не прямое и непосредственное, каким оно было до эллинизма в эпоху классики, когда рабовладелец владел немногими рабами, которых знал всех в лицо, и которыми погонял как скотом. В эпоху роста эллинистического рабовладения не было никакой возможности погонять каждого раба, поскольку таких погонщиков должно было бы быть не меньше, чем самих рабов. Стало выгодным частично освободить раба, дать ему участок земли, заставить его обрабатывать землю по собственной инициативе и обязать только известным оброком для господина. В развитой форме это было бы уже не рабовладение, а крепостничество. Но о подлинном крепостничестве раньше VI века н. э. говорить не приходится.

Поэтому эллинистическое рабовладение, ставшее уже рабовладением не прямым, но опосредованным, все-таки не превратилось в феодализм. И последние века античности историки правильно называют не феодализмом, но феодализацией рабовладения. Раньше мы уже давали характеристику как раз специфичного для эллинизма колоната, а также и других, уже не формально произ-

водственных, но чисто личных отношений вольноотпущенников и господ (ИАЭ VI 201—204). Поэтому необходимо сказать, что чем ближе к концу античности, тем больше стиралась разница между господином и рабом и поэтому общественно-экономическая формация выдвигала на первый план значение личности. А что эта личность была все еще достаточно близка к рабовладению, об этом мы сказали сейчас вполне отчетливо.

В-третьих, даже и в тех случаях, когда в эпоху рабовладельческой формации различие между личностью и вещью стиралось, даже и в этих случаях античность была весьма далека и от средневекового и от возрожденческого персонализма. Дело в том, что если личность и вещь в эпоху эллинизма сначала противопоставлялись, а потом начинали сливаться в одно целое, то о какой вещи здесь мог идти разговор. Ведь это же не просто обывательская вещь, которой люди пользовались независимо от ее философской значимости. Та вещь, с которой в эпоху эллинизма постепенно сливалась личность, была вещью не просто фактически, но и вещью принципиально, вещью в предельно обобщенном смысле слова.

Но что такое в античности вещь, которая дана в предельно обобщенном смысле?

Раньше мы уже сказали, что это есть чувственно-материальный космос, выше которого, больше которого и достойней которого вообще нет ничего. Античные боги есть не что иное, как порождение земли. В античности не боги творят мир, но мир и даже просто земля творит богов, которые являются, выражаясь по-нашему, просто законами природы, просто результатом обожествления самой же природы. Но тогда получается, что личность и вещь, понимались ли они отдельно или совместно, были не чем иным, как порождением все того же материального космоса, все того же звездного неба, вполне бездушного и вполне безличного. Античность не знала такой абсолютной личности, которая была бы выше космоса, которая бы его создавала и которая бы о нем заботилась. А всякая личность, которую знала античность, всегда носила на себе печать материальности, вещественности и духовной ограниченности. И это особенно видно на той последней и наиболее синтетической философской школе, занявшей не меньше четырех столетий (III—VI века н. э.). Эта школа — неоплатонизм.

2. Неоплатонизм и христианство. В борьбе со своим могущественным врагом, а именно восходившим в те времена христианством, неоплатоники использовали решительно все до того времени бывшие эпохи философии. Целиком была использована древнейшая натурфилософская ступень античной философии

фии. До последней буквы были использованы Платон и Аристотель. Весьма интенсивно был использован также и стоицизм со всеми его многочисленными разветвлениями. Платоновская идея и аристотелевский нус были одухотворены до последней степени.

Даже больше того, во главе всех космических категорий было выдвинуто абсолютное Единое, которое охватывало собою и все разумное в космосе, и все неразумное, всех богов, демонов и людей, все умы, души и тела.

И все-таки даже и в этом учении о первоединстве неоплатоникам не приходило в голову именовать это первоединство абсолютной личностью, которая творила бы все и промышленяла бы обо всем и которая имела бы свое собственное имя и свою собственную священную историю. Самое большее, что неоплатоники могли сказать о своем первоедином, это только то, что оно есть именно единое и в своей максимальной сосредоточенности благо.

Этот неоплатонический принцип не имеет своего имени, он не кто-нибудь, но что-нибудь. Сущность его — не личностная, но арифметическая, или обобщенно-числовая. А так как ничего другого не мыслилось, то это первоединое и объявлялось как благо, хотя оно и объединяло в себе как все разумное, так и все неразумное.

Совершают глубочайшую историческую ошибку те, кто считает неоплатонизм предшественником или даже истоком христианства. Не говоря уже о том, что христианство зародилось на три века раньше неоплатонизма, нужно не иметь никакого исторического чутья, чтобы как-нибудь персонифицировать неоплатоническое первоединство. Неоплатоники были исконными врагами христианства. Порфирию, Ямвлиху, Юлиану принадлежали самые злобные трактаты против христианства. Для настоящего и правильного неоплатоника христианство было просто атеизмом, поскольку христиане признавали какого-то непознаваемого бога, превосходящего собою все мироздание и в то же время оказавшегося простым человеком в условиях максимального человеческого унижения.

Таким образом, даже и в этой максимальной абстракции греческой философии античные философы не вышли за пределы прекрасного и одушевленного, но чисто материального и вещественного космоса, так что эта безличная и бездушная космичность наложила свою печать и на самое грандиозное философское обобщение, к которому пришли греки. Другими словами, вся античная философия в связи с тысячелетним рабовладением оказалась не чем иным, как рефлексией над общинно-родовой формацией, насквозь материальной, насквозь родовой и насквозь чувственно-материально космологичной.

II

ПРИНЦИПЫ И ПРОБЛЕМЫ

§ 1. ЧТО ТАКОЕ АНТИЧНЫЙ «ПРИНЦИП»?

1. *Вводные замечания.* В дальнейшем нам уже не нужно будет выяснять сущность и происхождение античной эстетики. Это, как мы надеемся, у нас уже достаточно ясно показано. В дальнейшем нам предстоит теперь сосредоточиться на античной эстетике как на таковой, то есть как понимаемой в значении мифологии. Но мифология для нас является, как мы сказали, не просто собранием самих мифов, а наукой об этих мифах. И поскольку всякая наука есть всегда система логически продуманных категорий как абстрактная картина реальной действительности, то, очевидно, нам предстоит сейчас рассмотреть античную мифологию как определенного рода *систематическую проблематику*, то есть как логическую систему принципов и проблем. Другими словами, теперь уже в пределах самой мифологии мы должны найти ее абстрактно данное выражаемое, абстрактно данное функционально-выражающее и конкретно возникающее из этого интегрально выраженное. Вот основная принципная проблематика античной эстетики, данная в системе.

2. *Досократики.* Имеет смысл составить себе ясное представление о том, что такое античный термин *archè*, «принцип» или «начало».

Уже у *досократиков* кроме обычного понимания этого термина как «начала» чего-нибудь имеется множество текстов, в которых этот термин понимается именно как принцип, и притом не как абстрактное понятие, но как мыслительная установка для осознания множества разных отдельных вещей, возникающих в порядке становления. Уже Фалес (В 3) написал сочинение «О принципах», а его воду всегда тоже понимали как порождающий и моделирующий принцип (А 1—I 68, 28; А 3—73, 8—9; А 12—77, 1—2; А 13—77, 16; А 23; 385, 26—27; 45, 13). Симплиций утверждает, что такое понимание принципа ввел еще Анаксимандр (А 9), который таким принципом считал свое «беспредельное», так что это последнее было, в свою очередь, принципом даже самой воды, будучи ее «вечным движением» (А 12), поскольку вода вечно воз-

никает и вечно уничтожается. Конечно, и все прочие основные материальные элементы всегда тоже считались «принципами», о чем гласит множество текстов, которые мы тут не станем приводить. О земле как о «принципе порождения богов» читаем в орфической литературе (II 3). По Акусилаю (B 1), первичным принципом, и притом непознаваемым, объявлен Хаос и за ним еще два других принципа: Эреб как мужской принцип и Ночь как женский принцип. Ксенофан (A 29) говорил о принципах сухости и влажности, однако он же — о принципах единого и бытия для всего (A 31). У Парменида (A 7) принципы — это земля и огонь, из которых первая является материей, а другой — действующим в качестве причины принципом. У Анаксагора (A 42) — два «принципа всего»: действующий ум и пассивная материя. У Левкиппа (A 12) и Демокрита (A I—II 84, 10; A 44) основными принципами объявлены атомы и пустота.

В результате изучения термина «принцип» у досократиков необходимо сказать, что здесь это вовсе не какое-то отвлеченное и в своей общности изолированное понятие, но это есть, если не считать просторечного словоупотребления, моделирующий принцип, который является для соответствующего множества вещей их порождающей общностью, методом, законом, программой и правилом их возникновения, а также их регулирующей структурой.

Другими словами, под принципом в античности понимали не абстрактно-изолированное и неподвижное общее понятие, но такое общее понятие, которое было заряжено всеми вытекающими из него видами и единичностями, формулируя для этих последних их проблему и то, что является основой (hypothesis) ее решения. Все это мы находим уже у досократиков. Из последующих философов мы приведем только некоторые материалы.

3. *Платон*. У Платона изучаемый нами термин указывает иной раз не столько на метод или систему, сколько на вступление к изображению предмета (Phaedr. 237 c) или доказательства (Phaedr. 245 c). Говорится о «начале движения» (245 d) или о «начале» исследования (Tim. 48 de). Но говорится также и о «принципе и образе справедливости» (R. P. IV 443 c) или об «исходных основаниях» рассуждения (Phaed. 101 e, 107 b), о «принципах всего» с пониманием этого «всего» как состоящего из материальных элементов (Tim. 48 b c). Наконец, у Платона имеются знаменитые тексты (R. P. VI 511 a—d, VII 533 d) о «беспредпосылочном принципе», с которого у неоплатоников будет начинаться вся их диалектическая система.

4. *Аристотель*. Он облегчил для нас исследование термина *archè*. Именно, в V книге его «Метафизики» мы находим пере-

числение целых шести значений данного термина. Эти шесть значений А. В. Кубицкий перечисляет в таком виде (в изложении главы I указанной книги «Метафизики»): 1) исходный пункт движения (1012 b 34—1013 a 1); 2) наиболее целесообразная отправная точка (a 1—3); 3) исходная материальная основа вещи (a 3—7); 4) внешняя первопричина возникновения, изменения или движения вещи (a 7—10); 5) усмотрение, определяющее ход дела (a 10—14); 6) предпосылки, лежащие в основе познания той или другой вещи (a 14—16). Из этого перечня видно, что главную роль принципов Аристотель находит в процессах познания, а в этих процессах самым главным он считает движение и структуру этого движения.

Но если это так, то более выдержанную классификацию аристотелевских принципов необходимо находить в его четырехпринципной характеристике каждой вещи (V 2), поскольку для каждой вещи важны ее материя, ее эйдос, ее причина и ее цель. Отсюда можно сделать вывод, что основных принципов у Аристотеля именно четыре: материальный, эйдетический, причинный и целевой.

Необходимо сказать, что, по существу, такое смысловое разнообразие каждого принципа, который является как бы зарядом множества более мелких делений, можно находить и у досократиков и у Платона. Но у Аристотеля оно дано сознательно и логически обдуманно. Недаром этот термин особенно фигурирует в логических трактатах Аристотеля, которых мы здесь не касаемся.

б) Заметим, что термины «принцип» и «причина» различаются у Аристотеля не очень отчетливо; но это свидетельствует вовсе не о недостатке его аналитической способности, а, скорее, вообще об античной близости этих двух понятий. С одной стороны, Аристотель пишет (V 1 1013 a): «О принципах говорится в стольких же значениях, как о причинах». С другой стороны, тут же Аристотель добавляет: «ибо все причины суть начала». А это добавление Аристотеля некоторые комментаторы толкуют в том смысле, что далеко не все принципы являются причинами. В этом заключении комментатор не отличается большой точностью, поскольку среди принципов Аристотель, как мы сейчас видели, перечисляет и многое такое, что, скорее, относится либо прямо к материи, либо к суждениям о материи. Эта недосказанность у Аристотеля объясняется именно тем, что принцип для него вовсе не есть нечто целиком оторванное от подчиненного принципу, но нечто такое, что его определяет и материально, и нематериально, и логически, но не абстрактно-понятийно, а в форме как угодно общей или конкретной осмысленности. Другими словами, и для

Аристотеля принцип есть некоторого рода смысловая заряженность, смысловой задаток, смысловой зародыш, смысловая потенция. Да и вообще в античной литературе «причина» и «основание» различаются весьма слабо ввиду всеобщего онтологизма всякого мышления в античности.

5. *Стоицизм*. У стоиков тоже изначально проводится различие принципа и элемента. «Принципы лишены возникновения и гибели, элементы же в связи с процессами воспламенения подвержены гибели». Одни «бестелесны» и «бесформенны», другие же находятся в состоянии оформления (SVF II, фрг. 299). Разные состояния материи и уж подавно сама «не имеющая происхождения» материя могут рассматриваться как принципы только в том случае, если они установлены при помощи мышления (409). Поэтому принципами являются «действующее» и «страдальное», когда одно — божество, другое же — «материя» в качестве бездейственной сущности (I, фрг. 85). Принцип справедливости — «от бога и общей природы» (III, фрг. 326). Принципы и вообще относятся ко всей высшей области философии (II 156, 9—10).

6. *Плотин*. Плотин, как и Аристотель, тоже сам помогает нам определить, в каком смысле он понимает принципы. Оказывается, что этих принципов у него в основном столько же, сколько и основных ступеней диалектического развития, то есть у него имеются принципы единого, числа, ума, души и вообще жизни, космоса, живых существ, вещей, или тел, и, наконец, материи. Некоторые из этих «принципов всего» он специально перечисляет (III 8, 9, 38—40). У Плотина имеется обширное рассуждение о первоедином принципе как о корне, из которого вырастает дерево со всеми своими составными частями, или как о предках в отношении их потомства (3, 7, 8—28).

О том, что во главе всех принципов находится у Плотина *единое* как «беспредпосылочный» принцип, об этом и говорить нечего, так что трудно даже и перечислить все соответствующие тексты, занимающие у Плотина иной раз несколько страниц (укажем хотя бы на 9, 40—54). О *числе* говорится (VI 9, 15, 34—35), что «первичное и истинное число» является «для существующего принципом и источником субстанции». «В отношении умопостигаемых предметов [мы должны помнить, что] если тамошняя жизнь сама множественна, как, например, тройка, то тройка эта, [функционирующая] в живом существе, сущностна (oysiōdes); тройка же, еще не свойственная какому-нибудь живому существу, но являющаяся вообще тройкой в сфере сухого, есть только принцип сущности (archē oysias)» (6, 16, 47—50).

Ум у Плотина тоже является принципом, а именно принципом всеобщей упорядоченности, потому что без него все превратилось бы в хаотическую множественность. Но и сам ум есть некоего рода множественность (хотя уже чисто смысловая) и потому нуждается в еще более высоком принципе, который вообще выше всякой множественности. Об этом — обширное рассуждение (8, 17, 9—21).

Душа тоже является у Плотина принципом, но на этот раз принципом, осмысляющим движение (II 3, 8, 2; 15, 20—21; III 1, 8, 4—7). Однако у Плотина есть очень интересное рассуждение о том, что Эрос является результатом принципа души. А эта душа, от которой появляется Эрос, есть результат брака Богатства-Эйдоса и Бедности-Материи. В подобного рода рассуждении, основанном, конечно, на платоновском «Пире», выясняется принцип души как принцип творческой структуры вездесущего становления (5, 7, 15—16). Также и вообще вожделение имеет свой принцип в душе (6, 3, 19—20). В конце концов, душа есть принцип всякого движения вообще; но принцип собственного движения она имеет в себе же самой, поскольку она самоподвижна, и только порядок и целесообразность производимого ею движения она получает от более высокого принципа, от ума (IV 7, 9, 6—16; ср. VI 2, 6, 6—8). В этом смысле говорится и о человеческой душе (12, 4). Также и жизнь есть «первичный» и «совершеннейший» принцип всего живого, то есть всего, что относится к жизни (I 4, 3, 38—40).

Космос тоже обладает «принципом» и «первичной причиной» всех вещей, существующих в нем (II 3, 6, 19—20).

Наконец, свое последнее уточнение понятие принципа получает в тех текстах Плотина, где Плотин критикует стоиков за признание ими положительных и отрицательных принципов и где он утверждает, что принцип чего бы то ни было есть только принцип в положительном смысле конструктивный, так что все плохое, бесформенное, пассивное, безжизненное, неразумное, темное и вообще неопределенное никак не может считаться принципом (VI 1, 27, 1—4). Это значит, что материя, если брать ее только с отрицательной стороны, то есть как нечто разрушительное для эйдоса, вовсе не есть принцип. Но, по Плотину, она вполне должна считаться принципом, если, будучи восприимчивой эйдоса, она материально воплощает его как некое совершенное произведение. Она есть только становление, только возможность чего бы то ни было и становится злом только в том случае, если сама душа начинает отходить от разума и погружаться в частичное и несовер-

шенное становление (I 8, 4, 12—25). В сущности, это есть у Плотина не что иное, как критика стоического материализма.

Необходимо сказать, что принципы, по Плотину, при всем их бесконечном разнообразии по содержанию всегда являются только смысловыми конструкциями. Но это не значит, что нет ничего бессмысленного и внесмысленного. Оно есть, и оно есть материя; но сама по себе взятая материя уже не есть принцип и даже не есть категория, а только более или менее совершенное их становление. Но это не значит, что каждый принцип лишен своего собственного становления и не проявляется ни в чем частном. Это значит лишь, что каждый принцип, взятый сам по себе, ничем не отличается от родового понятия, а родовое понятие уже, во всяком случае, порождает свои виды и индивиды (VI 2, 2, вся глава). Таким образом, то, что Плотин называет принципом, всегда представляет собою нечто в смысловом отношении весьма насыщенное и порождающее из себя множество более частных конструкций. Это мы сейчас должны твердо запомнить, потому что в дальнейшем всю античную эстетику мы как раз и будем рассматривать как логическую систему принципов и проблем.

Однако нам хотелось бы для более точного изложения античной эстетической проблематики коснуться одного мыслителя, который впервые создал грандиозное учение об античной философии именно как о системе логических категорий. Этот мыслитель — Гегель, достижения и ошибки которого в настоящее время должен учитывать всякий исследователь античной эстетики, рассматривающий ее как систему принципов и проблем.

§ 2. ГЕГЕЛЬ И ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

Здесь мы коснемся сначала общих вопросов, а затем перейдем к частностям.

1. *Общая оценка историко-философского значения Гегеля.* Большое значение Гегеля для современного понимания античной эстетики, как весьма положительное, так и весьма отрицательное, но, во всяком случае, для современности необходимое, мы сейчас и должны рассмотреть.

Но на основании сказанного у нас выше мы считаем необходимым уже и теперь в кратчайшей форме зафиксировать это значение. Здесь мы хотели бы рассуждать следующим образом.

Поскольку внутреннее и идеальное перестает в античности быть загадкой, какой, по Гегелю, оно было на Востоке, и начинает выражать себя вовне, это значит, что художественным идеалом

является для греков телесное, и притом человечески-телесное, изображение богов, то есть прекрасная индивидуальность или греческая скульптура периода классики. В этой конструкции телесной, скульптурной, божественной индивидуальности Гегель непобедим; и та история античного эстетического творчества, которая после Гегеля развивается до настоящего времени, только подтверждает эту основную теорию Гегеля.

Но что интересно для прекрасной скульптурной индивидуальности? Для этого нужно такое слияние идеи и материи, которое было бы совершенством. Идея здесь ни в чем не противоречит материи, а материя — идее. Но можно ли сказать, что идея и материя берутся здесь в своем окончательном и абсолютном виде? Этого сказать никак нельзя. Идея, взятая в абсолютном виде, а не только в том своем природном виде, который был необходим и достаточен для античной скульптурной классики, обязательно есть и личность и общественно-личная структура, обладающая универсальным пределом, обобщенным и никак не превосходимым характером. Но такая структура идеальности была совершенно чужда античным мыслителям. Ведь это же было бы полным монотеизмом, которого не знала языческая античность и который был создан при совсем других социально-исторических условиях, то есть только в период средневекового феодализма. Но вовсе не о таком универсально-личном и неповторимо единственном божестве говорит античная скульптура. Ее боги — вовсе не абсолютные личности, но лишь обобщение и обожествление природных сил и природно ограниченного человека, включая и вообще все несовершенства природы. С другой стороны, также и материя, использованная в античной скульптуре, вовсе не есть абсолютная материя, то есть такая материя, которая сама могла бы стать абсолютном, но материя ограниченная, которая используется лишь в меру необходимости для материализации указанного относительного и ограниченного божества.

Неоплатонизм возник в ту эпоху, когда уже были изучены все отдельные моменты, входящие в идеальную и материальную структуру универсального живого и мыслящего существа, данного в виде чувственно-материального космоса, этой предельно обобщенной античной скульптуры, включая и все достижения восточного архитектурного стиля. Ввиду этого неоплатонизм столкнулся с небывалой раньше в античности проблемой, а именно с проблемой абсолютной идеи, или духа, и абсолютной материи, или космического тела. И вот Гегель думает, что неоплатоники стали разрабатывать теорию уже в самом деле абсолютного духа и абсолютной материи, то есть он понимает неоплатонизм как прямое предшествование христианства.

Но тут великий Гегель совершает великий грех. В формальном смысле античный неоплатонизм действительно дошел до проблемы абсолютного духа. Но фактически и по своему содержанию этот античный и абсолютный дух никуда не шел дальше чувственно-материального космоса, какие бы философские глубины здесь ни открывались. Однако античный чувственно-материальный космос вовсе не есть личность. Он является не чем иным, как обоже-ствлением вполне безличной природы. Следовательно, ни о каком монотеизме здесь не могло быть и речи. И это делает понятным то, что античные неоплатоники были противниками христианства, считали его атеизмом и писали против него яркие трактаты. Языческий неоплатонизм даже и без всякого христианства, а только сам по себе и в силу исторической необходимости приходил к проблеме абсолютного духа. Но он продолжал понимать его безлично и бездушно. И вот этого-то как раз Гегель и не понимает.

Мало того. Гегель не понимает также и того, что даже и монотеизм, как и всякое человеческое мировоззрение вообще, тоже не ограничивается ни абсолютным духом, ни абсолютной материей, а тоже хочет совместить то и другое. Но абсолютный дух, понимаемый как предельно обобщенная личность, единствен и неповторим. А это значит, что и в истории он может осуществиться и воплотиться только однажды. С другой стороны, так же и материя должна в этом случае проявлять себя не как античное и вполне бессильное начало, как простой материал и простая возможность для подлинного и идеального бытия, но тоже должна быть способной стать абсолютным духом. Но тогда получается, что предельно обобщенный синтез идеи и материи есть уже не чувственно-материальный космос, а богочеловечество Христа, который есть Бог субстанциально и материальный человек тоже субстанциально. У Платона (Tim. 28 с, 37 с) чувственно-материальный космос есть сын божий, а в христианстве только Христос есть единственный сын божий. Это богочеловечество в истории образует собою, согласно Новому Завету, исторически данную церковь. Ничего этого Гегель не понимает. И поэтому, как ни замечательно его учение о прекрасной и скульптурной индивидуальности, он все же не понимает того, что неоплатоники вовсе еще не дошли до теории абсолютного духа, а если и дошли, то до такого абсолютного духа, который есть только абсолютизированная природа, но не личность и общественно-историческая структура.

Запомнивши эту общую гегелевскую оценку и всей античной философии и, в частности, неоплатонизма, попробуем теперь сказать об этом поподробнее.

2. *Хронология сочинений Гегеля.* Как известно, Гегель обдумывал и создавал свою историю философии одновременно с «Феноменологией духа» (1807), «Наукой логики» (1812—1816) и «Энциклопедией философских наук» (1817). Впервые этот курс истории философии он читал в 1805 году в Иене, два раза в Гейдельберге (1816—1818) и шесть раз в Берлине (1819—1830). Впервые этот курс был издан только после смерти Гегеля в 1833 году, и все три тома этих лекций появились в 1840—1844 годах. Из этих данных видно, какой огромный интерес был у Гегеля к этому предмету и что он работал над ним не меньше, чем над своими курсами по логике. Его работы по логике и энциклопедии философских наук тоже завершались переходом к истории, всегда бывшей в глазах Гегеля продолжением и осуществлением то ли «абсолютной идеи» в самом конце «Науки логики», то ли абсолютного знания в самом конце «Феноменологии духа», то ли мировой истории, и притом не только главы об объективном духе, в «Философии духа», то ли всей философии духа. Все эти трудности и глубина изложения, в целях четкого разграничения огромных достижений и огромных провалов философии Гегеля, заставляют теперешнего его излагателя часто прибегать к более простой и легкой терминологии и не воспроизводить в буквальном смысле замечательного текста произведения философа.

В отношении античной Греции и, в частности, в отношении неоплатонизма Гегель создал очень простую, очень ясную и понятную концепцию. Однако эту концепцию он излагал во многих своих трудах, обсуждая ее по-разному и при помощи разных терминов, что весьма затрудняет дать эту гегелевскую концепцию в простейшем и яснейшем виде. Кроме того, изложение Гегеля изобилует такими тяжелыми и малопонятными терминами, которые для него самого и для его слушателей, несомненно, были простыми и понятными. Для нас же вся эта терминология изобилует глубоким разнообразием, так что в своих лекциях по «Истории философии» он выражается, например, гораздо более абстрактно и непонятно, чем в своей «Философии истории»; а в своих «Лекциях по эстетике» он выражается еще ярче и яснее, чем в «Философии истории». Поэтому современный исследователь Гегеля, пожелавший формулировать греческий мир и, в частности, неоплатонизм так же просто и ясно, как представлял себе это сам Гегель, принужден прибегать к разного рода комментариям и интерпретациям, часто совершенно несходным с тем, как выражался сам Гегель. Это единственный путь понять Гегеля в его глубине, и последующее наше изложение представляет собой попытку *интерпретирующе-комментирующего* изложения учения Гегеля об

античной Греции. К этому методу приходится прибегать потому, что, несмотря на огромную литературу о Гегеле, настоящая наука все-таки не обладает исчерпывающим анализом его терминологии, который бы установил всю многозначность таких гегелевских терминов, как «понятие», «идея», «дух», «материя», «природа», «субъект», «объект», «личность», «общество» или «история».

3. *Основные категории.* Если коснуться основных категорий, то специфическим методом философии Гегеля является диалектика. Однако ради достижения доступности Гегеля здесь приходится отмечать то, что более или менее понятно для нашей современности.

Диалектика Гегеля, вообще говоря, есть учение о становлении, или, вернее, само же становление. Это последнее не есть ни просто движение, ни просто переход движущегося от одной точки к другой, ни просто изменение, ни просто отражение одной точки движения в другой.

1) Становление *непрерывно*, но так как простая непрерывность есть нерасчлененность, то есть иррациональность, то Гегель постулирует в результате тех или иных моментов становления *прерывные точки*, возникающие в результате созревания тех или иных отрезков становления. Таким образом, становление есть *синтез прерывности и непрерывности*.

2) Далее, прерывные точки, возникающие на путях непрерывного становления, обладают всякий раз *новым качеством*, а так как понимать что-нибудь, по Гегелю, значит составлять его понятие, то эти прерывные точки суть не просто новые качества, но и каждый раз новые понятия, а все становление оказывается поэтому *мышлением*, конечно, не только субъективно-человеческим, но и объективно-данным в самой действительности.

3) Далее, поскольку всякое становление всегда есть становление чего-нибудь, то это что-нибудь должно присутствовать и в каждом отдельном моменте становления, иначе останется неизвестным, что же именно в данном случае становится. Но если что-нибудь, изменяясь, становится все новым и новым, это значит, что оно каждый раз пополняется, то есть находится в постоянном развитии. Становление, таким образом, есть *развитие*.

4) Развитие, далее, начинается с момента минимально содержательного, то есть максимально абстрактного. Развитие пополняет его, то есть делает более конкретным. Поэтому становление обязательно есть *движение от абстрактного к конкретному*, которое чем дальше, тем больше конкретизируется.

5) Это движение от абстрактного к конкретному не только мыслится теоретически, но сама же мысль требует перехода от

себя самой к своему инобытию, где это движение и получает последнюю свою конкретность. Это движение от абстрактного к конкретному в материи есть история. Становление чего бы то ни было есть его *историзм*. Рассуждая исторически, необходимо допускать, что нечто, данное в истории в своем движении от абстрактного к конкретному, в некотором пункте должно достигать себя в конкретном виде, то есть оно должно иметь *начало, середину и конец*. Гегель, однако, считал концом истории себя самого, думая, что он в своем мышлении уже достиг обозрения всех возможностей категорий мысли и достиг их окончательного обзора и завершения, а также этим концом была для него и современная ему эпоха, которая тем самым оказывалась некоторого рода земным абсолют. Таким образом, если диалектика Гегеля с ее непрерывным становлением и необходимыми скачками была логикой революции, то его учение о конце истории было метафизической остановкой, а политически — вполне реакционным мировоззрением.

Итак, диалектика Гегеля была непрерывно-прерывным историческим развитием от абстрактного к конкретному с завершением этой конкретности в мышлении самого Гегеля и его эпохе. Все эти основные категории короче и лучше всего выражены у Гегеля в его «Философии истории» (Соч., т. VIII. М.—Л., 1935, с. 17—75), а также в «Лекциях по эстетике» (Соч., т. XII. М., 1938, с. 308—437 и особенно с. 312—324).

4. *Греческий мир*. На основании всего предыдущего необходимо сказать, что невозможно понять историко-философской диалектики Гегеля в отношении отдельных периодов ее развития без отдачи себе самого ясного и простого отчета в том, что такое вообще греческий дух по Гегелю. Вообще говоря, и самый этот *греческий дух* и отдельные ступени его развития, как и вообще у всех систематически мыслящих философов, сводятся у Гегеля к разнообразным соотношениям идеи и материи, или духа и природы, или содержания и формы.

Весь древний Восток, по Гегелю, развивался в условиях приоритета материи, в условиях примата ее над идеей, над духом. Это началось еще с простого и безотчетного созерцания всего существующего, и прежде всего звездного неба, всех звезд, человека, животных, растений и неодушевленных предметов как живых и одушевленных при полном отсутствии всякой рефлексии над разницей духа и материи. Мы бы сейчас сказали, что это чистейший фетишизм.

Но даже и в условиях фетишизма на Востоке постепенно зарождались рефлексия и попытка расчленения духа и материи. Однако, ввиду примата материи над духом, этот последний, по

Гегелю, не только не достиг на Востоке какого-нибудь самосознания, но и вообще остался на стадии загадки и неразрешимой проблемы. Египетские пирамиды, обелиски, сфинксы как раз представляют собою результат этого соотношения духа и материи; когда материя поражает своими количественными размерами и пестротой содержания, а дух остается только чистейшей загадкой. В художественном смысле наилучшим показателем такого соотношения духа и материи является *архитектура*, которая очень интересна и наглядна в своем внешнем выражении; но тут еще неизвестно, кто же именно обитает в этом здании, которое воздвигнуто искусным архитектором («Философия истории», с. 111—207, особенно о переходе египетского периода к греческому на с. 204—207; «Эстетика», кн. 1, т. XII, с. 312—436, особенно с. 312—332).

Совсем другую картину представляет собою, по Гегелю, *античная Греция*. Здесь загадочный дух уже начинает являться в материи, в теле и материя уже перестает обладать восточным абсолютным приматом над духом и идеей. В греческой *скульптуре* уже является человеческому взору загадочная идея или дух, и тем самым они уже перестают быть безусловной загадкой. С другой стороны, однако, это еще не есть полное явление духа или идеи, которые ограничены здесь материей и телом. Дух, ввиду своей отождествленности с материей, не может быть здесь абсолютным духом, то есть быть абсолютной субстанцией. Гегель не очень ясно говорит об этой ограниченности греческого духа. Но если принять во внимание все, что говорится Гегелем на эту тему в его разных сочинениях, то можно прямо сказать, что этот греческий дух еще не дошел ни до личности, ни до общности, ни до историзма. Такой дух и такая материя — и это опять наша интерпретация — остаются у Гегеля только принципами материального устройства, только его порождающей моделью. Это есть просто смысл вещей и, следовательно, всей материи и всей природы. С другой стороны, и эта материя, то есть природа, ввиду абстрактности воплощенного здесь смысла, тоже не выявляет всех своих возможностей и тоже не доходит до порождения личности, общества и истории. Но чем же, в таком случае, является подлинное соотношение такой ограниченной идеи и такой ограниченной материи?

Это подлинное соотношение есть живое, одушевленное и разумное, но чисто материальное и вполне чувственное человеческое тело; и потому самым ярким показателем такого тождества ограниченной идеи с ограниченной материей является *античная скульптура*. В Греции скульптурны и боги, и человек, и создаваемое такими богами и такими людьми классическое государство

в лице афинской демократии с Периклом во главе. Боги здесь не просто возвышенные, потому что для чистой возвышенности требуется отвлечение от природы и материи. Нет, эти боги, будучи духовными индивидуальностями, в то же время материальны, телесны, но, конечно, телесность эта лишена всякой случайности материального хаоса жизни, а является только безукоризненной красотой. Но, будучи самодовлеющими существами, в своем самочувствии ни от чего не зависимыми (так как они все тот же дух, хотя и ограниченный), они полны также и беспечной веселости. Третьей стороной такой прекрасной индивидуальности богов — и это опять тоже следствие ограниченности воплощенного в них духа — является отсутствие в них ярко выраженной психологии и ярко выраженное отсутствие интимных чувств, поскольку они являются также и природой не меньше, чем духом или идеей. Отсюда холодность этих богов, как холодна и безличностна и сама природа, составляющая их незыблемую основу наряду с чистым духом.

И, наконец, такое живое, одушевленное, разумное, человечески-телесное существование богов лишает их возможности быть абсолютным духом и, следовательно, подлинной причиной и законом всякого существования. А это приводит к тому, что греческие боги, и уж тем более люди, подчинены неведомой, бездушной, безличностной и аисторической судьбе. Не поэтому ли в этих прекрасных богах просвечивает некоторого рода тонкая грусть? Боги здесь идеальны, но вследствие своего отождествления с природой они и не всеведущи, и не всемогущи, и лишены полноты самосознания. Материя же здесь и по природе по этим же самым причинам достигает только красоты, но не больше того; и в своем пределе она достигает тоже одушевленного и тоже разумного живого существа в виде космоса, вполне чувственного, видимого и слышимого и даже осязаемого, но опять-таки не больше того. Таким образом, если доводить учение Гегеля до последней ясности, мы должны были бы сказать, что скульптурный стиль искусства и мировоззрения древних и, с другой стороны, исповедуемый здесь фатализм являются такими двумя принципами, которые обязательно предполагают друг друга и являются, в сущности, только двумя сторонами одного и того же предмета. Ярче всего об этой прекрасной, но ограниченной индивидуальности сказано Гегелем в его «Лекциях по эстетике» (т. XIII. М., 1940, с. 5—87, и особенно с. 49—73), а также в «Философии истории» (с. 213—267, и особенно с. 227—241).

Во всех этих замечательных рассуждениях Гегель опять-таки не высказывает до конца той своей мысли, которая тем не менее

будет играть доминирующую роль в его «Истории философии» от самого ее начала и до ее последнего конца. Дело в том, что такого рода скульптурно совершенное живое существо, будь то боги, будь то человек, будь то космос, все-таки не приходит к тому конечному результату, где дух и материя, оставаясь разными субстанциями, слились бы в одно нераздельное целое. Гегель должен был бы сказать, что дух и материя сливаются здесь в нераздельное целое только постольку, поскольку то и другое выступает здесь в ограниченном виде. Это совершенное живое скульптурное человеческое тело, являясь моделью всего мироздания и всего мировоззрения, оставляет нетронутым и дух в его абсолютном развитии, и материю тоже в ее абсолютном развитии. И потому, на первый взгляд, весьма странно, но, по существу, с полнейшей диалектической необходимостью как раз эта-то самая прекрасная человеческая индивидуальность и является причиной дуализма духа и материи, взятых в их безграничном развитии, дуализма, не преодолимого никакими усилиями античной философской мысли. Исканиями преодоления этого дуализма полны уже другие, уже послеантичные культуры.

5. *Греческая философия.* В своих «Лекциях по истории философии» Гегель, к сожалению, почти не касается тех категорий античного мира, которые он сам же установил в «Философии истории» и в «Лекциях по эстетике». Это делает его анализ греческой философии не только чересчур абстрактным, но часто даже и недостаточным, а иной раз и просто неверным. Здесь мы опять-таки попытаемся применить свой интерпретирующе-комментирующий метод.

1) Вместо многочисленных и неясных формулировок Гегеля («История философии», т. IX, с. 147) то, что он называет первым периодом греческой философии, то есть от Фалеса до Аристотеля, будет справедливо, как мы думаем, назвать *абстрактно-всеобщей* ступенью. Этот термин попадает у Гегеля довольно часто, и притом не только в отношении указанной у нас сейчас ступени философии. Абстрактной эту ступень нужно назвать потому, что из цельной прекрасной индивидуальности берутся только отдельные ее категории в их самостоятельном существовании, изолированно от этой цельной мировоззренческой скульптуры. Так естественным образом внимание древнего философа обращается прежде всего к чисто материальным стихиям, которые, как мы знаем, обязательно входят в понятие прекрасной индивидуальности. Они тоже одушевлены и прекрасны, и они тоже образуют собою весь космос. Но и они сами и возникающий из них космос еще пока лишены самосознания и рассматриваются только в пред-

метном, только в объективном плане. Но уже и в пределах данной первичной ступени греческой философии вполне естественно возникновение также и стремления осознать и субъективную сторону действительности. Но опять-таки, ввиду отсутствия в Греции интуиции абсолютного духа, эта субъективность, представленная софистами, покамест еще слишком несовершенна. В качестве мерила истины она выдвигает субъект отдельного человека, включая даже все возможные в этом субъекте явления, случайные и капризные. Само собой разумеется, что ни натурфилософская объективность, ни софистическая субъективность не могли исчерпать того художественного идеала, который явился моделью для всей греческой философии.

Тут же с огромной мощью возникает тенденция так или иначе определить достигнутые пределы объективности и субъективности, что и привело к возникновению философии Сократа, Платона и Аристотеля. У Сократа подготовительно, а у Платона и Аристотеля окончательно отождествляются натурфилософия досократиков и антропология софистов и Сократа. Объективный мир хотя и продолжает здесь противопоставляться субъективному миру, тем не менее то и другое уже вступает в существенный синтез, и возникает понятие идеи как именно синтеза субъекта и объекта. Но, во-первых, этот синтез назревает не сразу. У Платона он представлен слабее, то есть является только «идеей вообще», но Аристотель уже прямо учит о космическом уме как о синтезе мыслящего и мыслимого. Таким образом, в лице Аристотеля общеантичная прекрасная скульптурно-человеческая индивидуальность представлена достаточно ясно. Однако, во-вторых, — и тут Гегель не всегда выражается ясно, — и Платон и Аристотель все же не могут преодолеть основного общеантичного дуализма. И это потому, что их идеи, — у одного более изолированно от космоса, а у другого более внутренне для него, — все же остаются только абстрактной категорией, которая не в силах охватить всю материю и природу целиком и предполагает материю как самостоятельную субстанцию, подвергающуюся оформлению, но в бесформенном виде все-таки остающуюся самостоятельной субстанцией, такой же вечной, как и сам мир идей.

Тут необходимо во что бы то ни стало добиться полной ясности предмета, далеко не везде присутствующей у Гегеля и часто затемняемой чересчур сложной и многозначной терминологией. Но эта ступень, от Фалеса до Аристотеля включительно, не только абстрактна с точки зрения общеантичной скульптурно-прекрасной и человечески-телесной индивидуальности. Эта ступень является также и ступенью всеобщих категорий. Эти натурфилосо-

софские, антропологические и спекулятивные категории охватывают собой решительно все. Они пока еще мало и плохо индивидуализируются и оставляют без внимания внутреннюю сторону человеческой индивидуальности, каковая сторона у софистов предстала в чересчур ограниченном виде. Между прочим, понятийная сущность всего этого абстрактно-всеобщего периода греческой философии формулирована у Гегеля достаточно ясно («История философии», т. IX, с. 138—140). Однако нельзя сказать, чтобы столь роскошно сформулированная у Гегеля «прекрасная индивидуальность» везде проводилась у него достаточно четко и определенно. Местами она совсем не упоминается, и как раз особенно в анализе неоплатонизма. Конечно, само собою ясно, что эта абстрактно-всеобщая ступень философии по исчерпанию всех своих категориальных возможностей необходимым образом требовала перехода в свое иное.

2) Этим иным явилось то, что Гегель называет римской ступенью античной философии, имея в виду окончательные формы тогдашней философии, ступень, которую мы теперь именуем эпохой *эллинизма*, или *эллинистически-римской* эпохой. Здесь господствуют уже не абстрактные категории, но конкретные и не всеобщие, но единичные. Возникает философия *конкретной единичности*, которая, конечно, тоже вовсе еще не есть исчерпание общеантичной прекрасной индивидуальности, а опять-таки одна из ее сторон, которая тоже для нее необходима. Стоический и эпикурейский мудрец имеет здесь своей основной целью охранение внутреннего покоя своей личности, которого не должна нарушать никакая внешняя жизнь, никакие ее случайности и никакие доставляемые ею страдания и несчастья, как, впрочем, и никакие радости и счастливые состояния. Стоический, эпикурейский и скептический мудрецы отбросили все внешнее, что мешало бы покою их личности. Они тверды, непоколебимы и бесстрастны. Это не значит, что они не признают ничего другого, кроме себя. Наоборот, они признают все высшие начала: стоики — свой первоогонь, истечением которого является все существующее, включая и самого человека; эпикурейцы — свои атомы, из смешения которых возникает человек со всей его внутренней жизнью; и, наконец, скептики — весь окружающий их мир, о котором они не хотят ничего знать, мыслить о котором они не считают возможным и подчиняться которому они считают для себя необходимым, и тоже только в целях охраны своей субъективной бесстрастности. Можно ли сказать, что тот античный дуализм, о котором шла у нас речь выше, в эту эпоху раннего эллинизма преодолен и уничтожен? На этот раз Гегель с неопровержимой

ясностью доказывает наличие здесь полного дуализма. Не обращать внимания на внешний мир — не значит его преодолевать. А стоически возводить себя к первоогню и считать себя его эманацией тоже не означает преодоления стихийных сил природы, потому что эти последние являются тоже результатом эманации первоогня, хотя отдельная конкретная личность и находится с ними в конфликте.

Заметим, однако, что анализ этого философского периода у Гегеля тоже весьма перегружен сложнейшей терминологией, которую мы сейчас и постарались упростить при помощи проводимого у нас здесь комментирующе-интерпретирующего метода. Гегель («История философии», т. X, с. 319—325) исходит здесь из того, что у Платона идея дана только в общей форме, а у Аристотеля — уже как самосознание (тут, очевидно, имеется в виду учение Аристотеля о нусе-уме). Но это самосознание все еще абстрактно, поскольку самосознающий нус у Аристотеля приводит в движение весь космос как бы извне. И космос у обоих великих мыслителей периода греческой классики поэтому логически еще не выводится из надмирного нуса-ума. Чтобы понять эту логику, нужно было соответственно углубить и проблему самосознания идеи. А это на первых порах и происходит только в пределах единичной человеческой личности, которая поэтому все еще не может преодолеть окружающей ее природы и потому чувствует себя пока дуалистически. Так можно было бы, — пусть ценою некоторого упрощения, но зато с достижением достаточной ясности, — формулировать гегелевский анализ этого периода философии.

3) Наконец, с *неоплатонизмом*, по Гегелю, наступает третья, и последняя, ступень античной философии. Здесь господствуют уже не только абстрактные и не только конкретные категории, а их целостный синтез, дающий возможность конкретной единичности человека подниматься до своей всеобщей значимости и свою абстрактную отъединенность преодолевать восхождением к идеальному миру. Здесь Гегель, к сожалению, не употребляет термина «миф». Но единственный способ понять диалектику Гегеля в этом месте — это трактовать и человека, и весь космос, и богов именно как царство мифологии, потому что только в мифологии идея во всей своей субстанции дана материально, то есть в виде чуда; и только здесь материальное, оставаясь материальным, превратилось из конкретной единичности в абстрактную всеобщность, или, вернее, стало этой абстрактной всеобщностью, то есть опять-таки чудом, а точнее сказать, теургией. Таким образом, неоплатонизм является не чем иным, как диалектикой мифологии.

И опять-таки мы должны себя спросить: является ли это окончательным преодолением сформулированного у нас выше общеантичного дуализма? Здесь Гегель допускает множество разного рода неясных выражений, которые мешают в отчетливой форме представить себе разницу между языческим неоплатонизмом и назревающим в те же самые века христианством. Несомненно, конкретная единичность человека, ставшая или, по крайней мере, могущая стать абстрактной всеобщностью, и притом по самой своей субстанции, — это действительно последний и самый великий синтез античной философии. Но ведь то же самое, согласно неоплатонизму, происходит и в природе. Природа тоже представляет собою иерархию восхождения от изолированных конкретных единичностей к своей абстрактной всеобщности и на высших своих ступенях, а именно в космосе как в целом, даже и становится этой абстрактной всеобщностью. Мало того, абстрактная всеобщность идеи или духа в результате своего перехода в свое инобытие, то есть в область бесчисленных конкретных единичностей, тем самым противопоставляет себя им, то есть достигает своего самосознания. Тот дух или та идея, которыми жила античность, достигли здесь своего самосознания; и тем самым тот абсолют, который был дарован античности, впервые только здесь достиг своего самосознания и, значит, завершил все доступные ему формы развития. И это абсолютное самосознание, согласно основным взглядам неоплатоников, одинаково свершается и внутри человеческой индивидуальности, то есть субъективно, и внутри самой природы, то есть объективно, со всей иерархией ее интеллигенции, начиная от низших неодушевленных, одушевленных и разумных форм и кончая чувственно-воспринимаемым космосом, который является не чем иным, как универсальным, живым и разумным существом, то есть прекрасной индивидуальностью, но данной уже универсально, в предельно обобщенном виде. Человек доходил до умопостигаемого мира, который был своего рода вселенной в божестве, а чувственная материя и природа доходили до универсального чувственного космоса. Казалось бы, здесь мы и должны были находить окончательный монизм, который был Гегелю так необходим при конструировании им античной прекрасной индивидуальности, одинаково материальной и духовной, одинаково человеческой и божественной, одинаково реальной и скульптурной. Но Гегель на этих своих страницах из «Лекций по истории философии» как раз и забывает о той прекрасной индивидуальности, которую он так убедительно сконструировал в других своих трудах и которая была основана только на ограниченной природе духа, скованного материальным началом, и только

на ограниченной материи, тоже скованной ограниченно понимаемым духом. При всем монизме прекрасной индивидуальности последняя в других трудах Гегеля предполагала совершенно непреодолимый дуализм абсолютного духа и абсолютной материи. Но как раз об этом-то самом Гегель и склонен забывать в своей формулировке основ неоплатонизма. Ведь как ни едины природа и дух в неоплатонизме, все же по самой своей субстанции они друг другу внеположны. И поэтому тот дуализм абсолютного духа и абсолютной материи, который монизмом прекрасной индивидуальности не только не уничтожался, а, наоборот, необходимейшим образом предполагался, очевидно, и здесь, в неоплатонизме, остается совершенно нетронутым.

Необходимо сказать, что изложение неоплатонизма у Гегеля в этом смысле страдает глубокими неясностями, так что изображаемый им языческий неоплатонизм, собственно говоря, с большим трудом отличается от христианства.

Итак, неоплатонизм дуалистичен именно потому, что он основан на модели прекрасной и скульптурной индивидуальности, являясь в этом смысле вполне античной философией, но только додуманной до своего последнего категориального конца. Но сказать, что Гегель в этом отчетливо разбирается, никак нельзя («История философии», т. XI. М.—Л., 1935, с. 11—76, особенно с. 11—22).

6. *Положительное у Гегеля.* Вопреки традиционно для времен Гегеля пренебрежению к античному неоплатонизму, вопреки коллекционерскому и, самое большее, внешне описательному его толкованию как беспринципного эклектизма в связи с религиозным синкретизмом времен неоплатонизма, вопреки — тоже традиционному — сведению неоплатонизма к теории чудес, пророчеств, магии, теургии, вопреки пониманию этой величайшей четырехвековой философской школы как проповеди фантастических вымыслов и бессодержательных сказок и, наконец, вопреки абстрактно-метафизическому и антиисторически мыслящему просветительству, Гегель впервые во всей философии Нового времени стал трактовать античный неоплатонизм как 1) *строжайшую философскую теорию* со своим специфическим принципом и со своим оригинальным систематическим построением. Античный неоплатонизм для Гегеля не мир обманных мистификаций, но определенного рода новое и небывалое философское качество, или, точнее, *понятие*, поскольку для Гегеля понимать какой-нибудь предмет это и значит создавать понятие данного предмета.

2) Свой историзм, понимаемый им как диалектическое развитие от абстрактного к конкретному, Гегель в самой интенсивной форме применил и к неоплатонизму, который и сам возникает

для него как *результат диалектически-исторической необходимости*, и внутри себя тоже проходит путь определенного *исторического развития*.

3) Диалектическая необходимость, исторически порождающая собою последнюю, то есть неоплатоническую, конкретность античного мышления, состоит, по Гегелю, из диалектического слияния периода объективно-данных *абстрактно-всеобщих* категорий (физические стихии досократиков, абстрактная субъективность софистов, а также абстрактные идеи и формы Платона и Аристотеля) и периода *конкретно-единичных* категорий эллинизма, который у Гегеля носит название римского периода. Гераклитовский и демокритовский мудрец абстрактен потому, что он бессилен перед бесконечной громадой объективных свершений космических переворотов. Но и стоический или эпикурейский мудрец, хотя он уже и считает себя эманацией объективных свершений, творящих в недрах космоса, тоже абстрактен и только стремится уйти в себя перед лицом космических катастроф, бесповоротно оградить себя от них и сохранить только свой внутренний покой, невозмутимость и бесстрашие. И только в неоплатонизме, рассуждает Гегель, мудрец доходит или может доходить до состояния абсолютной идеи, уже не боящейся никаких объективных катастроф. Здесь мудрец доходит или может доходить до идеи в ее абсолютном существовании и прежде всего в ее самосознании. Здесь абстрактность и конкретность, а с другой стороны, всеобщность и единичность слились в одно нераздельное целое.

4) Природа (а в основе, значит, и материя) тоже представлена в неоплатонизме, как учит Гегель, в виде иерархии космической интеллигенции, начиная от неодушевленного мира и кончая космосом в целом. Здесь объективно происходит тот же диалектический процесс, что и, как указано у нас выше, в человеческом субъекте.

5) Для этого слияния абстрактного и конкретного, или всеобщего и единичного, или объективного и субъективного, в одном единомраздельном спекулятивном потоке мысли неоплатонизм, по Гегелю, мыслит только диалектически, а мы бы к этому прибавили — и спекулятивно-диалектически, что буквально и соответствует неоплатонической терминологии относительно умного восхождения к умопостигаемому миру идеи. Но, рассуждая об иерархии интеллигенции в природе, Гегель уже не употребляет термина «миф», хотя это всеобщее разумно-одушевленное конструирование космоса и есть не что иное, как мифология. К сожалению, Гегель не называет весь неоплатонизм *диалектикой мифологии*, но такая терминология максимально соответствует тому,

что фактически мы находим в подлинных текстах как у самих неоплатоников, так и в изложении неоплатонизма у Гегеля.

Эти пять пунктов неоплатонизма как точнейшего историко-философского понятия Гегель формулировал с необычайной ясностью и простотой, и в этом проявилась его ничем и никем неопровержимая гениальность как историка философии.

7. *Критика ошибок Гегеля.* Вместе с тем, однако, несмотря на свое объективное отношение ко всем изображаемым у него культурам, Гегель все же оставался сыном своего времени и был одним из вождей немецкого идеализма со всеми присущими этому последнему преимуществами и недостатками.

1) В своем изображении неоплатонизма Гегель не больше и не меньше, как вполне забыл свое роскошное учение о греческой «прекрасной индивидуальности», то есть об идеально совершенной, но чисто человеческой и, в частности, чисто телесной скульптуре. Где она в неоплатонизме? Гегель здесь не говорит о ней ни слова. Понимать ли это так, что неоплатонизм уже не есть греческое явление, или так, что это все еще остается греческим классическим идеалом, но с примесью каких-то иных элементов, — об этом у Гегеля ни слова.

2) Это забвение «классической художественной формы» сбilo Гегеля с толку и, ввиду обилия в неоплатонизме утонченнейших мыслительных категорий, заставило его трактовать и весь неоплатонизм как *царство чистой мысли*. Гегель уже забыл, что классическая художественная форма, по его же собственному учению, вовсе не есть воплощение абсолютного духа в материи, а только воплощение такого духа в материи, который ограничен своими материальными возможностями и вовсе не есть воплощение абсолютной материи, но тоже духовно ограниченной и могущей дорасти, самое большее, только до телесной красоты, но никак не выше того.

Необходимо иметь в виду и то, что абсолютный дух, по Гегелю, простирается для периода классики только до степени осмысления материального факта, то есть он лишен и личного, и общественного, и исторического развития. И так как абсолютная материя в классическом идеале тоже не дана в своем безграничном развитии, но только постольку, поскольку она необходима для указанной ограниченной идеи, то и она доходит только до того, что максимально совершенно в материальном мире, то есть до живого, разумно одушевленного и прекрасного человеческого тела. Эту свою так роскошно развитую скульптурную «прекрасную индивидуальность» Гегель и забыл в своем анализе неоплатонизма, заменив ее сложнейшей диалектикой очень тонких и аб-

страктных, а местами даже и малопонятных логических категорий.

3) Отсюда у Гегеля тройная беспомощность в его анализе античного неоплатонизма.

Во-первых, Гегель плохо понимает то, в чем неоплатонизм является монизмом и в чем он является неискоренимым дуализмом. С точки зрения общегреческой прекрасной индивидуальности античный неоплатонизм, конечно, есть монизм. У неоплатоников монистичен и идеальный мир, представляющий собою особого рода упомостигаемую вселенную или, так сказать, природу в самих богах, почему эти боги и являются традиционными греческими прекрасными индивидуальностями. Но монистичен у неоплатоников также и космос, являющий собою предельную красоту одушевленно-разумной, но в то же самое время чувственно-телесной материи, то есть тут опять торжествует исконная скульптурно-телесная прекрасная индивидуальность, только доведенная до своего предела. Однако с точки зрения духа, понимаемого в его безграничном и чисто духовном бесконечном саморазвитии, и с точки зрения материи, взятой тоже как абсолютная субстанция и тоже со своим безграничным развитием (не только до степени красоты, но и выше), античный неоплатонизм, безусловно, является дуализмом.

Мудрое и богатое изложение неоплатонизма у Гегеля изобилует в этом отношении многочисленными путаными и противоречивыми суждениями. То материальная действительность является у Гегеля истечением «мирового духа» или «абсолютной идеи»; но тогда все существующее является только единой субстанцией, хотя и построенной иерархически, то есть тут перед нами самый обыкновенный пантеизм, с которым трудно объединить слишком возвышенный у Гегеля неоплатонический ум. То дух и материя являются у Гегеля двумя исключаяющими друг друга субстанциями, что противоречит основной древнегреческой модели прекрасной скульптурно-человеческой индивидуальности. Кроме того, это противоречит и неоплатоническому учению о первоедином, представляющем собою сконцентрированное в одной нераздельной точке единство всего материального и всего идеального. Панлогизм не помешал Гегелю понять то, что материально-ограниченный дух и духовно-ограниченная материя создавали художественную и скульптурно-данную прекрасную индивидуальность. Но панлогизм помешал Гегелю понять, что также и безграничный дух, диалектически сливаясь с безгранично-творческой материей, тоже требовал для себя своей собственной «прекрасной индивидуальности». В анализе неоплатонизма у Гегеля не учтено то, что такое эта

новая специфическая и диалектически нерасторжимая индивидуальность (конструированием которой были заняты уже послеантичные культуры), и поэтому античный неоплатонизм навсегда остался для Гегеля абсолютным дуализмом.

Во-вторых, философские категории, которыми оперирует Гегель в своем анализе неоплатонизма, отличаются весьма стабильным, весьма неповоротливым и метафизически дискретным характером. Им не хватает того живого становления, о котором Гегель так прекрасно рассуждает в других своих сочинениях, так что остаются невидимыми и несформированными те бесконечные промежуточные звенья между соседними категориями, которые всему неоплатонизму придают такой живой и трепещущий характер. Без этого немислимо было бы как существование неоплатонизма в средние века, так и его возрождение в эпоху Ренессанса.

И, в-третьих, хотя Гегель формально и говорит о присущем неоплатоническому первоединому превышении даже всех идеальных сущностей, тем не менее первоединое все же является у Гегеля результатом мышления и теряет характер концентрации всего материального и мыслительно-идеального в одной неделимой точке. Это мешает Гегелю понять не только сущность субъективных восхождений, проповедуемых в неоплатонизме, но и правильно сопоставить языческий неоплатонизм с христианским монотеизмом. Этой путаницей языческого неоплатонизма и христианства особенно отличаются с. 14, 15 и 45 его «Истории философии» (т. XI).

4) Отсюда и не может проистекать у Гегеля той специфической особенности неоплатонизма, которая единственно только и могла бы помочь Гегелю понимать ограниченность того псевдоабсолютного духа, который был присущ Древней Греции, а именно, понимать внеличный, внеобщественный и аисторический характер древнегреческого духовного развития, оставшийся незыблемым также и для неоплатонизма. Если бы Гегель всерьез исходил из прекрасной индивидуальности как из основной модели всего античного мира, то он бы понял, почему эта прекрасная скульптурная индивидуальность, ставящая такие узкие пределы для абсолютного духовного развития и для разумного осознания всего существующего, самым необходимым образом связана с учением о *судьбе* или об окончательной, но вполне иррациональной силе всех космических свершений. Понять, что эта античная скульптурная индивидуальность, вера в судьбу, неоплатоническая проповедь духа как предельного самосознания и проповедь умного и сверхумного восхождения, а также и иерархия интеллигенции в природе являются одной и той же идеей, — понять это на основах

своей абсолютизированной понятийной методологии Гегель никак не мог.

5) Короче, можно сказать, что весь провал анализа неоплатонизма образуется у Гегеля на почве непонимания того, что развитый субъект и развитый объект дают в своем диалектическом синтезе категорию *личности*, которая как самосознание есть субъект, но которая в то же самое время и есть нечто реально существующее, то есть объект. Диалектический синтез ограниченного духа и ограниченной материи в одной единой и нераздельной, скульптурно-данной «прекрасной индивидуальности», — это Гегель понял гениально. Но что также и «абсолютный дух» и субстанциально отличная от него «абсолютная материя» тоже требуют для себя такой же абсолютной личности, но уже не просто скульптурной и не просто прекрасной, — это Гегель никак понять не мог. Отсюда и частая путаница у него в анализе неоплатонизма и даже прямое противоречие. Понять же личность, а следовательно, и общественность и весь историзм в свете этого абсолютного синтеза, над которым так бесплодно бился неоплатонизм, — это было не под силу Гегелю, превращавшему все на свете только в мышление понятиями. Что у Гегеля в этой области вполне понятно — это переход абсолютного духа, «безжизненного и одинокого», в свое инобытие и в самоотрешение, при помощи которого он только и приходит к своему самосознанию, возвращая это инобытие к себе же самому и тем самым впервые достигая абсолютного самосознания («Феноменология духа», т. IV. М., 1959, с. 432—434). Но эта понятность дается нам дорогой ценой. Это есть понятность, возникающая в результате превращения всего живого в абстрактные категории, которыми диалектически мыслим абсолютный дух. При этом такого рода процесс самоотчуждения абсолютного духа и возвращения его к себе же самому не есть ни языческий неоплатонизм, ни христианский монотеизм. Это только логицизм и панлогицизм самого же Гегеля.

6) Наконец, при всей чуткости своего отношения к отдельным историческим эпохам, Гегель все-таки не понимал подлинных движущих сил истории. И трудно даже себе представить, как он мог бы связать свою прекрасную скульптурную индивидуальность с рабовладением, хотя никто, как он, не дал такой отчетливой диалектики господина и раба, которую мы находим в его «Феноменологии духа» (с. 103—106). Гегель не в силах был понять, каким же это образом весь прекрасно сформулированный им глубочайший синтетизм неоплатонической философии только и был возможен потому, что это была не больше и не меньше, как насильственная *реставрация* прежних социально-исторических эпох;

давно ушедших в безвозвратное прошлое. Тут тоже Гегель поступал вопреки своему же собственному учению о том, что ни один односторонний момент философского развития никогда не погибает, а сохраняет свою историческую необходимость и истинность навсегда и, следовательно, всегда возможно восстановление этих забытых и раскритикованных моментов в одно единое и нераздельное целое («Философия истории», т. VIII, с. 75). Фактически Платон и Аристотель довольно ярко представлены в анализе неоплатонизма у Гегеля. Пифагорейцы и досократики — уже хуже, а стоицизм со своими эманациями, столь необходимыми для понимания неоплатонизма, почти совсем у него в этом анализе отсутствует.

В качестве бьющего в глаза социально-исторического противоречия у Гегеля можно привести то, что он называет римским периодом античной философии. Фактически под этим он понимает почему-то ранний эллинизм, то есть стоиков, эпикурейцев и скептиков. И этому «римскому» периоду он противопоставляет неоплатонизм в качестве окончательного завершения античной мысли. Но неоплатонизм как раз и возник в период расцвета Римской империи, так что вся грандиозность и всеобъемлющий характер его философской системы только и возможны были как логическое построение в связи с обширными горизонтами Римской империи от Испании до Индии. Все греческое здесь было использовано, но оно было расширено до грандиозных размеров, да и политически старая Греция была здесь только глухой провинцией. Можно сказать, что Гегель совсем не понимает, что греческого было в неоплатонизме и что римского.

8. *Общий вывод.* Если перейти к общим выводам, то необходимо сказать, что логицизм, или, точнее, панлогизм Гегеля, то есть полная и последняя абсолютизация мышления, как помог философу дать такое замечательное и оригинальное понимание античного неоплатонизма в его специфике, так и заставил его внести огромную путаницу во всю эту сложнейшую философскую систему античного неоплатонизма, оторвать его от общеантичных моделей, не разобраться в неоплатоническом дуализме, смешать его с христианством и часто навязывать ему те же самые категории, которые свойственны и философии самого Гегеля, не говоря уже об отсутствии у Гегеля всякого понимания социально-исторически реставрационного характера всего неоплатонизма. Приходится признать с полной необходимостью то наше общее воззрение на Гегеля, которое заставляет нас ставить его с головы на ноги. Гегель понимал материальную действительность как одну из категорий мирового духа, почему она часто и представлялась

ему ничтожеством, лишенным своей собственной субстанциальности. Но даже там, где Гегель склонялся к субстанциальной самостоятельности материальной действительности, он не понимал, что все духовное было лишь отражением материальной действительности в тех случаях, когда она доходила до своего собственного самосознания. Однако требовать от Гегеля понимания идеи как отражения действительности, но как такого отражения, которое способно переделывать саму действительность, было бы неблагоразумно и антиисторично.

9. *Переход к следующему.* После того как мы многому научились у Гегеля, а еще больше того, сумели его критически истолковать, мы можем говорить об отдельных периодах истории античной эстетики уже с употреблением нашей собственной терминологии и с использованием наших собственных историко-философских методов. Основным для нас явится понимание самой эстетики не как системы абстрактных категорий (этой системы, как мы сейчас убедились, не выдерживает и сам Гегель), но как картины *общевыразительной* системы, когда каждая категория явится для нас принципом в античном смысле слова, то есть как такая категория, которая в свернутом виде насыщена всеми более частными элементами и уже содержит в себе все порождаемые ею частичные моменты. Но такого рода всякий античный принцип и оказывается не просто категорией, но именно выразительно данной категорией. Это и значит, что принцип обязательно содержит в себе в свернутом виде то самое, принципом чего он является, а это и значит, что он есть метод, закон, правило и проблема, которую предстоит решить, но которая в свернутом виде уже разрешена в содержании принципа. Надо разучиться понимать принципы как нечто абстрактное и неправильное. Античный принцип всегда есть метод, закон и проблема текуче-сущностного функционирования той или иной смысловой заданности. Только поняв всю эту выразительную идею принципа и можно понять то, что мы дальше будем говорить о выражении и об основных античных определениях красоты как о выразительных принципах.

§ 3. АНТИЧНЫЙ ТЕРМИН AISTHĒSIS

1. *Четвероякая необходимость изучения термина «айстетис».* Общеизвестность и общеупотребительность этого термина сильно повлияла в смысле затемнения его подлинной значимости и в смысле слишком уж обывательского его понимания. Русский перевод этого термина — «чувственное

ощущение» — мало о чем говорит. Поэтому его систематическое исследование, как он употреблялся в разные периоды античной философии, является крайне необходимым.

а) Прежде всего возникает вопрос о том, можно ли айстесис считать тем, что греческие философы называют «принципом». Выше в греческом понимании термина «принцип» мы нашли очень много разных моментов, свидетельствующих о богатой смысловой насыщенности соответствующего понятия. И теперь сам собой возникает вопрос, можно ли айстесис называть принципом в подлинном античном значении этого последнего термина. Это важно еще и потому, что рассмотренный нами сейчас Гегель тоже пользуется своими категориями вовсе не как мертвыми и застывшими абстрактными понятиями, но как творчески становящимися и взаимно порождающими структурами. На то ведь Гегель и считается образцом диалектического мышления, хотя это мышление и не стоит у него на твердых ногах, а само пытается быть основой для всякого бытия и для всей действительности. Очевидно, что если айстесис есть принцип в античном смысле слова, то в нем будет очень много всякого рода логических конструкций, но уже, конечно, без гегелевского логицизма и панлогизма. С этой стороны, то есть со стороны принципиальной значимости в античном смысле слова, термин «айстесис», можно сказать, до сих пор почти совсем не изучен.

б) Если мы установим, что айстесис является одним из принципов в античном смысле, то сами по себе возникают вопросы и о том, обозначает ли этот термин текуче-сущностную функцию понятийной общности, а также указывает ли этот термин на структуру и на какую-нибудь иерархию этого континуального становления.

в) Далее, общеизвестно, что новоевропейский термин «эстетика» основан как раз на греческом термине «айстесис». Спрашивается: есть ли что-нибудь общее между новоевропейским термином и этим древнегреческим термином? И если можно находить здесь какое-нибудь различие, то в чем оно заключается?

г) Наконец, новое исследование термина «айстесис» необходимо вовсе не потому, что на эту тему не было никаких работ раньше. Наоборот, эти работы были, почему наше исследование и не претендует на абсолютную новизну. Тем не менее если миновать слишком общее изложение предмета, то в данном случае имеются две такие работы, без которых сейчас нельзя обойтись. Правда, работы эти чисто лексикографического характера.

Французский переводчик Плотина Э. Брейе в конце своего перевода (последнее издание — 1981 год) дает словарь всех глав-

нейших терминов Плотина и для термина «айстесис» механически перечисляет по «Эннеадам» и по отдельным их главам и параграфам все относящиеся сюда тексты. Однако это перечисление платиновских текстов является перечислением чисто механическим, то есть без всякого указания на связь данного термина с общефилософской системой Плотина, без всякой систематизации текстов и уж тем более без всякой связи с проблемами эстетики. Другая большая работа по данному термину проведена в «Платиновском лексиконе» Дж. Слесмана и Г. Поллета (1980) и при перечислении текстов Плотина здесь проводится даже некоторого рода проблемная позиция, отсутствующая в лексиконе Э. Брейе. Но эта проблемность совершенно лишена всякой систематики; и остается непонятным, что же в данном термине нужно считать главным и неглавным, каков семантический принцип этой проблемной классификации, какова связь термина с общей философией Плотина и со всей греческой философией, не говоря уже об отсутствии здесь всякой эстетической проблематики.

Обе эти работы имеют для нас, конечно, только черновой и подготовительный характер, являясь подачей текстового материала без достаточного разъяснения и без всякого систематического анализа, что и заставило нас произвести анализ этого термина у Плотина заново, в нужном для нас принципиально-проблемном направлении и ради уяснения этого материала для целей историко-эстетических. Кроме того, этот принципиально-проблемный анализ термина «айстесис» у Плотина показался нам весьма существенным для понимания всей античной эстетики. Поэтому доплотиновских авторов мы перечислим кратко, а на Плотине остановимся несколько подробнее.

2. *Доплатиновская философия.* Слово *aisthēsis* чаще всего употребляется в греческом просторечии в значении чувственного восприятия. Имеется довольно много оттенков этого чувственного восприятия, но оттенки эти в своем существе мало чем отличаются один от другого. В субъективном смысле термин этот иногда указывает на то познание, которое человек получает в результате своих чувственных восприятий (Plat. Apol. 40 c, Plut. Luc. 11), на способность чувственного восприятия (Pyth. B 15; Gorg. B 3) и на его органы (Democr. A 115—116; Hippocr. 22 c 1; Plat. R. P. VI 507 e, Phileb. 39 b; Xen. Memor. I 4, 6), в связи с чем у Аристотеля возникло представление даже о некоем «общем чувствительном», *coionon aisthēterion* (De iuvent. etsenect. 1, 467 b 28; 3, 469 a 12). Термин этот не лишен также и своего объективного значения, когда говорилось, например, о «чувственных явлениях богов» (Plat. Phaed. 111 b), или о «признаках» у животных (Xen. Syneq. 3, 5), или

вообще о чувственно воспринимаемом, *aisthēton* (у Парменида В 1= I 228, 13—16; А 34 с противоположением чувственных и умопостижимых предметов; В 19, А 24, 25, а также у Платона, *Tim.* 37 b).

Что касается философской стороны дела, то было, во-первых, сильное течение, утверждавшее невозможность чувственного познания в его чистой текучести. Об этом можно найти тексты у Парменида (А 1. 22, В 1 указ. фрг.), Демокрита (А 112. 113, В 9) и Платона, который в своем «Тезетете» дает разностороннюю критику чистого сенсуализма (особенно 151 e — 187 a). Во-вторых, была тоже весьма основательная тенденция признавать только одно чувственное восприятие — у софистов и особенно у Протагора (ИАЭ II 18—30), киников (89), а также у эпикурейцев (V 262—263) и отчасти у стоиков (101—106). Среднюю позицию в познавательной оценке чувственного восприятия занимал Аристотель, которому принадлежит основательное рассуждение на эту тему (*De an.* II 5, III 1—3). Мы бы отметили, что ощущение у Аристотеля вовсе не является каким-то слепым актом, но что оно всегда содержит в себе либо пассивные элементы, будучи отражением чувственных предметов, либо активные элементы, когда оно в результате восприятия посторонних предметов само действует в познавательных целях (II 5). Очень важно также и то, что всякое реально функционирующее ощущение всегда является так или иначе структурно оформленным или, как говорит Аристотель (III 2, 426 a 27—28), всегда является определенного рода соотношением элементов.

3. *Плотин*. а) В наиболее продуманном виде античное «чувственное ощущение» находится у Плотина.

Плотин ни в коем случае не абсолютизирует чувственное ощущение, поскольку оно, лишенное всякого разума, вовсе не содержало бы в себе ничего познавательного. Одно дело чувственное ощущение и его предметы, и совсем другое дело — разум и его разумные предметы (IV 7, 8, 7—8). На тему о несовершенстве чувственного ощущения без разума у Плотина можно было бы привести множество текстов (как, например, I 1, 9, 10—12; 6, 5, 31—43). Также у Плотина читаем: о связи ощущений, лишенных разума, с низшими животными и даже растениями (III 4, 2, 16—24); само по себе взятое ощущение не мыслит без своего участия в общей душе (IV 3, 3, 25—31; ср. V 1, 12, 5—15); о различии слепого и сознательно направляемого ощущения (IV 3, 28, 9—19), а также о чисто смысловом характере отпечатка ощущаемых объектов (6, 1 вся глава); о слепоте ощущения в отношении себя самого без участия разума (V 5, 1, 12—15; 8, 11, 31—40).

Важны также и следующие тексты, вносящие ясность в некоторые существенные пункты: о восхождении от грубой чувствен-

ности к тонкой небесной чувственности (9, 1 вся глава), причем ощущения по своей слепоте неспособны ощущать предметы, а разум уже выше того, чтобы ограничиваться простым различением вещей (VI 3, 18, 8—15), хотя он-то и является принципом различений (7, 1, 23—24). Слепые ощущения, лишенные разума, не могут обеспечить для живых существ их блаженства (I 4, 2 вся глава) и даже вообще полноты жизненного самочувствия (4, 6—8).

б) С другой стороны, чувственное ощущение имеет, по Плотину, свой собственный смысл и тоже является своеобразной *субстанцией*, поскольку без него все превратилось бы в чистый и неподвижный ум. Именно, ощущения лежат в основе размышления, а без размышления не было бы и мнения (I 2, 25—27). Но без дискурсивного размышления не было бы и чистого мышления, поскольку истинная дискурсия есть не что иное, как «энергия мышления» (9, 21—22). К тому же без ощущений душа не имела бы образов ощущаемого (8, 18—20). Таким образом, разум без ощущений был бы неподвижным зеркалом, или зеркалом самого же себя, а в своем применении к чувственной области он создает для нее самосознание (4, 10 вся глава), поскольку переживать еще не значит осознавать свои переживания (IV 3, 30, 13—16; ср. 4, 20, 14—20 и 28, 25—26), так что прекрасное только и возможно на путях движения от чувственных ощущений к сверхчувственному разуму (I 6, 1, 3—4; ср. V 3, 9, 28—36), хотя бы чувственные ощущения и оставались при этом внизу (I 6, 4, 1—6), продолжая быть необходимыми для самого разума (IV 3, 24, 29—30).

в) Об эволюции темных чувственных ощущений и о постепенном превращении их в ясное и разумное восприятие у Плотина (VI 7, 5, 18—25) имеется весьма убедительное рассуждение со ссылкой на Платона (Alcib. I 129 e), а также и вообще говорится о самоощущающем чистом разуме (VI 7, 7, 24—31): «Умопостигаемые предметы мы называем чувственными (хотя они и бестелесны), поскольку они погружены в восприятия, правда, в другом смысле». Тем более ощущения необходимы для воображения (IV 3, 29, 25). Самое же главное — это то, что чувственные ощущения обладают разной степенью обобщения, поскольку ощущения солнца, неба, земли и многого другого, вполне оставаясь чувственными, обладают огромной степенью обобщенности, а это уже приближает их к степени чистого разума (4, 25, 39—42). Плотин (VI 3, 16, 20—24) ссылается здесь на Платона, у которого (Phileb. 56 a — 57 d, R. P. VII 529 c — 530 b) имеются обширные рассуждения о всех главнейших видах искусства с точки зрения наличия

в каждом чувственно-техническом осуществлении искусства также и умопостигаемых элементов.

Но если возможны ощущения таких больших вещей, как солнце или небо, то возможно и ощущение всего космоса целиком. И такое ощущение как раз и свойственно *космической душе* (III 4, 4, 8—13; IV 9, 3, 19—24; ср. III 4, 2, 1—4). Плотину принадлежит замечательное рассуждение о самоощущающей космической душе, где доказывается, что не только звезды ощущают себя и все прочее и на этом основании способны воспринимать наши молитвы, но даже и земля, взятая в целом, и видит, и слышит, и осязает, хотя для этого ей вовсе не требуется наших органов чувств ввиду превалирования ноуменально-обобщающего момента в подобного рода чувственных ощущениях (IV 4, 24—26). Ведь даже относительно обыкновенных и вполне телесных ощущений необходимо сказать, что они вовсе не есть само тело, но что они только носимы телом, сами же по себе они обладают только смысловой и, в частности, познавательной функцией (27, 13—17).

г) Тот, кто пользуется чувственными ощущениями правильно, тот никогда не может ограничиться их слепым состоянием, но они возводят его в мир умопостигаемой красоты. Об этом особенно много говорит Плотин в своем трактате против гностиков, которые в чувственных ощущениях находили только одно зло (например, II 9, 16, 36—56).

Субстанция чувственно воспринимаемых вещей есть слияние умопостигаемого эйдоса с чистой материей, поскольку всякая реально существующая чувственная вещь есть нечто среднее между идеей и материей. Это — общее учение Плотина, которое мы подробно излагали уже раньше (ИАЭ VI 666, 683—685, 820—821, 831—843). Но только что приведенный нами текст из трактата II 9 интересен именно тем, что Плотин в данном случае больше всего пользуется именно термином «айстесис», указывающим, следовательно, на двойную, то есть на *символическую*, природу всей реально ощущаемой чувственной области (специально о символизме Плотина — ИАЭ VI 710—736). Об этом двойном составе чувственного ощущения у Плотина очень много текстов (I 1, 6, 7—14; 7, 9—17; I 6, 2, 1—4; V 3, 3, 31—45; VI 1, 9, 21—22; 18, 13—17; 3, 8, 1—3; 10, 12—17). В частности, человеческое блаженство возможно только при условии достойного использования телесных ощущений, как и вообще всех других способностей, для правильного функционирования идеи блага (I 4, 5, 8—24). Низшие способности при этом нисколько не утрачивают своего значения, подобно тому как и певец, аккомпанирующий себе на лире, нисколько не

осуждает эту лиру, когда переходит к воспеванию высшего мира уже без использования лиры (16 вся глава). Иначе нужно было бы рассуждать так, как рассуждают гностики, по которым выходит, что если логос выше чувственного ощущения, то последнее — плохо, и что если чувственное ощущение выше природы, которая его не имеет, то природа хуже ощущения (II 9, 13, 30—31).

д) На самом же деле чувственное ощущение даже и не просто пассивно, потому что доставляемый им отпечаток внешних предметов сам по себе вовсе не пассивен, но является только сниженной «энергией мышления» и своего рода объективирующим «суждением», *crisis* (III 6, 1, 1—14). В этом смысле чувственное ощущение возможно только благодаря присутствию в нем умопостигаемого момента (I 1, 7, 9—14). Такого рода сниженное мышление необходимо находить и в самой природе, которая является, в первую очередь, весьма развитой иерархией умозерцания, *theōrias* (III 8, 4, 22—28; 7, 2—4), — у Плотина (V 3, 9, 28—36) имеется и общее рассуждение об ощущениях в иерархическом порядке, — так что ощущения тоже стремятся видеть умопостигаемые предметы, и «их цель — познание» (III 8, 7, 12); и поэтому, в то время как тело аффицируемо, например в состоянии болезни, душевное ощущение этой телесной аффицируемости само по себе вовсе не аффицируемо (IV 4, 19, 22—29). И когда Плотин учит о всеобщей «симпатии», то это вовсе не является учением о том, что все вещи одна другую аффицируют, но учением о том, что вещи одна другую ощущают и познают, будучи только отдельными моментами единого живого существа космоса (5, 8 вся глава), порождающего повсюду взаимно ощутимые образы самого себя (V 2, 1, 19—21). Обратим внимание также и на то, что у Плотина имеется целый трактат IV 6 «Об ощущении и памяти», где тоже доказывается присутствие в каждом чувственном ощущении не только пассивного отпечатка внешнего предмета, но и вполне энергийный акт познания этого предмета и самопознания (2 вся глава). И вообще, «чувственное ощущение является для нас посланником (*aggelos*), а ум в отношении нас является царем, [посылающим вести] (V 3, 3, 44—45), хотя уже и Платон (*Phileb.* 28 с) называл ум «царем неба и земли», если не прямо Анаксагор (B 12), теорию которого Платон, впрочем, считает правильной, но недостаточной (*Phaed.* 97 с — 99 d).

е) Наконец, этот символический характер полноценного чувственного ощущения Плотин особенно ярко выдвигает в своем замечательном учении о жизненной предназначенности ощущение-

ний в *борьбе* человека за свое *физическое существование*. Плотину принадлежит целое рассуждение (VI 7, 1, 1—21) о том, что боги, посылая души из умопостигаемого мира в мир телесного становления, именно потому и снабдили человеческие тела органами ощущения, чтобы человек мог заранее предвидеть грозящую ему опасность и заранее принять меры для своего сохранения. Плотин прямо говорит о «светящихся глазах» (*phōsphora ommata*) в том смысле, что глаза живого существа снабжены световыми ощущениями для познания опасных вещей и событий и для их предотвращения. Это, по Плотину, касается и всех прочих органов чувственного ощущения. При этом заметим, что о направлении душ в область становления говорил уже Платон (*Phaed.* 113 a, *Tim.* 34 b s) и что у Платона же (45 b) прямо содержится даже само это выражение — «светящиеся глаза». Специально о предотвращении чувственно-материального космоса от гибели и страданий вследствие чрезмерного тепла или холода и других материальных стихий Платон тоже рассуждает в «Тимее» (33 a), правда, в очень общей форме.

ж) В сравнении с таким полноценным пониманием чувственного ощущения Плотину кажутся, конечно, неправильными те мнения, которые в чувственно-материальных ощущениях находят только материальную функцию. Ведь что такое материя? Если ее брать в чистом виде, то есть без тех эйдосов, которые в ней воплощены, то она окажется чем-то темным, бесформенным, постоянно уклончивым, непрерывно становящимся и едва ли познаваемым (II 4, 10, 25—28; III 6, 7, 12—20); а если она в каком-то смысле и познаваема, то вовсе не с помощью ощущений, но с помощью разума (II 4, 12, 28). Так как материя есть не-сущее, то есть только возможность сущего, то и ей самой тоже нельзя приписать чувственных ощущений; а если бы мы это и приписали ей в каком-нибудь смысле, то нужно было бы сказать, что она, не будучи эйдосом, только еще стремится к эйдосу и даже любит его (VI 7, 25, 25). Он есть для материи благо и делает ее лучшей, но она видит его как во сне (28, 8—12). При таком понимании материи можно сказать, что и душа, если она находится только в материальных ощущениях, тоже не бодрствует, но спит и видит сны (III 6, 6, 69—71); и, будучи нерасчлененным становлением, не сохраняет ощущаемые предметы, но тут же их забывает и даже вообще едва ли их воспринимает (IV 4, 8, 9—16).

4. *Общие выводы.* а) Нам представляется, что изложенная у нас сейчас платиновская теория ощущения как раз и является *специально античной*. Античную специфику в этой проблеме со-

держали вовсе не те, правда весьма немногочисленные, учения, которые утверждали, что, кроме неразлично становящихся вещей, ровно ничего не существует (таков, например, Кратил — ИАЭ I 423). Но вовсе не являются античными также и такие теории (например, мегарская — II 139—144), которые отказывали умопостигаемой области иметь свои собственные умопостигаемые ощущения и строить на их основании тоже вполне картинный космос, в то время как другие прямо создали даже специальный термин «умопостигаемый космос» (особенно у Плотина, например, V 8, 1, 1; 9, 15; V 9, 9, 7). В частности, позиция Плотина гораздо более материалистична, чем позиция Демокрита, целиком отрицавшего надобность чувственного ощущения для науки и признававшего за научным только чистое умопостигаемое познание: атомы только и можно познать умом, но никак не чувственным ощущением (59 A 96, 68 A 59).

Попробуем теперь сделать общие выводы об античном употреблении изучаемого нами термина.

б) Прежде всего, термин «айстесис», несомненно, обладает всеми чертами того, что греческие философы называли принципом. Другими словами, это не есть абстрактное и механически изолированное общее понятие, но кроме своего общего и устойчивого смысла отличается еще функциями смыслового порождения, или творческого становления, являясь, таким образом, в первую очередь указанием на 1) текуче-сущностное, или *континуальное*, то есть сплошное и непрерывное, *становление*.

С другой стороны, однако, поскольку континуальное становление свойственно также чистому мышлению и чистому познанию, то необходимо тут же сказать, что айстесис есть 2) инобытийное, а не чисто разумное познание, или, как говорят, оно есть чувственное познание. Такое познание — телесно, но оно не есть тело, поскольку тело, взятое само по себе, ничего не мыслит и ничего не познает, а есть только глухая и слепая действительность, которая может быть кем-нибудь познана, а может и никем не познаваться.

Поэтому тот, кто отвергает познавательную значимость айстесиса, может отвергать только его алогическую, иррациональную, бессмысленную и потому бессмысленную природу. Но такая бессмысленная текучесть айстесиса есть только теоретическая абстракция. Фактически же айстесис есть не тело и не вещество, но акт познания, правда, познания вполне специфического.

Эта специфическая, то есть инобытийно мыслительная, природа айстесиса содержит в себе все признаки познания вообще.

Айстесис не есть только смысловая текучесть, но и 3) *раздельность* этой текучести, ее определенная 4) *структура* и ее определенная 5) *иерархия*. Особенно важна эта структурно-иерархическая сторона айстесиса. Оказывается, существует айстесис в низших сферах животного мира, где его расчлененность минимальная; имеется его срединное положение между телесным и разумным миром. Также имеется, наконец, самоощущение и всего чувственно-материального космоса и того разума, который является принципом космического оформления и совершенства.

Наконец, имеются еще две стороны айстесиса, весьма для него характерные и весьма оригинальные. Именно, срединный айстесис может рассматриваться и как 6) *символ* чисто *разумной* действительности, являясь ее вестником и смысловым раскрытием, точно так же весьма важна еще и 7) *жизненно-прагматическая* функция айстесиса, когда он является у человека весьма могущественным орудием борьбы за существование, а в обобщенном смысле также и орудием существования для всего чувственно-материального космоса.

в) Такое богатое функционирование айстесиса как принципно-проблемной и творческой континуальности заставляет нас вспомнить то, что мы выше во многих местах говорили о чувственно-материальной интуиции, лежащей в основе всей античной культуры. Именно, анализ айстесиса убеждает нас в том, что предполагаемая у нас в качестве основной для античной культуры чувственно-материальная интуиция установлена у нас совершенно правильно. Только под этой телесной и вещественной интуицией не следует понимать интуицию мертвого и неподвижного тела. Эта основная для античности интуиция весьма подвижна, весьма деятельна и творчески направлена. Поэтому и можно было понимать весь античный чувственно-материальный космос как предельное обобщение первичной телесной интуиции, а всю античную и богатейшим образом разработанную диалектику разума — только как предельное обобщение все той же чувственно-материальной характеристики и первичной интуиции и обобщенной чувственно-материальной конструкции. В этом смысле часто совершенно неправильно понимается критика сенсуализма, так талантливо проведенная Платоном в его «Теэтете». Платон вовсе не отвергает чувственного ощущения, как его отвергал Демокрит, но он отвергает только бессмысленную текучесть вещей, абстрактно взятую без всякого отношения к познанию и мышлению (ср. наш анализ «Теэтета» в Сочинениях Платона. II., с. 551—556). Из такой ползучей и действительно беспринципной

текущей, понимаемой вне всякой ее причастности к познанию, мышлению и разуму, действительно нельзя построить никакой разумной гносеологии.

Айстесис есть тоже познание, хотя и примитивное, элементарное, но способное возвышаться до чисто ноуменальной проблематики. Но даже и сам разум, и даже максимально самостоятельный разум, тоже имеет свой айстесис, хотя на этот раз уже и чисто разумный.

г) Наконец, только сейчас, после исследования сущности античного айстесиса, мы можем решить вопрос о том, имеется ли что-нибудь общее с этим термином в новоевропейском термине «эстетика» или, как часто думают, здесь совершенно нет ничего общего.

С одной стороны, здесь действительно мало общего. Ведь греческий термин, как мы видели, относится по преимуществу к чувственно-материальному познанию, а не только к художественному или эстетическому. В античности он имеет всюду значение гносеологическое или онтологическое. И если до Винкельмана (середина XVIII века) термин этот встречался очень часто, то это было только указание на примат гносеологической стороны философии или прямо на примат чувственных ощущений в процессах познания и мышления. В этом не было ничего эстетического в смысле Винкельмана или в смысле более позднего Канта. Но на первых ступенях своего трансцендентализма, а именно в «Критике чистого разума», Кант под эстетикой только и понимает чувственную сторону познания.

С другой стороны, однако, проведенное нами исследование античного айстесиса яснейшим образом доказало, что этот айстесис, по крайней мере на достаточно развитых ступенях своего развития, обязательно содержит в себе и определенного рода символическую направленность. Айстесис, оказывается, несмотря на всю свою чувственно-материальную природу, может быть также и вестником идеальной действительности, символом идей чистого разума. В этом смысле античный термин, конечно, во многом прямо совпадает с понятием эстетического в новой философии. Ведь под эстетическим, если отбросить все детали и сосредоточиться на главном, обычно и понимается такое внутреннее, которое ощущается внешним образом, и такое внешнее, которое позволяет самым непосредственным образом ощущать внутреннюю жизнь объективного предмета. Тут, несомненно, вполне налично глубокое совпадение новоевропейского эстетического и того ан-

тичного понимания айстесиса, которое выше мы назвали серединным и символическим.

Но в заключение все-таки необходимо сказать, что в античном айстесисе преобладает гносеологический и онтологический момент, а момент символический как-никак все же представлен в античности гораздо слабее и больше характерен для позднейших периодов античной эстетики. Во всяком случае, эта символическая природа айстесиса не привела в античности к возникновению специально эстетической дисциплины. Как ни была велика символическая роль айстесиса, она понималась в античности все же по преимуществу гносеологически и онтологически. И понималась как принадлежность решительно всего существующего, а вовсе не только как принадлежность красоты и искусства.

5. *Переход к эстетике в собственном смысле слова.* Поскольку термин «эстетика» отсутствует в античной философии, а лежащий в основе термина «эстетика» античный термин «айстесис» имеет, как мы сейчас установили, только косвенное отношение к эстетике, то мы сейчас подошли к тому моменту, когда нужно уже начать конкретно применять то понятие эстетики, которое мы установили выше (с. 390). Именно, эстетика, с нашей точки зрения, есть наука о выражении. Некоторые оттенки античного значения айстесиса, и особенно когда он указывает на символическую роль чувственного ощущения, как раз и свидетельствуют о том, что понимание выразительной стороны действительности вовсе не было чуждо античным мыслителям. Но сейчас мы уже отвлечемся от этой важной, хотя для нас второстепенной, проблемы айстесиса. Мы будем просто говорить о выражаемом предмете, о методах выражения и о результате этой выразительной методологии, а именно о выраженном. Эту терминологию выразительности мы можем теперь применять к античности более определенно и более смело, поскольку в самой античности для этого имеется достаточно оснований. Античная эстетика, с нашей точки зрения, и есть историческое развитие проблемы выразительности вообще.

§ 4. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

1. *Выражаемая, или предметная, проблема эстетики и наиболее античная формула красоты.* Поскольку античная эстетика есть античная мифология и

поскольку античная мифология базируется на чувственно-материальном космосе, данном в виде универсального живого и одушевленного существа, то ясно, что в наиболее разработанном виде такая выражаемая сторона мифологии дана в античном неоплатонизме. Поэтому в методологическом и регулятивном плане в первую очередь приходится использовать при таком положении дела именно неоплатоническую эстетику. Это обстоятельство, однако, имеет как свою положительную, так и свою отрицательную сторону.

а) В положительном смысле неоплатонизм интересен нам, как биологам интересно знать законченный живой организм для суждения об отдельных органах и частях этого организма. Подходя с такой стороны к античной эстетике, мы, пользуясь основными категориями неоплатонизма, можем в следующем виде характеризовать сам предмет законченной античной эстетики. Этот предмет был формулирован у нас выше (ИАЭ VI 223—227), и сейчас для нас достаточно дать только окончательную формулу.

Как указано в приведенном месте из нашего VI тома, наивысшей категорией существующего является *беспредикатное единое*, поскольку вся действительность при всей своей расчлененности есть нечто единственное и единичное. Это беспредикатное единое сначала выражается в бескачественных *числах*, а потом и в своем качественном исполнении, именно в том, что неоплатоники называли сферой *ума*, разума и вообще смысла. Но такая смысловая сфера является только законом для всякого становления, в котором этот оформляющий и осмысляющий разум дан как живая и активно действующая *душа*. И, наконец, завершительным пределом этого душевного становления является соответствующее *тело*, то есть *чувственно-материальный космос*.

Конечно, ничто не мешает и в самом этом космосе находить оформляющую идею и оформляемую материю. Но тогда получается, что оформляемая материя, взятая в чистом виде, то есть без всякой идеи и формы, есть только возможность реального существования вещей, только их иррациональное, то есть внесмысловое, становление. Беспредикатным является исходное первоединство, и таким же беспредикатным началом является и чистая *материя*. Но только исходное первоединство беспредикатно потому, что оно есть сгущение, то есть предельное обобщение и концентрация всей действительности в одной нерасчленимой точке. Что же касается чистой материи, то она беспредикатна совсем по противоположной причине, а именно как результат не максимально сконцентрированной, но максимально распыленной дей-

ствительности. Между этими двумя крайними полюсами действительности, то есть между этими предельно обобщенными степенями сгущения и разрежения, и помещается та *реальная действительность*, которая уже и расчленена на отдельные вещи и объединена и которая потому является предметом и носителем бесконечно разнообразных предикаций.

б) Следовательно, если мы возьмем такую полноценную категорию эстетики, как красота, то мы можем дать такое *общеантическое определение красоты*: красота есть тождество 1) тела и 2) души, которое является 3) структурно-числовой, то есть единораздельной, цельностью, 4) получающей свой смысл, свое направление и свое назначение от ноуменальной (умственной, умной, мыслительной и мыслимой) сферы 5) с ее предельной концентрацией, единичной и единственной, то есть в виде единораздельной и цельной индивидуальности.

в) В этой формуле сказано решительно все, что нужно сказать об античной эстетике по ее существу.

Красота, как ее понимали в античности, есть, конечно, в первую очередь *тело*. Спорить об этом невозможно. Но что это есть тело не мертвое, но живое и одушевленное, то есть носитель *души* (мы сейчас, скорее, сказали бы — жизни), об этом тоже спорить невозможно. Но ведь душа и жизнь, взятые просто как живое становление, есть становление неизвестно чего, неизвестно куда и неизвестно с какой целью. Значит, одного понятия жизни еще мало. Еще нужно сказать, кто именно становится в этом жизненном процессе, что именно в нем становится, как именно становится и какова цель этого становления. Значит, одной души и жизни для понятия красоты еще мало. Ведь всем известно, что красота есть нечто обязательно так или иначе оформленное, так или иначе осмысленное.

Но тогда становится вполне очевидным то обстоятельство, что кроме тела и души необходимо признавать еще и функционирование определенной смысловой области, или, как говорили древние, *ума*, нуса.

г) Для тех, кто мало вчитывался в античные тексты, здесь необходимо обратить внимание на два очень важных пункта.

Нужно отчетливейшим образом представлять себе, что, когда древние говорили о душе, они имели в виду, в первую очередь, не личность в собственном смысле слова, но только двигательную сторону души, или жизни. Здесь учитывалось прежде всего одушевляющее становление тела, то есть самый процесс оживления, само подвижное становление тела еще без всякого структурного

оформления этого процесса. И такое становление тела еще не имело своего определенного рисунка, своей единораздельной структуры. Ясно, что при таком положении дела одной души было мало для анализа душевно-телесной сферы. Надо было установить еще новую категорию, которая была бы выше становления и которая превращала бы ее из чистой иррациональности в структурно оформленную иррациональность, то есть давала бы ей определенный смысловой рисунок. Само собой разумеется, что этот смысловой рисунок не мыслился отдельно от души и жизни, а, наоборот, составлял с этой душой и жизнью единое и нераздельное целое. Однако логически это все-таки означало привлечение совсем другой категории, не просто категории души или жизни, но категории осмысленного построения этого иррационального потока души и жизни, и тем самым давало бы такому становлению уже нестановящийся рисунок. Поэтому, когда древние кроме души признавали еще и тот ум, который эту душу оформляет, нужно ясно себе представлять полную естественность и необходимость такого рода новой категории. Ведь мы теперь тоже не останавливаемся на жизни просто как на каком-то иррациональном процессе, но обязательно представляем ее также в виде сменяющихся организмов, то есть в виде рационально оформленных жизненных структур. Мысль древних здесь совершенно понятна.

Другое дело, когда древние эту осмысляющую все иррационально-подвижные процессы жизни силу называли умом. У новейшего читателя, привыкшего понимать под умом определенно-го рода душевную способность, здесь всегда возникает глубокое недоумение. Как же так? Ведь все древние понимают жизнь в первую очередь как вполне объективный процесс самой же действительности. Откуда тут взялся вдруг ум, который есть не что иное, как одна из способностей человеческого субъекта? Вот тут-то и возникает необходимость понимать этот античный «ум» вовсе не субъективно, но абсолютно объективно. Если представить себе такую фантастическую возможность, что мы беседуем с античным мыслителем, то античный мыслитель, несомненно, обвинил бы нас в субъективном идеализме. Если вещь объективна, думает он, то и ее смысл, ее идея тоже объективны. Античный человек просто не поймет того, как это возможно, чтобы вещь существовала объективно, а ее идея была бы вдруг субъективна. Вещи мы как-то мыслим и в результате этого мышления получаем те или иные результаты. Почему же эти мысленные результаты вдруг только субъективны? Если это действительно так, то вы, скажет нам античный мыслитель, просто отрицаете познаваемость

вещей и не знаете, что такое данная или всякая другая вещь. Новоевропейское понимание мышления в тех случаях, когда мышление понималось только как человечески-субъективный процесс, является для античного мыслителя либо антидиалектическим дуализмом, либо просто агностицизмом. Поэтому, если мы хотим остаться честными и объективными историками философии, мы должны обязательно учитывать эту всегдашнюю объективную направленность античной философии. Для нее если объективна сама вещь, то объективен и ее смысл, ее идея; и если объективна идея, то объективен и тот мыслительный процесс, который формирует эту идею; и, наконец, если объективен мыслительный процесс, то, значит, вполне объективен и ум, в недрах которого происходит это мышление. И, таким образом, красота уже по одному тому, что она всегда есть оформленное и осмысленное умом, уже по одному этому является не просто внешним телом и внутренней душой, но и тем тоже объективно существующим умом, который осмысляет и оформляет собою иррациональные потоки душевно-телесной жизни.

д) Но в античной эстетике и, следовательно, в античном понимании красоты очень часто и весьма разнообразно трактуется и еще одна, на этот раз уже последняя и наивысшая категория, именно — категория единства всей идеальной сферы, категория, дающая возможность представлять красоту и, вообще говоря, всякий эстетический предмет как нечто индивидуальное, то есть такое, которое выше отдельных идеальных моментов и объединяет их в одну нераздельность, или, употребляя латинский термин, в одну индивидуальность.

е) Ведь что такое этот ум? Всякий ум есть сфера мышления; а мышление всегда есть различение и отождествление, смысловое движение и покой, установление основания и следствия, причины и действия. Конечно, если мы возьмем греческую статую, то в ней мы обязательно найдем и раздельность, и единство, и цельность, то есть найдем нечто вполне для нас оформленное и осмысленное. Статуя имеет голову, туловище, руки и ноги. Но когда мы погружаемся в созерцание этой статуи, то мы вовсе не ограничиваемся всеми этими смысловыми разделениями и соединениями. Тогда эту статую могли бы воспринимать только профессора искусствознания. А греческая статуя нравится нам сама по себе, без всякого искусствознания, нравится как таковая, нравится в своей неповторимой единственности и единичности. А в таком случае, чтобы полностью описать наше эстетическое впечатление от статуи, необходимо привлечь еще и такой момент в этой

статуе, который делает ее чем-то уже сверхсмысловым, делает ее не просто самой расчлененностью, но носителем этой расчлененности; а этот носитель разных своих свойств уже во всяком случае нерасчленим на эти отдельные свойства, так как иначе нечему было бы и приписывать все эти свойства. Получается, таким образом, что момент сверхпредикатной индивидуальности тоже необходим для того, чтобы мы могли любоваться на статую как на явление красоты. Античная статуя кроме своих отдельно рассматриваемых нами частей обязательно является еще и чем-то нераздельным, единичным и даже неповторимым. Вот этот момент индивидуальности античные мыслители и называли «единым». Это был просто принцип индивидуальности, а что не всякая индивидуальность есть обязательно личность, об этом мы достаточно говорили выше, когда устанавливали разницу между личностью субстанциальной и личностью атрибутивной (выше, с. 451).

Мы считаем такое определение красоты, как она понималась в античности, очевиднейшим и простейшим. Если для этого нам понадобилось использовать неоплатоническую систему категорий, то это, в конце концов, и не так важно. Пусть мы станем считать, что дело тут не в неоплатонизме. От этого наше общее определение античной красоты, а значит, и вообще античной эстетики нисколько не изменится. И если использованные нами логические категории фактически были больше всего разработаны в неоплатонизме, то это вполне естественно, потому что античные неоплатоники в качестве своего определенного задания занимались только сводкой всех достижений античной философии.

ж) Все указанное выше мы считаем положительной стороной использования неоплатонизма для характеристики античной эстетики в целом. Но будет очень плохо, если мы только и ограничимся этим буквальным использованием неоплатонической эстетики. Ведь как-никак неоплатонизм есть все же только конец античной эстетики, ее завершительная ступень. Поэтому указанными выше категориями неоплатонизма мы тоже должны пользоваться отнюдь не просто в их буквальном значении.

Все эти философско-эстетические категории неоплатонизма должны иметь для нас в данном случае не буквальное, но только методологическое, или *методологически-регулятивное*, значение. Другими словами, каждую из указанных основных категорий мы должны понимать как завершение тысячелетнего философского творчества античных мыслителей. А эта тысячелетняя история вскрывает множество всякого рода то более, то менее совершен-

ных мыслительных попыток и даже множество всякого рода колебаний, уклонов, противоречий, которые иной раз представляются нам даже как некоторого рода неожиданность. Правда, такие, например, мыслители, как Прокл, очень часто в целях анализа той или другой эстетической категории используют, а иной раз даже и просто излагают обширное число своих предшественников по данному вопросу. Но само собой разумеется, что эти ссылки неоплатоников на своих предшественников никогда не могут нами приниматься без критики. Иной раз приходится весьма задумываться над тем, так ли нужно понимать того или иного предшественника Прокла, как это заявляет сам Прокл. Поэтому *о буквальном и беспрекословном использовании философско-эстетических категорий неоплатонизма не может быть и речи*. Неоплатонические комментаторы Платона и Аристотеля, можно сказать, прямо прославились своей тенденцией всюду находить своих предшественников в комментируемых ими более древних философах. С нашей стороны это требует самого острого критицизма. Поэтому, как ни важно использование неоплатонических категорий для конструкции общей картины античной эстетики, буквальное и некритическое использование этих категорий является безусловно ошибочным, и в таком сыром виде оно нами нигде не допускается. Это же самое мы должны сказать и о Гегеле, у которого тоже замечательно представлены характерные для античности системы эстетических категорий, но о буквальном использовании этой системы у нас не может быть и речи, поскольку все эти гегелевские категории еще должны получить у нас новую квалификацию в связи с изучаемой античной системой эстетической выразительности.

2. *Предметно-выражающая, или предметно-функционалирующая, область эстетики.* а) Теперь мы должны обратить внимание читателя на то, что предложенное у нас выше (с. 561) определение красоты все-таки является чересчур общим. Эта общность доходит до того, что употребленные у нас философско-эстетические категории являются в своей основе именно только философскими. Говорить о первоначальном единстве, числах, уме, душе и теле можно ведь и без всякого упоминания подлинно эстетических категорий. Собственно говоря, это именно только то и есть, что подлежит выражению, то есть это — *предмет выражения*, или пока еще только выражаемое. В таком виде это далеко не есть вся античная эстетика, а только первая ее часть. Поскольку вся античная эстетика имеет своим предметом универсальный чувственно-материальный космос как

живое существо, постольку в этом еще нет существенного отличия эстетики от философии вообще. Это есть только тот теоретический фон, на котором должна разыгрываться роль еще и выражающих, а не просто выражаемых категорий. Фон этот безусловно очень важен. Но это есть только пропедевтика античной эстетики. Так мы ее и будем в дальнейшем именовать — *эстетическая пропедевтика*, или *пропедевтическая эстетика*.

б) Что же является выражающей стороной? Ясно, что здесь возникает для нас вопрос не «что», но «как». И ясно, что такое «как», хотя оно и уходит в глубину объективной предметности и потому в конце концов тоже является своего рода субстанцией, тем не менее должно рассматриваться не как сама субстанция, но как ее функция, структура, построение, план, рисунок, композиция, как принцип объединения частей, из которых состоит ее целое. Таковы, например, такие термины, как «совершенство», «гармония», «симметрия», «ритмика», «мера», «пропорция», «подражание», «очищение». Все это есть знаменитая античная терминология, которая остается в эстетике даже и до наших дней, но которая, конечно, имеет в античности свою собственную, уже чисто античную специфику. Такую выражающую сторону эстетики будет удобно называть уже не пропедевтической, то есть не просто предметной, но *предметно-функционирующей* и, в частности, композиционной эстетической терминологией.

Исследование показывает, что эта центральная эстетическая терминология тоже дается в античной эстетике с разной степенью общности. Те категории, которые мы сейчас только что назвали, являются более общими, а такие категории, как риторические, являются, конечно, более частными. Такими частными категориями характеризуется не сам центр эстетики, но то, в чем этот центр дифференцируется, так что такого рода проблематику можно назвать *дифференциальной*.

3. *Универсально-интегральная выраженность*

а) То, что рассмотренные у нас выше «что» и «как», то есть предмет эстетики и композиция этого предмета, при всей своей логической противоположности диалектически должны сливаться в одно целое, это ясно уже и само по себе. Стоит только отдать себе полный отчет в том, как мы воспринимаем все ту же античную статую, как становится очевиднейшим факт безусловного единства ее предмета и ее формы. Для естественного, непосредственного и нормального восприятия этой статуи не существует никакой ее формы и никакой ее материи, а существует в первую очередь то, чем она является сама по себе. Что подобного рода обстоя-

тельство не мешает различать в художественном произведении его предмет и его композицию, то есть его содержание и его форму, это мы считаем не только возможным, но и необходимым; и мы же сами воспользовались этим разделением в предыдущем. Но эстетическая диалектика, как и всякая вообще диалектика, тут неумолима: если мы что-нибудь расчленили, мы тут же должны дать и нерасчлененное единство полученных различных моментов; и если мы натолкнулись где-нибудь на противоречие, то мы тут же должны формулировать и непротиворечивое единство этого противоречия, то есть уже непротиворечивое единство этих противоположностей. Это и заставляет нас перейти теперь к третьей основной проблеме эстетики, где необходимо оперировать уже с результатами рассмотренного у нас противоречия. Такую античную эстетическую проблему удобно будет назвать, употребляя античный термин, символической, поскольку проблемой рассмотрения является не просто предмет, но такой, который указывает на его композицию, и такая композиция предмета, которая указывает на самый предмет как на самостоятельную субстанцию.

Не нуждается в доказательстве также и то, что вся подобная эстетическая проблематика будет заниматься не выражаемым и не выражающим, но выраженным и что по этому самому она является (конечно, для античного мышления) и максимально конкретной и максимально интегральной. Так мы ее и будем называть — античная *интегральная* эстетика.

б) Подробности этой интегральной проблематики мы будем рассматривать в своем месте. Но сейчас, только еще при первом ее наброске, уже становится ясным основное ее содержание. Это основное содержание античной эстетики в ее интегральном виде, само собой разумеется, повелительно требует признать, что именно *космос* имеет здесь основное значение. Греческий термин «космос» имеет много разных значений. Но то, что для античного сознания чувственно-материальный и пространственно-ограниченный космос есть и предмет выражения, и совокупность всех средств выражения, и, в конце концов, само выраженное, — это после всех наших предыдущих рассуждений в настоящий момент должно быть самым первым, самым простым и самым очевидным фактом. Ясно и то, что из всех значений термина «космос» на ступени нашего теперешнего исследования должны быть использованы у нас не выражаемые и не выражающие, но выраженные моменты. Другими словами, античный чувственно-материальный космос должен теперь рассматриваться у нас не просто как со-

ставленное из отдельных частей, но уже и как результат этого составления.

Тут возникает такой, например, основной термин всей античной эстетики, как «элемент» (stoicheion). Это именно он есть то основное начало космоса, которое выступает в качестве конкретной космической выраженности. Все эти общеизвестные категории древнейшей греческой натурфилософии — земля, вода, воздух, огонь и эфир — остались в греческой философии до самого ее конца. Они трактовались с разных точек зрения, но в основном они остались в античной эстетике раз и навсегда. Тут важно то обстоятельство, что каждый из этих элементов в потенции уже содержал в себе все другие элементы, которые получались из него только в результате его сгущения или разрежения. Поэтому безусловно нужно признать, что каждый такой элемент обязательно символичен, раз он есть возможность и всех других элементов. Каждый такой элемент уже не есть просто предмет эстетики и не просто принцип композиции, но обязательно также и то, что он является и предметом и композицией этого предмета одновременно.

То, что обыкновенно эти античные элементы рассматриваются просто как материальные стихии, есть основная ошибка и предрассудок буржуазно мыслящих исследователей. Древнегреческий элемент уже содержит в себе в потенции весь чувственно-материальный космос, и потому он обязательно символичен. А это значит, что он требует для себя не только физического и не только логического, но как раз именно эстетического исследования.

в) Неудивительно поэтому, что такого рода материально упорядоченный из элементов космос тоже имеет свою собственную структуру. Ведь космос, как его понимали древние, есть прежде всего упорядоченность, и притом окончательная, предельно-обобщенная упорядоченность. Древние называли эту космическую упорядоченность «мудростью» (sophia). И тут мы опять должны призвать читателя оберечь себя от буржуазных предрассудков, находящихся в мудрости только субъективно-человеческую способность. Мудрость античные мыслители понимали прежде всего абсолютно объективно. Мудрой считалась прежде всего сама же действительность и сам космос, представлявшийся античным людям в виде безусловной упорядоченности и потому безусловно мудрой. Эта мудрость не была просто умом. Ум, как его понимали древние, есть теоретическое мышление, оперирующее точными логическими категориями. Мудрость же вовсе не есть только теория. Это такая теория, которая ориентирована именно практи-

чески. Она умеет разбираться в том, что не есть мудрость, и потому способна приводить все неупорядоченное в окончательный порядок. «Что» и «как», конечно, сливаются здесь в одно целое. Мудрость у античных людей есть универсально-космическая осмысленность, а это значит, в первую очередь, чисто объективная осмысленность.

г) А если мы теперь скажем, что конкретным выражением этой мудрости были *боги, демоны, герои и души*, то это опять-таки является у нас простейшим и максимально естественным выводом. Мы уже выше не раз встречались с тем историческим фактом, что боги трактовались в античности именно как предельно обобщенные силы самой же природы. Они не только идеальны, то есть не только предмет мышления, но они еще и управляют всем реальным и материальным, что относится в иерархическом порядке также и к демонам, героям и людям. В широком смысле слова все такого рода категории именно интегральны, именно символически, поскольку в них «что» и «как» тоже сливаются в нераздельное целое. То, что в моральном отношении античные боги далеки от высоких требований и даже просто от правил приличия, это, с нашей точки зрения, заслуживает только критики. Но в эстетическом отношении античные боги уже во всяком случае только прекрасны, и в этом никто не сомневается даже и теперь. Кто же будет отрицать красоту всех этих статуй Аполлона, Артемиды, Афины Паллады? Но что прекрасно, то во всяком случае является предметом эстетики, и именно такой эстетики, которая изучает окончательно выраженные результаты художественного творчества, то, что конкретно выражено, а не просто только предмет выражения или только его композиционная структура.

д) В этом вступительном очерке мы не будем перечислять все категории, которыми оперирует античная интегральная эстетика. Но есть два термина, которые никак нельзя обойти даже и в этом вступлении. Эти термины — «символ» и «миф». То, что в течение тысячелетнего развития античной литературы подобного рода термины имели множество разных значений, это ясно уже само по себе, поскольку всякий язык никогда не стоит на одном месте, но всегда развивается. Однако именно этим терминам суждено было в античном мире стать обозначением как раз максимальной выраженности чувственно-материального космоса. Интереснейшие материалы на эту тему уже много раз приводились нами в наших предыдущих исследованиях, и в окончательной форме они будут представлены нами в своем месте, в конце эстетически-интегральной проблематики.

4. *Необходимость и методология исторического анализа античных принципов красоты.* Если мы установили античную эстетическую проблематику в ее теоретическом разрезе, то ясно, что дальнейшая конкретизация вопроса может заключаться только в переходе к истории этих проблем. Историческое изучение античной эстетики свидетельствует о необычайной сложности, разнообразии и пестроте фактически возникших теорий. Поскольку, однако, в настоящий момент нашего исследования мы заняты сводкой материалов, никак нельзя обойтись без известного схематизирования, которое не должно отстранять от нас факты истории, а, наоборот, должно их обобщать и осмыслять. При таком подходе к делу, конечно, приходится выбрать одно как основное и преобладающее и отбрасывать другое как менее существенное и вторичное. Но без этой сводки истории, так или иначе, нам никак не обойтись. Отдельные категории и термины античной эстетики только тогда и получают для нас окончательный смысл, если мы представим их в их историческом развитии. Поэтому указанным у нас выше трем основным разделам теоретической проблематики должен предшествовать хотя бы краткий обзор исторических периодов эстетики. Только владея ведущим принципом того или иного периода эстетики, можно приступить к тому конкретному анализу отдельных эстетических категорий, который мы наметили выше.

5. *Общее разделение всей истории.* Это разделение, уже формулированное у нас (ИАЭ I 108—148), мы теперь не будем разяснять ни с точки зрения его происхождения, ни с точки зрения его смысловой значимости. Мы ограничимся здесь самой простой и понятной, хотя по необходимости и грубоватой, одной формулой: классика трактует чувственно-материальный космос в его объективном бытии; ранний и средний эллинизм, исходя из возросших субъективных потребностей человека, трактует этот космос как творческое понимание универсально-космического организма; поздний эллинизм создает эстетику такого универсального космоса, который в расчлененном виде трактует универсальную органически-космическую жизнь.

6. *Классика.* Этой греческой классике V—IV веков до н. э. предшествует обширный доклассический период, который заполнен тысячелетней народной мифологией, установленной вполне непосредственно, без всякого участия рефлексивного сознания. Об этом доклассическом периоде эстетики читатель может получить представление по нашему анализу Гомера (149—274).

а) Что касается самой классики античной эстетики, об этом у нас тоже сказано подробно (281—283). Однако в настоящий момент нашего исследования отдельные эстетические учения периода классики имеет смысл классифицировать несколько иначе, имея в виду предстоящее нам терминологическое и понятийное исследование. Именно ради того, чтобы можно было наиболее удобно ориентироваться в отдельных эстетических терминах и категориях, мы думаем предложить такую схему.

Поскольку повсюду существующий в античности чувственно-материальный космос подвергается теперь в античной эстетике систематической рефлексии, ясно, что рефлексивный взор древних останавливался прежде всего на внешней и материальной стороне общего чувственно-материального космоса. Вместо богов и демонов здесь выставлены на первый план прежде всего такие материальные элементы, как земля, вода, воздух, огонь и эфир. Это — максимально *интуитивная* ступень классики, которую мы в своем месте называли ранней классикой (III 7).

Этой ранней классике очень быстро последовала средняя классика (софисты и Сократ), уже не только интуитивная, но, скорее, дискурсивная. А потом, и очень скоро, появилась и зрелая, высокая классика (Платон) со своим завершением в виде поздней классики (Аристотель).

Вся эта эстетическая классика представляется нам в общей картине чувственно-материального космоса максимально объективной структурой, поскольку субъективизм софистов и Сократа имел скоропреходящее и явно только подсобное значение для грандиозных, уже чисто спекулятивных систем Платона и Аристотеля, *интуитивная* эстетика досократиков, *дискурсивная* эстетика софистов и Сократа и *спекулятивная* эстетика Платона и Аристотеля ярко бросаются в глаза и повелительно требуют своего признания.

б) Весь этот период греческой классики тут же будет целесообразно зафиксировать и в виде основных, ведущих принципов и вытекающих из них эстетических категорий и терминов. Этой терминологии в дальнейшем у нас будут посвящены соответствующие разделы в характеристике античной эстетики. Сейчас же необходимо и полезно зафиксировать только ведущие принципы периода классики для придания конкретности предложенным выше общим рассуждениям.

в) *Ранняя* классика, как сказано, из общей картины чувственно-материального космоса выделяет его материальную сторону, хотя другие стороны здесь вовсе не отсутствуют, а только играют

второстепенную роль в сравнении с ведущим материальным принципом.

Здесь появился знаменитый греческий термин, а именно «элемент» (*stoicheion*). Этот элемент (конкретно выражаемый в земле, воде, воздухе, огне и эфире) в науке всегда была склонность уж слишком упрощать по причине плохого учета реально дошедших до нас текстов. Этот термин «стойхейон», будучи того же корня, что и славянское «стезя», указывает на конкретный *путь* развития, на тот малейший сдвиг, который хотя и материален по существу, но по самому своему смыслу указывает на направленность пути и на ориентированность этого пути среди всех других явлений. Его структурно-эстетическая значимость будет рассматриваться нами ниже, в своем месте (кн. 2). Здесь же, в нашем общем введении в характеристику античной эстетики, достаточно будет ограничиться только простой его фиксацией¹. Этот гилозоистический стойхейон указывает как раз на объективно-материальную сторону общего чувственно-материального космоса, то есть на сторону, прежде всего, чисто объективную. На этом структурно-эстетическом понимании первой ступени классики и основано наше общее рассуждение об этой ступени, предложенное в своем месте (ИАЭ I 275—283). Элемент в этой ранней натурфилософии есть минимальный структурно-эстетический сдвиг, порождающий собою бесконечное количество других структур и потому в принципе уже содержащий в себе все эти структуры. Такой объективно-материальной ступени, которую мы назвали интуитивной, скоро приходит на смену в этом быстром развитии эстетической классики та ступень, которая уже не интуитивна, но по преимуществу дискурсивна.

Здесь древнегреческая мысль всего только на несколько десятилетий отвлекается от объективного космологизма ранней классики, чтобы попробовать подготовить для дальнейших обобщений субъективную мысль человека, в результате чего первичный интуитивный космологизм на кратчайшее время уступает свое место *субъективному антропологизму* в лице софистов и Сократа. Отсылая в отношении общей характеристики этого дискурсивного антропологизма к нашему предыдущему исследованию (II 7), сейчас, на пороге специальных терминологических исследований, мы укажем только на тот принцип, который является для этого

¹ См.: Лосев А. Ф. Лексика древнегреческого учения об элементах. — «Вопр. Филол.» (Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина, № 341). М., 1969, с. 233—241; Стойхейон. Древнейшая история термина. — «Статьи и исследования по русскому языку и языкознанию» (Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина, № 450). М., 1971, с. 18—26.

исторического момента эстетически основным и ведущим. Именно, если взоры мыслящих философов отвлеклись от объективной натурфилософии и погрузились в анализ субъективной человеческой мысли, то ясно, что эта «мысль» и окажется здесь основным принципом и основным термином. Это — тоже не менее знаменитый античный термин «логос».

Этот греческий *logos* имеет огромное количество значений, но все они направляются по двум семантическим руслам — словесному и мыслительному. В словесном отношении это будет «слово», грамматическое «предложение», «рассказ», «сочинение», «речь» с массой всяких других промежуточных значений; в мыслительном же отношении это будет «понятие», «суждение», «умозаключение», «аргументация», «доказательство», «наука», и тоже с множеством промежуточных значений. Тут очень важно то обстоятельство, что кроме чистой мысли греки особенно сильно, и, пожалуй, даже сильнее, чем в отношении чистой мысли, признавали существенно необходимой для своей чувственно-материальной тенденции еще и такую область, где мысль и слово уже не разлучались, а представляли собою нераздельное целое. И если в период софистов и Сократа как раз и был поставлен вопрос о существовании самой мысли человека в противоположность объективно существующему чувственно-материальному космосу, то ясно, что термин «логос» оказался здесь наиболее подходящим. Софисты только и знали, что рассуждали о словах, а Сократ, как его рисуют источники, тоже проводил свою жизнь в рассуждениях и в разговорах на мыслительные темы. Сократ в первую очередь исследовал обывательски употребляемые слова, и в этом смысле был своего рода эмпириком. Но тут же на основании этого эмпирического анализа Сократ разыскивал и те общие понятия, которые лежали в их основе. Аристотель так и говорил, что Сократ занимался «индуктивными значениями слов» (*epacticoys logoys*) и разыскивал в них «общее» (*to catholoy*). Рассуждение на эту тему тоже предложено у нас раньше (II 57—58), куда нужно присоединить и наше общее рассуждение обо всем этом антропологически-дискурсивном моменте (11—127). Поэтому нам представляется правильным выставить ведущий принцип всей этой средней классики как «логос» в противоположность объективно-космическому стойхейону.

г) Наконец, в этом нашем вводном рассуждении накануне более подробных понятийных и терминологических исследований в античной эстетике мы должны зафиксировать ведущий принцип также и зрелой классики (Платон), включая и позднюю классику

(Аристотель). Является, конечно, весьма нелегким делом зафиксировать терминологически такое обширное философское творчество, какое мы находим у Платона и Аристотеля. Но эта наша задача значительно облегчается тем, что здесь, в нашем вводном рассуждении, вовсе нет никакой необходимости входить в детали, о которых речь пойдет в дальнейшем в своем месте. Но то «общее», к которому пришел Сократ, сами же Платон и Аристотель тоже выдвигают в виде своего основного принципа. Однако у Платона и Аристотеля это общее приобретает ту существенную новизну, что это уже не есть учение об объективном чувственно-материальном стойхейоне и уже не есть софистически-сократовская область субъективно-человеческого логоса, но то и другое вместе.

Здесь поэтому понадобился и совсем другой термин, который указывал бы и на чувственно-материальный космос и на его «логическое», а точнее нужно было бы сказать, «логосовое» оформление. Если раньше чувственно-материальный космос фиксировался по преимуществу интуитивно, а затем был выдвинут принцип генерализирующего, то есть ищущего предельных обобщений при помощи смысловым образом становящегося рассуждения, то принцип, объединяющий то и другое, Платон и Аристотель назвали «эйдосом» (eidos), или «идеей» (idea). Само собой разумеется, в этих наших вводных замечаниях мы отвлекаемся от множества текстовых значений этой терминологии, а говорим только о принципе. Но если говорить только о принципе, то, что касается Платона, мы бы считали необходимым привлечь в первую очередь диалог «Тимей». Именно в «Тимее» яснейшим образом рассматривается сначала функция ума, то есть дискурсивно-мыслящего разума, а потом рассматривается так называемая «необходимость», которая отличается от ума указанием как раз на фактическую область, в сравнении с умом внесмысловую; и уже из этих двух принципов строится весь реальный, то есть живой, одушевленный, разумный и тем самым прекрасный космос. Подробное рассуждение на эту тему читатель тоже может найти у нас в другом месте (II 734—736). Здесь яснейшим образом выявляется существенная особенность зрело-классической эстетики, сводящаяся к тому, что представление о космосе строится на этой ступени не просто на интуиции, то есть не просто на основании непосредственно данной и потому чисто описательной материальной действительности, и не на основе дискурсивного анализа понятий, но на основе *диалектически* строяемого эйдоса, в котором материя становится смыслом, а смысл — материей. Об этой замечательной и весь-

ма убедительной триаде всей классики как описательно-данной общекосмологической интуиции, дискурсивно построенной проблематики разума и диалектически-эйдетической системы традиционного для всех античных времен чувственно-материального космоса читатель тоже может ознакомиться подробнее в наших предыдущих рассуждениях (III 3—8). Третью ступень ранней классики, то есть Платона, называют также ноуменальной (νοῦς — «ум» в самом общем смысле слова), или спекулятивной (speculatio — о созерцании тоже в максимально обобщенном виде).

д) О сравнении Аристотеля с Платоном тоже можно говорить очень много. Отвлекаясь от всяких деталей, мы бы указали на то, что Аристотель вовсе не отрицает «общего», но, наоборот, считает его необходимым для всякого научного исследования и даже гипотезирует его в виде сверхкосмического ума-перводвигателя. Однако несомненно одно: основное внимание Аристотеля, конечно, сосредоточено не на общем, но на единичном. И если Платон из общего выводил единичное, то Аристотель предпочитает выводить из единичного общее. Отсюда его постоянная сосредоточенность на множестве разного рода дистинкций и на подробном их описании. Поэтому мы бы сказали, что основной принцип эстетики Аристотеля — это не предельно обобщенная характеристика эйдоса, но дистинктивно-дескриптивная картина эйдоса (IV 35—37, 96—97), предполагающая уже не тот неподвижный эйдос, который Аристотель был готов приписать Платону, но такой эйдос, который стал у него трактоваться как активно порождающий, то есть, как мы увидим ниже, энтелехийный. Но спекулятивный, ноуменальный и диалектически понимаемый принцип в систематическом исследовании чувственно-материального космоса остается таковым и для поздней классики.

7. *Необходимые существенные детали.* Таким образом, основными руководящими принципами эстетической классики античности являются: элемент для ранней классики, логос для средней и эйдос для зрелой и поздней классики. Сейчас нам хотелось бы обратить внимание читателя на то, что это наше разделение имеет мало общего с традиционным и банальным изложением этого предмета. Ведь и это последнее тоже полагает в основу ранней классики не что иное, как различные материальные «стихии», в основу средней классики — обращение к человеческому мышлению и в основу зрелой классики — то или иное учение об идеях. В этой банальной классификации, конечно, есть нечто положительное, но эта положительная сторона понимается

уже в чересчур общей форме с игнорированием всякой античной специфики.

а) Те «стихии», которые лежат в основе ранней классики, вовсе не есть стихии в обычном смысле этого русского слова, то есть вовсе не есть беспорядочный и внеразумный принцип. Тот «элемент», который мы увидим в этих банальных «стихиях», вовсе не есть «стихия», но вполне упорядоченный материально-смысловой принцип. Этот *структурно-смысловой*, хотя в то же самое время и *материальный*, принцип нужно прежде всего иметь в виду в этих учениях древнейшей натурфилософии о земле, воде и т. д. Ниже (кн. 2) об этой структурно-смысловой сущности древнейшего натурфилософского элемента мы будем говорить подробно.

«Логос» средней классики тоже невозможно себе представить без понятия структуры. Софисты не хотели изучать внешний мир, а хотели сосредоточиться на человеческом мышлении. Но и тут структурный момент играл первостепенную роль, поскольку софисты оказались создателями риторики, а Сократ — создателем планомерной и целеполагающей диалектики.

Что же касается зрелой и поздней классики, то есть Платона и Аристотеля, то мы в наших предыдущих семи томах положили достаточно усилий для доказательства как структурного эйдоса Платона, так и структурной «формы» Аристотеля. Ведь этот структурно-смысловой принцип всей классики продиктован самыми глубокими и максимально необходимыми потребностями построить при помощи философских категорий не что иное, как чувственно-материальный, то есть пространственно ограниченный, а значит, реально видимый и слышимый космос с землей посредине и с видимым звездным небом как подлинной границей всего космоса. А что чувственно-материальный космос являлся для античности последней инстанцией, сомневаться не приходится тем, кто дал себе труд вникнуть в предложенное у нас выше (с. 426) учение о рабовладельческой формации. Кто отрицает *структурно-смысловой* характер античных категорий элемента, логоса и эйдоса, тот отрицает материально-телесную сущность всего античного мировоззрения и, значит, не признает никакой роли рабовладения как основы античного мировоззрения и, тем самым, основы всей античной эстетики. Такое структурно-смысловое понимание античной классики имеет мало общего с банальной терминологией учебников.

Подчеркнем также и еще одно терминологическое уточнение.

б) Обывательская привычка мыслить все на свете дискретно, то есть в виде отдельных и резко обособленных одна от другой

вещей, заставляет игнорировать и такую важную сторону античного мышления, как постоянный учет сплошного и непрерывного становления, или, как мы говорили не раз, континуальной стороны античного мировоззрения.

Те элементы, о которых возвещала ранняя классика, то есть земля, вода и прочее, ни в каком случае не отделены друг от друга путем чисто метафизического взаимоотрицания. Каждый элемент трактуется здесь, во-первых, как принцип бесконечного множества вещей, подпадающих под этот принцип. А во-вторых, каждый такой элемент обязательно, и притом непрерывно, переходит во всякий другой элемент. Находясь под гипнозом постоянной изменчивости вещей, эти древние натурфилософы прямо так и учили о сгущении и разрежении элементов. Наиболее плотным элементом, или наиболее сгущенным элементом, была земля. Вода трактовалась уже как некоторого рода разрежение земли. И точно так же воздух — в отношении воды, огонь — в отношении воздуха и эфир — в отношении огня. Весь космос трактовался в те времена обязательно как вечное становление, как вечный и неизменный континуум, как иррациональная текучесть, несмотря ни на какую раздельность вещей, возникающих из этого становления. Обычно философы и историки эстетики, от Винкельмана до Шпенглера, фиксируют основное свое внимание именно на раздельности вещей и даже находят в этом основу для скульптурного понимания всей античной эстетики. Конечно, без четкой раздельности вещей античная эстетика никогда не оставалась, и мы сами эту дискретную телесность трактовали как основной и неизбежный принцип для античной эстетики решительно на всех ступенях ее развития. Но дело не только в этом.

Ведь все же вещи обязательно и движутся и переходят одна в другую. Разве может телесно мыслящий философ не признавать этой всеобщей текучести вещей? Если фиксируется тело, четко раздельное в сравнении с другими вещами, то оно, и притом также для непосредственно вещественной интуиции, обязательно меняет свои формы, вступает в общение с другими телами и часто растворяется в них. Этот континуальный принцип тоже обязателен для античной эстетики. Правда, учебники тоже пишут о сгущении и разрежении. Но это по преимуществу — только о древнейшей натурфилософии, то есть о ранней классике.

Об этой континуальности гораздо меньше говорят в отношении средней классики, то есть софистов и Сократа, и почти уже совсем игнорируют относительно Платона.

в) Одним из вреднейших, чисто буржуазных предрассудков является понимание идей Платона как некоего рода абсолютной неподвижности и какой-то омертвелой абстракции. Тем не менее сам же Платон восставал против игнорирования становящейся стороны идеального мира. Чистое становление, взятое без смыслового наличия отдельных вещей, конечно, и Платон отрицал как единственный принцип. Раз имеет место становление, то, по Платону, необходимым образом имеется также и то, что претерпевает эту свою становящуюся стихийность, равно как и то, чем эта вещь становится, то есть должны наличествовать направление и цель становления. Другими словами, становление у Платона вовсе не отрицается, а только требует для себя еще и нестановящихся идей. Однако этот нестановящийся принцип есть не только условие возможности самого становления, но, по существу дела, он направляет и оформляет становящуюся вещь. Этот принцип становления есть как бы заданность и причина становления, есть его закон и его метод. Но тогда нельзя говорить просто о неподвижности платоновских идей.

Эту неподвижность Платон критикует решительно везде, а в «Пармениде» (135 а — с) трактует ввиду своего основного учения вечную подвижную направленность и как бы смысловую заряженность всех вещей; здесь прямая критика изолированного понимания идей. Больше того. Платон с замечательной ясностью констатирует момент иррационального становления даже и в самих идеях, то есть учит не только о чувственном, но и о чисто смысловом становлении внутри самих идей (156 d — 157 b).

г) Относительно Аристотеля также необходимо соблюдать целый ряд уточнений. Выше мы сказали, что принцип эйдоса одинаково характерен и для Платона и для Аристотеля. Кроме того, метод Аристотеля в отличие от общедиалектического метода Платона мы назвали методом дистинктивно-дескриптивным. Но эту постоянную дистинктивно-дескриптивную тенденцию необходимо уточнить.

Аристотель не просто занимается бесконечными расчленениями какого-нибудь единого целого; но ему представляется необходимым говорить также и о процессах возникновения и уничтожения всех этих дробных деталей. Другими словами, Аристотель, в полном соответствии со всей классикой, кроме неподвижности всегда трактует еще и активную подвижность и кроме прерывности говорит еще и о непрерывности, то есть о непрерывном становлении. Платон, как мы сейчас сказали, тоже говорил о становлении идей. Но это становление он трактовал категориально-

диалектически. Оставалось, однако, фиксировать эту непрерывность не только диалектически, но и как непосредственную данность, как исходный, а не как опосредованно-выводной принцип.

Уже в самой Академии Платона нашелся мыслитель, который не только противопоставил идею и материю, но и брал нечто среднее между ними, нечто такое, в чем идея фактически исчерпывает себя в своих активных материальных проявлениях. Этим мыслителем был Евдокс Книдский, и его метод так и назывался «методом исчерпывания». Вот этот-то Евдокс и был переходным звеном от Платона к Аристотелю, так что одна из любимых тем Аристотеля — это тема о возникновении и уничтожении, которой он касается очень часто и которой посвящен у него целый трактат «О возникновении и уничтожении». И если мы выше говорили о необходимости наряду с прерывными моментами фиксировать также и непрерывное функционирование и элементов ранней классики, и логоса средней классики, и эйдоса зрелой классики, то этого принципа активно развивающейся непрерывности мы никак не можем забывать и в обрисовке поздней классики, то есть Аристотеля.

Непрерывное становление Аристотель понимает весьма разнообразно. В первую очередь это у него, конечно, чувственно-материальное становление. Однако это еще далеко не все. Аристотель учит именно о смысловом становлении, о становлении самого эйдоса, о чисто эйдетическом непрерывном становлении. И когда он учит о потенции и энергии, это у него именно активное становление. И когда он говорит о результате этого смыслового становления, то есть об эйдосе, то, следовательно, и в аристотелевском эйдосе, наряду с его дискретными и рациональными моментами, содержится также и момент иррационального становления. Но что интереснее всего, это привычка у Аристотеля даже и свои законченные эйдосы непременно погружать еще в новую, уже послеэйдетическую стихию непрерывного становления. И Аристотель придумал для этого даже специальный термин — «*энтелехия*». Принципу аристотелевской энтелехии мы в своем месте посвятили целое исследование (ИАЭ IV 122—124), в котором мы старались проанализировать отношение этой энтелехии к чистому эйдосу, и к материи, и вообще к четырехпринципному анализу всякой вещи у Аристотеля.

Таким образом, точность исследования соответствующих текстов заставляет признать, что платоновский эйдос — это *категориально-диалектический* эйдос, а эйдос Аристотеля — это *энтеле-*

хийный эйдос. К этой же энтелехийности сводится, между прочим, и другой основной термин эстетики Аристотеля — это «ставшая чтойность» ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\pi\ \epsilon\iota\alpha\iota$). Исследованию этого термина тоже были посвящены у нас целые главы (124—158). В полном соответствии со своим всегдашним стремлением фиксировать прежде всего единичные вещи Аристотель здесь использует в первую очередь вопросительное местоимение $\tau\acute{\iota}$, так что эйдос является у него ответом на вопрос, что такое данная вещь. Но эта «чтойность» обязательно становилась, что и отмечено в имперфекте $\epsilon\pi$. Но она становилась не вообще, а для того, чтобы стать чем-то существующим. Об этом трактует инфинитив $\epsilon\iota\alpha\iota$. И, наконец, это ставшее, которым оказалась вещь в результате своего становления, берется уже не просто как факт, а как обобщенная категория, что и выражено артиклем $\tau\omicron$. В результате всего этого самый точный перевод этого аристотелевского термина есть «ставшая чтойность», и это только подчеркивает энтелехийную направленность аристотелевского эйдоса.

д) В результате всех этих наблюдений мы должны сказать, что для античной классики характерны *четыре* руководящих принципа: элемент — для ранней классики, логос — для средней, общедialeктический эйдос — для зрелой классики и энтелехийный эйдос — для поздней классики. Энтелехийный эйдос представлен у Аристотеля также и квиддитативно, чтойностно (*quidditas* буквально и значит «чтойность»).

е) Эта наша теория четырех основных принципов периода классики резко отличается от традиционных изложений, хотя и пользуется той же терминологией. Из многих моментов, которые характерны для предлагаемого нами анализа принципов античной классики, два момента мы особенно хотели бы выдвинуть на первый план.

Первый момент — это момент *структуры*. Почти все традиционные изложения периода античной классики страдают полным отсутствием анализа этой структуры. Однако в настоящее время уже имеется опыт нескольких десятилетий в изучении именно структуры в разных областях науки и литературы. Этот весьма интенсивный напор на изучение структур в разных областях науки, литературы и философии повелительно заставляет в настоящее время изучать античную философию также и с точки зрения теории структуры.

Такой принцип древнейшей натурфилософии, как принцип структуры, до сих пор мало кем выдвигался в качестве основного. Однако все эти элементы вроде воды, воздуха и прочих привлека-

лись древними для конструирования не чего другого, как именно чувственно-материального космоса с учетом прежде всего именно его зрительной и вполне телесной оформленности и благоустройства. Но тогда и каждый такой элемент в зародыше уже хранит в себе определенную структурную целенаправленность. Античная вода тех времен вовсе не есть ни наша H_2O , ни просто стихийная и беспорядочная масса и уж тем более ни какая-нибудь абстрактная идея или зрительная данность. В первую очередь это есть некоего рода материальная оформленность, то есть некоего рода структура. Она, конечно, материальна и вполне интуитивна; но эта материальная интуитивность рассматривалась в те времена именно как наглядно данная структура. То же самое необходимо сказать и обо всех этих древнейших греческих элементах.

От этой материальной структурности софистически-сократовский метод мысли в период средней классики отличается чем угодно, но только не отсутствием структурного анализа. Принцип средней классики не есть принцип чувственной материальности, но этот принцип — мыслителен. Однако этот мыслительный принцип и у софистов и у Сократа опять-таки вовсе не стихийен, но он вполне структурен, поскольку здесь мы имеем дело не просто с проблемой мысли, но с проблемой определенным образом целенаправленной мысли. Логос, лишенный всякой целенаправленной структуры, вовсе не есть логос, а только стихийное использование мысли неизвестно для чего.

Но особенно тяжелым бременем прежних оценок античной классики было аструктурное понимание Платона и Аристотеля. Фактически, когда Платон и Аристотель заговаривали об эйдосе, имелась в виду определенным образом устроенная вещь и определенным образом направленное и упорядоченное мышление.

Таким образом, новостью в изучении античной классики, которое является максимально современным и обязательно очередным, является непременно структурное понимание и материальных элементов ранней классики, и мыслительной проблематики средней классики, и спекулятивного синтеза зрелой и поздней классики.

Между прочим, именно этим обстоятельством объясняется тот чрезвычайно интенсивный и часто нам даже малопонятный классический напор на математику, на теорию чисел. Древние, особенно пифагорейцы, всегда буквально любовались на единицу, на двойку, на тройку и т. д. И это часто заставляло их напирать, например, на какую-нибудь семерку или десятку как на характеристику самих же вещей и даже всей действительности. Но это

делается вполне понятным, если мы учтем именно структурную, именно четкую единораздельную цельность, которую древние находили и в отдельных вещах или событиях и во всей действительности.

ж) Но имеется еще один момент во всей этой эстетической классике, очень слабо учитываемый в традиционных изложениях и вообще античной эстетики и, в частности, ее классического периода. Дело в том, что та чувственно-материальная интуиция, на которой вырастала и вся античная философия, требовала не только четкого разделения вещей, не только их единораздельной цельности, но с не меньшей силой требовала также постоянного изменения вещей, постоянной их текучести, их сплошной и непрерывной взаимопронизанности. Ведь то, что вещи вечно движутся, вечно меняются и переходят одна в другую, это есть, без всякого сомнения, требование самой же этой чувственно-материальной интуиции. И если Платон и Аристотель возражали против такого рода текучести, то вовсе не для того, чтобы ее отвергать раз и навсегда, но только для того, чтобы ее осмыслить, чтобы понять ее как фон для смысловых раздельностей, то есть чтобы не уничтожать ее, но сохранить в познавательном виде. Нужно считать печальным предрассудком то, что в течение многих столетий за античным мышлением признавалась только рациональная способность различать и синтезировать различенное и не признавалось за ним никакой иррациональной способности мыслить непрерывное и сплошное бытие, способности мыслить континуум (этот последний латинский термин и означает не что иное, как сплошную непрерывность). Тут забывают даже Гераклита с его всеобщей текучестью, и если говорят о принципе текучести у Платона, то привлекают для этого только платоновский диалог «Теэтет», в котором эта текучесть действительно критикуется, но вовсе не как что-нибудь несуществующее, но как нечто такое, что для своей познаваемости нуждается в расчленении и в смысловых различиях.

Для того чтобы читателю стало окончательно ясно единство рационального и иррационального, наличное не только в исходной чувственно-материальной интуиции древних, но и в наших собственных интуициях, приведем следующие простейшие геометрические образы. Именно, если мы возьмем геометрический квадрат, стороны которого равны единице, то диагональ квадрата выразится иррациональным числом $\sqrt{2}$. Число это, как говорят, несоизмеримое, поскольку его нельзя измерить при помощи чисел натурального ряда. Тем не менее эта иррациональность зри-

тельно дана вполне отчетливо. Иррациональная диагональ квадрата дается в интуиции так же ясно и отчетливо, как и стороны того же квадрата, из которых каждая равна вполне рациональной единице.

Или возьмем круг, радиус которого равен какому-нибудь вполне рациональному числу. Мы тоже весьма наглядно обозреваем и площадь этого круга и его окружность. А тем не менее в числовое выражение и площади круга и его окружности входит число π , которое даже гораздо сложнее, чем просто обыкновенное иррациональное число.

Следовательно, в состав самой обыкновенной чувственно-материальной интуиции обязательно входит не только рациональный, но, без сомнения, и иррациональный момент. Поэтому не будем удивляться тому обстоятельству, что принципы античной классики (элемент, логос и эйдос) тоже представляли собою чувственно-материальную, то есть вполне наглядную, вполне очевидную совмещенность рациональных и иррациональных моментов.

Итак, вот эти два принципа всей античной классики: и элемент ранней классики и логос средней классики — все это *есть структурно строяемый континуум*, когда не фиксируется ни только одна единораздельная цельность без сплошного перехода одного момента этой раздельности во всякий другой момент, ни просто одна сплошная текучесть, которая была бы проповедью только одной нерасчлененной, то есть иррациональной, текучести. И для античной эстетики это слияние прерывности и непрерывности в одно целое живое бытие имеет очень важное значение. Стоит только обратить внимание на любое наше эстетическое восприятие: картина художника, несомненно, состоит из целого ряда отдельных и тщательно обрисованных деталей, но в то же самое время она всегда охватывается одним и целостным взглядом так, как будто бы она и не состояла ни из каких отдельных частей.

Запомнив эту структурно-континуальную, или континуально-структурную, сущность античной эстетической классики, мы можем перейти теперь уже и к другим построениям этой диалектики прерывности и непрерывности, то есть прежде всего к историческим периодам уже после классики. Такая послеклассическая диалектика и развивалась в эпоху эллинизма.

8. *Ранний эллинизм.* а) Как у нас рассматривалось раньше (ИАЭ V 23—31, 34—36), социально-историческая эпоха эллинизма выдвинула на первое место область человеческого субъекта

в противоположность полному и безраздельному господству объективных принципов в период классики. Но, как мы тоже хорошо знаем (7—23), античный эллинизм был периодом философско-эстетической субъективности, но не философско-эстетического субъективизма. А это значит, что субъект выдвигался здесь вовсе не для того, чтобы исключать всякий объект, а только для того, чтобы путем перенесения субъективных построений на объект тем самым только углубить сам этот объект. Поэтому в эпоху раннего эллинизма была создана весьма интересная категория, которая характеризовалась и не субъективистски и не объективистски.

б) Типичные представители этой эпохи, стоики, рассуждали, что если суждение может быть и утвердительным и отрицательным, то само суждение ни утвердительно, ни отрицательно. Эту нейтральную область субъективного мышления стоики понимали как то значение, которое свойственно каждому слову. Значение слова и существует, потому что иначе слово не имело бы значения, и не существует, поскольку оно не сводится на словесные звуки. Эту *словесную предметность* стоики называли «лектон», исследование чего тоже было осуществлено нами в своем месте (102—106, 115—163). Эту природу стоического лектона мы назвали *иррелевантной*, или нейтральной.

Стоический принцип «лектон» является оригинальнейшим достижением античной философии. Дело в том, что в результате отнесения этого принципа к объективной действительности эта последняя сразу же получала два слоя: один — материальный, или реальный, фактический, и другой — значимый. «Быть» или «не быть» — это еще не то же самое, что «значить». Значение выше бытия и небытия, но есть то, что придает им смысл и является их оформляющим принципом. Практически это приводило к тому, что теперь стали говорить уже не просто об идеях и материи и не просто объединять эти категории в целостный организм. Теперь, наоборот, не в качестве выводного и потому диалектически опосредованного принципа выступил *организм*; но он выступил теперь в качестве непосредственно данного, исконного, простейшего и не требующего никаких доказательств принципа. Космос как живой организм трактовался везде, и у досократиков, и у Платона, и у Аристотеля. Но до стоиков он получался только в результате того или иного применения отдельно взятых логических категорий. У стоиков же весь космос и с самого начала, то есть в своей дорефлексивной значимости, и в процессе рефлексии был именно живым организмом. Ведь организм и есть совокупность таких материальных частей, которые живут, функционируют и развива-

ются при условии несводимости их на простую арифметическую сумму, но исключительно ввиду того, что им свойственно то целое, которое, с одной стороны, несомненно *есть*, но которого, с другой стороны, совершенно *нет*, поскольку его нельзя указать материально среди фактических и материальных частей организма. Поэтому и приходится утверждать, что действительность как организм возникала у стоиков именно как результат объективирования их иррелевантного принципа «лектон».

б) Но иррелевантное понимание действительности повелительно требовало и еще одной, и притом небывало новой, установки. Если основа каждой вещи всерьез иррелевантна, то, очевидно, для своего реального существования вещь требует специального усилия. У Платона и Аристотеля идея и материя существуют вечно, существуют сами от себя, и не требуется никакого усилия для их осуществления. Их можно мыслить, сопоставлять, соединять или разъединять, к ним можно и нужно стремиться; но по своей природе они существуют сами по себе и не требуют никакого человеческого усилия для своего осуществления. Совсем другое дело стоическое лектон. Будучи нейтральным по самой своей природе, оно, чтобы стать реальностью, требует со стороны человека специального осуществления, специальной затраты воли, специального оформительного усилия, будь то логическое усилие, будь то моральное, будь то художественное. Правда, когда лектон применялся к объективной действительности, там это осуществление не требовало самого человека. Но зато оно и здесь требовало для себя пусть внечеловеческих, но все же обязательно волевых и творческих усилий или хотя бы органически возникающей процессуальности. И только после учета этой особенности стоической онтологии мы можем назвать те основные термины, которые были введены стоиками в истории античной эстетики. Приведем главнейшее.

в) То, что в основе всех вещей мыслится огонь как вещество максимально тонкое и предельно разреженное, это мы находили уже у досократиков. Однако стоики отнюдь не ограничивались такого рода внешнематериальным пониманием огня. Они заговорили о так называемом «художественно-творческом огне» (руг *technicon*), или об огненной «пневме». Первый такой термин указывал на необходимость творческих усилий для перводвигателя; второй же — на его дыхание, то есть трактовал его как *живой организм*. Эта огненная пневма распространялась по всему космосу, делая также и его творческим созданием, причем распространялась иерархийно в виде постоянно убывающей или нарастаю-

щей «напряженности» (*tonōs*). Подробнее об этом у нас — в своем месте (172—175, 177—182).

Далее, мы бы указали на такой специфический термин эстетики стоиков, как «семенные логосы» (*logoi spermaticoï*). Лучше нельзя и выразить стоическое понимание действительности не как просто материальной категории, которая вступает в диалектическую связь со своими идеями, со своими смысловыми установками, но как такой действительности, которая уже сама по себе является *организмом*, то есть чем-то таким, что наподобие растительного или животного организма вырастает из той или другой смысловой установки (172—173).

г) Если не входить в детали, то организм — это такая категория, которая пронизывает собою вообще всю античность. Во времена общинно-родовой формации вся действительность и все бытие, включая землю и небо, конечно, трактовались как жизнь, как область живых организмов. Это было целостным пониманием жизни, но пока еще вполне слитным, нерасчлененным, непроанализированным, совершенно дорефлективным и, попросту говоря, мифологическим. В период классики это понятие жизни, безразлично переносимое на все существующее, уже теряло свою мифологическую сущность. Оно стало расчленяться и после расчленения опять объединяться, но объединяться уже в результате рационального процесса мысли. Жизнь и организм продолжали и здесь играть основную роль. Но они обладали и здесь не исходным, а только окончательным и выводным характером. Платон в своем «Тимее» и Аристотель в своем трактате «О небе», конечно, продолжают считать космос живым организмом. Но это понимание организма и Платон и Аристотель получают в результате объективной диалектики идеи и материи. Поэтому первоначальным для них как для философов является не категория организма, но категории идеи и материи, так что жизнь и организм тоже являются для них философскими категориями, но получаемыми в первую очередь именно как категории.

Совсем другое дело у стоиков. Организм для них не выводная, но, наоборот, исходная категория, и это именно первичная огненная пневма. Что же касается идеи и материи, то они трактуются как бытие вторичное, то есть как эманация первичной огненной пневмы. Поэтому здесь не нужно путаться в том смысле, что организм есть и вообще античная категория. Он действительно таковой является. Но все дело в том, что везде в античности он квалифицируется по-разному. В эпоху классики организм трактуется как выводная категория из идеи и материи. Но в раннем

эллинизме он не выводная, но первичная категория и первичная интуиция, на основе которой выводятся и все последующие бытийные и логические категории. А это значит, что организм является весьма упорной и с трудом одолимой областью, которая к тому же является еще и результатом судьбы, а судьба — это уже совсем внеразумная категория.

Именно, если обратить внимание на теорию человека у стоиков, то здесь особенно интенсивно сказалось общестоеческое стремление везде говорить о необходимости волевого осуществления иррелевантной заданности. Именно, стоики прославились своим моральным ригоризмом, своею проповедью борьбы человека со всякими своими страстями, своим прославленным на все века «*бесстрастием*» (*apatheia*) и «*отсутствием волнений*» (*ataraxia*). Об этом — тоже раньше (175—177).

д) Менее известно, но тоже замечательно учение стоиков специально о красоте. Здесь даже и термин употребляется такой (*adiaphora*), какой иначе и нельзя перевести, как при помощи термина «иррелевантный», или «нейтральный». Обычно вещи бывают хорошие и плохие, нужные и ненужные, полезные и бесполезные, вредные. Но красота вместе с такими состояниями, как здоровье или богатство, не является ни хорошей, ни плохой, ни полезной, ни вредной. Красоту можно преследовать для целей добра или для целей зла, как и здоровье или богатство. Но сама по себе красота не есть ни добро, ни зло. Она совершенно не заинтересована ни в каком жизненном устройении, хорошем или плохом, и в этом смысле вполне бескорыстна. Но красота отличается также и от других иррелевантных состояний. Именно, она всегда содержит в себе некоего рода специфическую оценку, осуществляясь соответствующим образом и жизненно и в смысле доставляемого ею удовольствия. (163—168).

Всякий, кто знаком с эстетикой Канта, будет поражен сходством стоической эстетики с кантовской теорией бескорыстности и незаинтересованности эстетического предмета. Это, однако, является вполне ложной оценкой стоического учения о красоте. Ведь у стоиков решительно все на свете есть только то или иное осуществление изначальной огненной пневмы. Другими словами, с точки зрения стоиков, решительно вся действительность характеризуется как в той или иной степени теплое дыхание, то есть как организм, то есть как живое тело. Все космическое тело у них творчески напряжено и является творчески напряженным телом. В этом космическом теле, например, на первом плане напряженное творчество, и даже природа трактуется у стоиков как вечный

творец и художник, как вечнохудожественное деяние. И поскольку человек в эпоху стоиков уже не мыслился на манер древнего мифологического героя, но трактовался по преимуществу как только человеческий субъект в сравнении с объективной действительностью, а субъект в сравнении с объективной действительностью всегда слаб и неустроен, то в своем морализме стоики на все века и прославились чрезвычайно ригористическими требованиями. Однако этот ригористический морализм отнюдь не мешал им вполне бескорыстно, вполне незаинтересованно и, можно сказать, беззаботно созерцать объективную действительность и всю ее объективно данную красоту. Как не было ничего кантовского в стоическом учении об эстетическом бескорыстии, так и не было ничего ригористического в стоическом учении о красоте. Учение о красоте тоже было одним из проявлений общего для всех стоиков иррелевантного принципа. Оно нисколько не противоречило их материализму, а только делало этот последний художественно-творческим, каким он являлся; и об этом сказано выше (с. 585), еще и сам по себе, еще до привлечения эстетических проблем в узком смысле. Следовательно, непримиримый и непрístupный моральный ригоризм стоиков был чрезвычайно раздут в новоевропейской философии вопреки другим, гораздо более мягким его учениям и, прежде всего, вопреки их эстетике. Да и в области самой морали жестоким ригоризмом отличалась только самая ранняя ступень стоического учения. Более поздние стоики, начиная с Панеция (ИАЭ V 789—790), философа II—I веков до н. э., даже и в морали стали занимать гораздо более мягкую позицию.

е) Несомненно, большую склонность к иррелевантным построениям проявили и две другие школы раннего эллинизма, а именно скептики и эпикурейцы.

Относительно античных *скептиков* необходимо сказать, что это были самые крайние и самые принципиальные сторонники чистой иррелевантности. Это именно они доказывали, что ни о чем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует. Поэтому основной принцип их философии — это *epoché*, то есть «воздержание» от всякого суждения вообще. И это воздержание тоже имело своей целью охранить человеческий субъект от всяких волнений и сделать его нечувствительным ни к каким вообще явлениям жизни, хорошим или плохим. И подобного рода позиция античных скептиков отнюдь не была чем-то ненужным или бессодержательным. Она, несомненно, создавала простор для чисто мыслительных умозаключений и вскрывала собою одну из затаенных тенденций античного мышления вооб-

ще. Во всяком случае, ответ скептиков на вопрос о том, что такое красота, отнюдь не был пустым и бессодержательным. Красота у них — это спокойствие духа, сохраняемое при любых тревожных волнениях и основанное на невозможности и ненужности что-нибудь познавать или о чем-нибудь мыслить. Подробнее об этом у нас тоже в своем месте (378—381, 453).

Сложнее обстоит дело с *эпикурейцами*, этой третьей школой раннего эллинизма. Иррелевантный принцип, общий для всего раннего эллинизма, проявляется у эпикурейцев тоже в их критике всех таких явлений жизни и даже всех таких наук, которые мешают спокойному самоуглублению человеческого субъекта. Как мы хорошо знаем, иррелевантность у греков никогда не абсолютизировалась в чистом виде, а всегда проявлялась в самом реальном и максимально конкретном бытии. И так как эпикурейцы появились в период раннего эллинизма, то таким реальным и максимально конкретным бытием для них был человеческий субъект. Но если стоическая иррелевантность приводила, как мы знаем, либо к атараксии, либо к созерцательным «адиафорным» ценностям, то у эпикурейцев она приводила к эстетическому самонаслаждению, так что принципом эстетики являлось ничем не омрачаемое и абсолютно устойчивое физическое удовольствие (358—367). Это вовсе не было проповедью какого-то физического разгула и ничем не ограниченных процессов наслаждения. Наоборот, всякое излишество вело в этом отношении только к утере внутреннего спокойствия и к затемнению чистого и ничем не нарушаемого удовольствия.

Но античные теории субъективности никогда не доходили до степени субъективизма. Они не только не отрицали объективной действительности, а, наоборот, ввиду необычайного развития внутреннего человечески-субъективного самочувствия, рисовали себе эту объективную действительность в тонах еще более глубоких и выразительных, чем в период классики. И это прежде всего видно на эпикурейском атомизме. Именно, Эпикур, в отличие от Демокрита, наделил свои атомы способностью избирать тот или другой путь для своего движения; и теория таких самодвижных атомов производила на некоторых новоевропейских исследователей самое настоящее спиритуалистическое впечатление (243). Конечно, никакого спиритуализма не было ни у Эпикура, ни у других античных философов. Однако весьма характерно, что Эпикур не хотел оставлять атомы в каком-нибудь чисто иррелевантном виде, чтобы они ни по форме, ни по движению не были даже и сравнимы с реально движущимися чувственно-материальными вещами.

Важна и еще одна особенность эпикурейской эстетики. Дело в том, что атомы Эпикура суть такие прерывные точки непрерывного всеобщего становления, которые, с одной стороны, являются пределом непрерывно умаляющейся величины, а с другой стороны, сами являются отправными точками для дальнейшего непрерывного уменьшения исходно данной величины (280—284). В результате атомизм Эпикура тоже есть чисто античная картина чувственно-материального космоса, оформленная взаимно различными, но как угодно близкими одна к другой прерывными точками.

Общеэллинистическая иррелевантность сказалась у эпикурейцев и в их учении о богах. Безграмотны те излагатели Эпикура, которые считали его атеистом. Он не атеист, но деист, то есть он признает существование богов, но отрицает всякую возможность воздействия этих богов на мир. Сами же эти боги не только существуют, но едят и пьют и даже говорят между собою по-гречески. Как говорил Маркс, эпикурейские боги — это самые настоящие древнегреческие боги, включая их классическое оформление (260—261). Они, конечно, тоже состоят из атомов, только особенно тонких и легких, из огненных атомов. Но по своей внутренней жизни это не что иное, как идеальные эпикурейцы, которые углублены в собственное эстетическое самонаслаждение и не нуждаются ни в каком общении с миром.

Таким образом, ни стоики, ни эпикурейцы не представляют собой исключения из общей иррелевантной характеристики раннего эллинизма. Эта иррелевантность осуществляется здесь везде по-разному. Но она обязательно материально осуществляется и оформляется, потому что иначе учение о такой иррелевантности было бы совсем не античным учением.

9. *Необходимые существенные детали.* а) Первым таким необходимым уточнением является проблема судьбы у стоиков. Поскольку вся онтологическая картина рисуется у стоиков как универсальный организм, а всякий организм мыслится как нечто самодвижное, то необходимо учитывать также и то обстоятельство, что этот универсальный организм, очевидно, строится в первую очередь как нечто рационально-понятное. Ведь недаром одной из главных категорий стоической онтологии являются «семенные логосы»; и раз логосы лежат в основе всего, то, очевидно, и рациональное начало берет у стоиков верх над всем. Но можно ли в таком виде понимать стоическую эстетику, ограничиваясь только одним ее рациональным моментом? Правда, за этими рациональными моментами у стоиков всегда залегает еще

и момент иррелевантности, но этот момент только осмысливает рациональную сторону бытия, только дает ее смысловой рисунок. Все ли это? Нет, далеко не все. Тут два обстоятельства.

Во-первых, если все рационально выразительно, то у общеантической судьбы отнимается одна из ее существенных функций, именно функция того рационального рисунка, которым обладает организм в отличие от всего неорганического. Антическая судьба — это стихия вполне вразумная, внологическая, невыразительная, которая все собой определяет, но сама не знает ни себя самое, ни того, что она творит. И вот, поскольку основой бытия стойки стали признавать самодвижный организм, это значит, что у судьбы оказывается уже отнятой эта функция органически-смыслового оформления действительности. Зато, однако, судьба впервые получает у стойков свою философскую значимость.

Для стойков судьба уже не вера и не суеверие, но необходимый философский принцип. И принцип этот определяет собою уже не смысловую картину организма, но только его *субстанциальное* предопределение. Стойки прекрасно понимали, что вовсе невозможно при построении действительности пользоваться только иррелевантно-рациональными методами. Действительность полна всякого рода несовершенств и всякого рода случайностей, всяких таких явлений, которые никак нельзя предусмотреть рационально. Поэтому без судьбы нельзя было обойтись, но судьба эта получала теперь вполне определенный смысл и становилась вполне философской категорией. Она теперь стала определять собой, как мы сказали, не смысловой рисунок бытия, но только субстанцию бытия, что и делало ее у стойков точным философским принципом.

Во-вторых, однако, противопоставляя самодвижный организм и его субстанциальную предопределенность, стойки вовсе не имели в виду остаться при таком дуализме навсегда. Смысловой рисунок бытийного организма созерцался вместе со всем своим субстанциальным предопределением. Для мышления это были не только две разные картины, но в то же самое время и совпадение этих двух противоположностей в одно неразрушимое целое. Мир для стойков прекрасен, и его построение вполне рационально ощущается как очевиднейшая картина своего рода мраморных изваяний. И тем не менее вся эта мировая картина созерцалась как нечто роковым образом предопределенное. Соединяя свою вышесмысловую иррелевантность с обязательным рациональным построением организма, стойки в этом превознесении рационального принципа доходили до учения о *промысле*, о *провидении*, так что

первоединая огненная пневма у них уже содержала в себе возможность возникновения бесконечного множества рационально функционирующих организмов. Но этот *провиденциализм* (конечно, внеличностный, поскольку здесь не было никакого намека на монотеизм, а был чистейший пантеизм) и этот *фатализм* удивительным образом сливались у стоиков в одно нераздельное целое. И слияние это происходило у них не только мыслительно, но и вполне ощутительно.

Именно, это как раз стоики ввели непонятную для нас категорию, которую они называли «*любовью к року*», amor fati (ИАЭ V 194, 206—208). И нам необходимо затратить не только огромные усилия мысли, но и углубленное эстетическое самочувствие, чтобы понять эту стоическую терминологию. Но такого рода углубление начинает свидетельствовать о том, что здесь перед нами развертывается суровая, жестокая и в полном смысле трагическая картина мироздания. Космос, жизнь космоса и жизнь вообще — это для стоиков есть царство красоты. Но всякая жизнь полна рождений и смертей. И это для стоиков тоже прекрасно. То, что организм, ярко и отчетливо ими созерцаемый, должен был зародиться, это было для стоиков прекрасно. Но и то, что всякий организм должен был рано или поздно погибать, для них тоже было прекрасно. Вечный круговорот жизни и смерти их нисколько не пугал, а, наоборот, утешал. И вот почему ни понимание иррелевантности как чего-то основного для стоиков, ни понимание организма как осуществления этой иррелевантности, ни даже учение об огненной пневме или о семенном логосе не было основным для эстетики стоиков. Основным было *совпадение провиденциализма и фатализма в одном целом*, в одном неразрушимом и вечном. Дальнейшим шагом было бы отрицание за судьбой даже и ее функций субстанциального предопределения и внесение этой последней в недра самого же субъективного самочувствия. Это и случилось путем введения в эстетику того принципа, который гласил уже о сверхсущем первоедином. Однако стоицизм мог только склоняться к этой теории, но не проводить ее целиком, так как это уже противоречило бы его исходному материалистически понимаемому организму. В окончательной форме это удалось сделать только в позднем эллинизме, то есть неоплатонизме.

Перейдем к другому очень важному уточнению нашего первоначального наброска стоической эстетики.

б) Иррелевантность, говорили мы, выше бытия или небытия и выше истины или лжи. Но остаться при такой иррелевантности греки не могли. Она поэтому мыслилась также и осуществленной

в действительности, подобно тому, как она уже с самого начала мыслилась в виде словесной предметности. Но в таком случае и сама иррелевантность уже переставала быть нейтральной категорией. За ней тоже стали бы признаваться разного рода единичные, частные и общие свойства. А так как наибольшей предельной общностью для греков были боги, то эти боги у стоиков тоже понимались не буквально, как во всей тысячелетней народной жизни греков, но с внесением известного оттенка иррелевантности. А это значит, что боги стали пониматься *аллегорически*.

Раньше, в народной религии у греков, Деметра и ее земледелие просто никак не различались. Посейдон был не богом моря, а самим же морем, но только взятым во всей полноте его фактически-жизненных функций. И, собственно говоря, только благодаря стоическому учению об иррелевантности Посейдон перестал быть просто морем, но стал богом моря. Но это и значит, что Посейдон стал пониматься аллегорически. При этом необходимо иметь в виду, что такого рода аллегория вовсе не была последним античным достижением в области учения о богах. Возможно было — и в дальнейшем так и получилось — еще другое толкование древних богов.

Посейдон есть бог моря. Но само море еще не есть Посейдон. И Аполлон — бог солнца. Но само солнце еще не есть бог Аполлон и не есть бог вообще. А это значит, что стоический аллегоризм еще не исчерпывал собою всю глубину стародавних мифологических представлений. Ведь в этих последних, как мы сказали, Посейдон и море просто отождествлялись в нерушимом и буквальном смысле. Значит, чтобы философски исчерпать древнюю мифологию, необходимо было создать такую философию, которая не только обеспечила бы понимание Посейдона как моря, но которая обеспечила бы и понимание моря как Посейдона. В аллегории образ бытия еще не есть само бытие, а только указывает на это бытие, пока еще только свидетельствует о бытии. Однако само собой напрашивается и такое мыслительное построение, чтобы отождествление образа бытия и самого бытия не было бы только условным и приблизительным, но было бы в полном смысле буквальным. Ведь во всякой поэтической метафоре тоже происходит известное отождествление образа вещи и самой вещи. Если поэт говорит, что «румяной зарею покрылся восток», то в каком-то смысле востоку он действительно приписывает наличие в нем румян. Но это — поэтическая метафора, и поэтому образ вещи и сама вещь отождествляются только поэтически, только фантастически. Если же мы станем говорить не об условном, не о метафо-

рическом и не об атрибутивном приписывании образа бытия самому бытию, но о прямом отождествлении образа бытия с самим бытием, об их субстанциальном тождестве, тогда это будет уже не аллегория. В басне животные говорят человеческим языком; но баснописец вовсе не думает, что животные и на самом деле говорят человеческим языком. Но когда у Гомера кони Ахилла предсказывают ему близкую гибель, то Гомер буквально так и думает, что кони в данном случае заговорили именно человеческим языком. И это уже не басня, не метафора, не аллегория, но то, что обычно называется *мифом*. Этой диалектике мифа в дальнейшем будет посвящен весь неоплатонизм, возникший уже в пределах позднего эллинизма, а точнее сказать, в период эллинистически-римской эстетики. Сейчас же мы заговорили об этом только для того, чтобы понять сущность стоического аллегоризма.

У стоиков, повторяем, Посейдон есть бог моря, но само море вовсе не Посейдон. Но когда и Посейдон станет богом моря и само море станет Посейдоном, так что никакого Посейдона не существует без моря, но и море является только Посейдоном и ничем другим, то здесь перед нами возникает уже не Посейдон как аллегория, но Посейдон как буквально понимаемый миф. Эту сущность стоического аллегоризма и неоплатонического символизма мы тоже рассматривали в своем месте в свое время (VII кн. 2, 223—238, 248—301). Древний миф буквален и потому до-рефлективен. Аллегория есть уже рефлексия над мифом, поскольку во всякий божественный образ она вносит ту или другую внебожественную стихию, как, например, образ моря в Посейдона. Но поскольку этим Посейдон не исчерпывается, то не исчерпывается и его иррелевантное осмысление. И вот когда море станет трактоваться тоже как божество, тогда приписывание его Посейдону доведет рефлективность Посейдона до последнего предела; и в результате такой рефлексии она уже сама исчерпает себя и вернется к древнему буквальному пониманию Посейдона, но уже в максимально расчлененном виде.

Если взять одну из основных эстетических категорий, а именно красоту, то красота, очевидно, окажется здесь не чем иным, как диалектически сконструированным мифом.

10. *Средний эллинизм*. а) То, что мы находим в последующем развитии обрисованной у нас выше первоначальной эстетики стоиков, несомненно, является некоторого рода переходом именно к указанному у нас сейчас неоплатонизму. Известные стоические деятели II—I веков до н. э. *Панеций* и *Посидоний* значительно смягчили первоначальную суровую природу стоицизма,

и притом на основе углубления все той же эллинистической субъективности. Этот эллинистический и отчасти эллинистически-римский субъект углублялся и расширялся. А так как главным препятствием для самоутверждения человеческого субъекта оставалась субстанциально понимаемая судьба, то предстояло и эту судьбу сделать чем-то таким, что уже входило бы в самочувствие самого субъекта, то есть делало бы ее чем-то имманентно-понятным, и перестало бы быть для него необъяснимой чисто внешней инстанцией. И опять-таки окончательное преодоление такого дуализма выпало только на долю неоплатоников. Что же касается стоиков, то и они сделали много в этом направлении, хотя и не преодолели своего дуализма целиком.

Именно, у Посидония (V 827—829) мы находим попытку отождествить огненную пневму с миром идей у Платона, с платоновским космическим нусом-умом. Это, несомненно, обогащало первоначальную стоическую эстетику, но не доводило ее до конца. И поэтому стоический платонизм Посидония был только переходным звеном от древнего стоицизма к позднему платонизму.

б) Под влиянием Посидония в античности последовала огромная литература, которая в настоящее время разносторонне изучена. Из этой литературы мы указали бы, например, писателя I века до н. э. *Цицерона* (865—877) и особенно псевдоаристотелевский трактат «*О мире*» (877—895).

У этих писателей в очень яркой форме дается представление о природе и обо всем космосе как о живом и прекрасном организме. Здесь мы находим на эту тему такие яркие страницы, которые даже и во всей античной эстетике являются редкостью. Читатель, желающий разобраться в сложнейших переходных звеньях от раннего эллинизма к позднему эллинизму, должен по возможности внимательнее отнестись к указанному у нас сейчас более раннему исследованию этой эпохи.

в) Сюда же необходимо привлечь еще и *Плутарха* (I—II века н. э.), у которого тоже можно найти блестящие страницы, посвященные художественному организму природы и космоса и который еще ближе подходит к эпохе неоплатонизма, хотя до наступления этого последнего проходит еще не менее полутора столетия после Плутарха (ЭРЭ 125—178).

Наконец, уже прямыми предшественниками Плотина (III век н. э.), основателя неоплатонизма, являются многочисленные римские философы, которых обычно называют или средними платониками, если поздними платониками считать неоплатоников, или поздними платониками, если подчеркивать отличие их от нео-

платонизма. Это — Гай, Альбин, Апулей, Аттик, Нумений, Аммоний Саккас (ИАЭ VI 162—182).

В преддверии эллинистически-римского неоплатонизма мы встречаемся еще с одним именем, которое в историческом смысле является для нас чем-то не очень понятным. Это — некий *Модерат* (40—41), который еще на рубеже двух эр, если верить текстам о нем у Порфирия и Прокла, уже как будто бы проповедовал основные неоплатонические категории, включая сверхсущее первоединство. Вероятно, этот Модерат доходил до неоплатонических категорий только в отдельности и в разных местах своих сочинений.

Наличие же у него законченной неоплатонической системы маловероятно, если иметь в виду его деятельность за два с половиной века до первого неоплатоника Плотина.

г) Однако к периоду среднего эллинизма необходимо отнести деятельность исторически весьма важного философа, а именно *Филона Александрийского*, который внес во всю античную философию небывалый момент интимно-личного отношения ко всем высоким предметам мысли.

Это произошло у него потому, что он, имея прекрасное эллинское образование, всегда оставался иудеем, то есть монотеистом. Языческие философы не приняли его монотеизма. Но зато они впервые именно у Филона научились понимать не только красоту, но и всю платоническую триаду первоединого, ума и души чрезвычайно человечно, необычайно искренне и уже совсем не по-язычески — с большой теплотой и чисто личной симпатией. Вот тут-то, пожалуй, и сказался больше всего тот субъективный подход к объективной действительности, включая все ее самые абстрактные основы, который мы характеризовали как специфичный для всего эллинизма. В подробностях этот вопрос обследован нами в своем месте (104—107).

В дальнейшем нам предстоит формулировать основы античной эстетики в период позднего эллинизма, где основную роль играла неоплатоническая школа.

11. *Поздний эллинизм, или неоплатонизм.* а) Если начинать с более общих терминов, то прежде всего бросается в глаза отношение позднего эллинизма к проблемам *судьбы*. Как мы сейчас установили, уже стоицизм, а в известном отношении также эпикурейцы и скептики на основании своего примата субъективности изображали и весь объективный мир в достаточно рационализированном виде, что особенно заметно на таком, например, стоическом термине, как «семенные логосы». Тем самым

в значительной мере уже снижалась роль судьбы, на долю которой оставалась способность не создавать самый рисунок действительности, но предопределять ее только субстанциально. Эта субстанциально определяющая роль судьбы впервые только у стоиков становилась точно определенной философской категорией. Однако тем самым в дальнейшем открывалась возможность отказать судьбе даже и в этом субстанциальном предопределении и становилось достижимым обойтись даже и без всякого понятия судьбы или употреблять его в переносном смысле.

Но для этого нужно было, чтобы человеческий субъект наделялся способностью понимать имманентно также начало, которое было бы не только принципом всего разумного, но и принципом всего внеразумного. Такое начало получило у неоплатоников название *сверхсущего первоединства*.

В абсолютном смысле слова, то есть как объективный фактор, судьба, конечно, не переставала существовать и для неоплатоников, как и вообще для всех античных мыслителей. Однако судьба эта становилась чем-то субъективно понятным, чем-то *имманентно-переживаемым* в глубине человеческого субъекта.

Этот имманентизм сверхсущего первоединого проявил себя у неоплатоников, во-первых, в их точнейшей и логичнейшей *диалектике*. Сверхсущее первоединое стало у неоплатоников чем-то разумно определенным и даже необходимейшим для продуманного до конца разумного построения. Теория такого первоединства не требовала ни какой-нибудь особенной веры, ни какого-нибудь сенсационного суеверия. Это первоединство стало требованием вполне разумной диалектики и в этом смысле вполне имманентным субъективным процессом человеческого мышления. Оно просто стало тем целым, которое выше своих отдельных частей и даже выше их простой суммы и которое, определяя их собою и везде в них разнообразно присутствуя, по своему очевиднейшему смыслу стало выше всего и сверх всего.

В диалектическом смысле это — очевиднейшая истина самой настоящей реальности внеразумного, имманентно неоплатониками вполне ощущаемая.

Во-вторых же, это первоединство стало имманентным не только разумной диалектике, но и цельному человеческому переживанию. Неоплатоники проповедовали внутреннее восхождение человека к первоединому; и восхождение это, развиваясь и усложняясь иерархийно, достигало такого экстатического состояния, в котором уже действительно начинала чувствоваться и вся сверхразумная природа проповедуемого здесь первоединства.

Наконец, если под имманентностью объекта понимать его адекватное присутствие и переживания в субъекте, то неоплатонизм выдвинул еще одну, и уже предельную, степень имманентизма. Именно, он стал учить не только о переживательном объединении с тем или иным божеством, но и о достижении *субстанциального* единства с ним, когда человек всерьез начинал себя чувствовать тем или иным божеством, включая субстанцию этого божества. Для этого был придуман и специальный термин «*теургия*», который как раз и обозначал достижение тождества человека с тем или иным божеством и даже с самим первоединством именно в субстанциальном, а не только в атрибутивном и не только в подражательном смысле. Это была крайняя степень имманентизма, которая как раз и была специфична для неоплатонизма.

Таким образом, последовательное развитие учения о судьбе, поскольку оно преследовало цели имманентизма, необходимейшим образом приводило к тому, что принцип сверхсущего первоединства оказывался результатом только окончательного, а именно переживательного, развития самого же человеческого субъекта.

Отныне диалектика сверхсущего первоединства уже стала господствующей и в античной эстетике.

б) Далее, если раньше мы противопоставляли объект и субъект, понимая под объективной эстетикой философию от Фалеса до Аристотеля включительно, а под субъективной эстетикой — философские учения раннего эллинизма, то в конце концов наступила необходимость и совмещать обе эти позиции, объективную и субъективную. К этому стремилась уже и сама раннеэллинистическая эстетика. Переноса на объективную действительность свои субъективные переживания, эллинистический мыслитель в конце концов исчерпывал свои субъективные возможности, а объективная действительность постепенно все больше и больше выражала собою субъективную жизнь, так что в результате между субъектом и объектом действительно уже исчезало всякое различие и возникала такая действительность, которая сразу была и объектом и субъектом.

Но что такое это тождество объекта и субъекта? Имеется ли в философии такая категория, которая сразу и одновременно указывала бы на тождество объекта и субъекта? Такая категория имеется, и она зовется *личность*. Ведь личность обычно так и мыслится, что она является, с одной стороны, субъективной жизнью, а с другой стороны, эта субъективная жизнь личности уже сама мыслится как факт, как объективно существующий факт, как объективно данная субстанция. Это очевидно.

Но не так очевидна логическая, или, точнее сказать, диалектическая, природа личности. Ведь взятый сам по себе субъект еще не есть объект, и сам по себе взятый объект еще не есть субъект. Как же, в таком случае, возможно совмещение субъекта и объекта в одном неделимом целом? Но здесь и приходит на помощь диалектика. Субъект и объект — это противоположности.

Но эта противоположность требует также и такого целого, которое уже выше и субъекта и объекта. А это значит, что субъект и объект отождествляются в личности благодаря такому их принципу, который сам по себе не объективен и не субъективен, но выше того и другого и который их порождает. И наряду с имманентизмом судьбы неоплатоники в своих рассуждениях о тождестве субъекта и объекта тоже приходили к учению о сверхсущем первоедином. И это значило, кроме того, что неоплатоники в своих философско-эстетических изысканиях рассуждают гораздо синтетичнее, чем философы от Фалеса до Аристотеля и чем мыслители раннего эллинизма.

в) Далее, необходимо учитывать то, что неоплатоники всегда стремились создавать универсальную картину мироздания, то есть картину чувственно-материального космоса со всеми свойственными ему типами предельного обобщения. Но предельным обобщением для всей античности были боги.

И поэтому тем предельным обобщением, которого требовала теория личности, оказались именно боги. Но своего учения о личности, как мы сейчас сказали, неоплатоники достигли только при помощи такого диалектически понимаемого сверхсущего первоединого, которое становилось уже личностью.

Следовательно, философская эстетика неоплатонизма принудительнейшим образом становилась *диалектикой мифа*. Поэтому высшую красоту неоплатоники стали понимать как диалектически сконструированную мифологию.

г) Здесь, однако, необходимо избежать одного недоразумения, которое легко возникает и напрашивается само собою в условиях некритического пользования обывательской терминологией. Дело в том, что мы же сами выставляли понимание всей античной культуры как основанной на интуиции вещи, но не на интуиции личности. Как же теперь мы вдруг заговорили о личностях, когда захотели формулировать специфику неоплатонической эстетики? Но дело в том-то и заключается, что античные боги — и это можно считать общепринятым мнением — являются не чем иным, как результатом обожествления сил природы, включая также и природно-данного, то есть материально-телесного, человека. Сле-

довательно, античные боги вовсе не являются личностями в полном смысле этого слова. Они были формальным обобщением чувственно-материально данных личностей, но не самой личности в абсолютном смысле слова. Это были личности не в субстанциальном смысле, но только в атрибутивном, то есть в формальном смысле античные мыслители вполне доходили здесь до понятия личности; но по своему содержанию, по своей духовной сущности античные боги обладали любыми несовершенствами, пороками и даже преступностью, что было свойственно и природному, то есть чувственно-материально существующему, человеку.

Поэтому мы весьма охотно пользуемся такими терминами, как «личность» или «субъект», при изображении раннеэллинистической и позднеэллинистической эстетики. Но мы везде даем себе отчет в том, что повсюду здесь не личности вообще, но только личности в чувственно-материальном смысле, причем человеку свойственна единичная личность, а богам — предельно обобщенные личности в связи с теми или иными областями чувственно-материальной действительности, которые и лежат здесь в основе обобщения.

д) Наконец, при обсуждении ведущего принципа неоплатонической эстетики важно отдавать себе правильный отчет также и в том, почему у неоплатоников так глубоко и разносторонне представлена диалектика категорий и сравнительно мало говорится о чувственно-материальном космосе.

Некоторые исследователи на этом основании вообще отказывали неоплатоникам в их принадлежности к общеантичной космологии. Но это также надо считать историко-философской аберрацией и остатком старых либерально-буржуазных предрассудков. Само собой разумеется, что деятельность неоплатоников, падающая на последние четыре столетия античного мира, носила в себе все черты упадка античного мировоззрения, а иной раз даже и просто гибели общеантичного мировоззрения. Ясно поэтому, что в таких условиях в формальном отношении их мысль поражает своей абстрактностью и далекостью от прямых интуиций чувственно-материального космоса.

Неоплатоническая эстетика занята не столько самим чувственно-материальным космосом, сколько его тончайшим и углубленным обоснованием. И получается ложное впечатление, как будто для неоплатоников старый чувственно-материальный космос уже совсем не существует, а на первый план выступают чисто рассудочные упражнения. Да, действительно, у неоплатоников

гораздо меньше фигурирует чувственно-материальный космос и на первом плане выступает диалектическая система.

Но это нужно считать скорее историческим стилем данной философии, чем ее принципиальной сущностью. И такой исторический стиль, конечно, свидетельствует об упадке и гибели. По существу же это — стариннейшая мифология, которая у неоплатоников к тому же только прогрессировала. И если Плотин говорил о ней по преимуществу конструктивно-диалектически, то у Ямвлиха на первом плане не только мифология, но также и ее теургическое использование; а Юлиан обожествляет солнце не меньше, но гораздо сильнее более древних мыслителей.

К тому же это преобладание духовных интересов над чувственно-материальным космологизмом, если оно где и было, все-таки не дошло до учения об абсолютной личности, почему неоплатоники и оказались убежденнейшими врагами христианства, этой религии абсолютной личности. Расстаться со своими чувственно-материальными богами неоплатоники были не в силах, и потому печать общеантичного язычества лежит и на них во всей своей силе, так что и здесь невозможно преувеличивать личностную духовность неоплатонизма и невозможно его христианизировать на манер очень многих его знатоков и любителей.

е) Итак, если формулировать наиболее оригинальный для неоплатонической эстетики принцип, то принцип этот есть такая целостность бытия, которая выше всех его отдельных моментов, но без которой вся действительность рассыпалась бы на бесконечное множество ничем не объединенных между собой моментов и тем самым превратилась бы в непознаваемый туман неизвестно чего. Эта целостность трактовалась у неоплатоников выше всего существующего и потому именовалась сверхсущим первоединством.

Но она не была личностью, а только предельным обобщением чувственно-материального космоса и потому совершенно исключала всякую личностную специфику. При всей своей предельной обобщенности эта целостность все-таки оставалась внеличным принципом. Во всяком случае, основатель неоплатонизма Плотин только этим учением о сверхсущем первоединстве и ввел в платонизм нечто новое, и только этим он и стал отличаться от непосредственно предшествовавших ему платоников.

На основании предложенной у нас выше теоретической и исторической проблематики античной эстетики попробуем теперь дать общий обзор основных античных определений красоты уже

без всяких доказательств, считая, что они у нас достаточно представлены в предыдущем изложении.

§ 5. ОБЩИЙ ОБЗОР ОСНОВНЫХ АНТИЧНЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЙ КРАСОТЫ

1. *Необходимые условия для соблюдения реального характера всяких общих исторических классификаций.* а) Когда историк начинает характеризовать отдельные периоды изучаемой им исторической действительности, его всегда подстерегает один опаснейший враг для всяких исторических классификаций. А именно, историки часто слишком резко формулируют отличие одной эпохи от другой, как будто бы существует возможность точно определить год, день и час, когда кончилась одна эпоха и началась другая. На самом же деле решительно во всякой эпохе имеется не только то, что для нее существенно, но также и остатки старого, которые тоже могут быть весьма значительными, и ферменты будущего, часто тоже выраженные весьма глубоко. Мы разделили всю историю античной эстетики на объективную эстетику от Фалеса до Аристотеля, на субъективную эстетику эпохи раннего эллинизма и субъективно-объективную эстетику позднего эллинизма. Кто поймет такое разделение вне всяких исторических переходов от одного периода к другому и вне всяких частичных совпадений эпох между собою, тот лучше пусть не пользуется этим тройным делением. Основное понимание эстетики, которое мы считаем античным, является характерным решительно для всех исторических периодов античной эстетики. Речь может идти только о *преобладании* того или иного принципа в той или иной эпохе, но никак не об его исключительности и абсолютно изолированном присутствии в той или иной эпохе.

б) В период ранней классики основным принципом является чувственно-материальный элемент, так что, например, у Гераклита (А 15) душа есть не что иное, как влажное испарение. Однако тут же Гераклит проповедует бесконечную глубину этого понятия, так что невозможно даже и определить эту значительность понятия души (В 45). Таким образом, характерное для позднейших эпох углубленное представление о душе налично уже у Гераклита.

Тот же Гераклит прославился своим учением о всеобщей текучести вещей, но опять-таки тот же Гераклит (В 89 ср. В 10) гово-

рит о подчиненности всего текучего какому-то особенному единству. При этом каждому знатоку и любителю античной философии ясно, что такое учение о сверхсущем первоединстве впервые было свойственно только Платону и в развитой форме — только неоплатонизму.

Подробное учение о надкосмическом уме с разделением в этом уме субъективной и объективной сторон и с завершением этой противоположности в виде одной неделимой точки представлено в развитом виде только в неоплатонизме. Тем не менее тождество мыслящего и мыслимого в надкосмическом уме в очень ясной форме дано уже у Аристотеля (ИАЭ IV 50—52).

Ранняя классика в лице Диогена Аполлонийского уже учит не только о примате чувственно-материального элемента, но и прямо о воздушном мышлении (I 451—452). И надкосмический ум движет всем космосом не только в неоплатонизме, но уже у Анаксагора (340—344).

По Гераклиту (B 30), космос никогда и никем не был создан, а существует вечно. Однако не только неоплатоники, но уже и Фалес (ИАЭ I 367) прямо учили о том, что космос прекрасен только благодаря тому, что он является божественным творением.

Таких примеров переплетения различных исторических эпох можно было бы привести десятки и сотни, и в своем месте об этом мы говорили подробно. Сейчас же мы хотим выставить только одно общее требование для того, чтобы исторические периоды античной эстетики отвечали реальной картине исторического процесса античной эстетики вообще. Это требование сводится к тому, чтобы толковать принципы каждой исторической эпохи не в их механистически-дискретной взаимной противоположности, но каждый раз только в виде преобладающего принципа, ведущего принципа, главного принципа для данной эстетики с допущением любых остатков прошлого и любых ферментов будущего. Соответствующим образом надо понимать и основные античные определения красоты, которые мы сейчас хотим предложить.

в) Для того чтобы предлагаемый нами здесь обзор основных античных определений красоты понимался правильно, необходимо в точности представить себе, почему мы здесь будем пользоваться диалектической триадой.

Прежде всего, триадическое деление всех определений проводится у нас отнюдь не везде; но, например, общее разделение у нас строго триадично: предмет выражения, способ выражения и выраженный результат выражения. Во всех таких триадических разделениях мы исходим из того, что триада является первейшим

и необходимейшим методом вообще всякого диалектического анализа. Поскольку диалектический анализ в первую очередь является установлением единства противоположностей, то уже тут с полной диалектической необходимостью залегает триада: одна противоположность, другая противоположность и целостное единство обеих этих противоположностей.

Это обстоятельство и является причиной того, что триада должна быть использована в качестве примитивного и необходимейшего диалектического синтеза.

И вообще говоря, любое диалектическое рассуждение можно проводить и при помощи тройного разделения понятий, и при помощи четверного их разделения, и при помощи как угодно подробного и сложного их разделения. Тут все зависит от степени подробности анализа, поскольку каждый из трех основных диалектических моментов может быть представлен то более, то менее сложно. Триадаическое деление мы часто используем просто потому, что оно является первичным и в полном смысле слова исходным. Поэтому, чтобы историческая классификация была полезной, нужно исходить из триады, но завершать можно любым количеством вторичных моментов диалектического анализа.

г) Наконец, для правильного понимания предлагаемых нами античных определений красоты надо учитывать еще и то, что сам термин «красота» выбран у нас только чисто условно, поскольку в античной эстетике он часто даже и совсем не упоминается, а если и упоминается, то в очень осложненном виде. Эту осложненность в своем месте мы всегда специально изучали.

И в предлагаемом нами сейчас общем обзоре не стоит входить в бесконечно разнообразные исторические контексты античной терминологии.

Речь идет у нас, повторяем, только о преобладающих и ярко выраженных принципах, а не о всей исторической гуще фактически наблюдаемой терминологии. Условность этого термина «красота» определяется еще и тем, что красота и в античной и во всякой другой эстетике вовсе не является единственной эстетической категорией, а существует еще и множество разного рода так называемых эстетических модификаций. Обзор главнейших эстетических установок античной эстетики вовсе не был бы общим, если бы мы стали рассматривать здесь еще и все эстетические модификации (безобразное, возвышенное, низменное, юмор, наивное и т. д.).

Необходимо иметь в виду, что терминологическому исследованию античной эстетики в дальнейшем у нас будут посвящены

целые главы. Сейчас же у нас пойдет речь не о термине «красота», но о ее существенном принципе. Заметим, что и в других науках такое исследование проводится довольно часто. Периодическая система элементов у Менделеева, как мы сказали выше, построена строго диалектически с применением закона о возникновении нового химического качества на основании количественного накопления предыдущего качества. Но сам Менделеев совсем не знал и не употреблял термина «диалектика». Это позволяет и нам говорить о существенных античных принципах красоты с привлечением таких текстов, в которых вовсе не употребляется термин «красота» и терминологически вовсе отсутствует даваемое нами определение. Специально же об античной терминологии в области учения о красоте, как и вообще о всех подсобных для этого терминах, мы, повторяем, подробно рассуждаем ниже.

Таким образом, если кто хочет извлечь пользу из предлагаемого нами обзора античных определений красоты, тот обязательно должен стать на нашу ограниченную и условную позицию. Иначе и знакомиться с нашим обзором будет бесполезно, если не прямо опасно.

2. *Общий античный принцип красоты.* Прежде чем говорить об отдельных и частных определениях, приведем сейчас тот общий принцип красоты в античной эстетике, о котором мы в предыдущих наших исследованиях трактовали множество раз, но о котором необходимо сказать и сейчас, поскольку нам хотелось бы, чтобы все предлагаемые нами античные определения красоты выступили в систематическом виде. Само общее античное определение красоты мы дали выше (с. 561), теперь же у нас идет речь не об определении красоты, но о таком принципе этого определения, который было бы удобно рассматривать в его историческом развитии.

Так как эстетика есть наука о предмете выражения, то есть о выражаемости, а также о средствах выражения, или о выражающем, и, наконец, о результате этого выражения, то есть о фактически выраженном, то *чувственно-материальный космос* является в античности и основным выражаемым, и основным выражающим, и основным выраженным. И поэтому самое общее, самое универсальное и всегдашнее определение красоты в античной эстетике гласит: красота есть *чувственно-материальный космос*, то есть звездное небо с землей посредине, которое и видимо, и слышимо, которое обязательно пространственно ограничено и существует вечно. Поскольку, однако, тут же проповедуется *вечное возвращение*, то возникновение нового космоса после гибели

предыдущего космоса, собственно говоря, тоже ничего нового с собой не приносит. Поэтому вечное существование космоса, или, точнее сказать, вечное зарождение и расцвет одного космоса, постепенное его увядание и превращение в хаос и, наконец, появление из этого хаоса еще нового космоса, — все это вовсе не означает какого-то существенного прогресса. Поэтому нужно говорить не только о пространственной ограниченности античного космоса, но и о его временной ограниченности. Древние мыслили здесь вечное круговращение, то есть вечное пребывание на одном и том же месте и, в конце концов, пребывание также в одном и том же времени. А о том, что этот чувственно-материальный космологизм античной эстетики оказался возможным только на основе рабовладельческой формации, об этом (выше, с. 485) мы говорили достаточно.

3. *Красота как объективный предмет выражения.* а) Досократовское учение об *элементах* (ранняя классика): красота есть элемент, то есть минимальный материально-смысловой сдвиг, в результате предельного обобщения которого трактуется весь чувственно-материальный космос. Здесь элементы и возникающий из них чувственно-материальный космос даны *интуитивно*.

Относительно этой первичной философско-эстетической интуиции необходимо заметить, что, поскольку здесь идет речь об интуитивной нерасчлененности, здесь мысль пока еще не доходит до различения материального и смыслового, или, как часто говорится, реального и идеального. Досократовский элемент одновременно является и первичным материальным сдвигом бытия и первичным его осмыслением. Материя и смысл материи в досократовской натурфилософии еще не расчленены. Особенно ярким примером этого является атом Левкиппа и Демокрита. Ему, с одной стороны, свойственна материальная форма и движение в пустоте, а с другой стороны, он трактуется как геометрическое тело, которое настолько идеально, что к нему невозможно даже прикоснуться, и он не подвержен ровно никаким физическим воздействиям.

Эта первичная нераздельность идеи и материи останется в дальнейшем нетронутой на все время существования античной эстетики. Она часто будет расчленяться на отдельные моменты, идеальные и материальные, но тут же всегда будет постулироваться и диалектическое тождество идеального и материального. Не только у Гегеля синтезом бытия и небытия является становление, в котором каждый момент своего появления тут же обязательно

исчезает, но и во всей античности идеальное и материальное тоже диалектически сливаются в одно сплошное и континуальное становление.

О нем будут трактовать решительно все античные философы, но в неразличимом и первично интуитивном виде оно проводится уже в досократовской натурфилософии. Поэтому мы и сочли необходимым выдвинуть в досократовском определении элемента на первый план понятие именно сдвига, причем в этом сдвиге пока еще неразличимо даны идеальное и материальное, но ввиду характерного примата материального над идеальным здесь выступает именно материально становящаяся интуитивность.

б) Софисты и Сократ (средняя классика): красота есть *логос*, или мыслительное искание предельных обобщений, которые могли бы объяснять и критиковать все возникающие здесь правильные или неправильные единичности. Здесь чувственно-материальный космос рассматривается *дискурсивно*, у софистов — негативно и у Сократа — позитивно (ИАЭ II 150).

в) Платон (зрелая классика): красота есть *общий диалектический* (то есть категориально-диалектический) *эйдос* (идея), возникающий в виде совпадения элемента и логоса, но рисующий это совпадение как систему диалектических категорий, образующую собою живой и одушевленный чувственно-материальный космос (733—736). Здесь объединился интуитивный характер ранней классики и дискурсивный характер средней классики в ту диалектически построенную систему, которая и не только интуитивна, и не только дискурсивна, но *спекулятивна*, или общеноуменьна, поскольку ум трактуется в платонизме как некоторого рода смысловая (логос) картинность (материальная элементарность) бытия, то есть ум возникает здесь как интеллектуальная интуиция.

Другое, близкое к предложенному и ему аналогичное определение гласит у Платона, что красота есть *Эрос*-Любовь, а Эрос есть диалектическое порождение Богатства-Эйдоса и Бедности-Материи, которое является вечным становлением и вечным стремлением порождать все новые и новые произведения жизни, науки, искусства и философии (221—227).

Очень важно отметить то обстоятельство, что и в использованных у нас сейчас платоновских «Тимее» и «Пире» выдвигается на первый план то же становление, которое мы только что находили и у досократиков в материально-телесном и нерасчлененно-интуитивном виде. Это становление, однако, у Платона уже расчленено, и в нем установлено как различие идеального и материального, так и их тождество. В «Тимее» чувственно-материальный космос

строится как синтез идеального «ума» и материальной «необходимости». Точно так же и в «Пире» Эрос есть тоже диалектический синтез идеи и материи, и он тоже есть сплошное и всегдашнее становление. Поскольку, однако, идея и материя после своего расчленения диалектически синтезируются в становлении, то подобного рода становление на уровне Платона необходимо считать уже не материальным, но *текуче-сущностным*, или диффузно-понятийным. Идеальное и материальное взяты здесь у Платона как логические категории, и в целях конструирования понятия красоты произведен их *категориально-диалектический* синтез.

г) Аристотель (поздняя классика): красота есть *энтелехийный* (то есть континуально-структурно энергичный) *эйдос*, или дистинктивно-дескриптивный эйдос (в отличие от генерализирующих эйдосов Платона), функционирующий как континуально-структурное материально-смысловое становление, или как ум-перводвигатель, континуально-структурно определяющий собою все единичности, наличные в материальной действительности.

Ввиду чрезвычайной сложности аристотелевских текстов даваемое нами здесь сводное определение, конечно, слишком неполно и слишком условно. Если читатель захочет более обстоятельного определения эстетического предмета у Аристотеля, тогда он должен обратиться к нашему более специальному исследованию на эту тему (IV 659—726, 818—830).

Что же касается нашей общей сводки античных эстетических определений, то, несмотря на сложность аристотелевских материалов, мы все-таки считали бы возможным обратить внимание читателя хотя бы на некоторые, особенно резко бросающиеся в глаза моменты. Все такие моменты являются либо частными случаями, либо оттенками общего принципа энтелехийного эйдоса.

Аристотель весьма энергично, с предельной ясностью и вполне новаторски рисует эйдос, или идею вещи, как тот ответ, который возникает по поводу вопроса о том, что такое данная вещь. Это «что такое» Аристотель обозначает термином «чтойность» (*to ti ēn einai*). Точнее, в данном случае нужно было бы говорить о ставшей чтойности, поскольку она указывает и на становление вещи и на полученный в результате этого становления окончательный смысл данной вещи. Подробное исследование вопроса о чтойности у Аристотеля было дано у нас раньше (104—106, 124—158). Итак, красота вещи есть ее 1) *чтойность*. Она и лежит в основе энтелехии (675). В этой чтойности ярко выступают момент становления и момент ставшего, но недостаточно выражен

момент структуры, который ярко выражен у Аристотеля в понятии энтелехии.

Далее, Аристотель прославился своим *четырёхпринципным* определением вещи. По Аристотелю, каждая вещь обязательно состоит из материи и из определяющего эту материю эйдоса-формы. Но в каждой вещи всегда видна еще и та причина, вследствие которой она существует, и видна также и та цель или то назначение, ради которого она существует. Поэтому красота есть, по Аристотелю, 2) *материально и эйдотически осуществленная причинно-целевая структура*. В сравнении с чуждостью здесь кроме становления и ставшего достаточно ярко выступает также и момент структуры.

Однако это четырехпринципное определение относится, собственно говоря, не специально к красоте, но ко всякой вещи вообще. Необходимое для этого уточнение найдем в других определениях.

Далее, и момент чуждости и четырехпринципный анализ каждой вещи относятся скорее ко всякому вообще бытию, чем специально к эстетике и чем специально к художественному творчеству. Но у Аристотеля имеется много рассуждений как раз о том, что художественность вовсе не есть изображение действительности в буквальном смысле этого слова и вовсе не есть натурализм. Когда на театральной сцене изображается убийство, то никто не принимает никаких мер для ухода за пострадавшим и для задержания убийцы, но театральная публика спокойно сидит на месте и наслаждается этим убийством. Аристотель в этом случае говорит, что искусство изображает не то, что действительно есть, но то, что только еще могло бы быть. Мы сейчас сказали бы, что эстетический предмет, как его в данном случае трактует Аристотель, вполне иррелевантен, то есть ни с какой стороны не является буквальной действительностью (409—413, 446, 791—792, 824—828). Кроме того, будучи иррелевантным, эстетический предмет тем самым резко отличается и от числовой структурности, и от моральной проповеди, и от логических доказательств разума. И эту иррелевантность эстетического предмета, или его нейтральность, Аристотель доводит до того, что он оказывается той беспредметной виртуозностью, которая, по Аристотелю, тоже относится к эстетической сфере, хотя эта виртуозность и необязательна. Таким образом, красота, по Аристотелю, есть 3) *самодовлеющее иррелевантное изображение действительности*, все равно, натуралистической или фантастической. Здесь, несомненно, выдвигает-

ся весьма существенный момент в том, что мы выше назвали энтелехийным эйдосом.

Далее, если театральная сцена изображает, по Аристотелю, не то, что есть в действительности, но только то, что еще может быть в действительности, то есть изображает иррелевантную действительность, то это не значит, что данная сцена есть нечто недостаточное, несовершенное или ущербное и вообще нечто несамостоятельное. Она есть своя собственная действительность, которая для своего существования ровно ни в чем, кроме самой себя, не нуждается. Однако это не значит, что в ней и всерьез исключено все действительно существующее. Наоборот, все действительно существующее в ней вполне присутствует, но присутствует только иррелевантно.

А для этого необходимо, чтобы логическое развитие такой действительности допускало участие любого постороннего обстоятельства, которое и вступает в ближайшую связь с логическим развитием иррелевантно построенного действия. Иначе всякое художественное произведение было бы лишено момента конфликтности. Но тогда и сама логика не может состоять только из безупречных силлогизмов, точно и без всякого изъяна построенных чисто аналитически, то есть на основании только объемного соотношения категорий.

У Аристотеля имеется целый трактат «Топика», где как раз говорится о «топосах», то есть о разных обстоятельствах жизни, которые врываются в чисто аналитический силлогизм и в корне его деформируют. Аналитический силлогизм — это как бы законодательство; а топологическое заключение есть как бы суд, который решает вопрос о том, применима ли к данному подсудимому та статья законодательства, которая к нему, теоретически рассуждая, относится. Если все люди смертны, а Сократ — человек, то заключение о смертности Сократа есть результат чисто аналитически построенного силлогизма. Но вывод из этого силлогизма может быть и такой: следовательно, Геракл был Зевсом взят живым на небо. Такое умозаключение — не то, о котором Аристотель трактует в двух своих «Аналитиках», но то, о котором он трактует в своей «Топике» (281—296, 806—817).

При этом интересно, что Аристотель называет такое топологическое заключение и «диалектическим» и «риторическим». Термин «диалектика» Аристотель употребляет здесь, конечно, не в платоновском смысле слова. Но под риторическим умозаключением он понимает, очевидно, тот тип умозаключений, когда оратор имеет в виду не просто практическое применение своей ритори-

рической речи, но ее самостоятельное значение как самодовлеющего художественного произведения, то есть имеет в виду свою собственную и вполне самодовлеющую художественную действительность. А в таком художественном произведении, конечно, могут приводиться любые факты, но не просто в их логической связи, а в их эстетически значащем синтезировании.

Поэтому в поисках главнейших определений красоты у Аристотеля мы не можем не наталкиваться на этот топологический способ построения речи. И мы бы сказали, что, по Аристотелю, красота есть 4) *топологический* способ построения речи и всякого вообще технически обработанного предмета.

Именно этой топологией и объясняется то, что театральная сцена есть своя особая действительность, несмотря на свою иррелевантность, поскольку она не пренебрегает никакими фактами действительности, а только переносит их в чисто художественную сферу.

Это определение красоты обеспечивает для Аристотеля эстетическую самостоятельность художественной действительности и тем самым подчеркивает то, чего не хватало в предыдущих трех определениях красоты, поскольку энтелехийный эйдос есть прежде всего своя собственная, то есть чисто смысловая, действительность.

Наконец, Аристотелю принадлежат очень подробные и глубокие рассуждения о том, что же такое энтелехийный эйдос в его окончательной и предельно-совершенной, то есть в его универсальной, осуществленности. В своем учении об иррелевантной красоте Аристотель, на первый взгляд, уже совсем оторвался от всякого реализма. Однако кончать таким разрывом — это значит в корне исказить всю эстетику Аристотеля. Иррелевантность и ее иррелевантная действительность есть только один из моментов аристотелевской эстетики. У Аристотеля имеется подробно развитое учение о таком художественном предмете, в котором и вся материя собрана в одно неделимое единство и все мышление разработано вплоть до его реальной и материальной значимости.

Таким предметом является у Аристотеля небо, которому он посвятил целый трактат «О небе». Тема этого трактата, да и не только тема, но в значительной степени даже и его метод вполне совпадают с платоновским «Тимеем». Правда, в «Тимее» это чистейшая диалектика логических категорий, в аристотелевском же трактате это описательная система раздельно наблюдаемых материальных моментов. Но так или иначе, а эфирное небо у Аристотеля является, повторяем, очень точно формулированным обоб-

щением и предельным заострением всех физических элементов со всеми их эмпирически наблюдаемыми движениями; и оно есть также предельно формулированное мышление, которое само собой приходит к своему полному тождеству со всеми мыслимыми материальными элементами.

Кроме того, эфир у Аристотеля — это тончайшее вещество, которое пронизывает собою решительно все и решительно всему дает порядок и систему.

Здесь гениальным образом сказался аристотелевский синтез дистинктивно-дескриптивного метода и предельного перехода к энтелехийному эйдосу. А это привело Аристотеля к тому, чтобы в своем учении об эфирном небе совместить как весь элементный реализм, так и всю его энтелехийную завершенность. Эфирное небо иррелевантно у Аристотеля не в том смысле, в каком каждая вещь имеет свою иррелевантную идею, но в том смысле, что эта иррелевантность, обобщая в данном случае реально существующие вещи, является только предельным и самодовлеющим совершенством эфирного неба. Другими словами, сама иррелевантность, целиком сливаясь с той материальной действительностью, в отношении которой она иррелевантна, сама становится своей собственной и вполне самодовлеющей действительностью, одинаково реально-материальной и идеально-иррелевантной, то есть, вообще говоря, материально данным и универсальным художественным произведением космоса. Поэтому не будет ошибкой дать еще и такое определение красоты у Аристотеля. Красота у Аристотеля есть 5) *эфирное небо* как предельная обобщенность всего материального (элементного) и всего идеального (то есть в первую очередь активного мышления).

Эта эфирно-небесная эстетика Аристотеля подробно также была у нас изучена в своем месте (297—309).

Между прочим, теория эфирного неба у Аристотеля обеспечивает собою еще одну очень важную идею античной эстетики, проводимую, однако, с большой остротой ее гениально мыслящего автора. Именно, теория эфирного неба делает понятным, почему весь космос, с одной стороны, есть идеально сконструированное художественное произведение, а с другой стороны, он есть не что иное, как продуманное до конца учение о самой обыкновенной чувственно воспринимаемой материи. Космос, как необходимо думать по Аристотелю, есть идеально сконструированное художественное произведение, одинаково материальное и смысловое. Это, конечно, одна из самых общих античных идей. Но в аристотелев-

ской теории эфирного неба она дана в логически законченной форме, весьма изысканной и весьма изошренной.

Этим аристотелевским учением об эфирно-небесной красоте завершается вся та ступень античного эстетического сознания, которую мы назвали объективной (а не субъективной) и предметно-выразительной (а не субъективно-выражающей). У Аристотеля были исчерпаны все возможные принципы, которые в античной классике были связаны с эстетической предметностью. Естественно теперь обратиться к субъектно-выражающей античной теории красоты.

4. *Красота как субъективный, точнее сказать, субъектный способ выражения предмета (ранний и средний эллинизм)*. На этой ступени античной эстетики субъект понимается не в абсолютном смысле, но в смысле имманентизации того, что продолжает трактоваться объективно, как и раньше.

а) Наиболее общее определение (в *стоицизме*): красота есть 1) *огненная пневма* («пневма» указывает на «дыхание», то есть на живой организм), творчески промыслительная и *провиденциально* создающая иерархийную картину космоса; эта пневма есть 2) *фаталистически*, а именно в своей субстанциальности предопределяемая картина космоса, но в то же самое время *адиафорно* данная как 3) самосозидательный предмет самодовлеющего созерцания и удовольствия, включая также весьма ригористическое учение о бесстрастии (*apatheia*) и невозмутимости (*ataraxia*).

б) Более частное, но тоже фундаментальное учение у тех же стоиков гласит о красоте как о *сперматических* (семенных) *логосах*, детально рисующих собою общую *провиденциально-фаталистическую* картину космоса, а в связи с этим находится также, и стоическое учение о «любви к року».

в) Последующее развитие стоицизма характеризуется использованием платонических элементов эстетики, почему эта ступень стоицизма так и называется *стоическим платонизмом*. Это — то, что, по нашей терминологии, является *средним эллинизмом*. Красота здесь тоже есть, в своей основе, *провиденциально-фаталистическая* огненная пневма, но понимаемая теперь уже в своем отождествлении с платоническим *миром идей*, то есть общекосмическим и даже надкосмическим *нусом-умом*.

г) Наконец, чтобы закончить о стоиках, еще необходимо сказать, что красота у них трактуется как *аллегория мифа*. Поскольку мысль у стоиков всегда искала предельных обобщений, а предельным обобщением в античности всегда были боги, то этих богов

стойки и начали понимать как свою иерархично данную огненную пневму. А это и значит, что они впервые стали понимать древних богов как аллегория огненной пневмы. Поскольку, однако, полного тождества между богами и огненной пневмой не было и боги у них только указывают на огненную пневму, но субстанциально ею еще не являются, то это и значит, что боги понимаются у стоиков аллегорически. Полное же, то есть субстанциальное или буквальное, отождествление богов с огненной пневмой стало возможным только тогда, когда не просто боги были огненной пневмой, но и сама огненная пневма тоже стала трактоваться как божество. Но тогда аллегория уже переставала пониматься в переносном смысле слова, а стала пониматься буквально, что в дальнейшем и превратило аллегория мифа в онтологическую символику мифа, то есть в диалектику самого мифа.

д) Со стоическим учением во многом совпадает и *эпикурейство*, по которому красота есть 1) безмятежная погруженность субъекта в свое собственное самосозерцание, понимаемое как *удовольствие*. Для такой красоты эпикурейцам необходима концепция 2) *самоотклоняющихся атомов*. Но поскольку эти атомы являются пределами чувственно становящихся величин, внедренными в сплошной чувственный поток и потому его организующими, то красота у эпикурейцев также есть 3) *атомарно-структурно* оформленная континуально-становящаяся чувственная действительность. Отсюда получалось и то, что необходимо было признавать и обций атомарно-становящийся космический предел в виде 4) *действительно* понимаемых *богов*, тоже состоящих из особого рода тончайших атомов и тоже погруженных в свое невозмутимое самосозерцание.

е) Со стойками и эпикурейцами в очень многом сходны и *скептики* в своем учении о красоте как о внутренней невозмутимости субъективного состояния.

Но ввиду проповедуемого у скептиков учения о непознаваемости и немыслимости ничего из существующего свою красоту они понимали как *воздержание* (*epochē*) для охраны внутреннего покоя субъекта. В смысле учения об этом внутреннем покое человеческого субъекта скептики целиком сходны и со стойками и с эпикурейцами. Во всем же остальном они резко от них отличаются.

ж) Как мы видели выше (с. 596), совершенно оригинальное место в период среднего эллинизма имеет философия *Филона Александрийского*. Этот философ, строго придерживаясь платонической триады единого, ума и души, воплощенных в космосе, понял

эту триаду с огромной внутренней симпатией, почти с молитвенным восторгом и с выражением человечески-интимной настроенности. До полной и настоящей диалектики единого, ума и души у Филона было еще довольно далеко. Но все эти диалектические моменты, взятые в отдельности, переживались им возвышенно-религиозно и восторженно-молитвенно. В сущности говоря, тут уже было переживание тождества субъекта и объекта, которое легло в основу неоплатонизма. Но это тождество не было осознано диалектически, зато было воспринято как высшее откровение для человека. Поэтому мы не ошибемся, если скажем, делая обобщение, что красота, по Филону, есть *восторженно пережитая субъективно-объективная жизнь* с использованием всех основных моментов общеплатонической триады.

5. *Красота как объективно-субъективно, то есть лично, а в конце концов и мифологически выраженная предметность (поздний эллинизм, или эллинистически-римский период)*. Выше (с. 598) у нас была показана необходимость не только противопоставления объективной предметности и субъективной имманентности, но и слияния этих двух мыслительных уровней в одно нераздельное целое. Слияние это произошло в поздний эллинистически-римский период, у неоплатоников, которые тем и отличаются от предшествующих платоников, что в лице Плотина вводят в качестве основного принципа именно целостное первоединство; и поскольку целое всегда больше и выше составляющих его частей, то это целое и выступило в виде принципа *сверхсущего первоединства*. В этом свете стали теперь рассматриваться все основные проблемы философской эстетики. В более раздельной форме это можно выразить следующим образом.

а) Красота есть *сверхсущее первоединство*, создающее и оформляющее собою всю стихию действительности вообще.

б) Красота есть сверхсущее *число* как первая и пока еще доказательственная структурная определенность сверхсущего, лежащая в основе всех вообще определений действительности. Согласно учению неоплатоников, это и есть подлинные и настоящие *боги*, трактуемые, следовательно, как реальные типы той или иной актуальной бесконечности.

в) Красота есть качественная, то есть понятийно заполненная, числовая предметность, сама себя осмысляющая и мыслящая, то есть *ум*. И так как этот докосмический ум уже есть некоторого рода оформленность, то, следовательно, он в себе самом содержит уже свою собственную, а именно умопостигаемую, материю.

Но если так, то в уме есть и своя чисто умственная оформленность, которую неоплатоники называли мудростью. Красота, следовательно, есть *докосмическая мудрость* (*sophia*).

г) А так как с точки зрения общеантичного стихийного материализма все докосмическое признается только как принцип построения чувственно-материального космоса, то кроме неподвижного в себе ума и кроме докосмической софии стало необходимым признавать еще и движущее и самодвижное начало чувственно-материального космоса. Поэтому красота оказалась самодвижной и творчески движущей космической силой, то есть *душой космоса*. В этом смысле душа стала трактоваться как активное движущее начало, которое само уже перестало быть чистым умом, но трактовалось как то, что в своем иррациональном основании получало от ума свою оформленность и свою целесообразно направленную космическую мощь.

д) Красота есть чувственно-материальный космос как *софийно и душевно оформленная, неповторимая и единственная сверхсущая индивидуальность*. Дело в том, что все предыдущие принципы, то есть исходное первоединое, число, софия и душа, были пока еще только оформляющими и осмысляющими началами, которые были направлены к тому, чтобы достигнуть и конечного, то есть предельного, результата всего этого оформления и осмысления. Необходимо было еще и *тело*, которое являлось бы окончательным результатом всех этих осмысляющих и оформляющих моментов. Таким телом неоплатоники (вслед вообще за всей античной философией) и стали признавать чувственно-материальный космос.

Этот чувственно-материальный космос рассматривался у одних античных мыслителей как предмет выражения, у других — как субъективный способ этого выражения, а у неоплатоников стал выражаться во всей совокупности осмысляемых и осмысляющих принципов. И так как ничего другого, кроме чувственно-материального космоса, античные мыслители не знали, то у неоплатоников он и оказался той действительностью, которая сама себя создает, осмысляет и оформляет, то есть является конечным и последним, то есть предельно данным, абсолютном. Поэтому только формально можно сказать, что у неоплатоников чувственно-материальный космос проповедуется в том же виде, что и у всех других античных мыслителей. На самом же деле этот неоплатонический чувственно-материальный космос сознательно трактуется как предельно данный абсолют во всей полноте осмысляемых, осмысляющих и осмысленных функций.

е) Если присмотреться ближе к неоплатоническому способу понимания эстетики как науки, то, во-первых, необходимо сказать, что красота трактовалась у них шестью различными способами, то есть как первоединое, как число, как софия, как космическая душа, как чувственно-материальный космос и как сама материя. Но, во-вторых, каждый из этих шести способов трактовался у них в свете всех других способов, то есть в своем отождествлении с каждым из этих остальных способов. Поэтому у них и оказывалось, что красота есть сверхсущее первоединство, но как носитель и числа, и софии, и космической души, и чувственно-материального космоса, и самой материи. Или она была у них числом, но понимаемым в смысле носителя всех прочих определений, или софией, тоже понимаемой в смысле носителя всех прочих определений, и т. д.

Наконец, в-третьих, первенство чувственно-материального космоса возникало потому, что этот космос как раз и оказывался той вещью или тем телом, которое и несло на себе все прочие определения и соответствовало основным телесным интуициям античного мира. Поэтому хотя с точки зрения абстрактной диалектики все эти шесть основных определений красоты и были вполне равноценными, тем не менее с точки зрения непосредственных интуиций жизни именно чувственно-материальный космос занимал первое и абсолютное место. Мифология чувственно-материального космоса была той отдаленной почвой, на которой выросло ее рефлексивное конструирование. Но когда это последнее в результате своего тысячелетнего функционирования исчерпывало себя, оно опять приходило к тому же самому чувственно-материальному космосу, опять воскресавшему в своей дорефлексивной нетронутости. Античное понимание красоты и началось с мифологии чувственно-материального космоса, но оно и кончилось той же самой мифологией. Это и значило, что красота, как ее понимали неоплатоники, была предельно, то есть исчерпывающе, сконструированным мифом. Понятие мифа получалось при последовательном конструировании каждой из шести указанных основных категорий. Неоплатоническое прекрасное формально все еще продолжало оставаться в виде наглядно данного образа, одновременно и жизненно-онтологического, так сказать жизненно-утилитарного, и в то же самое время данного в качестве предмета самодовлеющего содержания и удовольствия. Поэтому и эйдос тела у Плотина определяется эйдосом души, а эйдос души — эйдосом ума, а этот последний — наивысшим ис-

током всего бытия, а именно — первоединым, создавая иерархично-онтологическую структуру.

И сама идея красоты понимается тем же Платином как идея софийного, то есть творческая осуществленность идеи, главным проявлением которой являются боги. Именно эти боги предстали потом у Прокла в виде тончайше разработанных логических категорий и являются не чем иным как художественными идеалами, распределенными в строгой системе и демонстрирующими космическое прекрасное. Так закладывалось античное учение о прекрасном, которое началось с дорефлективной наивной мифологии и которое кончилось этой же самой мифологией, но только уже конструктивно-логической. Отрицать же диалектическое первенство чувственно-материального космоса значило бы сводить всю неоплатоническую диалектику на такую абстрактную систему категорий, которая была бы лишена всякого исторического стиля. Такая абстрактная система совершенно равноценных категорий противоречит не только неоплатонической эстетике, но несовместима и с античной эстетикой вообще.

6. *Переход к терминологии.* В дальнейшем нам предстоит сложная задача — изобразить античную эстетику не только в ее принципиально-сущностном виде, но и в ее терминологической системе. До сих пор в анализе принципов и проблем античной эстетики мы, конечно, не могли не базироваться на соответствующей античной терминологии.

Но эта античная терминология, взятая в самостоятельном виде, является в научном отношении чрезвычайно сложной областью. Рассуждая о принципах, мы не должны были учитывать всю контекстуальную сложность фактически проводившейся терминологии. Поэтому в целях полноты изображения античной эстетики совершенно необходимо произвести и терминологический анализ. При этом невозможно допускать никакого разрыва между принципами и терминами. Анализ принципов базировался у нас на терминологии, а изучение терминов должно приводить к принципиально-проблемным обобщениям. Кроме того, этот терминологический обзор должен быть кратчайшим в тех случаях, где в предыдущих томах нашей «Истории античной эстетики» тот или иной термин обсуждался подробнее. В этих случаях достаточно будет простой ссылки на уже проведенное исследование. В тех же случаях, когда терминологическое исследование было у нас в предыдущем недостаточным, придется расширить ссылки на первоисточники.

ЧАСТЬ
ШЕСТАЯ



*Общая
эстетическая
терминология*

Выше мы уже много раз говорили о разделении эстетики на предмет выражения, или выражаемое, на методы выражения, или выражающие приемы, и, наконец, на результаты выражения, или на окончательную, уже интегральную, выраженность. Это же разделение мы будем проводить и в нашем терминологическом анализе. Начинаем с той общей терминологии, которая относится к *предмету выражения*, то есть с того, что, как мы показали выше (с. 560), лучше всего выражено в учении о едином, числах, уме, душе и космосе. А космос, как мы знаем, в своем чувственно-материальном виде как раз и был в античности универсальным единством, то есть осмысленно-разумно и самодвижно-душевно организованным космическим телом.

I

ЕДИНОЕ

§ 1. РАННЯЯ И СРЕДНЯЯ КЛАССИКА

1. *Ранняя классика.* Несмотря на основную досократовскую тенденцию оперировать по преимуществу с чувственно-материальными элементами, уже у досократиков бросается в глаза огромный интерес к проблеме единого.

а) Уже Анаксимандр (А 76) все отдельные элементы производил из единого. О Гераклите и говорить нечего, поскольку в своем учении о всеобщем становлении он, конечно, говорил (В 10), что из единого все и из всего единое. То же самое и у Эмпедокла (А 28. 41; В 17. 26. 27. 35. 110. 115), а также у Анаксагора (А 61) и у пифагорейцев (58 В 83=I 453, 37—38). Это учение о совпадении единого и многого нужно считать для досократиков весьма характерным при условии материально-элементного понимания этого совпадения.

С другой стороны, однако, поскольку все эпохи, в соответствии с нашим основным учением, содержат в себе не только то, что существенно для них, но также то, что существенно для других эпох, постольку и в проблеме единого мы можем находить у досократиков концепции как превосходства единого над многим, так и подчиненности единого многому. Первая доктрина принадлежит элеатам (Парменид 29 А 21. 23; Зенон А 12. 16. 21; Мелисс А 5, В 8; Эмпедокл А 32). Само собой разумеется, что принципиальный отрыв единого от множественности для досократиков еще немыслим. И потому сам же Парменид (ИАЭ I 354—356) пытается объединить чисто мыслимое единство с чувственной пестротой космоса.

б) С другой стороны, примат множества над единством весьма решительно проповедовал Демокрит, по которому из атомов «отнюдь не образуется поистине единая природа» (А 37=II 93, 32; А 42). Это и дало возможность некоторым гераклитовцам делать агностические выводы, но Демокрит их не делал.

Между прочим, древний атомизм получает у многих теперешних излагателей слишком упрощенный характер, когда в атоме не

находят ничего иного, кроме того, что сказано в самом этом термине «атом», то есть «неделимый». На самом же деле античные атомы обладают определенной фигурой, определенными размерами, а иной раз даже говорилось об их различном весе. Значит, неделимость атома есть только один, правда наиболее значительный, оттенок понятия атома. О единстве и множественности атома мы в свое время (ИАЭ I 460—477) говорили достаточно и пришли даже к инфинитезимальному пониманию античного атома (471—474). Во всяком случае, момент единства, хотя пока еще далекий от Платона, несомненно занимает у атомистов ведущее положение (на основе более расчлененного понимания парменидовского бытия).

в) Наиболее зрелое досократовское учение о едином необходимо усматривать в концепции гомеомерии Анаксагора (ИАЭ I 345—349). Гомеомерия у Анаксагора и есть такое единство чувственно-материальных элементов, которое отражается в каждом таком элементе и образует единоецельную структуру. С этим Анаксагором нам придется встретиться еще ниже (с. 641), в разделе о числах.

Единству, несомненно, отводилась ведущая роль также и в древнем пифагорействе, в котором оно противопоставлялось множеству наряду с такими парными противоположностями, как предел и беспредельное (58 В 5—I 452, 30—45). Монада-единица тоже противопоставлялась диаде как неопределенной множественности и лежала вместе с нею в основе всех чисел. Но об этом структурном понимании числа у пифагорейцев мы будем говорить ниже (с. 638).

2. *Средняя классика.* О том, какой переворот произошел в античной философии при переходе ее от ранней классики к средней, мы подробно говорили раньше (ИАЭ II 60—65). Сущность этого переворота сводится к тому, что все существующее перестало ощущаться как таковое и вместо этого интуитивного подхода возникла не действительность сама по себе, но *проблема* действительности. Однако ставить проблему и ее решать — это значит мыслить, а мыслить — значит, в первую очередь, расчленять и обобщать. Поэтому Сократ и отказался от рассмотрения вещей самих по себе, а стал их рассматривать как индуктивный материал для получения логических общностей. Специального рассуждения о единстве от периода средней классики до нас не дошло, но ясно, что оно здесь было не чем иным, как *дискурсивным* исследованием общностей, то есть стремлением дискурсивно преодолевать дискретно данные вещи и понятия.

§ 2. ЗРЕЛАЯ И ПОЗДНЯЯ КЛАССИКА

1. *Платон*. Платон пытается объединить космологическую интуицию ранней классики и мыслительную дискурсию средней классики. Поэтому у него возникло учение о мышлении, но не о прежнем мышлении, в узком смысле слова, но в смысле построения всей универсальной действительности, то есть всего чувственно-материального космоса. Этот не интуитивный и не дискурсивный, но уже умозрительно-спекулятивный метод привлек Платона к необходимости и единое понимать как универсальную обобщенность, из которой можно было бы выводить и систему интуитивно данного чувственно-материального космоса и дискурсивную мыслимость его как целого и частей этого целого. Отсюда впервые в античной философии возникла у Платона *диалектика* такого *единого*, или одного, которая охватывала бы всю действительность и тем самым оказалась бы выше нее. Так как весь платонизм есть соединение интуитивной ранней классики и мыслительно-дискурсивной средней классики, то объединение это уже не могло быть только мыслительным. Поэтому само мышление, как и сама интуиция, оказались здесь только моментами сверхинтуитивного и сверхмыслительного единства.

Диалектика этого сверхсущего первоединого блестяще дана Платоном в его «Пармениде», что в предыдущих наших работах анализировалось уже не раз (АК 52—54, АСМ 508—512, ИАЭ II 279; ср. также схему главных функций первоединого II 808). При этом необходимо заметить, что Платон, впервые давший диалектику первоединого, не мог сразу привести ее по всем разделам философии и отчетливо применить ее к эстетике. В его систематическом построении мироздания в «Тимее» пока еще отсутствует проблема первоединства, равно как его учение об эресе.

Другая чрезвычайно важная проблема, кроме проблемы первоединого, блестяще (с античной точки зрения) поставлена и решена Платоном — это структурное единство единого и многого. Платон дает диалектику единого и многого, или предела и беспредельного, в «Филебе» (14 с — 16 с) в том смысле, что при синтезировании того и другого нельзя оставаться ни только на ступени предела, ни только на ступени беспредельного, ни на том их синтезе, который в первую очередь характеризуется как количественная определенность. И то, что здесь на первом плане именно диалектика числа, подтверждается еще и тем, что свое структурное понимание единства Платон (15 a b, 16 d e) доводит здесь до прямого отождествления эйдосов с генадами (единицами) и мо-

надами. В своем месте (ИАЭ II 386—390) мы осветили учение об единстве в «Филебе» в сравнении с другими типами единства у Платона.

Формально рассуждая, у Платона можно находить такое же разделение проблемы единого, какое мы находим и у Анаксагора или пифагорейцев. Есть тексты, в которых на первый план выступает множественность, а единство только еще обсуждается, еще ищется. Любой диалог Платона построен именно на этом. О необходимости сведения множества к единству гласят многочисленные тексты (Phaedr. 249 b, 265 d, 266 b, 273 d; Theaet. 147 d, 184 d, 203 c — e; Phaed. 78 d, 80 b; R. P. IV 443 e). Много раз говорится о единстве на одной плоскости с множеством (Phileb. 15 a — c, 16 c d; Theaet. 185 a — c; Phaed. 96 e, 97 a b, 101 c; Parm. 157 e). Об абсолютном превосходстве единого как «беспредпосылочного принципа» мы сказали выше (с. 524). Все подобного рода соотношения единого и многого, формально наличные и в ранней классике, у Платона даны, конечно, не описательно-интуитивно, но строго *диалектически-мыслительно*.

Насколько структурно-числовое понимание единства было сильно представлено у Платона, видно из того, что ученики Платона по Академии, Спевсипп (ИАЭ III 441) и Ксенократ (446), прямо отменили платоновское учение об идеях и заменили его учением о числах.

2. *Аристотель*. Совсем другую картину представляет собою античная классика в лице Аристотеля. Как мы и доказывали выше в томе об Аристотеле (ИАЭ IV 29—30), основное отличие Аристотеля от Платона заключается отнюдь не в полном опровержении общекатегориального идеализма Платона, но в постоянном стремлении очень тонко различать всякого рода отдельные моменты этого идеализма и в этой их расчлененности давать их подробнейшее описание. Поэтому и проблема единства рассматривается у Аристотеля не с общекатегориальной позиции, но с позиции тончайшего расчленения типов единства (там же, с. 30—41). Оказывается, единое можно рассматривать и как акциденцию того или иного предмета с шестью разными подразделениями, и как единое само по себе, причем тоже с четырьмя подразделениями. Из нашего исследования дистинктивно-дескриптивной теории Аристотеля мы сделали вывод, что, хотя Аристотель и обрушивается на первоединое Платона, тем не менее оно у него остается в его учении об эйдосе, который неделимо един, и в его учении вообще о целом, которое тоже выше своих отдельных частей. Мало того.

Та эстетика единораздельного целого, которую мы находили в конце всей гомеомерии у Анаксагора, дается также и у Аристотеля, но только уже не в применении к чувственно-материальной области, но в своем общелогическом функционировании. Вводя в свою чтойность такие структурные моменты, как мера и пропорция, Аристотель становится ярким выразителем категории единства в смысле *структурного построения* этого единства и тем самым систематическим выразителем, для периода всей античной классики, концепции единства как единораздельной целостности. При кропотливом анализе элементы такой концепции можно находить уже у Платона. Но у Аристотеля она дается в максимально расчлененном виде.

§ 3. РАННИЙ И СРЕДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *Ранний эллинизм*. Согласно нашей общей характеристике в античном эллинизме имеется большая новость в сравнении с классикой, а именно огромное внимание к самочувствию субъекта в отличие от строго объективной классики (V 7—12). При этом ранний эллинизм, преследовавший по преимуществу цели охранения внутреннего покоя субъекта перед лицом восходивших в те времена военно-монархических и мировых организаций, не имел особенно глубокой потребности углубляться в такую сложную проблему, как проблема единого.

а) У *стоиков* промелькивают такие заявления, в которых привлекается пифагорейская монада в ее единстве с множеством (SVF II fig. 490 Arn.), или идея о происхождении всего из единого и единого из всего (I III, 27—28).

б) Что касается далее *эпикурейцев*, то разработанная проблема единого и многого чужда также и им. Для охраны внутреннего спокойствия духа в виде эстетической самоудовлетворенности они, как и стоики, тоже должны были заполнить бесконечно развивающийся и беспокойный процесс окружающего мира. Этот процесс они ограничили неподвижными точками, без которых он бы превратился в непрерывное и непознаваемое становление. Но каждая такая точка была только пределом для бесконечной делимости той или другой величины, а сама эта точка тоже переходила в свое дальнейшее становление вплоть до бесконечности. Такие точки Эпикур назвал атомами, которые вовсе не были у него какими-то абсолютно неделимыми величинами, а были только структурно необходимыми для разумного понимания бесконечной делимости (выше, с. 621, о Демокрите). В знаменитых «Главных

мыслях» (61—62) утверждается, что всякий атом, взятый сам по себе, движется со скоростью мысли, то есть с бесконечной скоростью; а взятый в определенной среде, оказывающей сопротивление его движению, движется с самой разнообразной скоростью. Следовательно, у эпикурейцев здесь была некоторого рода и весьма своеобразная диалектика, которая относилась решительно ко всякому бытию, потому что, согласно атомистам, даже и весь космос можно было представлять как единый атом.

Все подобного рода эпикурейские учения излагались у нас раньше (V 232—234, 242—244, 263—270, 280—284). Это *атомарное* единство космоса, пожалуй, можно считать спецификой эпикурейского понимания проблемы единого и многого. Но ясно, что эта последняя проблема не есть прямой предмет эпикурейского исследования, а, скорее, наши выводы из основ эпикурейской философии. Сами же эпикурейцы не только мало занимались теоретической философией, но и всю философию, как и всю науку и как и все искусство, признавали занятием излишним и даже вредным в смысле нарушения духовного спокойствия, необходимого при получении удовольствия.

в) О третьей школе раннего эллинизма, о *скептиках*, и говорить нечего. Как мы знаем (433—438), скептицизм исходил из непрерывной и вполне иррациональной текучести вещей, в которой человеческий разум совершенно ни на чем не может остановиться, а если останавливается, то фиксируемые им отдельные точки непрерывного процесса жизни совершенно не мыслятся как таковые и окончательно лишены всякой познаваемости. У скептиков получается, как мы сказали в указанном месте, апофеоз формально-логического закона противоречия. Если А есть В, значит, оно не есть оно; а если А не есть В, это значит, что о нем тоже в положительном смысле ничего не говорится. О проблеме единого у Секста Эмпирика имеется три рассуждения (Adv. math. IV 4—20, VII 73—74, X 270—309). Если всерьез применять формально-логический закон противоречия, то от античного учения о едином действительно ничего не остается.

Именно, если единое выше многого, то, значит, многое не едино, то есть не есть нечто и, следовательно, есть ничто. Если единое совпадает со многим, то, значит, многое вовсе не нуждается в едином. А если многое ниже единого, это значит, что о едином и мыслить нечего, а нужно мыслить только многое. Но многое тоже нельзя мыслить, потому что оно, не будучи единым ни в какой своей точке, тоже рассыпается в неразличимый туман неизвестно чего.

Весь этот погром всей античной философии у скептиков вовсе нельзя считать чудачеством или шуткой. В основе здесь тоже лежит стремление оградить человеческий дух от всяких высказываний, чтобы он ни за что не отвечал и чтобы тем самым сохранял свое внутреннее спокойствие. Но и вообще эта стихия иррелевантности даже и в других отношениях была свойственна античным мыслителям, о чем тоже мы говорили в своем месте (ИАЭ V 438—443).

2. *Средний эллинизм.* а) У *Посидония* в его уцелевших фрагментах тоже нет развитого учения о едином, хотя это единое можно легко вывести из учения *Посидония* о мире как о целом (690).

У *Плутарха* проблема единства тоже мыслится скорее в описательном плане, чем в плане систематической диалектики. Комментируя платоновский «Тимей», *Плутарх* выставляет единое как принцип бытия, а двойственность как принцип инобытия (De ap. prog. in T. 1024 d), объединяет единое и многое в целостность души с трактовкой многого как можно ближе к единому (1025 b), считает необходимым для разума как разделять единое и многое, так и сливать их в одно нераздельное целое (1025 e), определяет в душе примат единства во избежание распада души на неопределенную множественность (1027 a).

Таким образом, склонность раннего и среднего эллинизма к обсуждению проблем субъекта выражается у *Плутарха* тем, что проблему единого и многого он старается провести по преимуществу в области души. Кроме того, переходный характер философии *Плутарха* заключается еще и в том, что он, прекрасно понимая слияние единого и многого в чисто описательном и наглядном виде, совершенно не в силах понять этот монизм диалектически. В описательном смысле *Плутарх*, безусловно, монист, но в диалектическом смысле пока еще только дуалист, правда, иной раз в слабой и неуверенной форме (ЭРЭ 149—151). Кое-какие моменты учения о едином содержатся у *Плутарха* в упоминаниях о монаде-единице. Но это, скорее, относится к учению не о самом единстве, но о числах.

б) Оригинальное место в тот период, который мы называем средним эллинизмом, то есть между тремя школами раннего эллинизма и поздним эллинизмом, который есть неоплатонизм, принадлежит *Филону Александрийскому*, убежденному представителю иудаизма, но в то же самое время глубокому стороннику эллинской культуры и особенно платонизма. Он впервые стал понимать платоническое первоединое как личность, имеющую свое собственное имя (Иегова) и свою собственную священную историю, зафиксированную в Библии. Это был принципиальнейший

монотеизм. Но греческие философы органически не переносили никакого монотеизма и остались язычниками, то есть пантеистами, до поздних дней античной философии. Тем не менее одна особенность философии Филона сильно повлияла на античную мысль и, можно сказать, направила всю античную философию уже по новому руслу. Именно, не приняв монотеизма, греки стали относиться к исконному платоническому первоединству с большой внутренней симпатией, с глубоким сердечным волнением и даже с молитвенным восторгом. Платоническое первоединое, не став личностью, стало, однако, предметом взволнованно-духовного отношения, и таковым оно осталось в античной философии навсегда. Об отношении Филона к первоединству мы тоже рассуждали раньше (ИАЭ VI 104—107).

в) В рамках среднего эллинизма можно указать еще на мало-понятную фигуру *Модерата* (выше, с. 596), у которого задолго до Плотина было формулировано не только первоединое, но и две другие основные ипостаси неоплатонической триады, а именно ум и душа.

§ 4. ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

Теперь наконец мы подошли к тому этапу учения о едином, который нужно считать для античной философии завершающим. Это — период неоплатонизма (III—VI века н. э.). Но все дошедшие до нас античные неоплатонические сочинения настолько переполнены разнообразными учениями о едином и в предыдущем мы настолько часто и подробно говорили о неоплатоническом первоединстве, что в нашем настоящем резюмирующем обзоре нам нет необходимости входить во все эти сложнейшие подробности нашей темы, а достаточно будет ограничиться более или менее краткими замечаниями и ссылками на наши предыдущие исследования.

1. *Плотин*. Что касается *Плотина*, то раньше мы уже излагали как общее его учение о первоедином с указанием оригинальности этого учения (ИАЭ VI 250—251, 852—875), так и специально трактовали о мягком и задушевном его отношении к первоединому (901). Во всем этом учении Плотина о первоедином чувствуется то интимно-сердечное отношение ко всей этой проблеме, которое, как мы сейчас сказали, водворилось после Филона в античной философии навсегда. Что же касается общей диалектики первоединого, то у Плотина, можно сказать, она представлена в конструктивно-категориальном отношении с исчерпываю-

щей полнотой. Мы могли бы привести сотни текстов из Плотина и об абсолютном превосходстве единого вообще над всем и, в частности, над числами, умом, душой, космосом и отдельными вещами. Оно совершенно ни в чем не нуждается, причем интересно сказано, что оно не ограничено не только ничем другим, но даже и самим собою (V 5, 11, 3—4) и что вообще оно не зависит от самого себя (VI 8, 21, 31—32). Оно — даже и не единое, и уж тем более не многое, и не конечное, и не бесконечное, оно никак не выразимо и не имеет никакого имени. Оно — беспредикатно. Все «Эннеады» Плотина, и особенно их конец, являются сплошным славословием непознаваемому, сверхсущему и беспредикатному единому. В истории всего неоплатонизма и тем более в истории всей античной философии у Плотина мы находим законченное конструктивно-диалектическое учение о первоедином. И при всем том первоединое ни в каком случае не является у него личностью; и промысл, который принадлежит единому, ни в каком случае не есть акт его личного усмотрения или решения, но является, по Плотину, свойством самой его природы, которая всемогуща, вездесуща и всегда творчески деятельна. Это единое абсолютно свободно, так как, кроме него, вообще ничего не существует и, следовательно, не существует такого, что его ограничивало бы. Но эта свободная воля вовсе не решает предпринимать одно и отвергать другое. Все акты свободной воли единого даны в нем сразу и раз навсегда (VI 8, 21, 16—33).

Мы должны были бы только предостеречь читателя от одного глубочайшего недоразумения, которым страдают почти все излагатели Плотина. Именно, почти все они выдвигают на первый план ничем не обоснованную и фантастическую мистику. Конечно, при таком абсолютном апофатизме до мистики всего один шаг. И тем не менее в основе это вовсе не мистика, но самая рациональная диалектическая конструкция. Ведь и во всякой вещи имеются разные ее свойства, но на эти свойства она несводима, поскольку отдельные ее свойства могут принадлежать и другим вещам. Вода есть жидкое тело. Но поскольку жидкое состояние может принадлежать не только воде, но и другим веществам, постольку признак жидкости не исчерпывает понятие воды целиком. А это же самое необходимо сказать и о всяком другом свойстве воды. Следовательно, и вся сумма свойств воды еще не исчерпывает воды как таковой. Вода как таковая есть такой носитель разных качеств, который не сводим ни на одно из этих качеств, не сводим и на всю сумму этих качеств. То же самое необходимо сказать и о действительности в целом. Она имеет бесконечное

количество разных свойств и качеств; но она не есть ни какое-нибудь одно из этих свойств, ни все эти свойства, взятые вместе, а есть только их носитель. Вот эту простейшую и вполне рациональную диалектику Плотин и хочет выразить в своем учении о первоедином, которое тоже ни на что другое не сводимо, а есть только беспредикатный носитель всех бесконечных свойств существующей действительности. Это не мистика, но вполне рациональная и в понятийном смысле точнейшая диалектика. А если Плотин говорит о таком первоедином с восторгом и умилением, то эти восторги и умиление бывали в истории философии всегда, когда делалось какое-нибудь важное открытие. Когда элеаты открыли разницу между мышлением и ощущением, то Парменид написал по этому поводу восторженную поэму с чисто мифологическим содержанием. И когда Платон открыл, что идея вещи вовсе не есть сама вещь, а только то, что эту вещь осмысливает и оформляет, его тоже обуял восторг; и этот свой восторг, как мы знаем, он выражал в поэтических и даже мифологических тонах. Поэтому с исторической точки зрения нужно считать вполне естественным тот восторг, который охватывал Плотина в тех местах его сочинений, где он трактовал о первоедином. И то, что диалектическая конструкция единого доходила у него до мистики, это действительно так. Но только не нужно забывать ни рациональности этой впервые им систематически сформулированной диалектики первоединого, ни исторической естественности возникших при этом у Плотина восторгов.

Наконец, чтобы выразить платиновскую терминологию единого в точных выражениях, скажем так. Поскольку речь идет здесь о едином, а термин «единое» по-гречески *hen*, то, следовательно, все это учение можно назвать *генологизмом*. Но платиновское единое становится, движется, развивается, изливается энергично, осмысливается и эманурует. И так как становление по-латыни *generatio*, то можно сказать, что этот генологизм *генеративный*. Плотин достаточно часто прямо употребляет термин *heterotēs*, то есть «инаковость». Она свойственна всем ступеням онтологической иерархии и, прежде всего, единому, так что делается понятным, почему эту инаковость Плотин связывает с материей (II 4, 5, 28—33).

Наконец, всякое становление, даже самый малый сдвиг, уже предполагает наличие по крайней мере двух разных своих точек и обязательно определенного рода соотношение этих точек. Другими словами, становление невозможно без структуры становления. Поэтому в кратких и точных терминах все учение Плотина о едином мы могли бы назвать *структурно-генеративным генологизмом*.

А так как становление единого есть его изливание вовне, выход в инобытие, исхождение в инобытие, то вместо генеративности можно говорить также и об эманационном, или эманативном, характере инобытия. И тогда с окончательной точностью можно говорить здесь также и о структурно-эманационном (*эманативном*) генологизме. А так как всякое становление единого и всякая его эманация свидетельствуют о постепенном его убывании и о переходе от более полных уровней к уровням менее полным, от бесконечности до нуля, то в целях полноты и точности определения можно говорить также и об эманационно-генеративном и структурно-иерархийном генологизме. И, наконец, поскольку и само единое и все его эманационные ступени определяются у Плотина чисто диалектически, то еще полнее и еще точнее нужно говорить об эманационно-генеративном, структурно-иерархийном и *диалектическом* генологизме.

2. *Ямвлих*. Если иметь в виду диалектическую конструкцию единого у Плотина, то в основном она осталась навсегда в четырехвековом античном неоплатонизме. Однако в течение такого обширного промежутка времени должны были появляться, и действительно появлялись, разного рода новые детали этой диалектики, то более, то менее существенные.

Первым таким существенным углублением диалектики Плотина явилось учение *Ямвлиха* о необходимости различать в первоедином его действительное «сверх», то есть его абсолютно непознаваемую сторону, или апофатизм, с одной стороны, и, с другой стороны, ту относительную познаваемость единого, которая все еще далека от полноценных качеств, но которая уже расчленима в виде бескачественных полаганий, то есть в виде чисел (VII кн. 1, 167—172). Это было новостью в неоплатонизме. Однако новость эта заключалась здесь скорее в терминологической фиксации, но не в существе дела, поскольку уже платиновское первоединое охватывало собою и свое дробление на числа.

3. *Теургия*. Другим, и тоже весьма важным, углублением платиновской диалектики единого было учение о субъективно-человеческом восхождении к первоединому, или *учение о теургии*, которое проводилось у всех неоплатоников, начиная с *Ямвлиха*, и особенно у Прокла. В сравнении с этой позднейшей концепцией теургии философия Плотина была покамест еще слишком абстрактна и рациональна, слишком диалектически-конструктивна. По существу, однако, как мы доказывали раньше (VII кн. 1, 362—364, 368), отсутствие развитой концепции теургии у Плотина, скорее, объясняется только неохотой Плотина входить в подробный анализ этой теургии. По существу же, весь его трактат III 8 явля-

ется не чем иным, как иерархической картиной восхождения общемировой интеллигенции. И если эта интеллигенция оказывалась у Плотина неотделимой от природы и вообще от материальной стороны космоса, то, конечно, вершиной подобного восхождения было не что иное, как эта теургия, то есть обожение, превращение в того или иного бога. Об этом можно много читать в предполагаемо ямвлиховском трактате «О египетских мистериях» (VII кн. 1, 310—339).

4. *Мифология*. Но и на этом неоплатоническая концепция единого не кончалась. Дело в том, что тогдашний неоплатоник, познавший внутреннюю сладость восхождения к первоединому, уже терял всякое противоположение субъекта и объекта. Поэтому он, субъект, вмещал в себе решительно все, то есть всякий возможный объект, и у него действительно уже терялось представление о различии субъекта и объекта. Но если возникало такое тождество субъекта и объекта, то подобного рода тождество могло достигаться и субъективными и объективными путями. Субъективно это было восхождение, восторг, экстаз, теургия. Но что же это было объективно? В объективном смысле тождество субъекта и объекта есть личность, которая является и определенного рода внутренней и субъективной жизнью и сама существует как факт, как действительность, как объект. Но в этом заключается загадка того, почему неоплатонизм в конце концов обратился к мифологии и стал не чем иным, как *диалектикой мифа*. Ведь что это были за личности, предельно обобщенные, а не просто человеческие личности, как они существуют и действуют в человеческом быту? Такими предельно обобщенными личностями в античности были боги. Но тогда становится ясным не только то, что основным содержанием неоплатонизма оказалась диалектика мифа, но и то, что первоединое оказалось максимально обобщенным божеством. А так как античные боги были не чем иным, как обожествлением сил природы, то и это сверхъединое божество в конце концов тоже оказалось максимальным обобщением сил природы и потому лишенным своего собственного имени и своей священной истории. И, таким образом, неоплатоническое первоединое достигло своего теоретического завершения, превратившись в *мифологическую* категорию, хотя и с характерным для античного мировоззрения вполне безличностным содержанием.

Это последнее и завершительное рассмотрение единого и в его конструктивно-диалектическом плане и в его теургически-мифологическом содержании принадлежало Проклу. Как мы установили выше (VII кн. 2, 140—160), Проклу принадлежит анализ по

меньшей мере 12 типов единства. А что касается диалектики мифа, то на эту тему у него тоже имеются сотни страниц (VII кн. 2, 265—292, 299—301).

§ 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. *Итог.* Предложенное у нас рассуждение о едином в античной мысли, как нам кажется, самым ярким образом свидетельствует о том, что эта проблема единого была для античной мысли одним из самых общих и основных ее достояний. Это единое рассматривалось и элементарно-интуитивно, и мыслительно-дискурсивно, и диалектически-спекулятивно, и описательно-конструктивно. Этой проблемы не избежал ни ранний, ни средний эллинизм, где она, наоборот, выросла в целую теорию субъективного восхождения. И, наконец, весь поздний эллинизм, или неоплатонизм, с начала и до конца заполнен этой проблематикой единого, достигшей не только степени конструктивно-диалектической системы, но и учения об его теургически-мифологической сущности. Не изучавшие античной философии, да в значительной мере и те, кто ее изучал, могут только удивляться этому постоянному и прямо какому-то безумному восторгу античности перед проблемой единого. Но это делается понятным тогда, когда мы вспомним, что основной античной интуицией была интуиция живого и целостно функционирующего человеческого тела. Необходимое для этого представление тела и вещи как целостных единичностей осталось в античности навсегда, и с этой единичностью античность не рассталась и на вершине своих умозрений о единстве. Не нужно бояться этих умозрений, потому что большей частью после расшифровки их исторического стиля они выявляют простейшую истину. Ведь всякому ясно, что любая вещь есть нечто одно (без этого она вообще не была бы чем-нибудь); и это одно, эта единица свойственна решительно всему. Любое число натурального ряда уже есть нечто одно, то есть некоего рода единица, что иной раз даже и фиксируется в языке, когда, например, говорят «дюжина», «тысяча», «миллион». Даже любая дробь — одна десятая, одна сотая, одна стомиллионная — тоже всегда есть некое нечто, то есть некое одно и некое неделимое, некая единица. И что же тут странного, если неоплатоники утверждают, что эта единица решительно везде одна и та же, какие бы качества и какие бы количества она ни выражала? Такая всеобщая единица, действительно, и сверхсуща и беспредикатна. Таковы же и прочие свойства этой всеобщей единичности, о которых пове-

ствуется неоплатонизм. И, таким образом, дело здесь вовсе не в каких-нибудь фантастических умозрениях, а дело только в здравом смысле, в совершенно рациональном рассуждении. Вся же фантастика и мистика, наличная у неоплатоников, есть только исторически объяснимый философский стиль, но не существо вопроса.

2. *Вывод для эстетики.* То, что предложенное античное учение о едином не только имеет отношение к эстетике, но и является ее общей основой, — это, как нам кажется, после всего нашего анализа едва ли даже нуждается в специальном разъяснении. Нужно только отказаться от того слишком поверхностного подхода к данной проблеме, когда в античном едином ничего не видят, кроме самого же этого единого.

Надо помнить, что античная эстетика, как и вся античная философия, основана на чисто телесной и вещественной интуиции. Всякая вещь и всякое тело, как мы говорили выше тысячу раз, всегда есть нечто. Данная вещь есть именно она сама, а не какая-нибудь другая вещь; и так же — тело. Но если тело есть оно само, то его нельзя составить из фактически свойственных ему качеств и признаков. Оно всегда есть носитель своих предикатов, а не просто эти предикаты, взятые сами по себе. Вот на этой простейшей телесной интуиции и построено все античное учение о едином, тоже не сводимом ни на что другое, а всегда являющемся только самим собой, то есть только носителем своих свойств, вовсе не состоящим только из одних этих свойств.

Когда древний человек любовался на статую, он, конечно, видел все ее отдельные части. Но, прежде всего, он видел ее самое, то есть не как совокупность противостоящих друг другу частей, но как то целое, которое хотя и выражается в этих частях, но отнюдь на них несводимо. Поэтому и все античное учение о едином в конце концов есть учение о жизни и действительности как о скульптуре, то есть учение о таком целом, которое является носителем всех своих частей, но ни в каком случае несводимо на свои части.

Поэтому необходимо сказать, что античное учение о едином есть учение о всеобщей скульптуре; что же касается скульптуры, то она основана на телесной интуиции, то есть на таком чувственном оформлении, в основе которого лежит не сводимый ни на что другое специфический телесный носитель. Ясно поэтому, что античная генология есть не что иное, как исходный момент античной эстетики, то есть та самая общеобъективная предметность, выражением которой и являются для античности красота и искусство.

II ЧИСЛО И КОНТИНУУМ

§ 1. ВВЕДЕНИЕ

1. *Разгадка общеантичной значимости.* В отношении распространенности, популярности и разработанности с единым в античной философии и эстетике соперничает число и разновидность этого числа, континуум. Все античное мышление, и притом во все времена своего существования, настолько усыпано числовыми рассуждениями, и серьезными, и иной раз доходящими до полного курьеза, что всякий изучающий античную философию и эстетику может только удивляться и разводиться руками. Автор настоящего тома тоже в свое время разводил руками по этому поводу. Однако многолетнее обследование первоисточников привело нас к тому твердому заключению, что этот всегдашний античный напор на число является только результатом постоянной фиксации отчетливейших структурных соотношений в наблюдаемой действительности. Античность, говорили мы много раз, основана на интуиции живого и целесообразно функционирующего материального тела. Но если это тело и в самом деле всегда зрительно ощутимо, то это значит, что в нем зрительно ощутимы его структура, его устройство, его целое и части, его соотношение частей, а это, в первую очередь, значит пересчет этих частей, их сосчитывание и соотношение сосчитанных единиц. Могла ли такая отчетливейшим образом данная материальная структура обойтись без счета, без числа? И разве можно было при переходе от одной части тела к другой окончательно отрывать одну часть от другой и тем самым забывать о целом, то есть можно ли было при всех этих прерывных переходах от одной части к другой забывать о той непрерывности, с которой целое пребывает во всех своих частях, несмотря ни на какое их взаимное различие?

Само собой разумеется, что дело не обходилось здесь ни без фантастики, ни без мистики, ни даже просто без наивности и ничем не обоснованных преувеличений. Однако вся эта числовая мистика, о которой принято говорить с пренебрежением, почти всегда имела в античности под собой вполне рациональную и даже просто зрительную склонность находить во всем отчетливейшую

структуру. Когда была открыта подобного рода универсальная значимость числа, то, конечно, этому числу воздавались самые настоящие божеские почести. И для нас это несколько не удивительно, как и обожествление новооткрытой разницы у Парменида между мышлением и ощущением, новооткрытой истины всеобщего становления у Гераклита, новооткрытой, у Платона, идеи во всякой вещи. Об этом мы уже говорили (с. 630). Даже и Демокрит, открывший свои атомы, называл их богами. После всех наших предложенных выше рассуждений о связи античной философии с общинно-родовой формацией становится понятным, почему все такого рода квалификации новооткрытых предметов, с которыми современный школьник оперирует без всякой фантастики, а просто на основании здравого смысла, конечно, в свое время облекались в одушевленную и фантастическую форму. И надо не пренебрегать этой формой, а объяснять ее исторически, что мы и делаем. Но это значит также и то, что историк обязан находить в таких античных фантастических квалификациях вполне рациональное зерно, чтобы не оставаться в плену у некритического позитивизма и ползучего эмпиризма.

Чтобы засвидетельствовать и доказать искренность числовых интуиций в античности, скажем несколько слов об античных дофилософских источниках.

2. *Гомер и Гесиод.* а) Уже у этих древнейших поэтов античной литературы числовая настойчивость и своеобразная числовая методика прямо-таки поразительны¹. У Гомера число 3 встречается 123 раза, число 12 — 59 раз, число 9 — 47 раз, число 20 — 44 раза, число 4 — 43 раза, число 10 — 41 раз, число 7 — 34 раза. Дальнейшие числа встречаются гораздо реже; а такое, например, число, как 16, употребляется у Гомера всего 1 раз. Уже этот простой перечень говорит, конечно, об очень многом. Но входить в подробности мы здесь не будем, а укажем только на удивительную популярность в античном эпосе некоторых чисел, и по преимуществу числа 3.

б) У Гесиода Гея и Уран имеют тройное потомство: 12 титанов (четыре тройки), 3 циклопа и 3 сторуких. У Тифона и Эхидны — трое детей: Орф, Кербер и Гидра. У титанки Феи — тоже трое детей: Гелиос, Селена, Эос. У Кроноса и Реи — 6 детей (две тройки). У Зевса и Геры — тоже 3: Геба, Арес, Илифия. У Ареса и Афродиты — 3: Фобос, Деймос и Гармония. У Зевса и Европы — 3:

¹ Имеется работа: Germain G. Homère et la mystique des nombres (Paris, 1954). Материалами, собранными в этом исследовании, мы воспользовались, но исследование это совершенно лишено критически-философских и критически-эстетических подходов.

Минос, Радамант и Сарпедон. У Агенора и Телефассы — 3: Кадм, Феникс, Киликс. Женские божества меньшей значимости тоже представлены каждое тремя фигурами — 3 Эринии, 3 Грайи, 3 Горгоны. Муз было 9 (три тройки). Мир был поделен между тремя богами: Зевсом, Посейдоном и Аидом. Г. Жермен¹ приводит много примеров на употребление тройки в мифе, культе и общественных организациях.

Изучение всего этого невероятного множества употреблений некоторых излюбленных чисел в античных материалах производит глубочайшее впечатление.

в) Кроме приведенных у нас выше 12 гесиодовских титанов мы находим у Гомера: 12 убитых Диомедом фракийцев, 12 погибших троянцев при появлении Ахилла после смерти Патрокла; 12 пленников, приносимых Ахиллом в жертву; 12 жертвенных быков, 12 участников Одиссеевой разведки, 12 итакийских женихов Пенелопы, 24 (два раза по 12) жениха из Зама; 12 рабынь, занятых помолом зерна; 12 неверных и казненных служанок в доме Одиссея, 12 феакийских царей, 12 коней Агамемнона для примирения с Ахиллом, 12 жеребят Борея, 12 жертвенных телят Гектора, 12 быков в качестве цены треножника для победителя на играх в честь Патрокла, 12 кобыл у одного из женихов Пенелопы, 12 ног у Сциллы. И это еще не все примеры на употребление числа 12 у Гомера. Оно применяется к городам, кораблям, сараям для свиней, амфорами, топорам, украшениям, одеждам.

г) Кроме указанных 9 муз Троянская война продолжается 9 лет (и на 10-й год ее исход), 9 лет странствует Одиссей (а на 10-й возвращается на родину); 9 птиц, предсказывающих продолжительность войны; 9 лет жизни Посейдона у морских богинь, 9 дней мора у ахейцев по повелению Аполлона, 9 дней пира Беллерофонта у ликийского царя, 9 дней плена Феникса в доме его родителей, 9 дней наводнения для смыва остатков ахейского лагеря, 9 дней ссоры богов о теле Гектора, 9 дней без погребения детей Ниобы, 9 дней плача по Гектору, 9 дней для свезения леса для его погребения, 9 дней бури перед прибытием Одиссея к лотофагам; 9 дней, данных Эолом для благополучного прибытия Одиссея на Итаку; 9 дней бури перед прибытием Одиссея к Калипсо. И это далеко еще не все примеры из Гомера на употребление числа 9.

д) Такая небывалая и для обычного читателя такая удивительная по своей настойчивости числовая квалификация решительно всего, что только существует на свете, принудительнейшим образом заставляет нас признать числовые структуры как дело совер-

¹ Жермен Г. Указ. соч., с. 31—60.

шенно обычное для всего античного мышления. Когда литературоведы говорят, что употребление чисел у Гомера — это только эпический стандарт, такое объяснение ровно ничего не объясняет. Объяснением является только то, что числовая структура есть просто один из основных факторов античного мышления вообще. И поэтому не будет ничего странного в том, что и вся философская эстетика будет пересыпана у античных мыслителей рассуждениями о числе и об отдельных числах.

§ 2. РАННЯЯ КЛАССИКА

1. *Конечные числовые структуры.* а) Уже в раннеантичной классике зародилось то могущественное течение мысли, которому суждено было существовать два с половиной тысячелетия, потому что оно еще и теперь продолжает волновать некоторые умы. Это — школа *пифагорейцев*. Начальная история пифагорейства не поддается точному учету, и существование самого Пифагора тоже подвергается теперь законным образом сомнению. Современная наука склоняется к тому, что выработанное пифагорейское учение о числах сложилось только у позднего Платона, и особенно у тех ближайших учеников Платона, которые образовали собою так называемую Древнюю Академию. Но для нашей настоящей и резюмирующей характеристики все эти вопросы не имеют большого значения.

Самое важное — то, что уже с самых ранних времен существования античной философии стали раздаваться мощные голоса в защиту изучения числа и его всеобщей значимости. Это раннее пифагорейское учение более или менее подробно было изложено у нас раньше (ИАЭ I 284—295), и потому здесь мы можем рассуждать более кратко. Тот, кто хочет ознакомиться с этими текстами подробнее, должен обратиться к указанным у нас выше страницам из I тома нашей «Истории».

б) Нужно считать замечательным явлением то, что уже в эту раннюю эпоху числовым образом стали трактоваться и отдельные вещи, и душа, и произведения искусства, и все видимое небо, и весь космос. Пифагор прямо учил (58 В 4), что «элементы (*stoicheia*) чисел являются элементами всего сущего». Сначала эти числа вообще ничем не отличались от вещей и сохраняли чисто вещественную и чисто телесную природу (58 В 10; В 4=I 452, 3; В 9=453; 39—41; В 13=454, 22—23). Правда, тут же, и очень скоро, стали отличать числа от вещей, но от этого значимость чисел стала выступать еще более актуально.

Очень важно отметить и то, что числовая теория возникла именно среди пифагорейцев, деятельность которых развивалась на почве религии Диониса. Поскольку эта последняя в основном состояла из сверхличных экстатических восторгов, воспроизводивших собою внеличностную жизнь живой природы, делается ясным также и то, что внеличностными оказались и те первые обобщения, которые зародились у пифагорейцев. На эту внутреннюю связь числа как бескачественной конструкции с дионисийским оргиазмом, который тоже отличался внеличностным характером, мы тоже указывали в своем месте (ИАЭ I 286—287). На этой почве глубинного отношения к числу возникали разного рода интересные философско-эстетические явления, о которых мы здесь скажем только самое главное.

в) Так, уже очень рано стала вскрываться та диалектическая сущность числа, которая состояла из совпадения противоположностей *предела* и *беспредельного*. Конечно, до Платона ни о какой сознательной диалектике в этот период ранней классики не может быть и речи. Но в порядке интуиции уже в эти отдаленные времена стало очевидным то, что число возникает в результате вычерчивания той или иной ограниченной фигуры на безграничном и беспредельном фоне. Выведение числа из слияния предела и беспредельного уже здесь свидетельствовало о наглядно-структурном понимании числа.

г) Далее, уже у такого раннего пифагорейца, как Филолай (В 11. 4), была разработана также и *гносеологическая* значимость числа. Именно, было установлено, что без счета вообще нельзя отличить одной вещи от другой и в пределах вещи нельзя отличить одной части вещи от ее другой части. Поэтому без числа невозможно и никакое познание. Подобное читаем и у Эпихарма (В 56).

Далее, уже в этот период ранней классики числа стали представляться как *активно действующие структуры*. Им приписывалась созидательная роль, поскольку без них вообще ничто не могло возникнуть в раздельном виде.

д) Нечего говорить и о том, что эти древнейшие числа не только трактовались фигурно сами по себе, но эта их чистая числовая фигурность доходила и до фигурности *геометрической*. И эта удивительная склонность всей античной мысли к геометрическим методам и к самой геометрии — тоже исторический факт, не требующий никакого объяснения. Но для нас теперь совершенно очевидна связь античного геометризма с исконной интуицией, на которой вырастала вся античная культура, а именно — с интуицией ярко сформированного и очерченного, вполне вещественного и вполне материального тела. У нас еще и до сих пор пифагорей-

ско-платоническое учение о правильных многогранниках трактуется просто как курьез. На самом же деле это вовсе не курьез, а очень серьезная особенность всей античной мысли.

е) Все есть число; значит, число есть окончательная правильность нашего восприятия. Пространственно выраженное число — это геометрические элементы, то есть точка, линия, плоскость и трехмерное тело. Значит, и трехмерное тело должно быть тоже правильным, то есть основная роль, и бытийственная, и познавательная, принадлежит только пяти правильным многогранникам (пирамиде, кубу, октаэдру, додекаэдру и икосаэдру) и еще шару. Но мало и этого. То, что мы видим в вещах в цельном их оформлении, — это так называемые элементы, то есть материальные стихии земли, воды, воздуха, огня и эфира. Но правильность цельнозрительного и геометрического восприятия — это для античности одно и то же. Отсюда куб, как нечто устойчивое, приравнивался земле, вода, как нечто более подвижное, — икосаэдру, воздух, как нечто весьма подвижное, — октаэдру, а огонь, как стремящийся кверху, — пирамиде. Оставался еще додекаэдр, который по своей форме ближе всего подходил к шару. Поэтому додекаэдр приравнивался эфиру и представлял собою очертания космоса. И это было приблизительное очертание космоса, потому что точное и последнее очертание представляло собой шар.

Наконец, с этими телесно-материальными, числовыми и геометрическими построениями совпадало у пифагорейцев и платоников также и *музыкальное* построение, о котором мы сейчас распространяться не будем, но для ознакомления с которым мы отошлем читателя тоже к нашему предыдущему изложению (295—323).

ж) Чтобы понять все эти античные учения и убедиться в том, что это для античности вовсе не было курьезом, но самой серьезной философией и эстетикой, нужно помнить только одно. Вся античная культура, как это мы везде доказывали раньше, основана на материально-телесной интуиции вещи. Поскольку эта вещь основана сама на себе и это тело основано тоже само на себе, в такой вещи и в таком теле есть своя собственная правильность. Но когда мышление стало находить эту телесную правильность в реальных вещах, оно должно было выдвинуть необходимость признавать эту телесную правильность везде и во всем как нечто одинаковое и единое. И вот почему арифметические числа (и особенно числа первого десятка), геометрическая правильность и музыкальная пропорциональность должны были совпасть в нечто единое. Телесно правильная интуиция здесь была настолько сильна, что она не боялась даже тех различий, которые существуют между

арифметикой, геометрией и музыкой. Это — результат в античном мышлении тех требований, которые возникали повсюду как следствие безраздельного господства материально-телесной интуиции. Даже звуки и те представлялись древним в виде материальных тел.

2. *Более важные тексты.* Поскольку число определялось как совпадение противоположностей предела и беспредельного и становилось совокупностью монад (58 В 2=I 451, 26—27), оно становилось «сущностью всего» (В 8=453, 31) или, точнее говоря, принципом всеобщих космических связей (Филолай В 23), то есть «первичной моделью творения мира» (гл. 18, 11), «органом суждения творца мира» (там же), почему бог и оказывался «неизреченным числом» (гл. 46, 4). Вследствие этого все числа не только относятся между собою смысловым образом (58 В 2=I 451, 24) и не только являются сами по себе «соразмерностями», то есть особого рода структурами и потому «гармониями» (В 15=454, 36—37), или «благом» (В 27=457, 20; ср. 40 В 2=I 393, 5). Но числа являются также и принципом всеобщего оформления и у богов, и у людей, и в природе, и в искусствах, и во всем космосе (Филолай В 11=I 412, 4—8), так что Еврит (2.3), например, при помощи камешков строил фигуры людей и вещей. И вообще, «все существует благодаря подражанию числам» (58 В 12), так что у пифагорейцев, как и у Платона, «числа суть причинные основы сущности для всего прочего» (В 13), и Аристотель довольно красочно и подробно изображает это пифагорейское воззрение на всеобщую творческую силу числа (В 4. 5. 10), так что из чисел состоит весь космос (В 22=I 456, 35), все небо (В 5=452, 34; В 9. 38). Очень интересно читать о том, что у пифагорейцев и весь небесный свод есть число (там же), и душа есть число или соотносится с числом (В 15=455, 11; Филолай В 22=I 419, 1; гл. 18, 11), а также что не только душа, но и ум тоже есть число (58 В 4=I 452, 5), и что благоприятное время, справедливость и всякая добродетель и даже брак есть число (В 4=452, 20—25). Словом, число владеет всем (В 2=451, 23—42).

3. *Бесконечные числовые структуры.* Анализируя раннее пифагорейство, мы убеждаемся, что пифагорейцы этого времени больше интересуются или отдельными конечными числами, или числом вообще. Что же касается бесконечных чисел, то есть бесконечных числовых структур, то очень яркую картину в этом отношении представляет собою философия Анаксагора. Поскольку эта философия Анаксагора подробно излагалась нами раньше (I 344—349), сейчас мы должны дать только краткую сводку.

а) Анаксагор, подобно атомистам, конструирует всю действительность из неделимых элементов, которых насчитывает беско-

нечное количество. Уже тут понятие бесконечности выступает в очень настойчивой и смелой форме. Но интереснее всего то, что эти свои неделимые элементы Анаксагор ни на одно мгновение не представляет себе в полной взаимной изоляции. Интуиция целостности, как и всегда у античных мыслителей, берет верх и заставляет видеть ее в каждом отдельном элементе. И здесь тоже возникает весьма настойчивое требование находить всю бесконечность элементов в каждом отдельном элементе. Можно только поражаться смелости такого утверждения, но факт остается непреложным: если весь космос есть целое, то эта целостность отражается и в каждом его отдельном элементе. Эта общая космическая целостность в каждом элементе дана по-разному, потому что и все элементы, из которых состоит космос, тоже повсюду разные. И, следовательно, вся бесконечность элементов содержится и в каждом отдельном элементе, но каждый раз специфично. Все элементы, содержащиеся в отдельном элементе, несут на себе специфику этого элемента, отражают эту специфику, делаются ему подобными. Поэтому такой сложный элемент и получил название «гомеомерия», или «подобочастное». Каждый из бесконечных по числу элементов отражает всю эту бесконечность элементов специфично, так что все элементы, отраженные в данном элементе, оказываются подобными друг другу, неся на себе то или иное специфическое качество, создаваемое данным господствующим элементом.

Но мало и этого. Анаксагор утверждает, что каждый из бесконечных элементов, отраженных в данном элементе, в свою очередь, бесконечно делим и является не каким-нибудь стабильным качеством, но таким качеством, которое пребывает в вечном становлении. Таким образом, каждому элементу у Анаксагора свойственна двойная бесконечность: одна — это отражение в нем всех вообще бесконечных элементов, которые только существуют; и другая — это бесконечное и непрерывное становление каждого из этих раздельных элементов внутри него самого. Такое замечательное совмещение двух типов бесконечности в каждом минимальном элементе действительно проводится у Анаксагора весьма четко и смело, и в дальнейшем мы его найдем лишь в аристотелевском учении о ставшей чтойности (ниже, с. 663). Здесь же, в период ранней классики, речь идет пока, конечно, только о физических элементах, в то время как у Аристотеля речь будет идти об элементах в самом широком смысле слова, то есть и в математическом и вообще в понятийном смысле. Важно подчеркнуть еще и то, что в анаксагоровских гомеомериях, а именно в учении о бесконечной делимости элементов, весьма мощно представлено то,

что мы должны назвать непрерывным становлением (в связи с бесконечной делимостью), или *континуумом*.

б) К этому античному понятию континуума надо относиться со всей серьезностью и отнюдь не игнорировать его, подобно большинству новых и новейших исследователей. Обычно думают так, что для античности больше всего характерна скульптура, то есть ясное и яркое изображение телесной единой цельности. Становление же, в полном смысле этого слова, находят только в Новое время в связи с учением о бесконечно малых. Такое воззрение безусловно ошибочно. Ведь если действительно в основе античной культуры лежит телесная интуиция, то эти тела тоже находятся в становлении, так что и сами они вполне дробимы до бесконечности и всякое их внутреннее становление тоже дробимо на бесконечно малые моменты. Кроме того, раз все движется и все течет, значит, и каждая отдельная вещь, хотя она и берется целиком, все равно тоже движется и тоже течет. Тут совершенно нет ничего непонятного, и нет никакой необходимости связывать непрерывное становление только с учением Ньютона и Лейбница о бесконечно малых. Конечно — и это разумеется само собою, — интуиция тела в античности прежде всего фиксирует само это тело как единой цельности. Это — в первую очередь. Но та же самая чувственно-материальная интуиция безусловно требовала также признания и подвижности вещей и их текучести. Эта текучесть вещей в последующих периодах античности будет развиваться и усложняться; и в период ранней классики, как это ясно из нашей общей характеристики всей досократики, она будет связана по преимуществу с элементарным становлением действительности. Но это нисколько не мешает ее наличию, поскольку и все прерывное только и может мыслиться на фоне непрерывности.

Нечего и говорить, что в понимании такого всеобщего континуума Гераклит превзошел решительно всех мыслителей ранней классики. Но, например, такой мыслитель, как Эмпедокл, не отменил, а углубил эту концепцию непрерывности и только связал ее с учением о вечном возвращении (426—433). Диоген Аполлонийский (448—452) довел это представление о всеобщей текучести даже до понятийного понимания, поскольку его непрерывно протекающий воздух все создает своим мышлением. Наконец, представление о совокупном единстве прерывности и непрерывности торжествует в античном атомизме, а именно в учении о раздельных атомах и безраздельной, неразличимой пустоте (452—455).

Не нужно думать, что приведенные сейчас у нас досократовские концепции не имеют отношения к числу, а являются вообще учениями о вещественных количествах. На самом деле числовые

структуры настолько здесь неотделимы от вещей, а вещи от чисел, что, например, Гиппас прямо говорил о числе как о душе, а о душе как о числе, хотя он же считал душу и огнем (285). Что же касается атомистов, то атомы у них — это тоже геометрические тела, неприкасаемые и невесомые, как и всякое геометрическое тело. И Аристотель (493) прямо писал о них: «Ведь некоторым образом и они все сущее считают числами и все производят из чисел».

Учение о континууме в период античной классики представлено настолько разнообразно, что требует для себя очень подробного и трудоемкого исследования. Мы хотели бы только на одном мыслителе, и притом самом знаменитом, показать в качестве примера, насколько интуиция континуума была глубока и настойчива в период ранней классики и насколько разнообразно она здесь представлена. Именно, даже у общеизвестного Гераклита вопрос о проповедуемой им всеобщей текучести вовсе не так прост, и сейчас мы попробуем сказать об этом грандиозном примере с Гераклитом несколько подробнее.

4. *Континуум у Гераклита*. Всем известно, что всеобщая текучесть у Гераклита возникает благодаря тому, что противоположности не могут удержаться в полной взаимной изоляции, что они должны совпадать и что их совпадение как раз и образует собою всеобщую континуальную текучесть. Попробуем разобраться в этом на текстах¹.

Несмотря на внешнее разнообразие и даже разноречивость дошедших до нас материалов, можно убедиться, что проявление всеобщей огненной закономерности в виде борьбы противоположностей обладает у Гераклита несомненным единством, которое далеко не все исследователи понимают во всей его логической структуре.

1. Прежде всего, противоположности при своем совпадении вполне остаются у Гераклита сами собой. Аристотель говорит об одновременном существовании вещи по Гераклиту (А 7). Дионис и Аид — тождественны, хотя они и разное (В 15). О таком же раздельном тождестве у Гераклита читаем в отношении жизни и смерти (В 20. 21. 26. 62).

2. Противоположности при своем совпадении остаются сами собой, но при этом возникает нечто третье, в чем они совпадают, но что обладает своей собственной структурой. Особенно ярко этот момент выражен у Гиппократов, подражателя Гераклита: все живое и неживое состоит из огня и воды при разных дозировках того и другого (С 1 из трактата *de victu* 1,3—5).

¹ В дальнейшем мы перепечатаваем здесь отрывок из нашей статьи «Природа у Гераклита». — «Природа», 1970, № 6, с. 47—49.

3. Противоположности переходят одна в другую постепенно, с исчезновением одной из них. «Душам смерть стать водою, воде же смерть стать землею. А между тем из земли возникает вода, из воды же душа» (В 36). «Луку (bíos) имя жизнь (bios), а дело его смерть» (В 48). День и ночь — одно (В 57), добро и зло суть одно, как, например, болезненное врачевание ведет к выздоровлению (В 58). Взаимно переходят день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод (В 67). Души переходят в телесных людей, а эти последние — в души (В 77). «В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость» (В 88). «Болезнь делает приятным здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых» (В 111). «Холодное становится теплым, теплое — холодным, влажное — сухим, сухое — влажным» (В 126).

4. Противоположности сохраняются, но структура того третьего, в чем они совпадают, тоже сохраняется. «Путь вверх и вниз один и тот же» (В 60). Конкретнее говоря, Гераклит обобщает здесь круговорот явлений природы, включая испарение и отвердевание, рождение и умирание и пр.

5. Противоположности исчезают в обнимающем их третьем, в котором появляется собственная структура. «В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся, мы существуем и не существуем» (В 49 а). Здесь исчезает погружение и непогружение в воду, но зато остается вечно текущая вода. «Расходящееся с собой: [оно есть] возвращающаяся [к себе] гармония, подобно тому, что [наблюдается] у лука и лиры» (В 51). Здесь вместо натяжения и ослабления, уже перестав быть предметом внимания, возникла третья структура, а именно единая гармония. Прямой и кривой путь, теряя свое самостоятельное качество, превращается в нечто новое и тоже со своей собственной структурой, как, например, окружность круга (В 59). «Все обменивается на огонь и огонь на все, подобно тому как на золото товары и на товары золото» (В 90). Аполлон не высказывает и не утаивает, но говорит намеками, или символами (В 93). «В окружности начало и конец совпадают» (В 103).

6. Противоположности исчезают в обнимающем их третьем, в котором тоже исчезает вся его структура. «Все произошло из огня, и в огонь все разрешается» (А 1 из Диог. Л IX 7). «Природа любит скрываться» (В 123). «Скрытая гармония сильнее явной» (В 54). Это и значит, что подлинная структура того третьего, в чем совпадают две противоположности, остается для нас неизвестной.

7. Противоположности исчезают в обнимающем их третьем, в котором тоже исчезает вся его структура, но в котором зато выс-

тупает активно действующая сила. Всякое животное (или, может быть, всякое пресмыкающееся) гонится бичом (может быть, бога) к корму (В 11). «Имеется определение судьбы на все случаи» (В 137). «Все совершается по определению судьбы» (А 1 из Диог. Л. IX 7. 8).

8. Третье обладает порождающей моделью для входящих в него противоположностей. Этот пункт есть соединение последних двух пунктов. Сюда относятся тексты из Гераклита, говорящие о судьбе как о принципе круговорота в природе. «Гераклит объявил сущностью судьбы Логос, пронизывающий субстанцию Вселенной. Это — эфирное тело, сперма рождения Вселенной и мера назначенного круга времени» (А 8). Другими словами, логос, судьба, разум, бог и необходимость, согласно Гераклиту, являются не чем иным, как тем же самым мировым первоогнем, но в котором уже проявляется модель, порождающая собою все «мерное», то есть закономерное, в природе. При всей хаотической текучести Гераклит постулирует единую закономерность природы (В 114). То, что мировой «живой огонь», «мерами вспыхивающий и угасающий», является «мировым порядком, тождественным для всех» (В 30), — это есть тоже учение об огне как о порождающей модели. В частности, солнце тоже является закономерностью жизни (В 100); но и само оно не может сойти со своих путей, так как иначе его «настигли бы Эринии, блюстительницы правды» (В 94).

9. Высшее единство, в котором все совпадает, трактуется даже выше того, чтобы быть порождающей моделью. Сюда относятся тексты о судьбе, в которых она уже не является порождающей моделью, но чем-то более высоким, или, по крайней мере, неизвестным. Это мировое единство даже выше того, чтобы быть какой-нибудь цельностью. «[Неразрывные] сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; и всего одно и из одного все [образуется]» (В 10). «Каким образом кто-либо укроется от того [разумного света], что никогда не заходит?» (В 16). Здесь явно мыслится единство, превосходящее собою все отдельное и единичное. Логос общ для всех, несмотря на разнообразие индивидуальных мнений (В 2). «Мышление обще у всех» (В 113). Оно же есть и мировое мышление, логос, который не только тождествен с огнем, но и выше огня (В 31). «Единая мудрость не хочет и хочет называться Зевсом» (В 32). Не хочет потому, что она выше всего отдельного, выше богов и даже выше самого Зевса; а хочет потому, что она не существует отдельно от мира и всех его закономерностей. «Повиновение воле одно-

го есть закон» (В 33). Значит, «воля одного», или мировое единство, есть высший закон, гораздо более общий, чем отдельные и частные закономерности. «Все едино: делимое — неделимое, рожденное — нерожденное, смертное — бессмертное. Логос — вечность, отец — сын, бог — справедливость». «Мудро согласиться, что все едино» (В 50). Между прочим, под «отцом» понимается здесь то, от чего порождается мир, а под «сыном» то, что является самим миром. Но, согласно общей тенденции философии природы у Гераклита, такого рода термины, как «судьба», «бог», «логос» (в В 72 назван «правителем вселенной»), «отец», «единое», «всеобщее», «закон», «периодическое воспламенение космоса» или «мировые пожары», отнюдь не являются какими-нибудь надмирными субстанциями, но указывают лишь на внутреннюю закономерность самой природы, причем эту закономерность, неотделимую от огня, он уже научился понимать не просто как огонь.

Если мы вдумаемся в указанные у нас 9 пунктов, характерные для гераклитовской диалектики противоположностей, то мы, безусловно, убедимся, что вопрос о совпадении противоположностей продумывался Гераклитом в самых разнообразных направлениях, при самой разнообразной его детализации и при самой разнообразной интенсивности составляющих его конструкций. И эта диалектика природы у Гераклита уже не мифология, но самая настоящая философия природы, хотя, повторяем, и на первой ступени ее развития.

В заключение мы сказали бы, что категория становления действительно специфична для философии природы у Гераклита. Однако, и это мы показали выше, отнюдь нельзя сводить Гераклита только к одной этой категории.

У него имеется и непрерывное становление, и прерывная дробность этого становления, и восхождение к высшему единству, которое лишено всякого становления, и, наконец, фиксация всего чувственного и частичного, что можно рассматривать и без категории становления.

Такие глубокие понятия, как «противоположность», «совпадение», «единство», «всеобщность», «связь явлений», «закон», «разумность» и «огонь», носят в разных контекстах у Гераклита весьма разнообразный, если не прямо противоречивый смысл. Вся эта терминология Гераклита еще ждет своего исследователя, достаточно вооруженного дифференцированными методами лексикологии, семасиологии и природоведения.

§ 3. ЗРЕЛАЯ И ПОЗДНЯЯ КЛАССИКА

Поскольку многое из остальных периодов учения о числе в свое время излагалось нами весьма подробно, в настоящем общем обзоре можно будет иной раз ограничиваться лишь краткими замечаниями.

1. *Платон*. Учение Платона о числе разработано у этого представителя развитой и зрелой классики очень глубоко. Этому у нас было посвящено много места (ИАЭ II 367—480). Мы пришли к выводу, что вся система Платона, особенно позднего периода, буквально пронизана числовыми теориями и числовыми интуициями. Теория Платона сводится к следующему.

а) Произведя четкое отличие отвлеченных чисел от именованных с правильным усмотрением обобщенности первых (Theaet. 196 a) и утвердив объективно-бытийственную значимость отвлеченного числа (Soph. 238 a), именно общевеличинную, а не прикладную (Gorg. 451 b c. R. P. VII=522 b — 526 b и особенно 524 b), Платон требует признать за каждым числом не только его делимость на отдельные единицы, но и его как цельную и неделимую субстанцию, подобно тому, как мы говорим «тысяча» без всякого раздельного представления обозначаемых этими словами отдельных единиц; любое число, большое или малое, целое или дробное, всегда есть нечто, а значит, есть нечто неделимое, поскольку никакая целостность вообще не сводится на сумму своих частей. Это и есть «числа сами по себе», без которых мышление не обходится и которые ведут к истине (525 d — 526 a).

Платону принадлежит также и самая четкая диалектика числа, с которой в описательном виде мы встречались еще и в ранней классике. У Платона она дается сознательно — как чисто категориальная диалектика. Именно, всякое число занимает среднее место между неделимой единицей и бесконечностью единиц, или, как он говорит, между пределом и беспредельным (Phileb. 16 d, 18 a, 24 e — 25 e, а также Parm. 143 d — 144 a). Здесь явно мыслится нечто вроде геометрической фигуры, начерченной на бесконечном и бесформенном фоне. Чтобы такая фигура получилась, нужно сразу и одновременно представлять себе как беспредельный фон, так и необходимую для данной фигуры границу между данной определенной фигурой и ее неопределенным фоном. Ясно, что Платон оперирует здесь не только с диалектикой, но и с весьма отчетливой интеллектуальной интуицией.

б) Эта интеллектуально-интуитивная диалектика особенно ярко выступает в тех местах из сочинений Платона, где специально анализируются категории *непрерывности*. Необходимые тексты для этого платоновского континуума у нас тоже приводились раньше

(II 367—480). О том, что для возникновения континуума необходимо тождество появления и тут же исчезновения каждой раздельной точки движения, весьма отчетливо трактует «Парменид», как это мы отмечаем на указанных у нас сейчас страницах II тома нашей «Истории». Но эту непрерывность Платон трактует как в ноуменальной области, так и в чувственно-материальной области, так что разделение умопостигаемой и чувственной материи впервые было высказано не Платином, но уже Платоном. Точно так же и диалектика слияния прерывности и непрерывности в однофигурное целое и для умственной и для чувственной области с безукоризненной отчетливостью тоже проведена Платоном.

Обширная литература о платоновских математических теориях приведена у нас в своем месте (ИАЭ II 828—830).

2. *Аристотель*. Как мы хорошо знаем, основное отличие Аристотеля от Платона заключается в чрезвычайно внимательном и зорком отношении Аристотеля к частностям и ко всему единичному в сравнении с общими категориями и особенно с предельно-общими. Это мы называли дистинктивно-дескриптивным характером всего аристотелизма. Аристотель ни в каком случае не отрицает огромной значимости предельных обобщений. Он только утверждает, что эти предельные общности вовсе не образуют каких-нибудь самостоятельных и изолированных субстанций. Идеи и числа в этом смысле Аристотель трактует только в виде абстракции, полученной из обыкновенного чувственного опыта.

Тут, однако, очень легко ошибиться и понять аристотелевскую абстракцию как нечто совсем никак не существующее. Наоборот, Аристотель этой абстракции придает огромное значение и характеризует ее как бытие *потенциальное*. Но потенциальное, по Аристотелю, есть тоже особого рода бытие, хотя пока еще только смысловое, предназначенное для того, чтобы осмысливать всю реальную действительность. Числа и есть такие абстракции, без которых не могут существовать никакие реальные вещи. А поскольку эти абстракции несут с собой обобщение, без них невозможна была бы и никакая наука, в которой обобщение играет первую роль.

В нашей специальной работе по этому вопросу¹ мы установили, что общая система соотношения разных слоев бытия у Платона и Аристотеля одна и та же. Ни Платон не отрицает необходимости изучать единичные вещи и делать на их основании общие выводы, ни Аристотель не отрицает общих идей и не запрещает

¹ Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля (перевод и комментарий XIII-й и XIV-й книги «Метафизики» Аристотеля). М., 1929 (здесь подробная характеристика отношения Аристотеля к Платону на с. 9—110).

переходить от них к чувственно-материальным единичностям. Но дело в том, что постоянная дистинктивно-дескриптивная склонность Аристотеля, конечно, заставляет его гораздо меньше анализировать общие категории, чем это было у Платона, так что субстанциальность этих общностей иной раз даже целиком отрицалась у него. Точнее говоря, Аристотель просто находился под влиянием своей формальной логики и не всегда понимал то простое диалектическое утверждение, что ни общего не существует без единичного, ни единичного без общего. Никаких общностей он не отрицает, но относится к ним описательно, а не диалектически-объяснительно. Поэтому можно объяснить только излишней увлеченностью то, что общее и единичное переставали быть для него равносильными категориями. И эта увлеченность настолько была у Аристотеля сильна, что пифагорейские числовые конструкции он прямо высмеивал как нечто наивное и фантастическое.

Основные материалы по вопросу об отношении аристотелевского и платоновского учений о числе содержатся в XIII и XIV книгах «Метафизики». Из XIII книги мы укажем: на 2 главу с доказательством того, что числа не образуют собой ни чувственной, ни сверхчувственной действительности, но среднее между тем и другим; на 3 главу с указанием необычайной важности этого среднего положения числа для понимания и осмысления вещей и их красоты. Из XIV книги укажем на 1 и 2 главы с критикой пифагорейско-платонического конструирования всякого числа на основании монады и неопределенной диады, а также на 6 главу с доказательством невозможности понимать числа как причины вещей. Обе эти книги «Метафизики» пересыпаны разными доказательствами несубстанциальности чисел. Но все эти доказательства основаны на понимании платонической числовой субстанциальности в слишком грубом и вещественном смысле, чего Платон вовсе не думал. Аристотель плохо разбирается в том, что сам он является только продолжателем платоновского учения о числах, поскольку он все-таки оставляет за ними очень тонкое смысловое функционирование. Но прогресс у Аристотеля все-таки был, поскольку Аристотель умел мастерски характеризовать то, что он называл потенциальной природой числа и что мы теперь могли бы назвать осмысливающей и оформляющей природой числа. Аристотеля интересует порождающая роль чисел, которая у Платона, конечно, мыслится на втором плане в сравнении с вечной, предельно обобщенной и потому неподвижной природой чисел.

§ 4. РАННИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *Назревание принципа континуально-сущностной эманации у философов разных периодов классики.* Об этом назревании необходимо сказать несколько слов потому, что эманация будет играть огромную роль в позднем эллинизме, то есть в неоплатонизме, а в позднем эллинизме как раз и будет сформулировано последнее и окончательное античное представление о числе.

а) Собственно говоря, уже в знаменитых парадоксах *Зенона* содержится открытый протест против дробления непрерывной величины на отдельные изолированные части. Ахилл потому не может догнать черепахи, что проходимый им путь, как и путь, проходимый черепахой, все время дробится на меньшие и меньшие отрезки. И так как расстояние между отдельными точками положений Ахилла и черепахи, как бы оно ни было мало, никогда не может стать нулем, то и получается, что Ахилл в конце своего известного продвижения никогда не может оказаться в той же самой точке, в которой находится в этот момент черепаха. Зенон думает, что любое расстояние на прямой есть нечто абсолютно единое, то есть абсолютно нераздельное и непредставимое в виде отдельных точек. Континуум нельзя составить из отдельных различных точек. Парменид вполне определенно понимает свое единое, или «бытие», вовсе не как изолированную ото всего сущность, но то, что вполне раздельно и в этом раздельном остается одним и тем же. Другими словами, это не просто единое, но еще и непрерывное. Любопытно, что самый этот термин «непрерывное» (*syneches*) употребляется в поэме Парменида несколько раз (В 8, 6. 25). Мелисс (В 7=I 270, 15—16) тоже называет элейское единое «вечным», «беспредельным» и «совершенно однородным». Термины эти тоже указывают вовсе не на исключение всякой раздельности и разнокачественности, но только на одинаковое присутствие единого и бытия во всем раздельном и разнокачественном. То же и в других текстах Мелисса (А 5=I 260, 9—14).

Таким образом, уже элейцы учили о континуальном становлении, то есть о таком текуче-сущностном становлении, которое лишено всякой раздельности (ИАЭ I 356—359, 363—364).

б) Можно сказать, что античность никогда не расставалась с двумя идеями: бесконечная делимость, постепенно переходящая в сплошное и чистое становление, близкое к нулю и потому граничащее с отсутствием всякой делимости и с превращением этой делимости в сплошную и неделимую текучесть; с другой стороны, все существующее для античного мышления всегда было чем-то раздельным, единораздельным целым, структурой, ясно очерчен-

ным кристаллом, фигурой и скульптурно оформленным целым, или телом. Совмещение этих двух идей было, можно сказать, основным и заветным намерением греческих философов. И если у элейцев неделимость брала верх, то у Анаксагора мы находим замечательную попытку совместить то и другое. В этом смысле мы и давали раньше (ИАЭ I 344—347) характеристику анаксагоровского учения о гомеомериях.

По Анаксагору, все делимо до бесконечности, то есть деление доходит до величин, едва отличных от нуля. С другой стороны, однако, эта стремящаяся к нулю делимость не превращается у Анаксагора в сплошной туман или в пыль, не превращается в непознаваемую мглу. Каждое качество, испытывающее бесконечную делимость, остается у Анаксагора раз и навсегда самим собою. Оно в основе своей уже неделимо. Мало того. Каждое качество содержит в себе всю бесконечность качеств, но каждый раз со своей собственной структурой этой бесконечности. Но и это структурно определенное качество, взятое само по себе, в свою очередь тоже делимо до бесконечности.

Таким образом, по Анаксагору, все на свете погружено в вечное становление, поскольку оно бесконечно делимо; а с другой стороны, все на свете везде и всюду является неподвижным целым, вечно сохраняющим свою отчетливую фигурность. И эта фигурность, доходящая в своей делимости до какой угодно малой величины, не расплывается до полного своего уничтожения, а, наоборот, остается тем целым, к которому его части могут приближаться как угодно близко. После этого неудивительно, что один немецкий ученый понял учение Анаксагора о гомеомериях как открытие теории бесконечно малых¹.

И вообще, учение Анаксагора очень часто излагается в слишком элементарной и чересчур примитивной форме. Все знают, например, что, по Анаксагору, вначале имеется хаос отдельных частиц, а уже потом ум приступает к оформлению этого хаоса и к превращению его в космос. Но при этом забывают, что никаких малых частей, которые представляли бы собою как-нибудь оформленное целое, по Анаксагору, вовсе не существует. Каждая малая часть, по Анаксагору, может стать еще более малой, и это уменьшение никогда не может довести ее до нуля. По Симплицию, Анаксагор (59 В 3) прямо говорил: «В началах нет ни наименьшего, ни наибольшего... Ибо если все во всем и все из всего выделяется, то и из того, что кажется наименьшим, выделится нечто меньше его, и то, что кажется наибольшим, выделится из чего-то большего, чем оно». В том же фрагменте читаем: «И в

¹ Frank E. Plato unu die sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923. 1962, S. 47.

малом ведь нет наименьшего, но всегда есть еще меньшее. Ибо бытие не может разрешиться в небытие». Также не может существовать и такого абсолютно большого, в отношении чего не существовало бы ничего еще большего (А 45=II 18, 8—10). Поэтому если Анаксагор учит, что вначале все вещи были вместе, то есть что вначале был хаос вещей, то это нужно понимать не в том смысле, что каждый такой элемент был какой-то определенной конечной величиной, он не был просто конечной величиной, но такой, которая могла бы стать меньше любой заданной величины. Наличие инфинитезимальной интуиции здесь вполне очевидно.

в) Точно так же уже *Демокрит*, как это установлено в современной науке, вовсе не понимал свои атомы как в полном смысле неделимые величины. Атомы — это только отдельные пункты постепенного уменьшения любой величины. Они являются каждый раз пределом для уменьшения больших величин и началом дальнейшего уменьшения, причем это уменьшение никогда не может достигнуть нуля. Здесь мы по необходимости выражаемся кратко, и желающих узнать подробности современных представлений об античном атоме с точки зрения бесконечно малых мы относим к нашему специальному исследованию (ИАЭ I 471—474). А. О. Маковельский¹ подобрал все фрагменты из Демокрита, относящиеся к математике. Из этих фрагментов видно, что если, например, конус пересечь плоскостями, параллельными его основанию, то при равных сечениях получается не конус, а цилиндр, а при неравных сечениях образующая конуса не будет прямой линией, а будет ломаной, состоящей из какого угодно количества отрезков. Другими словами, без признания взаимного непрерывного перехода точек на образующей никак нельзя получить самой этой образующей в цельном виде, то есть в виде прямой. В таких случаях Демокрит, очевидно, взывает к признанию континуально-сущностной непрерывности. Неделимость атома у Демокрита является, собственно говоря, невозможностью представлять отдельные точки непрерывного процесса в виде изолированных остановок на путях континуального становления (в частности, уменьшения). Атом неделим потому, что он несет на себе все становление целиком².

¹ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 245—251.

² Предлагаемое нами решение вопроса о делимости или неделимости античного атома представляется нам более близким к сущности дела. Однако сущность эта настолько сложна, что даже и в древности шли об этом весьма острые споры. Некоторое представление об античных разногласиях на эту тему можно получить по книге С. Я. Лурье «Теория бесконечно малых у древних атомистов» (М.—Л., 1935, с. 81—83). Понятно, что и в настоящее время вопрос о сущности античного атома все еще является вопросом весьма сложным и запутанным.

Между прочим, среди материалов Демокрита имеется один странный текст, который, как он ни странен, все-таки решительно говорит о наличии момента непрерывности в такой, казалось бы, дискретной картине мира, как античный атомизм. Именно, мы читаем (59 А 45=II 18,1—3 Лурье 237): «Все те, которые принимают бесконечное множество элементов, как Анаксагор и Демокрит ...говорят, что бесконечное непрерывно касанием». Этот термин «касание» (*haghē*) уже в древности вызывал многочисленные споры, которых мы здесь касаться не будем и которые приводит С. Я. Лурье в своем издании Демокрита (с. 260—261). Не касаясь подробностей, можно сказать, что понимать этот термин можно либо как максимальное приближение одного к другому, либо как слияние одного и другого с исчезновением границы между ними. Собственно говоря, в указанном тексте то и другое понимание касания вполне возможно и относительно Анаксагора и относительно Демокрита.

Если речь идет о максимально близком касании, то, очевидно, здесь мы имеем вполне определенный намек на использование принципа бесконечно малого приближения. И в отношении атомов Демокрита это необходимо признать потому, что, согласно общему учению Демокрита, атомы не могут соприкасаться. Но другое понимание касания тоже возможно. И это будет в согласии с учением Демокрита о неделимости атома, то есть о слиянии составляющих его частей в одно непрерывное целое. При этом любопытно то, что атом, в сущности говоря, вовсе не характеризуется какой-нибудь величиной, потому что весь мир тоже есть атом (Демокрит А 47). Получается, таким образом, что непрерывность имеет у Демокрита универсальное значение и характерна для всего космоса, как и у Гераклита.

Самое же главное то, что приведенный текст гласит не только о Демокрите, но и об Анаксагоре. Здесь сама собой напрашивается следующая схема. Именно, если у элейцев на первый план выдвигается непрерывность и все прерывное, оставаясь прерывным, несет на себе печать непрерывного бытия, то у Демокрита — наоборот: если у атомистов на первый план выдвигаются прерывные атомы, то непрерывность внутри самих же этих атомов, хотя она и остается всюду непрерывной, все же несет на себе печать атомистической прерывности. Что же касается Анаксагора, то он явно занимает среднее место между элейцами и Демокритом: каждая гомеомерия делима, поскольку содержит в себе всю бесконечность элементов, и вполне неделима, то есть вполне непрерывна, поскольку руководящим и оформляющим принципом каждой гомеомерии является какой-нибудь один элемент, то есть одно ка-

чество, одинаково и непрерывно присутствующее во всех вторичных элементах, составляющих гомеомерию. Другими словами, так или иначе, но континуально-непрерывный принцип есть то, с чем никогда не расставалась античная философия.

г) Нам хотелось бы только внести здесь уточнение, без которого инфинитезимальное понимание античного атомизма оказывается самой невероятной модернизацией.

С. Я. Лурье в своей очень интересной и ученой книге (эта книга была названа у нас выше), прекрасно понимая, что все существующее делимо до бесконечности, приписывает Демокриту такой взгляд, что атом вполне делим до бесконечности, если этот атом понимать физически, и совершенно неделим, если его понимать математически. Однако этот автор забывает, что и всякая вообще вещь, поскольку она есть нечто, тоже неделима: дом можно перестраивать сколько угодно, но он есть все-таки нечто одно на такой-то улице, и с таким-то номером, и принадлежащее такому-то владельцу. Можно прямо сказать, что Демокрит вовсе не в этом смысле говорил о неделимости атомов. Атом действительно неделим, как и всякая вещь вообще. Но Демокрит понимает его как результат дробления вещи. Поэтому он неделим в смысле того *предела*, к которому стремится уменьшающаяся вещь. Физически он тоже делим, поскольку делимость всегда бесконечна. Но как идея, как смысл полученного результата деления, он вполне неделим. Вот это понятие предела и является свидетельством того, что атомисты обязательно мыслили бесконечное деление вещей, но с сохранением каждого результата этого деления в качестве цельной неделимости. Любопытно, что и сам С. Я. Лурье вовсе не чужд понятия предела в обрисовке атомистической теории. Он пишет (с. 119): «И уже Демокриту должна была принадлежать своеобразная примитивная «теория пределов», дававшая возможность перебросить мост между формулами недоступного чувствам и формулами чувственного мира». Но можно только пожалеть, что С. Я. Лурье так мало разработал эту атомистическую теорию пределов. Правда, теория эта скорее является нашим выводом из теории Демокрита, чем прямой формулировкой первоисточников. Но как ни квалифицировать теорию пределов у греческих атомистов, она там все же была. И потому можно считать вполне доказанным наличие у греческих атомистов принципа непрерывного и сплошного, континуального становления, несмотря на четкую, единораздельную и геометрическую фигурированность атома.

Такое понимание инфинитезимальности было проведено нами выше в своем месте (ИАЭ I 465—467). В изложении С. Я. Лурье очень трудно добиться ясного представления о том, что такое

античный атом. Но, повторяем, в книге этого автора очень много ценных, хотя и разбросанных, античных текстов, говорящих на тему о континуальном становлении как и о приближении переменной величины к ее пределу. Таковы, например, важные тексты, углубляющие наше представление об Архимеде, Евклиде и Евдоксе (с. 53—57; 71—74).

В итоге необходимо признать, что инфинитезимальная значимость античного атома вполне доказана в нашей современной науке о греческих атомистах. Мы только настаиваем на том, что без понятия предела античный атом является малопонятным и исторически ненужным понятием. Больше того. Поскольку у Демокрита мы не находим никаких точных определений и никаких формул, то весь античный атомизм можно считать только отдаленной мечтой и отдаленным пророчеством новоевропейского учения о бесконечно малых. А если это так, то античный атом можно считать даже некоторого рода *интегралом*, поскольку этот атом есть не что иное, как предел суммы бесконечно малых приращений (или уменьшений).

С. Я. Лурье, затративший столько времени на поиски теории бесконечно малых у греческих атомистов, удивительным образом совершенно обходится без понятия предела. И метод исчерпывания у Евдокса, и метод исчерпывания у Евклида и Архимеда¹ С. Я. Лурье ухитряется излагать без всякого намека на теорию предела.

Поэтому не только основной труд С. Я. Лурье, о котором мы говорили выше, но и его книга об Архимеде страдает одним принципиальным недостатком, а именно неясностью конечных выводов. Интересно, что у С. Я. Лурье имеется даже целая глава, проводящая аналогию с нашей современной математикой и, в частности, с учением о кратных интегралах. Но, во-первых, здесь тоже нет ни слова ни о пределе суммы бесконечно малых приращений, ни вообще о пределе. Во-вторых, сам же С. Я. Лурье аннулирует свою аналогию атома Демокрита с двукратным интегралом следующими словами: «Но эта аналогия не полная и не очень плодотворная»². У С. Я. Лурье имеется также целая глава о значении Архимеда в истории математики³.

Но в этой главе излагаются взгляды многочисленных ученых, древних и новых, по этому вопросу; а как сам автор расценивает это значение, остается неизвестным.

¹ Лурье С. Я. Архимед. М.—Л., 1945, с. 27—30 и др.

² Е го же. Теория бесконечно малых у древних атомистов, с. 127.

³ Е го же. Архимед, с. 232—258.

Наконец, относительно понятия предела нельзя возражать указанием на отсутствие соответствующего термина у Евдокса, Демокрита, Евклида или Архимеда. Ведь термин «бесконечно малое» тоже отсутствует у этих мыслителей.

И тем не менее С. Я. Лурье считает должным ввести этот термин даже в заглавие своей книги. Нужно твердо помнить, что все эти инфинитезимальные представления вовсе не содержатся у названных мыслителей буквально. Их мы домысливаем только сами же, чтобы уяснить сущность дела. Если же угодно гоняться даже и за терминами, то тогда придется считать основателем античного инфинитезимализма вовсе не этих мыслителей, но Платона.

д) Подлинным основателем учения о бесконечно малых и о континууме является Платон, который сейчас и будет нами обсуждаться. Но справедливость заставляет сказать, что было еще одно имя периода Сократа и Платона, с которым необходимо связывать раннюю и не философскую, не критическую, а еще только чисто фактическую эпоху античного учения о континуальном приближении к пределу. Именно, был софист *Антифонт*, который, между прочим, выступает у Ксенофонта среди собеседников Сократа. У этого Антифонта, как гласят очевиднейшие источники (В 13 D), прямо имеется рассуждение о совпадении с окружностью круга вписанного в этот круг многоугольника при достаточно большом увеличении числа его сторон. Едва ли тут было какое-нибудь философское обоснование учения о бесконечно малых. Вероятно, это было у Антифонта покамест еще примитивным и только чисто математическим соображением. Чисто философская проблема в этой области в отчетливой форме ставится только у Платона.

е) Принцип континуального становления не в математической, но в принципиально философской форме в яснейшем виде установлен *Платоном*. В «Тимее» (47 е — 53 с) мы находим учение о первичной материи (термин «материя» тут пока отсутствует), которая совершенно лишена всяких качеств и является сплошным и нераздельным становлением. А то, что такого рода становление формулируется Платоном и для мира идей, то есть для самого разума, это мы уже говорили выше (с. 578).

В результате всего этого, если иметь в виду категориальную точность, то подлинным основателем античного учения о бесконечно малых необходимо считать, как сказано, не Анаксагора и не Демокрита, а именно Платона. Наконец, у Платона в «Филебе» (ИАЭ II 312—323, ср. также таблицу на с. 807) имеется даже и соответствующая терминология («предел», «беспредельное» и «смешанное»).

Здесь мы, однако, должны сказать, что платоновские термины «предел», «беспредельное» и «смешанное» нужно еще уметь расшифровать.

Именно, платоновский термин *peras* хотя и можно перевести как «предел», это вовсе не есть предел в нашем смысле слова. Мы понимаем под пределом какую-то такую постоянную величину, расстояние которой от той переменной величины, которая к ней приближается, может стать менее любой заданной величины. У Платона это, собственно говоря, не предел, но, скорее, «граница». В «Тимее» (55 с) этот термин употребляется в рассуждениях о границе космоса, а в «Софисте» (252 b) говорится о сведении элементов к ограниченному числу (*eis peras*). Но еще яснее этот платоновский термин выступает в «Пармениде», где прямо говорится, что «конец и начало образуют предел (*peras*) каждой вещи» (137 d) и что предел (*peras*) есть то целое, что охватывает части (145 a). Другими словами, обычный перевод данного платоновского термина как «предел» чрезвычайно неточен. Это даже и не есть просто «граница». Это такая граница, которая не только отделяет одну вещь от другой, но которая и внутри самой вещи отграничивает одну ее часть от другой части. Правильный перевод был бы «раздельность» или «расчлененность». И поэтому, когда мы приписываем Платону учение о математическом пределе, мы имеем в виду вовсе не термин *peras*, в котором нет никакого намека на такую переменную величину, которая бесконечно и непрерывно стремится к определенной постоянной величине, приближаясь к ней как угодно близко. Следовательно, наше понятие предела нужно связывать вовсе не с платоновским термином «предел», а с терминами «беспредельное» и «смешанное».

Это «беспредельное» не только квалифицируется у Платона как то, что противоположно раздельности ума и потому является «блуждающей» или «беспорядочной причиной» (*Tim.* 46 e, 48 a). В противоположность всегда самотождественному принципу это другой принцип, когда имеется в виду принцип «рассеянного в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившегося во множество» (*Phileb.* 15 b) или просто «беспорядочность», *ataxia* (*Tim.* 30 a). Яснее же всего об этой беспредельности говорится там, где удовольствие, в отличие от упорядоченного ума, трактуется как беспорядочное становление, в котором нет ни начала, ни середины, ни конца (*Phileb.* 31 a). Таким образом, если мы говорим, что именно у Платона имеется учение о континуально-сплошном становлении, то самым ярким доказательством этого является платонический, термин *areion*.

Но мало и этого. Дело в том, что так называемое «смешанное» уже по самому своему названию свидетельствует о наличии в нем

как расчлененной единораздельной цельности, так и континуально-непрерывного становления. В данном случае речь идет у Платона, очевидно, о сплошном и непрерывном переходе одной части целого к другой его части, так что такое прерывно-непрерывное целое является уже пределом в современном математическом смысле слова, то есть пределом суммы бесконечно малых приращений, происходящих внутри того целого, частями которого они являются.

Итак, то, что именно Платон является в античности основателем терминологически зафиксированного учения о бесконечно малых, можно считать доказанным.

ж) Ни Платону, ни Аристотелю не повезло в смысле признания за ними предчувствия теории бесконечно малых. Из Платона прежде всего излагают его учение об идеях, а из Аристотеля — прежде всего учение о форме и материи.

Но обыкновенно очень мало обращают внимания на то, что и у того и у другого мыслителя имеется весьма осязательная попытка мыслить бесконечно малое и связанное с этим учение о континуально-сущностном становлении, то есть о континууме.

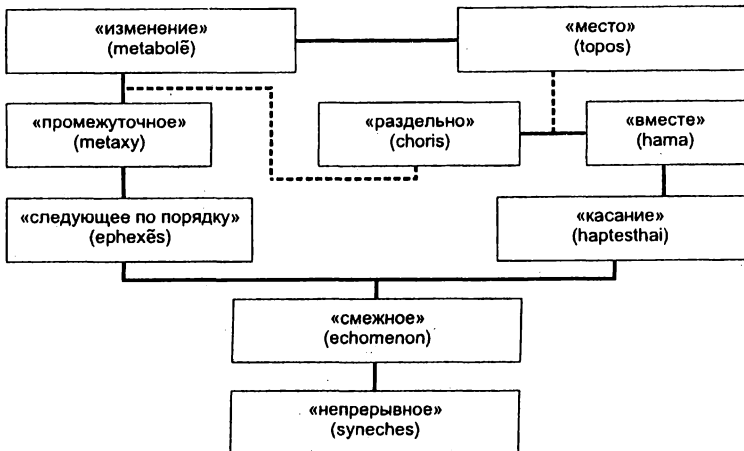
Чтобы соблюсти параллелизм между Аристотелем и Платоном в данном вопросе, укажем на такие категории Аристотеля, как единое и беспредельное.

О едином у Аристотеля имеется обширное рассуждение в «Метафизике» (V 6). Кто проштудирует эту главу, тот убедится в правильности нашей характеристики Аристотеля как платоника, но только дистинктивно-дескриптивного характера. В этой главе даются очень тонкие дистинкции, которые даже трудно формулировать в систематическом виде. Непрерывность, как и у Парменида, трактуется здесь в качестве разновидности единого. Но в этом тексте (1016 а 4—6) дается покамест еще слишком узкое определение непрерывности: «Название непрерывной дается той вещи, у которой движение, если ее взять как таковую, одно и иначе [чем одно] быть не может; движение же бывает одно у той вещи, у которой оно неделимо, при этом неделимо — во времени». Таким образом, непрерывность определяется здесь как такое единое, которое остается самим собою в движении вещи, когда движение этой вещи неделимо во времени.

Более подробное, но зато и более общее учение о непрерывности мы находим у Аристотеля в его «Физике» (V 3). Это учение можно изобразить при помощи следующей таблицы¹.

¹ Таблицу эту составил Н.-J. Waschkies в книге «Von Eudoxos zu Aristoteles. Das Fortwirken der Eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum» (Amsterdam, 1977, S. 176). Это очень обстоятельное исследование, из которого мы кое-что заимствуем, но у нас здесь своя точка зрения на предмет.

**Схема необходимых категорий,
входящих в определение континуума у Аристотеля
(Phys. V 3)**



Эта таблица настолько ясна сама по себе, что едва ли требует пояснения. Однако это пояснение мы все-таки сделаем.

Именно, нужно взять какой-нибудь тип непрерывности. В предыдущей цитате из «Метафизики» определенно имелось в виду время. В настоящей же таблице мы имеем в виду другой тип континуума, а именно пространство. Но, собственно говоря, Аристотель имеет в виду вообще любую непрерывность, а для непрерывности необходимо как то, что именно непрерывно, так и тот процесс, в результате которого получается непрерывность. Поэтому непрерывностью является не только то или другое «место», о непрерывном появлении которого речь, но и сам процесс этого появления, то есть «изменение». Если иметь в виду пространственное положение, то отдельные его точки можно брать либо отдельно одна от другой, либо вместе. Но для процесса изменения необходимо брать раздельные точки. В таком случае, если эти точки раздельны, но погружены в процесс изменения, то необходимо признать и нечто промежуточное между ними, а также и следование одной точки за другой в данном изменении. Но при этом мало будет одного следования. Необходимо использовать еще дру-

гую категорию «места», а именно категорию «вместе», дающую в более развитом виде категорию «касание». Поэтому если объединить полученное нами следование с касанием, то возникнет «смежное». Однако и «смежное» тоже еще слишком раздельно. Надо, чтобы в этом смежном слились все границы, которые отделяют одно смежное от другого. Вот тогда-то и получится непрерывность.

Во всем этом рассуждении Аристотеля о непрерывности заслуживает огромного интереса попытка Аристотеля понять континуум не глобально, но *структурно*. Только для этого и вводились у Аристотеля такие понятия, как «раздельно» и «вместе» или «следование» и «касание». Континуум изображен у Аристотеля структурно, хотя с первого взгляда никакой структуры нет ни во временном протекании, ни в глобальной внеположности пространства. На самом же деле эта глобальность тоже имеет свою структуру подобно тому, как куча песка бесформенна в сравнении с раздельными вещами, но на самом деле она тоже имеет свою форму, а именно форму кучи. Континуум — не просто пустое поле неизвестно чего. Тут есть и своя различимость, и свое следование различных точек, и своеобразный тип их соприкосновения. А иначе континуум не будет иметь никакой структуры.

Если читателю угодно найти у Аристотеля краткую формулу непрерывности, то вышеприведенное рассуждение из «Физики», (V 3) кратко, отчетливо и суммарно дается в том же трактате в другом месте (VI 1, 231 а 20 — б 6).

В предыдущем мы исходили из тех рассуждений Аристотеля, в которых он конструирует свою непрерывность как разновидность единого. Но у Аристотеля имеется еще и такое рассуждение, где он рассматривает непрерывность как разновидность другой платоновской категории, а именно как разновидность *беспредельности*, апейрона. Это — в другом месте той же «Физики» (III 4—8).

Беспредельное, по Аристотелю, то, что может безо всякой остановки увеличиваться или уменьшаться. Но в таком виде беспредельность не может характеризовать собою всю картину действительности. Ведь беспредельность есть только материя, которая и на самом деле может быть и тем, и другим, и третьим, и вообще чем угодно, являясь, таким образом, только потенцией действительно существующего. Но действительно существующее есть также еще и форма, придающая вещам их определенность и совершенство, что и делает их целостными. Следовательно, беспредельное «скорее подходит под определение момента, чем целого, так как материя есть момент целого, как медь для медной статуи» (6, 207 а

27—29). Но ведь космос, по Аристотелю, пространственно ограничен; он совершенен, целостен и в этом смысле вполне конечен (ИАЭ IV 304—308). Как же в таком случае совмещается в космосе беспредельное и предельное? На этот вопрос можно ответить только так, что граница космоса есть постоянная величина; а то, что находится внутри космоса, бесконечно стремится к этой границе, то есть может отстоять от нее на расстояние, меньшее любой заданной наперед величины. Другими словами, Аристотель тут тоже пророчесствует о теории бесконечно малых и, значит, тем самым о континууме.

Наконец, вся упомянутая у нас сейчас VI книга «Физики» посвящена прямо доказательству того, что континуум нельзя составить из отдельных точек, будь то во времени, будь то в пространстве, будь то в движении.

В этой связи Аристотель дает сокрушительную критику всех попыток дробить непрерывность на отдельные прерывные отрезки, будь то апории Зенона, будь то атомизм Левкиппа и Демокрита. При этом подобного рода дискретные конструкции Аристотель понимает слишком буквально. Ведь из апорий Зенона именно вытекает требование о невозможности дробления континуума, а из атомизма Левкиппа и Демокрита вытекает требование о невозможности только одного дискретного представления о действительно существующем.

Между прочим, во многих отношениях аналогий к VI книге «Физики» может считаться трактат «О неделимых линиях», принадлежащий либо самому Аристотелю, либо кому-нибудь из его учеников¹. Если миновать детали, то аргументация здесь сводится к следующему.

Именно, если две линии пересекаются, то для всех очевидно, что они пересекаются только в одной точке, принадлежащей одновременно обеим этим линиям. Но такое окончательное влияние двух предметов возможно только в том случае, если эти предметы не состоят из разных частей, поскольку предметы, состоящие из нескольких частей, и соприкасаются между собой не в одной, но во многих точках; и этих точек соприкосновения в данном случае столько, сколько имеется частей в соприкасающихся предметах. Значит, две линии могут пересекаться в одной точке только при условии их неделимости, то есть при условии их непрерывности. На наш взгляд, здесь мы находим тоже солидно

¹ В указанной у нас выше работе Н.-J. Waschkie's'a можно найти как изложение этого трактата, так и обсуждение вопроса об его авторстве и об его математической значимости (с. 243—250), а также библиографию с указанием изданий трактата, его переводов и его исследований (с. 400—401).

обоснованное представление о континуально-сущностной природе даже такого простого геометрического элемента, как линия.

Такого рода континуально-сущностных рассуждений или намеков на них мы можем найти у Аристотеля немало. Здесь мы коснулись только главнейшего. Впрочем, для всей этой проблемы даже и не нужно искать специальных рассуждений у Аристотеля. Даже самые общие концепции Аристотеля немыслимы без континуально-сущностной интуиции. Таковы концепции умопостигаемой материи (ИАЭ IV 61—75), потенции, энергии и энтелехии (102—104), ставшей чтойности (104—106) и четырехпринципной структуры каждой вещи (681—685).

2. Назревание принципа континуально-сущностной эманации у представителей точных наук.

а) Уже в школе Платона оказался один мыслитель, который выдвинул принцип, существенно дополнивший учение об идеях, если эти идеи понимать как полную неподвижность. Этот мыслитель — *Евдокс Книдский* (ок. 391—338 гг.), который в Платоновской Академии был временно, потому что сам он имел свою собственную школу гораздо более эмпирического направления. Об его фрагментах — ниже, с. 665—667.

Евдокс ввел одну небывалую по своей математической точности концепцию, которую в Новое время (не очень удачно) стали называть «методом исчерпывания». Под «методом исчерпывания» нужно понимать в данном случае именно метод приближения к пределу на путях непрерывного становления, так что «исчерпывается» здесь именно предел становления, причем исчерпаться он никогда не может. Из предыдущего мы можем заключить, что это было идеей уже и элейца Зенона, уже и Демокрита, уже и Антифонта, уже и Платона. Но все эти мыслители, в общем, были весьма далеки один от другого. Что же касается Евдокса, то он, как бы мы сказали, был не больше и не меньше, как в школе самого Платона, почему его принцип континуального становления был прямым распространением и углублением платоновского учения об идеях и числах.

Евдокс тоже обратил внимание на то, что многоугольник, вписанный в круг или описанный вокруг него, по мере увеличения числа своих сторон все больше и больше приближается к кругу, хотя никогда и не может его достигнуть, так что разница между периметром многоугольника и данной окружности может стать меньше любой заданной величины. Точно так же объем цилиндра есть предельное выражение для бесконечно большого количества маленьких цилиндров, но в то же самое время объем конуса тоже

составлен из бесконечно большого числа цилиндриков, когда эти цилиндрики, начиная снизу, постепенно уменьшаются и в своем объеме доходят до точки, образующей вершину конуса. Тот же самый процесс происходит при составлении пирамиды из бесконечно большого числа призм.

То же самое получается также и при разделении отрезка прямой на все меньшие и меньшие отрезки, которые, как бы они ни уменьшались, никогда не могут стать равными нулю. Это было тоже осознанием концепции, которую мы сейчас называем принципом бесконечно малых величин. Платоновскую систему идей и чисел этот принцип Евдокса решительно реформировал в том смысле, что идея вещи, или ее число, соотносилась с самой вещью не просто категориально, то есть в условиях неподвижности как идеи, или числа, так и вещи, но в условиях непрерывного растекания идеи, или числа, непрерывного становления этой идеальной области, непрерывного излияния идей и чисел в инобытии вплоть до возникновения вещей.

Такая концепция сущностного становления несомненно повлияла на Аристотеля, который, как мы знаем, тоже боролся с предполагаемой платоновской неподвижностью идей и чисел и на этом основании ввел, например, свое замечательное учение о потенции, энергии и энтелехии. Однако и Аристотель это континуально-сущностное становление все еще слишком близко связывает с самими идеями и числами и не рассматривает это становление как таковое в его чистом виде. На путях самостоятельного изучения такого текуче-сущностного становления, насколько можно судить, сыграли в античности большую роль представители точного знания, у которых принцип исчерпывания Евдокса как раз и получил большое развитие. Само собой разумеется, что это текуче-сущностное становление уже и Аристотель не мог не рассматривать в специальном виде. Ему принадлежит специальный трактат «О возникновении и уничтожении». В этом трактате множество разного рода тонких наблюдений.

Однако наблюдения эти соответствуют нашей общей характеристике философии Аристотеля как дистинктивно-дескриптивного аналога платонизма.

б) Чтобы перейти к дальнейшему, нужно остановиться еще на одной идее Евдокса, которая имеет ближайшее отношение к теории континуума. Эта идея уже не чисто геометрическая, но общечисловая и даже общепонятийная. Это есть проблема *пропорций* в связи с континуумом. В этой сложной области мы не будем приводить всех первоисточников, поскольку они уже приведены

в науке и достаточно обстоятельно обследованы¹. Не будем касаться и подробностей этой сложной проблемы, а скажем только самое главное, и притом с нашей собственной интерпретацией.

Пропорция есть равенство отношений. Но что такое отношение? С первого взгляда кажется, что для отношения нужны соотносящиеся величины, а величины должны быть определены качественно или количественно. Но, судя по материалам Евдокса, дело здесь вовсе не в качествах и не в количествах. А если так, то Евдокса здесь интересует, очевидно, отношение только как логическая категория. А в этом смысле оно совершенно одинаково присутствует решительно везде. Ведь мы уже видели, как пропагандисты чистого и вполне изолированного единства, — и это уже начиная с самого Парменида, — требовали присутствия такого единого решительно во всем существующем, поскольку все существующее всегда есть нечто, и притом определенное нечто, то есть тем самым является и неделимым единым, как бы пестры и разнообразны ни были существующие вещи. Вот точно так же каждой вещи присуще и отношение ее к другим вещам, без которого эта вещь не могла бы быть ориентирована среди всех других вещей. Но если отношение одинаково присуще всем вещам, оно тем самым, следовательно, и непрерывно. Вещи только потому и могут мыслиться нами, что они отличаются одна от другой и сопоставимы одна с другой. А это и значит, что и природа и функционирование отношения возможны только в виде всеобщего континуума.

На этом основании Евдокс доказывал, что и пропорция возможна только потому, что существует континуум. Пропорция есть равенство отношений, и даже не просто равенство, но и вообще любая связь. Другими словами, если все действительно связано и представляет собою единораздельную цельность, то это возможно только потому, что эта цельность, будучи тем или иным единством отношений, совершенно непрерывно представлена во всех своих частях. А это значит, что здесь Евдокс демонстрирует общепротивоположную идею тождества нераздельного единства и бесконечно становящейся внутренней множественности этого единства. Именно так, надо думать, Евдокс опирает систему отношений на всеобщий континуум, а всеобщий континуум понимает как систему отношений.

Интересно отметить, что подобного рода сведения о пропорциях мы получаем из V книги «Элементов» Евклида, но анонимный схолиаст Евклида (Eucl. V, pars. I, p. 211,7—8; 213,1—7 Heib.—

¹ См.: Waschkies H. J. Op. cit., S. 20—151.

Stam.) утверждает, что вся эта книга, возможно, принадлежит Евдоксу.

Если вернуться к методу исчерпывания Евдокса, но уже не для самого Евдокса, которого мы проанализировали, а для его последующих сторонников, то необходимо будет сказать о Евклиде и Архимеде.

Прежде чем расстаться с Евдоксом, мы хотели бы обратить внимание на образцовое издание его фрагментов, принадлежащих Ф. Лассеру. Здесь кроме античных свидетельств об Евдоксе (с. 3—11) и общих суждений об его учении в области философии (с. 12—14), астрономии (с. 15—18) и геометрии (с. 18—37) дается тщательный подбор собственных суждений Евдокса (с. 39—134). Наконец, это издание Ф. Лассера необходимо высоко расценивать еще и потому, что все приводимые в нем фрагменты снабжены обширным и много дающим комментарием (с. 137—271).

в) Между прочим, такое тщательное издание фрагментов Евдокса, как издание Ф. Лассера, интересно еще и тем, что дает возможность точно определить место бесконечно малых в мировоззрении Евдокса. Когда некоторые исследователи характеризуют бесконечно малые у Евдокса как то, что может стать меньше любой заданной величины, то подобного рода утверждение звучит совсем в стиле современного математического анализа, где такого рода определение действительно дается в чистом виде. Но такое абстрактное понимание бесконечно малого не существовало раньше Ньютона и Лейбница. Раньше это было только частичной характеристикой того или иного вполне конкретного и вполне специфического бытия. Так, например, точные категории математического анализа назревали у Николая Кузанского только в связи с его чисто теологическими представлениями. Точно так же невозможно и древним приписывать какой-нибудь инфинитизмализм в чистом виде. Ведь все наши предыдущие исследования были основаны на чисто телесном миропредставлении, на чисто физической интуиции живого тела. Поэтому и к своему представлению о бесконечно малом приближении древние приходили обязательно только в связи с основной телесной интуицией. Наблюдая живые тела, древние не могли сводить эти тела только на совокупность мертвых линий и фигур, хотя бы и чисто телесных. Эти телесные линии, фигуры и тела при всей своей скульптурной законченности рассматривались еще и как подвижные, живые и бурлящие, как властно зовущие сплошно и непрерывно переходить от одного их момента к другому. Такого рода величины становились тем, что мы сейчас называем иррациональными

величинами. Но, во-первых, всякая такая иррациональность всегда мыслилась в античности как нечто зримое и телесно осязаемое; а во-вторых, так же и те величины, которые мы сейчас называем иррациональными, тоже рассматривались древними в их живом смысловом потоке. Проще всего это видно хотя бы на диагонали квадрата, сторона которого равна 1. Ведь такая диагональ квадрата равняется корню квадратному из 2, причем сами древние прекрасно понимали, что такая диагональ квадрата несоизмерима со стороной квадрата, то есть не имеет с ней общей меры. Такой квадратный корень из 2 недостижим никакими вычислениями, а тем не менее он вполне телесен и его можно видеть. Вот это и есть настоящее античное учение о бесконечно малом. Эта бесконечность ни при каких абсолютных вычислениях недостижима, но она телесна и ее можно видеть. Поэтому необходимо сказать, что бесконечно малое ни в какой мере не было в античности уничтожением исходной и вполне конечной телесной интуиции, а, наоборот, было только оживлением и бурлящим смысловым потоком все тех же единораздельных и скульптурных построений.

В этом отношении мы и считаем полезным изучение фрагментов Евдокса. Свое учение о бесконечно малых приближениях и, следовательно, об иррациональности он иллюстрирует простейшими геометрическими построениями, в интуитивной телесности которых никто не может сомневаться.

Например, у него поднимается вопрос об удвоении куба (фрг. D 24—29). Чтобы читатель мог быстрее понять, в чем здесь дело, скажем, что если мы имеем исходный куб, ребро которого равняется 1, то ребро двойного по объему куба будет равняться корню кубическому из 2, то есть величине в полном смысле иррациональной. Как же так? И исходный куб и двойной по объему куб одинаково есть тела видимые или представляемые, и тем не менее ребро удвоенного куба почему-то вдруг оказалось иррациональной величиной, достигнуть которую невозможно ни при каком количестве приближений.

Возьмем другой пример. Площади кругов относятся между собою как квадраты, построенные на их диаметрах (фрг. D 59). Но круг — это не только иррациональная величина. Его площадь вычисляется при помощи величины « π », которая даже сложнее всякой иррациональности. И что же оказывается? Оказывается, что отношение этих сверхиррациональных площадей круга есть не что иное, как отношение квадратов, построенных на диаметрах этих кругов, а в этих квадратах ровно нет ничего иррацио-

нального или недостижимого, нет никакой непостижимой бесконечности, которую необходимо было бы иметь в виду в представлении об этих квадратах.

Возьмем еще пример. Объем конуса равняется одной трети объема цилиндра с теми же основанием и высотой (фрг. D 62). Пересекая конус плоскостями, параллельными его основанию, мы, по мере приближения к вершине, будем получать все меньшие и меньшие окружности. И сколько бы мы их ни уменьшали, мы никогда не можем довести их до нуля. И только путем выхода из этого процесса становления, то есть только путем скачка, мы можем получить окружность, по своей площади равную нулю, то есть оказаться в вершине конуса. Следовательно, конус тоже представим только при помощи бесконечно малого сближения рассекающих его окружностей, параллельных его основанию. Что же касается тезиса о равенстве конуса одной трети цилиндра с теми же основанием и высотой, то одна треть получается здесь потому, что пирамида имеет своим пределом конус, а призма имеет своим пределом цилиндр. Следовательно, и здесь принцип исчерпывания тоже играет главную роль. Также и из конуса, путем постепенного уменьшения угла при его вершине, мы в конце концов приходим к цилиндру, в котором образующие являются уже параллельными одна другой.

Итак, все обычные континуальные представления возникают у Евдокса всегда совместно с устойчивыми и четко расчлененными формами, как их всегда становящаяся и текуче-сущностная сторона. То же самое мы находим и у других представителей античного инфинитезимальизма, обладавшего всегда интуитивной, если не прямо геометрической, то есть отчетливо выраженной, телесной структурой.

г) У Евклида (IV—III века до н. э.) в его знаменитых «Элементах» (X, предложение 1) мы прямо читаем (Мордухай-Болтовской): «Для двух заданных неравных величин, если от большей отнимается больше половины и от остатка больше половины и это делается постоянно, то останется некоторая величина, которая будет меньше заданной меньшей величины». Ту же самую идею мы находим и в другом положении Евклида (XII 2), где говорится о недостижимости периметра окружности при любом увеличении количества сторон вписанного в него многоугольника. Спорить невозможно: здесь мы имеем яснейшее (но, правда, по преимуществу только интуитивное) определение того, что в современной математике называется теорией бесконечно малых. Тут только необходимо добавить, что было бы ошибочно считать

этот принцип чуждым самому Евклиду на том основании, что Евклид занимается неподвижно кристаллизованными геометрическими образами. Такое резкое противопоставление античной геометрии, с одной стороны, и теории бесконечно малых, с другой стороны, совершенно чуждо античному представлению о числе. Евклид прекрасно разбирается в иррациональных величинах, умеет их определять как лишенные общей с рациональными величинами меры и созерцает их на своих вполне кристаллизованных геометрических фигурах.

И в самом деле, почему мы должны считать неантичным умение различать диагональ квадрата от стороны квадрата? А ведь мы уже сказали выше, что если сторону квадрата считать равной единице, то диагональ квадрата будет $\sqrt{2}$. И то, что подобного рода корень невыразим никаким рациональным отношением натуральных чисел, в этом тоже нет ничего ужасного. Поэтому теория бесконечно малых, как она представлялась Евклиду, нисколько не мешает его геометризму, а, наоборот, делает его насыщенным и полноценным.

Мы бы привлекли еще знаменитое имя Архимеда (III век до н. э.), который тоже был у самого порога учения о непрерывном становлении, хотя, по-видимому, и не перешагнул этого порога. В начале своего трактата «Исчисление песчинок» Архимед утверждает, что, какое бы количество песчинок ни заполняло космос (это количество он измеряет мириадами мириад), такое количество можно увеличивать до бесконечности. В скрытой форме тут тоже мыслится вышеприведенный тезис Евдокса Книдского, но Архимед в данном случае не входит в точный анализ этого предмета.

Однако в других своих сочинениях Архимед несомненно подходил к учению о бесконечно малых гораздо ближе. Так, в работе «О шаре и цилиндре» (I 6 Heib.—Stam.) Архимед ссылается на указанное у нас выше положение Евклида (XII 2), но с применением этого положения к соотношению цилиндра и шара. Та же самая идея проводилась у Архимеда и во вступлении к трактату «Квадратура параболы» (II 264,5—26 Heib.—Stam.).

3. *Общая схема развития учения о континууме на кануне окончательных философских формулировок.* а) Итак, после серьезного учета приведенных у нас материалов о континууме уже никто не может сомневаться в чрезвычайной важности самой категории континуума в течение решительно всей греческой классики и в значительной мере и в течение всего тысячелетнего периода. То, что в основе античной

философии лежат чисто телесные интуиции, в настоящее время почти не вызывает никаких сомнений; а в последние два столетия (после Винкельмана), когда в античности выдвигалась на первый план скульптурность, такая исходная телесная интуиция признавалась еще больше. Но в эти же два последние столетия европейской науки почти совсем не говорили о большой значимости для античности чисто континуальных интуиций.

А ведь всякое физическое тело обязательно находится в пространстве, то есть всякая прерывно мыслимая величина обязательно требует для себя также и фона, который уже непрерывен, и требует присутствия целости вещи в каждой отдельной части этой целости, то есть непрерывность мыслится не только в виде фона, окружающего всякую вещь, но и в виде внутренней неделимости вещи, то есть и внутри вещи прерывность тоже требует для себя непрерывного охвата всего, что в ней дано прерывно.

Поэтому мы и считали бы, что античный континуум заслуживает в настоящее время весьма внимательного и специального изучения. Сейчас нам хотелось бы воспользоваться таблицей Н.- J. Waschkies'a¹, который попытался дать схему развития понятия континуума от Парменида до Аристотеля, то есть в течение того периода, который мы называем ранней и зрелой классикой. Изъяснению этой таблицы посвящена, собственно говоря, вся книга этого автора. Но мы дадим ее здесь (ниже, с. 674) с той интерпретацией, которая нам представляется более удобной.

б) Если поставить вопрос о том, у кого впервые возникло понятие континуума и даже сам термин «континуум» (*syneches*), то это, конечно, будет не кто иной, как Парменид. От Парменида исходят три разных направления мысли с использованием этого понятия.

Первые два направления противоположны одно другому. Зенон (элейский) больше напирал на чистую непрерывность, которая дана у него то ли прямо в виде его общеизвестных апорий, то ли в виде объединения непрерывности с прерывностью, но все же с преобладанием непрерывности (фрг. В 2). С другой стороны, необходимо иметь в виду и вообще всех досократовских философов, которые в целях достижения целостного представления тоже стараются объединить непрерывное с прерывным, но уже с преобладанием прерывности.

Однако, если в этот ранний период греческой философии в одних случаях преобладала непрерывность, а в других — прерывность, то естественно ожидать, что в период классики были также

¹ Waschkies Н.-J. Op. cit., S. 8.

и попытки представлять непрерывное и прерывное в их равновесии. Эту равновесную тенденцию мы и находим в диалектике Платона, что необходимо считать уже третьей линией развития исходного парменидовского учения.

Эту тройную тенденцию в развитии классического континуума необходимо представлять себе в яснейшей форме, чтобы вообще не запутаться в истории этой достаточно плохо изученной категории. И если тройная тенденция нам ясна, то спросим себя, как же она развивалась дальше.

в) Что касается первой тенденции, зеноновской, то на путях ее развития получается не что иное, как, во-первых, Анаксагор в тех случаях, где он не отрицает бесконечную делимость, но, наоборот, признает ее (откуда — Arist. Phys. III 4—8). Во-вторых, — и это тоже Анаксагор (А 45; В 3. 6), — бесконечная делимость совмещается с неделимостью каждого отдельного элемента, гомеомерии, который, как бы мы его далеко ни дробили, всегда остается самим собою. Но это совмещение неделимости и бесконечной делимости, как мы сказали, происходит в данном случае все еще с превышением делимости над неделимостью. И чтобы это совмещение получило конкретную картину и форму, для этого нужно было привлечь тот принцип бесконечно малого, который проповедовался Демокритом. Но тогда неделимое становилось пределом бесконечной делимости и возникала теория Евдокса Книдского.

Можно считать, что эта теория представлена в трактате аристотелевской школы «О неделимых линиях». А если к содержанию этого трактата привлечь те многочисленные дистинкции, которые содержатся в главе V 3 «Физики» Аристотеля, то мы получаем весьма тонкую дистинктивно-дескриптивную картину континуума, который одновременно и бесконечно делится и совершенно никак не делится, в аристотелевском трактате «О возникновении и уничтожении» (I 2. 6).

г) Что касается правого ответвления общего классического анализа континуума на нашей таблице, то кроме общеизвестных досократовских мыслителей можно привлечь еще текст из аристотелевской «Метафизики» (V 6), где развивается понятие единого при помощи анализа составляющих это единое элементов.

д) Далее, нужно сказать несколько слов и о средней линии нашей таблицы, то есть о Платоне. Если мы возьмем его диалог «Парменид», то при обсуждении своей второй гипотезы, то есть при изучении выводов не из единого самого по себе, но из единого существующего, мы получаем все категории умственного мира

при полном равновесии континуальной и дискретной интуиции. Одно больше иного, одно меньше иного, но одно и иное обладают также и одной величиной. Одно раньше иного, и одно позже иного; но оба они также и совершенно одновременные. И это касается решительно всех логических категорий. Следовательно, вся система логических категорий и прерывна и непрерывна одновременно. Выше (с. 649) мы уже отмечали, что в этом диалоге Платона имеется и прямая теория континуума, когда одна категория переходит в другую при помощи неуловимого момента, «внезапно».

е) Далее, фактическая история континуума не ограничивалась только указанными тремя тенденциями в развитии парменидовского принципа непрерывности.

Эти три разветвления в известных точках своего развития также и сливались в ту или иную оригинальную теорию. Так, мы уже видели, что Евдокс Книдский говорил о бесконечно малом приближении переменной величины к ее пределу. Но, очевидно, такая позиция не могла возникнуть только на зеноновском учении о необходимости совмещать делимость и неделимость. Эту становящуюся делимость Евдокс должен был позаимствовать еще из другого источника, каким в данном случае и явился Демокрит, но не в своем общем досократовском виде, а в виде автора теории постепенного приближения зубчатой линии к строгой прямой линии.

С другой стороны, и сам Евдокс не оказался в стороне от того описательного платонизма, который зафиксирован у Аристотеля в его «Топике» (IV 2), в результате чего, надо полагать, и возник трактат «О неделимых линиях».

Такую же яркую картину пересечения основных парменидовских разветвлений мы находим и в том перечислении главнейших признаков континуума, которое имеется в аристократической «Физике» (V 3). Для этого нужно было привлечь, во-первых, то расчлененное представление о континууме, которое, несомненно, было уже в школе самого Платона наряду с железной диалектической категорией платоновского «Парменида». Но в целях дальнейшего уяснения понятия континуума очень важно было использовать различие касания и слияния, которое хотя и было у Платона, но в яснейшей форме было дано в аристотелевской «Топике» (IV 2). Если к этому присоединить описательную картину единства в аристотелевской «Метафизике» (V 6), то соединение этих трех источников вполне объясняет собою теорию континуума в «Физике» (V 3). А если к этому присоединить, как сказано, весьма строгую теорию цельности в трактате «О неделимых линиях», то отсюда

нетрудно будет получить и то окончательное определение континуума, которое мы находим в период поздней классики.

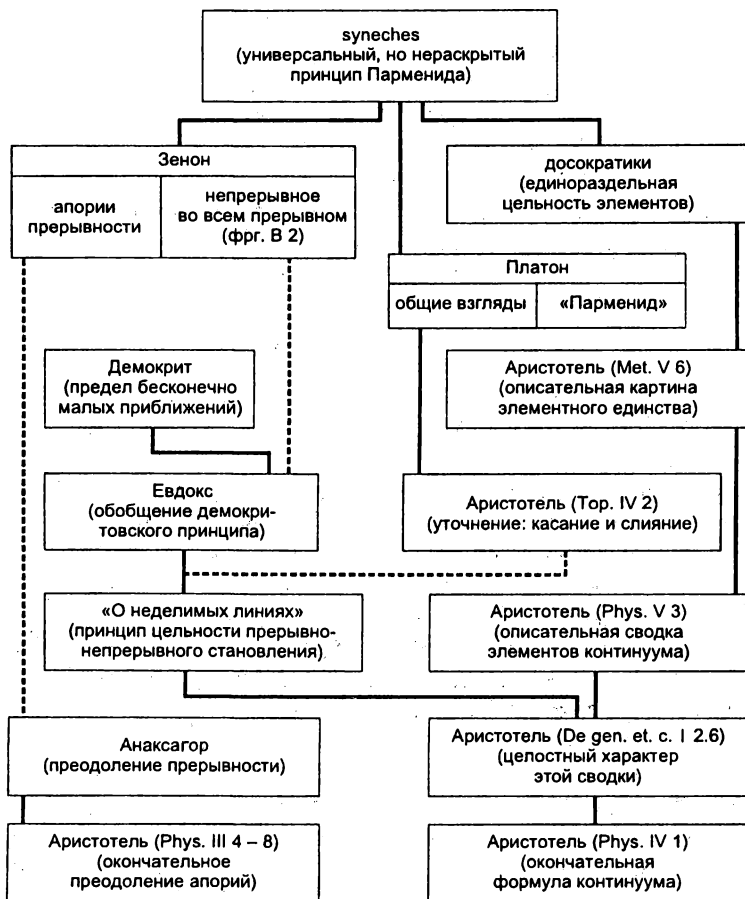
После подчеркивания неделимой цельности и единства соприкасающихся элементов континуума в трактате «О возникновении и уничтожении» (I 2, 317 a 20—22; 6, 322 b 18—19), а также после введения принципа бесконечности в процессах континуального увеличения и уменьшения (Phys. III 4—8) мы и получаем то, что нам представляется окончательным определением континуума для периода античной классики (VI 1, 231 a 20 — b 19).

ж) Далее мы приводим таблицу для характеристики истории понятия континуума от Парменида и кончая Аристотелем. Но для правильного пользования этой таблицей мы предупреждаем, что ввиду разнобоя и многочисленности источников многое в этой таблице может быть по-разному интерпретировано и поэтому в разном смысле изменено. Однако непреложной истиной является то, что греческая мысль периода классики все время старается формулировать структуру континуума, выдвигая в ней то одни, то другие моменты. Так, для континуума необходима как раздельность его точек, без чего он не был бы протяжением, так и слияние этих точек в одной неразличимости. Но слияние это требует перехода от одной точки к другой, определенного следования одной точки за другой, постепенного сближения одной точки с другой, их нарастающего соприкосновения, когда эти точки, с одной стороны, никогда не могут слиться в одно единое (иначе весь континуум превратился бы только в одну точку), а с другой стороны, они обязательно сливаются в одну неделимость (поскольку иначе вместо континуума получилась бы только целая бесконечность дискретных одна в отношении другой точек). Континуум не имеет нигде ни начала, ни середины, ни конца (ибо иначе он был бы неотличим от счетного множества); но он также и имеет начало, середину и конец, и притом в любой своей точке (ибо иначе континуум был бы аструктурен, то есть был бы неизвестно чем и не был бы вполне упорядоченным множеством). Против этой линии развития континуума в античной классике спорить невозможно.

Что же касается соответствующей квалификации тех или иных весьма многочисленных исторических источников окончательной формулы континуума у Платона и Аристотеля, а также вопроса о том, где, когда и как эти источники переплетаются, об этом, само собой разумеется, можно бесконечно спорить ввиду недостаточной сохранности многих из этих источников.

Теперь приведем предлагаемую нами таблицу происхождения континуальной теории в период греческой классики.

Схема исторического развития континуального принципа от Парменида кончая Аристотелем



4. *Стоики и другие школы.* Как мы знаем, стоицизм развивался в эпоху философского выдвижения на первый план человеческого субъекта. И этот субъект стоики стремились характеризовать в его максимальном отличии от объекта, будь то платоновско-аристотелевская идея или будь то демокритовский атом. Такую специфику стоики нашли в человеческом слове, предметность которого была и не чисто мыслительная, и, одновременно, не чисто чувственная, но возникала она как раз на путях непре-

рывного становления чистой мысли, то есть на путях превращения ее в чувственный образ. И когда такая конструкция проецировалась вовне, то и вся объективная действительность стала пониматься как непрерывное материально-смысловое становление изначальной огненной пневмы, когда она превращалась во все живое и неживое и в конце концов создавала весь космос. А так как словесная предметность, отнесенная к объективной действительности, хорошо создавала ее рисунок, но не давала для нее абсолютного объяснения, то стоикам пришлось привлечь для этого старое представление о судьбе, конструируя его теперь уже как философскую категорию всеобъемлющей субстанции. И, наконец, синтезом этой объективно осуществленной словесной предметности и судьбы, субстанциально определяющей эту предметность, у стоиков явился логос (ИАЭ V 115—123, 134—142).

Таким образом, текуче-сущностная природа пневмы стала сразу и телесной и смысловой. И в дальнейшем весь так называемый эклектизм античной философии, который, как мы знаем (864—867, VI 178), был вполне принципиальной борьбой со стоическим материализмом, но в условиях разработки той сущностной текучести, которая главенствовала в стоическом логосе, такого рода «эклектизм» и привел в конце концов к неоплатоническому учению об эманации. Числа стали трактоваться как эманация первоединства со всем вытекающим отсюда расширением проблемы числа до универсальной значимости.

б) Можно сказать, что та онтологическая и гносеологическая концепция континуально-числового миропредставления, которая создалась в античной философии в период ее классики, осталась в античной философии навсегда, и прежде всего, в стоицизме. Однако стоицизм — это все-таки новое мировоззрение в сравнении с классикой; и удивительным как раз и остается то, что даже в этом новом мировоззрении роль числа и роль континуума несколько не перестала существовать, а только получила новую тенденцию. То, что реальная действительность стала трактоваться в стоицизме в связи с объективным проецированием логоса, это обстоятельство сразу превращало всю действительность в аллегорическую структуру подобно тому, как и человеческое слово, будучи физической конструкцией, всегда несет с собой определенную смысловую заряженность. Получался, таким образом, в стоицизме некоторого рода аллегорически-фаталистический материализм на основе иерархично эманацирующей изначальной огненной пневмы. С виду возникает совершенно новое мировоззрение в сравнении с классической теорией числа и континуума как

абстрактно-всеобщих категорий. Но тут-то и важно учитывать, что от этого несколько не пострадала классическая теория числа и континуума. Число и здесь оставалось глубочайшей онтологической структурой, и континуум ровно нигде и ни в одной точке космологической цельности ни в каком смысле не перестал существовать. Из многих стоических текстов приведем немногое.

Число — «беспредельно» (SVF III 260, 19 Arn.), все существует согласно числу (II 189, 37). Непрерывность объединяет целое и части в результате напряженного состояния (*tonos*) целого (145, 24). Внутри тела отсутствует пространственная дискретность в силу присущей ему непрерывности (151, 19). Встречаются тексты о «непрерывности причин» (274, 16). Читаем о непрерывности в связи с учением о физических элементах (144, 26—28). Все подобного рода представления о числе и континууме остались в стоицизме навсегда. Еще у Марка Аврелия (2 пол. II века н. э.) читаем: «Ведь целое будет извращено, если ты хоть в чем-нибудь нарушишь согласие и связь (*synescheia*) как частей его, так и причин» (V 8, 13 Роговин). Или (23, 2) говорится о непрерывных изменениях энергий существующего, или (16, 2) о непрерывных представлениях души.

в) На первый раз огромным исключением из общеантичной концепции числа являются другие представители раннего эллинизма — *эпикурейцы* и *скептики*. Эпикурейцы, действительно, настолько далеки от всякой философской теории, да и от всякой науки, что признают любое мышление необходимым только для охраны спокойствия и невозмутимости человеческого духа.

Немногим отличаются от этого и скептики, хотя, в отличие от эпикурейцев, они делают упор на всеобщую непознаваемость и всеобщую невысказанность. Поэтому такие предметы, как единое или число, для эпикурейцев были только бесполезными и ненужными предметами, а для скептиков это были предметы весьма настойчивого и энергичного, даже иной раз восторженного, разрушительного анализа. Таково, например, рассуждение о том, что никакого числа вообще не существует, находимое нами у Секста Эмпирика (*Adv. math.* X 4).

Напомним, что весь этот деструктивный аппарат у скептиков возникал довольно легко потому, что этот аппарат был построен на методах формальной логики, то есть нигде и ни в чем не признавал единство противоположностей. А в таком случае и сами теоретики единого и числа только и занимались тем, что устанавливали необходимые для данной темы диалектические противо-

речия. То, что единое и находится во всем и не находится ни в чем, это же ведь и есть учение диалектиков в этой области.

И обнаружение подобного рода противоречий, с точки зрения скептиков, было чем-то разрушительным, в то время как для самих диалектиков это было не разрушением учения о первоединстве и числе, но, наоборот, его нерушимым доказательством. Поэтому все эти противоречия, на которые указывали скептики, сейчас производят на нас ничего не говорящее и даже скучное впечатление.

Заметим, однако, что сводить весь античный скептицизм на упоение формальной логикой было бы совершенно неправильно. Формальная логика была нужна скептикам не сама по себе, но для охраны внутреннего спокойствия духа, которое скептики как раз и хотели охранить доказательствами невозможности мышления и познания, а следовательно, и полной иллюзорности всех связанных с этим беспокойств. Поэтому, если угодно, проблема единства и числа не отсутствовала и у скептиков; но она сводилась у них не на какие-нибудь положительные достижения мысли, а на достижения внутренней непоколебимости духа.

г) Если подвести итог всем нашим предыдущим рассуждениям, то можно сказать, что к III веку н. э., то есть к моменту возникновения неоплатонизма, в античной мысли была достигнута большая ясность в обрисовке числа как кристаллически четкой структуры, равно как и представление о континууме как о необходимом ингредиенте всякого числа. Числовая структура состоит из отдельных элементов, которые не только отличны один от другого, но в то же самое время являются и результатом континуального их становления и сплошного взаимоперехода в пределах целостной структуры.

Такое значение числа и континуума было глубоко осознано почти всеми виднейшими философами, как идеалистами, так и материалистами, и, кроме того, вошло и в область точных наук. Оставалось только обобщить эти достижения и связать их с предельной завершенностью чувственно-материального космоса. Но если чисел большое количество и если они объединяются с континуально-сущностным становлением, то последняя общность уже не будет только числом и только континуумом, но будет тем, что уже и выше числа и выше континуума. Такую общность, сверхчисловую и сверхконтинуальную, впервые и формулировал Плотин при помощи старинного платоновского учения о беспредпосылочном начале. Это и было окончательным завершением тысячелетнего развития числовых и континуальных теорий в античности. Скажем об этом несколько слов.

§ 5. ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *Плотин*. В связи с Плотиним и его учением о числе историк античной философии и эстетики испытывает счастье: вместо труднообозримого множества отдельных разбитых фрагментов о числах, которые часто бывает даже трудно понять и объединить, у Плотина мы находим целый трактат (VI 1), который так и называется «О числах»¹. С огромной значимостью этого трактата для всего античного учения о числе конкурирует, может быть, только еще один трактат, правда не столь цельный, из школы Ямвлиха под названием «Теологумены арифметики». Собственно говоря, только благодаря этим двум трактатам мы и получаем надежное основание для конструирования античной философии числа. В сравнении с этими двумя источниками все остальное из первоисточников, чем мы реально обладаем, имеет уже второстепенное значение.

Для Плотина всякое число есть прежде всего субстанция, или, как он говорит, ипостась, а не просто только одно наше субъективное представление. Критике этих неипостасийных теорий числа Плотин посвящает в своем трактате две обстоятельные главы (12—13). Основные же главы, посвященные центральному учению о числе: 7—11, 14—18. Центральное учение Плотина сводится к тому, что число, без которого вообще ничто не мыслимо, должно по-разному трактоваться в зависимости от трех основных неоплатонических ипостасей. Одно число — в первой ипостаси, в первоедином; совсем другое — в ноуменальной области и еще третье — в области космической души.

Основная роль, конечно, принадлежит тому числу, которое возникает еще на лоне первоединого. Здесь оно является бесконечно разнообразной картиной разных полаганий первоединого, когда еще нет учения об уме и имеется только система бескачественных полаганий сверхсущего первоединого. Для уяснения этой теории необходимо припомнить учение Плотина о потенции и энергии, которое тоже представлено у него в виде целого трактата (II 5)². А именно, единое рассматривается у Плотина не только как простое «сверх», но и как потенция. А это значит, что числа являются у Плотина активной *эманацией* первоединого. Тут-то как

¹ Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. (Перевод и анализ трактата Плотина «О числах»). М., 1928. Мы здесь не будем ссылаться на отдельные места этой книги, а ограничимся только краткими замечаниями из нашего исследования, занимающего в этой книге с. 3—144.

² Этот трактат переведен нами (АК, с. 236—242) и проанализирован (с. 367—371).

раз и понадобились стоические представления об истечении и повсеместном растекании огненной пневмы. Но только Плотин уже преодолевает материалистические черты стоицизма и заменяет стоическое огненное дыхание континуально-сущностным становлением и уже чисто смысловым исхождением всего существующего из первоединого. Платоновские «одно» и «иное» диалектически синтезируются у Плотина в новую категорию, то есть в становление, которое уже не есть ни просто бытие, ни просто небытие, а представляет собою сплошное возникновение бытийных моментов и их убывание в самый этот момент их возникновения. И тут, действительно, покамест нет еще ровно ничего, кроме божественных чисел. Возникающий после первоединого ум является уже качественной структурой. Числа же представляют собою, мы бы сказали, только контур или каркас для умственной, то есть уже для качественно-понятийной, структуры.

Кто даст себе труд изучить этот трактат Плотина «О числах» и познакомиться с нашими к нему комментариями, тот убедится в небывало четком и обстоятельном синтезе числовой философии Плотина, где ярко фиксируется и кристаллическая раздельность числа, и его континуальная текучесть, и его сущностный (а не практически-вещественный) характер, и, наконец, его чисто смысловая и в то же время творческая эманация, общность которой иерархически располагается начиная от сверхинтеллектуальной полноты, проходя через интеллектуально построенную систему и космически-душевную самодвижность и кончая растворением и дохождением до нуля в чисто материальной области.

В конце концов метод, применяемый Плотиним к его учению о числе, есть тот же, что и метод генологизма. Как мы видели выше (с. 630), учение Плотина о едином есть структурно-генеративный генологизм. То же самое надо сказать и о числовой терминологии Плотина. Число у него тоже есть структурно-генеративное единое, но только с упором на систему докачественных полаганий.

2. *Ямвлих*. Можно сказать, что Плотин дал всю неоплатоническую теорию числа в достаточно полном и систематическом виде. Но в этой сложной области философии числа, конечно, могли возникать и фактически возникали разного рода уточнения и более детальные конструкции. И первое такое важное уточнение принадлежит Ямвлиху.

Уже Плотин конструировал свое учение о числах в первую очередь в связи с теорией первоединого. Но ведь сам же он повсюду доказывает непознаваемость и сверхмыслимость первоеди-

ного. Спрашивается: как же в таком случае соединить вполне мыслимую и познаваемую числовую область с немислимым и непознаваемым первоединым? Ясного ответа на этот вопрос у Платина мы не находим. Как будто бы и действительно здесь не было никакого вопроса. И вот Ямвлих впервые ставит этот вопрос и впервые закрепляет решение этого вопроса терминологически. Этому у нас было посвящено специальное исследование на тему о едином и числах (ИАЭ VII кн. 1, 167—172). О некоторых трудностях источниковедческого характера мы тоже говорили, но сейчас говорить об этом не стоит. Вопрос ясен; и терминологическое уточнение, введенное Ямвлихом, само по себе совершенно понятно.

Ямвлиху принадлежат еще два трактата, касающиеся учения о числах, — «О науке общей математики» и «О введении Никомаха в арифметику». Здесь тоже важны некоторые детали, но и о них мы говорили раньше (VII кн. 1, 211—218).

3. *«Теологумены арифметики»*. Этот трактат принадлежит либо самому Ямвлиху, либо его школе. Его значение велико для нас потому, что здесь в связной форме рассматриваются числа, составляющие первую декаду. Большая часть этих чисел рассматривается Ямвлихом в указанном у нас сейчас трактате «О введении Никомаха в арифметику» (218). Другие возможные источники для трактата «Теологумены» мы тоже указывали в своем месте (294—303). Пифагорейско-платонические философы вообще не раз писали о декаде. Но от всей этой литературы до нас дошли только ничтожные материалы. «Теологумены» в этом отношении несравнимы ни с чем.

В своем месте (271—286) мы пытались проанализировать философско-эстетическое содержание этой декады в «Теологуменах». Как нам представляется, можно с большой точностью формулировать назревание философской мысли от единицы и до десяти. Совершенно ясно, что единица рассматривается в «Теологуменах» как сверхсущее и сверхпредикатное первоединство. В противоположность этому двоица рассматривается здесь как континуальное становление. А соединение единицы и двоицы дает в триаде первое оформление, за которым четверица повествует о теле, которому принадлежит установленное триадой оформление. Пятерица говорит о качестве этой телесности; и так далее. И когда мы доходим до декады, то «Теологумены» рисуют в законченном виде чувственно-материальный космос во всей его смысловой, жизненной и материальной полноте.

Таким образом, эстетика числа, принципиально созданная еще Платином, достигает в «Теологуменах» степени живописной и глубоко продуманной космологической диалектики.

4. *Прокл*. Окончательную систематизацию всего античного учения о числе с точнейшим использованием всей относящейся сюда терминологии мы находим у Прокла. Тексты из Прокла на эту тему приведены у нас в своем месте (ИАЭ VII кн. 2, 69—76). Они поражают как большой точностью соответствующих рассуждений Прокла, так и их большой нагроможденностью и кое-где даже спутанностью. После указанного у нас исследования философии числа у Прокла сейчас, в этом общем обзоре, достаточно будет воспользоваться только кратчайшими тезисами.

Подобно Ямвлиху, Прокл тоже разделяет первоединое на две области — абсолютно непознаваемую и относительно непознаваемую. Числа относятся к этой последней области. Но в отличие от Ямвлиха положение чисел в системе Прокла яснее и более разработано диалектически. Несмотря на постоянный восторженный тон своего изложения, Прокл рисует свое первоединое просто как такое целое, которое уже по самой элементарной диалектике выше своих частей. Это понятно просто уже с точки зрения здравого смысла. И если из глубины этой всеобщей целостности выступают отдельные числа, то это, по Проклу, так же понятно, как и появление отдельных частей на фоне такого целого, которое выше своих частей и их собою определяет. Но раз появились отдельные и уже познаваемые моменты непознаваемого первоединого, то, поскольку первоединое охватывает все и смысловая потенция его бесконечна, то и числа появляются на фоне текуче-сущностного становления, которое и континуально нерасчленимо и смысловым образом расчленимо, раздельно, почему всякое число и трактуется у Прокла как диалектический синтез предела и беспредельного.

Идея эта, как мы знаем, есть старинная, еще платоновская идея; но у Прокла она дана в систематической разработке. Но система показывает, что каждое число вообще есть и бесконечность, поскольку оно бесконечно увеличиваемо и бесконечно уменьшаемо, и в то же самое время конечно, поскольку оно обозримо и всегда определенным образом упорядочено. Поэтому каждое число есть то, что мы сейчас должны называть актуальной бесконечностью. Эта актуальная бесконечность числа есть та энергия, в которой проявляется первоединое. Оно всеильно и всемогуще.

Поэтому боги, с точки зрения Прокла, помимо своих, так или иначе характеризуемых отдельных качеств в основе своей являются докачественными типами актуальной бесконечности. И, наконец, эти первичные типы числа как актуальной бесконечности имеют у Прокла свою иерархию.

В своем исходном начале числа — это покамест только еще докачественные полагания, которые обладают и своей неподвижной смысловой субстанцией, и своей вечно становящейся, вполне континуальной жизнью, и своеобразными структурно ставшими живыми существами, которых Прокл так и называет богами. Ниже этого следуют уже качественно наполненные ноуменальные числа, затем те душевные числа, которые являются самодвижными принципами внутри космоса. Но в конце концов числа спускаются и до чисто вещественных структур, почему все вещественное, если оно различимо, обязательно раздельно, то есть считается. Окончательно растворяются и распыляются числа только в первичной материи. Но такая материя уже не есть сущее, а только возможность любого сущего, только восприимчивость сущего в целях его материального воплощения.

В такой кратчайшей форме мы могли бы изложить философию числа у Прокла и разъяснить необходимую для этого прокловскую терминологию.

Этим была исчерпана вся античная философия и эстетика числа; и что именно к эстетике имеет ближайшее отношение такая философия числа, об этом постоянно говорит сам Прокл, не допускающий никакого явления красоты без активной действующей числовой структуры.

Но по исчерпанию философско-эстетической сущности числа сама собой возникает новая колоссальная область, уже качественная, а не только количественная, и уже структурно-сущностная, а не просто континуально-сущностная, если под сущностью понимать здесь не просто полагание бытия, как оно происходит в числах, но и его понятийно-качественное наполнение, как это происходит в уме. Этот античный Нус-Ум есть тоже любимейшая и самая общая античная тема, не меньше единого или числа. Во всякой красоте античные мыслители видели не только субстанциальную единичность и не только ее числовую единораздельную цельность. В этой красоте для античного мыслителя всегда светился ум, и не тот маленький и бедненький ум, которым обладает уже и всякий бытовой человек. Нет, это был космический ум, ум как оформление всего чувственно-материального космоса. К обзору этой терминологии мы сейчас и перейдем.

III НООЛОГИЯ

Термин «ноология» мы употребляем здесь потому, что у нас будет иметься в виду не только термин nous — «ум», но и производные от него: noeō — «мыслю», noētos — «мыслимый», «умопостигаемый»; dianoia — «размышление», и слова другого корня, вроде phronēsis — «практическое мышление» и др.

§ 1. ВВЕДЕНИЕ

1. *Диалектическая необходимость объективно существующего ума, как ее понимали в античности.* В предыдущем параграфе (с. 682) мы уже сказали, что если проанализирована вся количественная сторона предмета, то тем самым возникает вопрос и о том, чем же данный предмет является по своему качеству. Это и было переходом от бескачественной числовой структуры к ее качественной стороне. Однако свой переход от числа к уму античные мыслители понимали еще глубже, и об этом необходимо сказать несколько слов.

Именно, античный философ задавал себе вопрос: что же все эти сопоставительные конструкции внутри единого и внутри числа, являются ли они только нашим субъективным построением или они принадлежат самой же объективной действительности? Представители новоевропейского рационализма или эмпиризма утверждали, что все соотношения, которые человеческий субъект устанавливает о бытии, принадлежат вовсе не самому бытию, а только самому же человеческому субъекту; само же бытие либо есть повторение того, что сконструировал человеческий субъект, либо есть нечто целиком непознаваемое.

Совсем иначе рассуждал античный философ. С его точки зрения, все эти акты различения и отождествления и все эти акты сравнения и противопоставления впервые производит не человеческий субъект, но само же бытие, а человеческий субъект только

обращает то, что творится в самом бытии. Поэтому когда говорится о единстве, то это единство сначала принадлежит самому же бытию, а уже потом человек начинает о нем рассуждать. И если единое отождествляется с числами или отличается от них, то это значит, что само же единое устанавливает все эти тождества и различия. Именно, единое и числа *сами* производят все эти сопоставления внутри себя, а также и за пределами своей непосредственной значимости. Но такое бытие, которое само же противопоставляет себя самому себе и соотносит себя со всем прочим, такая самоотнесенность есть уже *мышление* числа, а не просто само число. Такая самоотнесенность и соотношенность со всем другим как раз и есть то, что античные мыслители называли умом.

Русское слово «ум» звучит достаточно прозаично. Иные переводят этот греческий «нус» как «разум», как «интеллект» и даже как «дух». Все такого рода переводы на русский и современные языки несомненно подчеркивают и выставляют на первый план субъективную сторону ума. Но это совершенно противоположно тому, что мы находим в античности. Древние мыслители представляли себе дело так, что все эти сопоставления или самосопоставления принадлежат, в первую очередь, самой же объективной действительности и потому античный ум есть прежде всего сама же объективная действительность. Если бы античные мыслители понимали, что такое новоевропейский субъективный идеализм, то они, конечно, объединили бы такое сведение ума на субъективные человеческие построения именно в субъективном идеализме. Поэтому античный ум есть прежде всего сама же объективная действительность, но только данная не в виде единого и числового бытия, но в виде такого бытия, которое само же соотносит себя и с самим собою и со всяким возможным инобытием. Ум как категория объективного бытия является поэтому, с античной точки зрения, самой существенной и самой непреодолимой диалектической категорией.

И это видно в античной философии решительно повсюду. Что же касается субъективизма софистов, то он промелькнул в античной философии всего в течение нескольких десятилетий V века и безусловно был только первой и весьма несовершенной ступенью философского ума как философии объективной сущности этого ума.

2. *Дофилософское представление.* Учение о первобытных представлениях души является целой специфической наукой, глубоко разработанной, но для нас в этой работе, конечно, вовсе не обязательной. Мы можем только сказать несколько

слов о Гомере, и этого будет достаточно. О Гомере имеется специальное исследование Ф. Ф. Зелинского¹, которое дает весьма подробный анализ соответствующего материала, местами даже исчерпывающий. Но Ф. Ф. Зелинский допускает некоторого рода ошибочные квалификации, которых мы стараемся избегать.

а) Самое главное, что мы наблюдаем у Гомера, это наличие в нем разновременных напластований, часто противоречащих одно другому логически, но и очень часто бывших в свое время причиной появления того, что логически было противоречиво. Ф. Ф. Зелинский совершенно чужд этому методу исторических напластований и потому выдвигает на первый план то, что у Гомера было только результатом новейшего развития. С такой точки зрения гомеровский «ноос», конечно, очень часто обозначает просто «сознание», «индивидуальную особенность сознания» и даже такое мышление, которое совсем далеко от чувственного восприятия. В одной из наших старых работ нам уже пришлось сталкиваться с изучением мыслительной терминологии Гомера². Мы пришли к выводу, что начальная фаза мышления, которую знает Гомер, совершенно тождественна с чувственным ощущением. Здесь мы не будем приводить многочисленные примеры из этой области. Но такие гомеровские выражения, как «мыслить глазами» или «мыслить в диафрагме», говорят сами за себя.

б) В дальнейшем, конечно, происходила в той или иной мере дифференциация мыслительного акта. Мышление, в известной мере, даже становилось независимым от чувственного состояния человеческого организма. Здесь можно привести такие примеры, использованные Ф. Ф. Зелинским в другом отношении: у превращенных в свиней товарищей Одиссея «ноос» остается незабываемым (Од. X 240); сделанные Гефестом из металла прислужницы имеют даже «ноос в диафрагме» (Ил. XVIII 419); Тирессию Персефона и после смерти даровала «ноос» в подземном мире. (Од. X 494); у раненого Еврипила, несмотря на обильно текущую кровь, сохраняется «ноос» незабываемым (Ил. XI 813). Но уже и в этих примерах «ноос», очевидно, понимается не просто отвлеченно, но и как самостоятельно действующая сила, и притом действующая чисто телесно. Значит, в этих примерах надо находить либо прямо демоническое значение слова «ноос», либо остаток этого демонизма. Когда говорится (XV 461), что «ноос» у Зевса «плотен», тут явно имеется в виду демоническое значение ума.

¹ Зелинский Ф. Ф. Гомеровская психология. Пб., 1922.

² Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы (эпос и лирика). — Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина, т. LXXXIII. Кафедра классической филологии. Вып. 4. М., 1954, с. 130—132.

в) Однако мифологическая абстракция настолько далеко зашла у Гомера, что «ум» у него чаще всего понимается вполне позитивно и обозначает собою настроения людей, индивидуальные особенности их мышления или даже просто нрава. «Ноос» многохитростен у Одиссея (Од. I 3), осторожен у Приама (Ил. XXIV 354), разумен у Телемаха (Од. XVI 374), многоумен у Одиссея (XVIII 124), справедлив у Калипсо (VII 263), жалок иногда у Гектора (Ил. III 63), не поддающийся годам у Одиссея (Од. X 329), благороден у Ареты (VII 73), искренен у пастухов Одиссея (XXI 205), богобоязнен у иных людей (Ил. XIII 732), неразумен и преступен у женихов (Од. II 281), непредусмотрителен у Эпикасты (XI 272), необдуман иногда у Менелая (Ил. X 122), опрометчив у молодежи (XXIII 590), недалновиден у одинокого человека (X 226).

Этот «ноос» может обладать и положительными и отрицательными чертами. Своим «ноосом» Перифет превосходит многих микенцев (Ил. XV 643), Пенелопа — других женщин (Од. XIX 326), Одиссей — всех смертных (I 66). «Ноосом» Одиссея его люди спаслись от Киклопа (XII 211). Раненый вождь только «ноосом» может помогать своим (Ил. XIV 62), нужен он и вознице, чтобы побуждать коней (Од. VI 319—320). Однако «ноос», хотя это и очень высокая человеческая способность, может затемняться всякими страстями и случайностями: у Геры его временно затмевает злоба (Ил. XX 133), у Антилоха — юность (XXIII 604), у Долона — корыстолюбие (X 391), у иных — любовь (XIV 218).

Но даже и Ф. Ф. Зелинский, чуждый всякой теории исторических напластований, находит нужным отметить, правда, в виде исключительней редкости¹, что гомеровский «ноос» все-таки, в конце концов, связан с глаголом «рпѐ», «дышать», то есть обозначает, в конце концов, не что иное, как дыхание. Так, Персефона «вдунула» «ноос» в Тиресия, уже находившегося в Аиде (Од. X 493). Если стать на такую точку зрения, то, пожалуй, становится понятным и то, почему свой «ноос» Гомер связывает с диафрагмой. Ведь диафрагма — это грудобрюшная преграда, то есть то, чем брюшина отделяется от груди и что поэтому регулирует собою дыхание по всему организму. Если так, то здесь перед нами уже, несомненно, остаток давно преодоленного у Гомера фетишизма. Правда, приведенные у нас выше примеры вполне доказывают, что Гомер, по крайней мере в поздних частях эпического творчества, далеко ушел за пределы изначального фетишизма и относится к процессам мышления достаточно позитивно.

¹ Зелинский Ф. Ф. Указ. соч., с. 28.

Рассуждая формально, ранняя классика, не останавливаясь на чисто позитивном понимании мышления, поскольку позитивное понимание стало просто обыденным и обывательским представлением без всякой философской перспективы, хочет использовать именно старинное фетишистское его понимание («мыслить глазами»), но фетишизм этот она понимает уже в новом смысле. Она еще не в силах понять ум как самостоятельную субстанцию. Самостоятельными субстанциями для нее будут физические элементы: земля, вода, воздух, огонь и эфир. Но эти элементы уже оказываются нагруженными в ранней классике как раз такими свойствами, которые уже вовсе не сводятся на материально-стихийную элементность. Ум станет субстанцией не раньше зрелой классики, то есть не раньше Платона. Но вся досократическая философия уже понимает ум атрибутивно. Он окажется атрибутом материальных субстанций. Но эта его атрибутивность как раз и сыграет положительную роль в тогдашней прогрессирующей философии, с тем чтобы в дальнейшем объединиться с элементами уже не атрибутивно, но диалектически-субстанциально.

§ 2. РАННЯЯ КЛАССИКА

1. *Общее.* а) Как анализировать раннюю классику в смысле терминологии, в этом мы уже убедились на примере единого и чисел. Вся ранняя классика — элементна. Эти элементы, на которых она базируется, то есть земля, вода, воздух, огонь и эфир, как мы в этом много раз убедились, являются не только материально-физическим бытием, но также и бытием смысловым, идеальным. Однако эта их идеальность пока еще нераздельна с их телесной материальностью, поскольку различие материального и идеального наступит только не ранее средней классики и восторжествует только в зрелой классике.

Тем не менее смысловая идеальность элементов в ранней классике все же мыслится. Но мыслится она здесь в своем субстанциальном тождестве с телесной областью, отличаясь от нее не в качестве самостоятельно существующей субстанции, но в качестве очевиднейшего атрибута телесной субстанции. Таким атрибутом были числа у пифагорейцев и логос у Гераклита. Точно так же и тот нус, о котором говорили в ранней классике, в своей субстанции ничем не отличается от телесной области, но зато он является ее обязательным, правда пока еще несубстанциальным, атрибутом. Как мы увидим ниже (кн. 2), даже и у атомистов их атомы

движутся по законам необходимости или судьбы, но все-таки их фактическое соотношение в процессах их движения всегда определяется смысловым образом и является логосом. Этот логос здесь, как и у Гераклита, не есть самостоятельная субстанция, а только атрибут материальной действительности, хотя, конечно, атрибут этот не есть отсутствие, а только специфически данная онтологическая стихия.

б) После всего этого неудивительно будет, если мы в ранней классике найдем учение о том, что ум есть огонь (23 В 48. 50). А то, что огонь есть первовещество, из которого образуются все прочие элементы, а значит, и все вещи, это мы знаем хотя бы по Гераклиту. Далее пифагорейский источник гласит, что ум «познает самого себя и обладает мудростью» (68 В 26).

Позднейший неоплатоник Симплиций слишком преувеличивает значение ума Анаксагора, приписывая этому уму абсолютное и ни от чего не зависящее бытие (59 В 12). Самое большое, что можно найти на эту тему у досократиков, — это понимание ума как божественного начала: «бог есть ум мира» (Фалес А 23); бог есть все, «ум, разумение (*phronēsis*) и вечность» (Ксенофан А 1=I 113,26—27); «ум есть бог» (58 В 15=I 454,40). Есть тексты, отождествляющие ум с самим Зевсом (61, фр. 6). Однако во всех такого рода досократовских текстах божественная квалификация первоогня имеет, конечно, не субстанциальное, но, скорее, атрибутивное значение, то есть в значительной мере условно-метафизическое. Правда, такого рода метафоры в период ранней классики ни в каком случае не были только игрой субъективной фантазии человека. Они здесь тоже имели реально-онтологическое значение; но значение это было здесь не субстанциальным, а атрибутивным.

в) В этот период ранней классики самая большая субстанциальность была достигнута у Парменида, который всячески старался отличать мышление, или ум, от чувственного ощущения и тем самым от всех чувственных вещей. Однако фрагмент из Парменида, обычно приводимый в защиту якобы субстанциальности ума у этого философа, как раз говорит не только о различии ума от бытия, но и об их полном тождестве. Этот фрагмент (В 8=I 238, 3—7 Маковельский) гласит: «Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется. Ибо нельзя отыскать мысли без бытия, в котором осуществлена эта мысль. Ведь не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия, так как судьба связала бытие с законченностью в себе и неподвижностью». А что сам же Парменид в своем анализе чувственно-материального космиче-

ского устроения пользуется именно этими принципами «чистого» ума, это было нами доказано в своем месте (ИАЭ I 354—356, 362—364). Поэтому самым правильным является толковать парменидовское «мышление» не субстанциально, но атрибутивно, хотя, и мы опять это подчеркиваем, атрибутивность здесь не значит отсутствие, но значит вполне реальную признаковость субстанции.

Что касается человеческого ума, то в ранней классике и о нем достаточно текстов, но они малоинтересны (58 В 15, Парменид А 1=I 218,4 Филолай А 12, Архелай А 4; соответствующие тексты имеются также у Анаксагора и Демокрита). Это и понятно, поскольку в период ранней классики субъективно-человеческая жизнь еще не была предметом глубокого интереса.

В более систематической форме раннеклассическое представление об уме можно получить на основании материалов Анаксагора, Диогена Аполлонийского и атомистов.

2. *Анаксагор, Диоген Аполлонийский и атомисты.* В наиболее обстоятельной форме раннеклассическое представление об уме содержится у *Анаксагора* (о нем — ИАЭ I 340—344).

а) Этот ум сформирован у Анаксагора как принцип порядка и красоты во всем мире, так что без него была бы только одна бесформенная материя. Это всегда давало повод понимать анаксагоровский ум как единолично творящее божество и находить в нем чуть ли не монотеистическую концепцию. В указанном месте нашего исследования мы пытались доказать, что у Анаксагора не было никакого ни дуализма, ни монотеизма. Мы привели тексты, доказывающие, что ум Анаксагора является все тем же веществом, но только особенно тонким и легким. Оформляющая сила ума действительно осознана у Анаксагора весьма глубоко. Но, признавая ум принципом всеобщего порядка и красоты, Анаксагор вовсе не входил в диалектику соотношения ума и материи, как и Гераклит тоже не входил в анализ отношения всеобщего логоса и всеобщего огня, этого основного для него первовещества¹.

б) Другое явление, в котором ранняя классика достигает своей зрелости в области учения об уме, — это *Диоген Аполлонийский*. Этот мыслитель второй половины V века в смысле элементарной натурфилософии ничем не отличается от других представителей ранней классики. Исходное первоначало у него — воздух. Но интереснее всего то, что этот воздух у него мыслит и что он является сознанием и умом. Приводимые нами первоисточники Диогена (448—451) убедительно гласят, что ум и мышление у него вовсе не

¹ Перечисление работ об уме у Анаксагора содержится в ИАЭ I 606.

являются какой-то особой сферой бытия выше чувственно-материальной действительности. Это есть просто абстрактно-всеобщий принцип космического устройства, вводимый, как и во всей ранней классике, для формулировки антимифологической тенденции.

в) В этом же смысле необходимо рассматривать и античных атомистов, о которых накопилось в науке множество разных пред-рассудков, сводящихся к восхвалению Левкиппа и Демокрита за их якобы механицизм. Никакого механицизма здесь не было даже и в виде намеков. Здесь была обычная раннеклассическая и вполне еще наивная, но тем не менее весьма ярко выраженная диалектика элементов, как это мы пытались доказать в специальном исследовании (458—533).

Атомы, конечно, являются только физико-геометрическими величинами и не содержат в себе никакого мышления или ума. Однако они есть то, откуда порождается мышление и ум в результате переплетения истекающих из них эйдосов. Как мы доказывали в своем месте (487—490), это уже было намеком на диалектику мышления и ощущения. Но и независимо от этого общая картина движения атомов, приводящего то к возникновению, то к уничтожению миров, трактуется у Левкиппа (В 2) как результат всеобщей необходимости, в которой, однако, вся причинность толкуется как разумное соотношение (*ес logou*), или логос. И соответствующее свое сочинение Левкипп так и назвал «Об уме» (ср. Демокрит А 69). Авторитетный источник (*August. Ad Diosc. CXVIII 27* Лурье) прямо гласит, что, по Демокриту, «боги — это образы (*imagines*), истекающие из плотных тел». И далее: «В столкновении атомов соприсутствует некая сила, духовная и нематериальная (*animalem et spiritalem*); ввиду наличия этой силы он и утверждал, как я полагаю, что эти образы обладают божественностью, но не всякие образы, [исходящие] от тел, а только образы богов, и что во всем есть атомы души, которой он приписывал божественность, а также одушевленные образы, имеющие свойство помогать или вредить нам». И еще: образы «приносятся [к нам] из этой неизвестной природы, которую он считает материальной и вечной, а в силу этого и божественной». Все эти тексты из Августина у Дильса отсутствуют. Атомистически мыслящий Экфант писал (51, фр. 1): «Двигутся же тела не от тяжести, не от удара, но по причине божественной силы, которую он называет умом и душой. Космос есть образ этого [ума]; вследствие чего он также шарообразен благодаря божественной силе». Согласно Демокриту, эта божественность атомов и их излиятий есть также

и процесс мышления. Но это такое мышление, в котором объединяется умопостигаемая природа атомов и их чувственная эманация. «Зрение есть явление невидимого, как говорит Анаксагор, которого за это хвалит Демокрит» (59 В 21 а; ср. 76, фр. 3). Поэтому мышление, о котором учит Демокрит, с одной стороны, противоположно чувственному познанию, как светлое познание противоположно темному (об этом говорится во всех учебниках); но, с другой стороны, Демокрит, несомненно, имеет здесь в виду интеллектуальную интуицию, в которой имеются элементы и чисто смысловой и чисто интуитивной данности. «Вещи божественные мыслятся разумом» (Демокрит В 129). Правда, в этом последнем фрагменте то, что переведено у нас как «разум», звучит по-гречески не как *poys*, но как *phrēn*, — о различии этих греческих терминов можно было бы много говорить, но для нас здесь это несущественно. С виду Демокрит как будто бы очень сильно противопоставляет мышление и ощущение, причем даже и в употреблении терминов «мышление», «мыслить», «ум» (или «разум») он доходит до некоторого своеобразного агностицизма (В 6—10), причем этот агностицизм уже тем более можно относить к чувственным ощущениям (А 112). Однако все эти отдельные фрагменты Демокрита надо брать в общем контексте Демокрита. А тогда получится, что нус у него не абсолютен, как оно и должно быть для периода ранней классики, но его атрибуты, то есть его функции и онтологические и гносеологические, — и это тоже вполне соответствует досократике, — намечаются в не допускающей никаких сомнений форме.

Таким образом, Демокрит вполне определенно учил о богах, атомистическую, а не мифологическую сущность которых мы тоже вскрыли раньше (ИАЭ I 490—493). Впрочем, чисто элементное представление об уме откровеннейшим образом гласит в таком фрагменте Демокрита (А 74): «Бог есть ум в шарообразном огне». Ум и душа состоят из огня, поскольку огонь — это область подвижных атомов (А 101).

Следовательно, учение атомистов об уме мало чем отличается от учения Анаксагора или Диогена Аполлонийского, не говоря уже о логосе Гераклита. Что все это имеет ближайшее отношение к истории эстетики, ясно из наших многочисленных предыдущих рассуждений. «Божественному уму свойственно вечно размышлять о чем-нибудь прекрасном» (Демокрит В 112).

При всем этом, однако, не нужно забывать и того, что атомизм Левкиппа и Демокрита был специфическим отражением того индивидуализма, который возникал в середине V века в Греции

на почве назревающего развала классического патриархального рабовладельческого полиса. Из этого индивидуализма, как мы знаем, легко возникали анархические и агностические выводы у софистов (ИАЭ II 15—17). А так как субъективизм в чистом виде для античности не характерен, он у софистов, скорее, был только школой мысли, тут же уступившей место положительной диалектике Сократа (II 60—69) и Платона.

3. *Из литературы.* Как мы много раз убеждались, привлечение Гомера и Гесиода весьма полезно для анализа всей античной философии от досократиков и до неоплатоников. Об этом имеется работа К. фон Фритца¹, где подробно анализируются как чувственные элементы того, что у Гомера обозначается как «ум» или «мыслить», так и ряд более широких значений, например, в значении мыслительных актов ориентации среди многих предметов или планирования предстоящих действий. В 1954 г. мы² тоже опубликовали результаты своего анализа гомеровских текстов, содержащих указание на акты мышления. Чувственная природа мышления выражена у Гомера очень ярко, вплоть до таких выражений, как «мыслить глазами» (Ил. XXIV 294. 312).

При всем этом не нужно думать, что такое раннее греческое отождествление мышления и чувственного восприятия принадлежит только Гомеру. Оно оказалось весьма цепким решительно во все времена античной философии. В частности, несмотря на резкое противоположение мышления и чувственного восприятия у Парменида, тождество того и другого надо предполагать почти у всех досократиков. У Гераклита его космический логос, конечно, неотделим от космического первоогня. У Эмпедокла (В 4—5) ощущения, взятые сами по себе, расцениваются низко; но ум, который их анализирует, все же, по Эмпедоклу, пользуется ими для достижения истины. Демокрит также (В 7—10) весьма низко расценивает чувственные ощущения в сравнении с мышлением. Но выше (с. 690—691) мы уже видели, что в целях достижения истины мы пользуемся сразу и чувственными ощущениями и мышлением. Нам представляется, что одним из самых ярких атомистических суждений о необходимости синтеза ощущений и мышления является то, которое гласит, что соединение атомов создает всю действительность подобно тому, как из отдельных букв создаются трагедия и комедия (Левкипп А 9).

¹ К. von Fritz в специальной статье о Гомере в журнале «Classical Philology» (1943, № 38).

² Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы (эпос и лирика), с. 130—132.

Наконец, специально о терминах мышления в досократовской философии трактует работа уже упомянутого К. фон Фритца¹. Эта работа впервые дает сводку и анализ соответствующих текстов. Впервые эта сводка здесь представлена в подробном и систематическом виде и часто с оригинальным их толкованием. Так, например, в известном определении Протагора о человеке как о мере всех вещей выдвигается не только негативная, но и позитивная сторона. Однако фон Фритц далек от анализа досократовских текстов с точки зрения их общефилософской и историко-философской значимости. Этот исследователь далек от ясного представления досократовской мыслительной терминологии как возникшей из атрибутивной, но не субстанциальной оценки ума и мышления.

§ 3. ЗРЕЛАЯ КЛАССИКА

Минуя среднюю классику с ее негативными теориями у софистов (ИАЭ II 11—56) и позитивными теориями у Сократа (57—83), перейдем прямо к зрелой классике, к Платону.

1. *Методы изложения Платона.* Эту весьма сложную ноологическую теорию и терминологию Платона можно анализировать в нескольких направлениях. С одной стороны, всю эту проблему можно рассматривать методологически. И в этом смысле мы ее и рассматривали в своем месте (196—323), разделяя эту проблему на описательно-феноменологический момент, объяснительно-трансцендентальный и объяснительно-диалектический (196—323). Другой принцип разделения этой основной теории Платона мы проводим в наших комментариях к сочинениям Платона. Этот принцип относится уже не столько к методу Платона, сколько к содержанию его философии. Попробуем использовать оба эти способа изложения, прибегая к возможно кратким формулировкам.

2. *Характер терминологии.* После практически жизненного понимания ума (Grit. 44 d, Gorg. 489 e — 490 b 490 b — 491 c, 498 b) и после понимания ума как свободного творчества, отличного от всякой иррациональности (ION 530 e — 532 c, 538 b — 539 e, 542 a b), Платон утверждает, что для разумной философии самое важное — это уметь формулировать такое общее, которое было бы законом возникновения и всего единичного (Hipp. mai.

¹ Fritz K. von Noys, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). — «Classical Philology», 1945, 40, p. 223—242; 1946, 41, p. 12—34.

289 d — 293 b). Это общее, будучи продуктом ума и его идей, во-первых, структурно (Prot. 328 d — 362 a). Во-вторых же, оно еще и структурно жизненно, поскольку насаждает «строй и порядок» в жизни (Gorg. 500 b — 505 b). Но тут, собственно говоря, господствует у Платона покамест еще описательное изображение ума и его функций.

Подлинный платонизм начинается с тех пор, когда этот идейно-общий ум трактуется как самостоятельная субстанция (Men. 82 a — 86 b) с подчеркиванием именно субстанциальной значимости ума для понимания жизни (Phaed. 68 b — 69 c). Этот ум как субстанция далее трактуется у Платона и как предел для соответствующего жизненного становления (Conv. 210 a — 212 d), в силу чего он является уже порождающей моделью (Phaedr. 245 c — 246 a). Диалектике этой порождающей модели ума у Платона посвящено большое рассуждение (Phileb. 53 c — 54 c, 55 c — 59 d, 65 a—e), правда в области теории соотношения ума и удовольствия. Имеются у Платона также и большие рассуждения об истинной правильности движения космоса, когда в этом космосе царствует ум, о нарушении этого космического порядка человеческими преступлениями и о последующем возвращении хаотического космоса к его первоначальной правильности и чистоте (Politic. 269 c — 274 d). Здесь нас может удивлять какое-то совсем как будто бы неантичное представление о роли человеческой личности во всем космическом распорядке. Получается так, что именно благодаря человеческим преступлениям нарушился космический порядок, так что этот последний, не говоря уже о человеческой жизни, превратился в беспорядок, то есть в нечто противоположное изначальной правильности космического устройства и космических движений. Эта мысль звучит у Платона очень смело и дерзко. Однако во всех этих космически-человеческих падениях и восстановлениях главную роль играет все та же древняя судьба (272 e). Этим и восстанавливается в платоновском «Политике» общеязыческий пантеизм в противоположность монотеистическим исканиям в послеантичных культурах.

Для понимания ума и мышления у Платона очень много материала имеется в его диалогах «Софист» и «Парменид». Здесь нет такой в тонкости проводимой терминологии, а дается сама диалектика ума. В «Софисте» дается диалектика бытия и небытия как условие возможности различения истины и лжи (ср. нашу композицию этого диалога в Плат. Соч., II 567—572). В «Пармениде» же Платон дает диалектику одного и иного как условие возможности существования порождающей модели (Плат. Соч., II 585—590).

Необходимо отметить, что самый термин «ум» употребляется у Платона по преимуществу в бытовом смысле, в философском же — довольно редко, хотя предполагается это философское значение ума очень часто. Приведем некоторые тексты.

3. *Главнейшие тексты.* Ум есть истина или подобен ей (Phileb. 65 d, R. P. VI 490 b), хотя в системе благ он вместе с разумением занимает третье место (об этом — ИАЭ II 261). Подлинное бытие, то есть бытие сверхчувственное и бытие истинное, познается «умом» (Phaedr. 247 c d), почему рассуждение (dianoia) нужно расценивать ниже ума, поскольку оно занимает среднее место между умом и «верой», то есть непосредственным чувственным восприятием (R. P. VI 511 e), или среднее место между мышлением и мнением (511 d). При этом «мышление» (noësis) объединяет в себе ум и рассуждение (VII 533 e — 534 a) и в основе своей не относится к становлению (Phileb. 59 b d), но относится к существующему самому в себе, так что видимое душой «умопостигаемо и безвидно» (Phaed. 83 ab). Умопостигаемое благо так относится к уму и к умопостигаемому вообще, как Солнце к зрению и зрительно постигаемым вещам (R. P. VI 508 c, Legg. X 897 d e). Умопостигаемое является всегда предпосылкой для дальнейших умозаключений и пользуется для этого идеями. Но этому вторичному умопостигаемому противоположно то первичное, которое уже не пользуется никакими предпосылками и является «беспредпосылочным началом» (R. P. VI 510 b — 11 e). Все это свое рассуждение о разных степенях ума Платон прямо называет диалектикой (511 b c, VII 532 a), возникающей на путях «от становления к истинному бытию» (525 c, 526 b), или к «вершине умопостигаемого» (532 a b). Демиург творит мир при помощи мышления, смотрящего на самотождественный первообраз, или на модель всего сущего, почему мир и прекрасен (Tim. 28 a, 29 b) и почему ум, создающий идеи, выше даже «истинного мнения» (51 c d, 52 a; R. P. VI 506 c). Этот ум неотделим от души и жизни (Soph. 249 a—c), и потому он — «царь неба и земли» (Phileb. 28 c d).

Самым же важным обстоятельством является здесь то, что при всей сложности своих рассуждений об уме и мышлении Платон никогда не забывает, что ум и мышление нужно понимать прежде всего космически. Кроме указанного у нас текста из «Филеба» здесь важно рассуждение Платона по поводу учения Анаксагора об уме, когда, целиком признавая этот анаксагоровский космический ум, Платон считает, что Анаксагор обращает слишком много внимания на физические элементы и слишком недостаточно использует космический ум как субстанциальную первопричину всех

вещей (Phaed. 97 с — 98 с). Соответствующим образом необходимо понимать и другие тексты Платона (Crat. 400 а, 413 с Phaedr. 270 а). Мудрость и ум при помощи души управляют всем космосом (Phileb. 30 с d, Tim. 30 b). Но уже и сам первообраз есть не что иное, как «вечно живое существо» (37 с), почему и основными причинами существующего необходимо считать не физические элементы, но именно живой и творящий все прекрасное ум (46 d, 47 b, 48 а; Legg. X 882 с XII 966 е; ср. 967 b; X 899 с, 892 b, 897 d). Этот ум вечно вращается сам вокруг себя в противоположность беспорядочным движениям, происходящим внутри космоса (898 а b), и его велениям следует Ночной совет в идеальном государстве (XII 967 d — 968 а), как и вообще законы государства основаны на уме (I 632 с, 644 е, II 674 b, III 688 b, IX 875 с d). Все второстепенные причины космоса не обладают ни разумом (logos), ни умом (Tim. 46 b).

В основе всего этого учения об уме лежит у Платона основное понимание ума как специальной *субстанции*, то есть как того, что существует само по себе и не нуждается ни в чем другом для своего существования (Phaed. 66 d — 68 b, Tim. 51 d e), будучи «достоинством богов» (51 е). Именно из такого ума и еще необходимости и возникает сам космос (48 а).

И только на основе такого космического ума и нужно понимать многочисленные тексты из Платона, в которых ум ставится выше души и тела и является их повелителем, так что никакая человеческая добродетель невозможна без ума (Men. 88 b — 89 а, Conv. 209 а; Phileb. 22 с — е, 58 d e; Legg. XII 961 d e, 963 а, 967 d; Erip. 982 b — е). Платону принадлежит замечательная диалектика ума и чувственности (Tim. 52 а b). Ум, конечно, хотя иной раз и трактуется у Платона в одной плоскости с мнением (Men. 99 а; R. P. IV 431 с, IX 585 b; ср. Phaed. 96 b), безусловно выше не только «мнения», но даже и «правильного мнения» (как мы это видели раньше), будучи совершеннее даже зрения, этого наиболее совершенного у нас типа ощущений (Phaedr. 250 d).

4. *Вывод*. Таким образом, сводка текстов ноологического значения обнаруживает, что даже во всех этих многочисленных и разбросанных у Платона текстах господствует одно основное учение об уме как о самостоятельной субстанции и в сравнении со сверхразумным, беспредпосылочным началом, и в сравнении с душой и телами. Наиболее ясное и краткое изложение всей этой проблемы ума можно находить в «Тимее» (29 е — 47 е) и в «Филебе» (28 d — 31 а).

В заключение мы считаем необходимым подчеркнуть один момент во всей этой ноологической терминологии, который хотя и имеется в виду в существующих анализах «Тимея», но не формулируется с достаточной ясностью. Дело в том, что ум, как его понимает Платон, уже содержит в себе свою жизнь, то есть свое собственное внутриноуменальное становление. Уже тот первообраз, которому подражает демиург в «Тимее», объявлен не больше и не меньше, как «совершенным и умопостигаемым живым существом», обладающим «вечносущей природой» (39 d e, 30 c, 37 c). Дальше, демиург создает высших богов, которые являются «идеей и потенцией» всех вещей (28 a), где «потенция», очевидно, означает собою принцип жизни. Далее, создается небо с его небесными богами, но об этом небе тоже сказано, что оно соотносит себя с самим же собой, понимая и познавая себя, и потому тоже является жизнью (34 b). Космос тоже устроен как «единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом» (31 a, 30 b). Другими словами, все бытие сверху донизу проникнуто, по Платону, умом и жизнью. Поэтому, если быть терминологически точным, и ум, по Платону, надо понимать тоже как жизнь или как то, что содержит в себе категорию жизни и момент живого-в-себе. Во всяком случае, дальнейшая история платонизма будет двигаться в направлении такого термина и понятия «ум». Весь античный платонизм всегда был учением не просто об уме космоса или внутри космоса, но также еще и об уме и жизни космоса, а главное, об уме и жизни также еще сверхкосмоса, докосмоса, то есть жизни внутри докосмического ума, о жизни ноуменальной.

§ 4. ПОЗДНЯЯ КЛАССИКА

Как мы уже много раз убеждались, представитель поздней классики Аристотель немногим отличается от Платона, но он резко отличается от него в отношении метода как философского, так и внешне-стилистического. В то время как Платон оперирует большими категориями всегда значительной общности, Аристотель предпочитает анализировать и описывать всякого рода подробности, выискивать мельчайшие детали и тратить огромное время на их характеристику. Поэтому платонизм Аристотеля мы назвали дистинктивно-дескриптивным. Это отразилось у него и на теоретической философии, где он в своем увлечении дробными подразделениями часто забывал о необходимости обобщений, а иной

раз даже и просто отвергал их ради единичных описаний. Это обстоятельство прежде всего мы и должны иметь в виду в характеристике Аристотеля.

1. *Исходный пункт учения Аристотеля.* Вопреки своей критике Платона Аристотель прямо выдвигает учение о космическом или, точнее говоря, о сверхкосмическом уме. А ум он сам же называет не больше и не меньше, как «местом идеи идей». Аристотель прямо пишет (*De an.* III 8, 432 a 1—2): «Ум есть идея идей, а ощущение — осязаемого», или (III 4, 429 a 27) «местонахождение идей». Словом «идея» мы здесь переводим греческий термин *eidos*, который в результате традиционного подлога все переводят совершенно неправильно как «форма». Уже это одно основное определение ума у Аристотеля яснейшим образом свидетельствует об его платонизме. Мало того. Этот ум Аристотель мыслит даже и как самостоятельную субстанцию, не меньше, чем божество: «бог есть ум или нечто запредельное уму» (*fig.* 46, p. 1483 a 27). «Ум един и непрерывен» (*De an.* I 3, 407 a 6).

Далее, уточняя и продолжая учение Платона, Аристотель трактует ум как самосознание или самомышление, и притом, конечно, вечное. «В отношении мысли, которая направляется сама на себя, дело обстоит подобным же образом на протяжении всей вечности» (*Met.* XII 9, 1075 a 8—11). Целая глава (*Met.* XII 9) посвящена у Аристотеля доказательству не только того, что ум есть самомышление, но что мыслимое и мыслящее в нем — одно и то же. Кроме того, речь идет здесь не только о мышлении, но и о жизни, то есть о жизни ума внутри самого ума, — мысль, которая у Платона (выше, с. 697) была едва намечена. Аристотель пишет (*Met.* XII 7, 1072 b 26—28): «И жизнь, без сомнения, присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь».

И, наконец, у Аристотеля мы находим уже явную новость в сравнении с Платоном — это учение об уме как о потенции и энергии. Это дополнение характерно как для Аристотеля, который не отменил платонизма, но его продолжал и потому делал платоновский ум деятельным (правда, и эту мысль Аристотель заимствовал у Платона *Parm.* 134 e — 135 d), так и вообще для поздней классики, которая старалась возможно реалистичнее трактовать чисто категориальную систему Платона. Аристотелевский ум в сравнении с внутрикосмическим становлением сам, конечно, не становится, а существует неизменно всю вечность. И тем не менее аристотелевский ум, сам не подверженный никакому

аффицированию, всегда представляет собой свое собственное, уже вневременное становление и жизнь, а потому и в отношении мира тоже является его перводвигателем. Эта выразительно-смысловая стихия аристотелевского ума была вскрыта у нас в своем месте в анализе понятий потенции, энергии (ИАЭ IV 106—119), а также энтелехии (119—123).

После наших подробных анализов аристотелизма здесь, пожалуй, не стоит опять воспроизводить все соответствующие тексты Аристотеля, а достаточно указать только на наше предыдущее исследование аристотелевского учения об уме (41—86, 691—693, 722—724). В результате всего этого общего изучения Аристотеля можно дать следующее аристотелевское определение термина «ум».

2. *Определение ума.* Ум, по Аристотелю, есть 1) способность различать предметы и тем самым их устанавливать в виде 2) *эйдосов* (наглядно созерцаемых единичных обобщений результатов этого различения), так что 3) *мыслящее и мыслимое* оказываются при этом *тождественными*. Такой ум, в отличие от материальных вещей, будучи их идеей, лишен материального раздробления и потому представляет собою 4) *вечную целостность*, которая имеет свою собственную, уже не чувственную, но 5) *чисто умственную материю*, без которой он был бы лишен наглядности и не был бы смысловым отражением наглядно-чувственных вещей. Кроме того, этот ум, содержа в себе свое собственное вневременное становление, является также и вневременной 6) *жизнью*, которая, выражая себя вовне, оказывается для всего прочего всепроникающей и движущей жизненной силой, 7) *перводвигателем*, сущность которого есть 8) *потенциально-энергетическая и эйдети-чески-энтелехийная*, вечно живая и вечно подвижная фигурность сущего, его 9) *причина* и его 10) *цель*.

3. *Социально-исторический момент.* Ко всему этому, конечно, можно было бы прибавить многое другое, от чего, однако, в настоящем общем обзоре мы должны воздержаться. Добавим только, что немаловажная роль принадлежит уму и в социально-историческом мировоззрении Аристотеля. Вспомним, например, тексты социально-исторического характера, где космический ум трактуется как господин, а все, что внутри космоса, — это сплошь рабство (727—730), а также и тексты о ноологической эстетике Аристотеля (779—790). Можно было бы прибавить к этому еще тексты из трактата «О душе», а именно, что ум, по Аристотелю, есть различение вещей (De an. VIII 7). Будучи движущей силой (III 10), ум представлен в космосе решительно повсюду (9), являясь деятельным, не исключая и тех случаев, когда

он является аффицируемым (5). Таких текстов можно было бы привести множество.

4. *Заключение.* В заключение мы скажем только то, что если точно обозначить разницу между Аристотелем и Платоном в учении об уме, то необходимо сказать, что единственное существенное различие здесь — это различие формальной логики и диалектики. Платон — насквозь диалектичен. Аристотель же, увлеченный своими микроскопическими анализами деталей, очень часто рассматривает и эти детали в их дробном состоянии и их обобщенность как нечто самостоятельное. Учение Аристотеля об уме в своей глубине, конечно, вполне диалектично. Стоит указать хотя бы на единство противоположностей внутри ума, а именно единство мыслящего и мыслимого. Или стоит хотя бы указать на постоянное подчеркивание у Аристотеля примата единичного над общим и в то же самое время учение о сверхкосмическом уме, в котором постоянно подчеркивается его нематериальность, но который в то же самое время является максимально обобщенным перво двигателем. Это и есть самое главное. О второстепенном же здесь можно и не распространяться.

§ 5. РАННИЙ И СРЕДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *Органически-жизненная субстанциальность.* Для понимания ноологической терминологии раннего и среднего эллинизма необходимо иметь в виду наши предыдущие исследования этой эпохи в области стоической онтологии (ИАЭ V 134—142), чистоты и материальности эстетического предмета (171—175), его субстанциальности (175—180), антропологического характера (180—185) и аллегоризма (194—202). Специально для среднего эллинизма характерна эстетика Посидония (ее общий очерк — 827—829) и ее окружение (861—895), а также эстетика Плутарха (ЭРЭ 127—161). Является категорической необходимостью учитывать субъективно-имманентную позицию всей эллинистически-римской философии. Ум здесь тоже будет трактоваться в первую очередь космологически. Но этот космологический ум имеет мало общего с таким же умом в период ранней классики, где он пока еще не субстанция, а только атрибут материальной субстанции, а также с теорией Платона, где ум рассматривается уже как субстанция, но как субстанция в категориальном смысле слова. Но уже у Аристотеля этот космологический ум дается не как отдельная диалектическая категория, но в своей потенциально-энергий-

ной и энтелехийной значимости. Эта материальная нагрузка космологического ума в эпоху эллинизма только прогрессирует.

Именно, в силу общей для стоиков субъективно-имманентной позиции, когда заходила речь относительно объективной картины мира, то эта последняя тоже рисовалась как человеческое слово, логос, но с трактовкой этого слова как космического организма. Как мы знаем, стоики прямо учили о «семенных логосах»; а тот первоогонь, который лежал в основе объективного мира, тоже стал трактоваться как живой организм и даже как дыхание, откуда и возникло стоическое учение об огненной пневме как о всеобщем разуме, в отношении которого все отдельно существующее является только его истечением, эманацией, его иерархически построенным живым организмом мироздания. Если мы не будем иметь в виду этой универсальной огненной пневмы, то стоический мировой ум потеряет для нас всякую специфику и потеряет всякое различие от ума у Анаксагора, от ума у Платона и от ума у Аристотеля. Ум у стоиков тоже субстанция, но уже не просто категориальная, как у Платона, и не просто энергийная, как у Аристотеля, но *органически-жизненная*. Приведем некоторые тексты.

2. *Главнейшие стоические тексты.* Если, по Зенону, бог есть «огненный ум космоса» (SVF I frg. 157) или вообще он есть просто ум (frg. 146), то, с другой стороны, у стоиков «сущность (oysia) бога» трактуется как «дыхание интеллектуальное и огневидное (pneuma poeron cai pyrōdes), не имеющее формы (morphēn), но превращающееся во что угодно и сопричастное всему» (II, p 299, 11—13), не говоря уже о том, что бог и вообще трактуется здесь как «интеллектуальный (поерон) огонь» (frg. 1031) или как «интеллектуальное тело», так что ум в таких условиях помещается прямо в материи и вовсе не является «ни чистым, ни лишенным составленности», но возникает «из инобытия и в инобытии» (frg. 313). Поэтому и весь космос трактовался у стоиков и как полный жизни, и как интеллектуальный (поерон), и вообще как смысловой (logicon), не говоря уже об одушевленности (frg. 633). Даже и сам бог трактовался как «интеллектуальный» (p. 303, 34), проникающий собою все существующее, но в самой разнообразной степени, подобно тому, как и душа присутствует в разных частях тела по-разному, а главенствующим в космосе является ум в виде эфира (frg. 634). Поэтому и солнце, и луна, и все звезды — тоже «интеллектуальны» и «разумны» (phronimon), будучи огненными ввиду своего участия в «художественном (technicon) огне», который как художественно-творческий надо резко отличать от обыкновенного огня, несущего с собой разрушения (I frg. 120),

и который проникает собою решительно все существующее до последних низин (II frg. 1038). Наконец, если говорить о космическом уме, то ему свойственно и многое другое, что говорится о космосе. Так, в одном тексте читаем (I, p. 28, 22—23): «Бог, ум, судьба и Зевс — одно и то же, и у него есть еще много имен». Между прочим, как мы помним, у стоиков (ИАЭ V 140—142, 177, 203—208) было свое собственное учение о судьбе.

В стоических текстах ум часто фигурирует наряду с душой, с жизнью и с другими способностями человека, как, например, в одном тексте (SVF I frg. 158) читаем, что бог у стоиков есть «то ум, то душа, то природа, то способность». Тем не менее ум у стоиков, вообще говоря, отличается весьма четко от всего прочего. Он трактуется именно как смысловая область (*en logicois*) в отличие от всего внесмыслового (p. 87, 1). Практическое разумение (*phronēsis*) является соединением ума и рассудка, *phrēn* (III, p. 27, 8), так что ум есть теоретическая способность, приводящая в общечеловеческую практику «извне», *thyrathen* (I frg. 523), хотя критерием истины он является не у всех стоиков, у которых попало учение о критерии также и как о чувственном ощущении, как о постигнутом представлении, как о стремлении или как о науке (II frg. 105). Таким образом, ум у стоиков мог объединяться с разными состояниями, материальными или душевными, но в основном он всегда трактовался как чисто смысловая функция, будь то в человеческой душе, будь то в космосе как в целом.

3. Термин «фантазия». В связи с этим у стоиков мы находим еще одну весьма любопытную теорию. Дело в том, что во всем греческом языке слово *phantasia* обычно понимается как «чувственное представление», то есть как пассивное и ни в какой мере не творческое отображение чувственных вещей. Но в наших неоплатонических материалах (ИАЭ VII кн. 2, 318—327) мы уже столкнулись с выдвиганием «фантазии», обладающей уже чертами мыслительными, строительными и, следовательно, творческими. Теперь же мы должны указать, что такого рода понимание фантазии промелькивает уже и в стоических материалах, что и понятно, поскольку весь эллинизм вообще возникает на почве субъективно-имманентной активности. Именно, оказывается, что если представления делятся на смысловые, или мыслительные (*logikai*), и на бессмысленные, то относительно этих мыслительных представлений прямо говорится, что они суть акты мышления, *poēseis* (CVF II, p. 24, 22—23). И в другом месте (frg. 89) тоже читаем: «Мышление — это мыслительное представление (*phantasia*)». И еще далее (p. 230, 24—25) мы читаем, что разумные способности души

«движимы предметами мыслительными (ἡυρο τὸν νοετὸν)». Следовательно, прямо говорится, что мыслительные «фантазии» возникают благодаря умопостигаемым предметам. «Таким образом, одна и та же способность в одном отношении есть ум, а в другом отношении есть чувственное ощущение» (р. 230, 17—18). А так как «сладкое в родовом отношении умопостигаемо, а в видовом и привходящем отношении чувственно-постигаемо» (fig. 81), то и получается, что здесь мы присутствуем при зарождении понятия творческой фантазии, которая не чувственна, но идеальна и не пассивно раздроблена, но обобщенно конструктивна.

Подобного рода тексты заставляют нас в корне расстаться с обычным представлением, что греческая «фантазия» есть всегда только акт пассивно-отобразительный.

Однако в заключение вернемся к общему стоическому представлению о космическом уме.

4. *Обобщающий текст.* Если бы мы захотели привести наиболее обобщенный текст по вопросу о стоической терминологии ума, то можно было бы указать следующее: «Стоики учили о том, что бог интеллектуален, что он — художественный огонь, совершающий свой путь к возникновению космоса, содержа в себе все семенные логосы, в соответствии с которыми все возникает согласно судьбе. И он является дыханием (пневма), которое распространяется через весь космос. Он получает разные названия в связи с изменениями, которые возникают при его прохождении через материю. Таким образом, стоики считали богами и космос, и звезды, и землю, а выше всего — ум, который в эфире» (fig. 1027).

Здесь настолько ясно перечислены все свойства космического ума у стоиков, что нам даже нет смысла подводить этому итог по отдельным пунктам. Можно сказать, что стоический ум очень близок к уму аристотелевскому, но только с одним коренным отличием: он не есть логическая категория, хотя бы даже энергичная, но есть универсальный живой организм; и в то время как у Платона и Аристотеля представление об органическом космосе является выводом из общей категории идеи и материи, у стоиков, наоборот, универсальный организм (интеллектуальная огненная пневма) есть исходное начало, и уже из него делаются выводы о необходимых для него логических категориях.

Укажем также и на то, что разделять ранний и средний эллинизм в отношении ноологической терминологии ввиду смешения материалов является задачей не только трудной, но, пожалуй, даже и бесполезной. Что же касается самого этого отличия среднего

эллинизма от раннего, то об этом раньше у нас было сказано достаточно (ИАЭ V 43—49).

5. *Замечание об эпикуреизме и скептицизме.* В состав раннего эллинизма, как мы знаем, входили еще две большие философские школы, а именно *эпикуреизм* и *скептицизм*, но о них в нашем контексте приходится говорить значительно меньше. Дело в том, что к ноологии в целом эпикурейцы относились довольно безразлично и равнодушно; что же касается скептиков, то их огромный интерес к проблемам ума и мышления чувствуется у них решительно на каждой странице, но интерес этот исключительно только разрушительный, вполне деструктивный и доказывающий как раз ненужность никакого мышления и никакого познания. Поэтому в главе об античной ноологической терминологии много не скажешь об эпикурейцах и скептиках.

Многоречивый Секст Эмпирик посвятил своей деструктивной ноологии целых две больших книги, седьмую и восьмую, своего трактата «Против ученых». Эти две книги так и называются — «Против логиков». Вероятно, во всей античной философии это самое обширное скептическое рассуждение по ноологии в целом. В другом трактате Секста Эмпирика, «Пирроновы положения», критика ума также занимает первое место (II 3—10). При исторической оценке всех этих деструктивно-ноологических рассуждений античного скептицизма, конечно, необходимо иметь в виду и общее историческое место скептиков в античной культуре (ИАЭ V 409—411).

§ 6. ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *От умственной сферы к сверхумственной.* На основании наших предыдущих исследований (50—52, VI 185—227) можно наметить следующую картину ноологической терминологии в позднем эллинизме.

И ранний и средний эллинизм пришел к необходимости конструировать мироздание как интеллектуальную огненную пневму вместе со всей ее разнovidной иерархической эманацией. На первых порах интеллектуальная, или смысловая, мыслительная, идеальная сторона такого космоса не только не вызывала никаких сомнений, но переживалась как нечто вполне естественное, поскольку универсальный организм, который при этом исповедовался, конечно, должен был иметь не только материальные, но и внутренне-осмысливающие функции. Однако с течением време-

ни здесь назревал логический конфликт, который чем дальше, тем больше требовал своего разрешения. И это особенно обозначилось в среднем эллинизме, то есть в том стоическом платонизме, в котором универсальная огненная пневма трактовалась как платоновский нус. Кроме того, древние стоики, понимавшие объективную действительность с позиций субъективного имманентизма и потому оставившие на долю судьбы не смысловой рисунок действительности, которым они прекрасно овладели средствами своего имманентизма, все-таки должны были оставить нетронутой субстанциальную сторону судьбы. Все эти семенные логосы и вся эта картина природы-художницы прекрасно осмыслились субъективно-человеческими методами. Но откуда этот весь мировой порядок и почему проявлялся именно такой провиденциализм, а не иной, — такого рода вопросы оставались нерешенными и продолжали беспомощно объясняться велениями судьбы. Отсюда даже в такой великолепной картине мироздания, которую конструировали стоики, не могло не содержаться самых явных черт дуализма. Мир прекрасен. Но почему он именно такой, а не другой? Вся античность отвечала на этот вопрос ссылкой на судьбу. Да и в самом деле, расстаться античному человеку с учением о судьбе было очень трудно, поскольку никакого другого абсолюта, кроме чувственно-материального космоса, он не знал. Но оставался еще один путь преодоления такой субстанциально-всевластной судьбы.

2. *Проблема судьбы.* Этот путь заключался все в том же субъективном имманентизме. Можно было и самое судьбу, слепую, глухую и непознаваемую, сделать предметом субъективно-имманентного постижения, то есть предметом все того же умственного восхождения. До сих пор выше всего ставился ум. Но ведь ум охватывает только то, что поддается мышлению. А ведь живая действительность полна еще и таких стихийных сторон, которые уже никак не поддаются никакому мышлению. Нельзя ли и все эти стихийные стороны тоже вовлечь в область человеческого самочувствия? Оказывается, можно. Ведь сам же ум, если он действительно все охватил, уже становится выше всего того, что он охватил. Но это вышеумственное также и постигается вышеумственно, то есть в экстазе и восторженном энтузиазме. Отсюда и возникло позднеэллинистическое учение о *сверхпознаваемом первоединстве*. И в таком первоединстве уже не было разделения между мыслимым и немислимым, между разумным и неразумным, между идеей и материей, между разумом и судьбой. И, таким образом, даже на этой последней ступени своего развития

античный философский гений не расстался с судьбой, но он преодолел ее своим сверхумственным восхождением. Отсюда и последнее слово всей античной ноологии: ум только тогда есть настоящий ум, когда выше него существует сверхумственное совпадение мышления и немышления, так что сам ум уже является не последним по высоте, но только предпоследним, являясь только эманацией сверхумственного первоединства.

Но античный человек даже и на этой высоте своего умозрения никак не мог расстаться с представлением о живой и одушевленной вещи, которая не есть личность, но всегда есть единойраздельная цельность. Поэтому сверхумственное первоединство, восторжествовавшее в эпоху позднего эллинизма, всегда, и притом обязательно, мыслилось вместе с эманацией единойраздельной цельности. Сверхумственное первоединство только для того и признавалось, чтобы объяснить ту единойраздельную цельность, без которой не существует никакой действительности. Поэтому и само первоединство стало трактоваться как единойраздельная цельность, из которой, как мы знаем (выше, с. 678—679), возникает вся числовая область, то есть принцип вообще всякой координированной раздельности. Но и в области ума это сверхумственное первоединство то же создавало свою специфическую, уже чисто умственную, единойраздельную цельность. Но это значит, что мы сейчас подошли к изображению структуры того ума, теорию которого создали неоплатоники. Эти последние уже расстались и с огненной пневмой и с эфирным умом философской эстетики стоиков. И если мы стали бы подробно изучать тех платоников, которые были прямыми предшественниками Плотина (ИАЭ VI 162—182), то мы убедились бы, что в те времена шла борьба против стоического материализма, но в защиту стоического универсального организма, строяемого уже средствами чисто диалектически понимаемого всеединства. Ум у неоплатоников уже не пневма, не огонь, но зато уже и не судьба, а чистейшим образом данное самосознание и самомышление, оно же и космическое, и докосмическое, и внутрикосмическое. Этому эманационному монизму неоплатоники научились у стоиков, но они расстались с их материализмом, потому что этот материализм не в силах был победить субстанцию судьбы и был не в силах ее разгадать путем имманентно-внутреннего и уже чисто человеческого самочувствия.

3. *Плотин. Об эйдетической целостности ума как универсального самосознания.* Коренная реформа всего платонизма позднего времени была произведена Плотинем, который впервые с огромной энергией выставил учение о сверхум-

ственном первоединстве и о проистекающих отсюда эманациях единораздельных цельностей. Проблема ума, проблема, которой сейчас мы занимаемся, получила у него свою окончательную терминологическую ясность, в свете которой уже и все разбросанные тексты на эту тему и у Платона и у Аристотеля получили свою терминологическую систематику. И чтобы эту систематику уяснить, мы предложили бы читателям ознакомиться прежде всего с нашим общим анализом проблемы ума у Плотина (ИАЭ VI 224, 367—374, 850—856) в связи с общим платиновским учением о трех основных ипостасях — едином, уме, душе (223—227).

а) Прежде всего у Плотина внесена окончательная ясность как в проблему соотношения ума с первоединым, так и в проблему соотношения его с душой. Что касается соотношения ума и первоединого, то есть множество рассуждений Плотина на эту тему, мы указали бы на III 8, 9,1—13 (ИАЭ VI 542). Здесь проводится простейшая мысль о том, что ум состоит из созерцания созерцаемого и что поэтому должен существовать и такой принцип, который объединял бы собою созерцающего и созерцаемого и, следовательно, был выше того и другого. Но в этом весьма непрестом учении Плотина об уме необходимо разобраться логически точно, и особенно потому, что Плотин бесконечное число раз повторяется на эту тему, хотя повторения эти всегда дают нечто новое. А повторения эти вовсе не являются недостатком его стиля, а только явным результатом его постоянного намерения во что бы то ни стало сделать ясным свое учение для читателей и слушателей. Поэтому анализ, и особенно терминологический анализ, заставляет исследователя по-разному переставлять доказываемые у Плотина тезисы и располагать их в том точном логическом порядке, в котором они были продуманы у Плотина, но который он часто нарушал ради педагогических и лекционных целей.

б) Если начать с самого основного, то ум у Плотина — это результат переполнения единого и возникающего отсюда изливания его за свои пределы (V 2, 1,7—11). Это не просто случайная метафора, но указание на диалектический переход: всякая категория, содержание которой исчерпано, тем самым устанавливает свои пределы, а следовательно, и то, что существует за этими пределами (4, 2,13—26), оно тем самым порождает множество (3,15—16; 9, 6,1—3) и потому становится единомножественным (VI 3, 4,9—10; 8, 3, 10; V 1, 7, 17—32; 3, 10, 10; 11,2—4, 28—30; VI 7, 14,11—2). Единое обнимает собою все (V 3, 11, 16—20) в нерасчленимой форме и потому является выше ума (V 3, 12), «запредельно» (*ερεσεῖνα*) ему (III 8, 9,1—5), а ум все-таки занимает первое место

после единого-блага (11,7—25). Он видит его и нуждается в нем одном (V 1, 6, 42), получает от него свет (II 9, 12, 25—32) и является его образом (εἰσόν) (V 1, 7, 1) и энергией (4, 2, 26—44), являясь поэтому «благовидным» (III 8, 11, 15; V 6, 4,55) «преддверием» блага и его «отпечатком» (9, 2,25—27). Ум — «дитя блага» (III 8,11—38), а оно для него отец (V 1, 7, 6; II 9, 2, 4; V 8, 13, 5), которого он не мыслит, но любит в порядке прямой и непосредственной встречи с ним, то есть «устремленности» (επιβολή) к нему и непосредственного «приятия» (παράδοχῃ) его совершенства (VI 7, 35, 19—27; 9, 2,33—35). Почти целая глава (VI 8, 18,1—30) посвящена у Плотина уподоблению ума кругу, центром которого является единое, и тут же — аналогия с источником света и с освещением (32—36, ср. V 1, 6,28—30).

Если поставить своей целью формулировать засвидетельствованный всеми этими текстами переход от единого к уму, то эта формула будет очень простой, и она у нас указана выше: концепция единого устанавливается не человеком и не Плотиним, но самим же единым, которое по этому самому себя с собой соотносит, само над собой рефлектирует, само себя сознает и себя же самое мыслит (V 1, 4,28—39; 7,5—6; V 3,6; V 3,13—14; 9, 5, 14—16; 10,2—3). В диалектическом смысле это есть самое важное, что необходимо сказать о происхождении ума из единого, поскольку ум только впервые и возникает тогда, когда мыслит (V 4, 2, 22—25) и созерцает единое не умом, а только еще впервые возникает вместе с содержанием единого (V 5, 8, 22—24). Но отсюда чрезвычайно важное учение Плотина, что мыслящее и мыслимое есть в уме одно и то же. Поскольку, однако, они в то же самое время и различны, то тут необходимо говорить о самотождественном различии (III 8, 8,1—11; V 1, 4, 39—43; 5,19; 6,50—53; 7, 13—17; 8, 15—18; 10, 3—4; 3, 1, 27—28; 11, 11—16; 9, 8, 1—4; VI 7, 10, 7—9), так как ум содержит в себе все подчиненные ему умы и даже больше того (VI 7, 8, 27—29) и он не сводится только на свои логосы, то есть не сводится на отдельные способы своего осуществления (VI 9, 5, 7—9). Движение ума приводит к расчленению, причем расчлененное везде разное, но все охватывается умом единообразно (7, 13, 4—9). Ум в себе все содержит и потому является универсальным умом (V 1, 4, 21—25). В отличие от ощущения ум не познает вещей вне себя (V 3, 1, 20—21) и не может быть вне себя (6, 30—31) и, порождая все, остается внутренне самим собой (9, 7, 8—9). Плотин посвящает целый трактат (V 5) тому, что мышление и мыслимое тождественны и что мышление — не вне ума. К этому необходимо прибавить и то, что вместе с умом впервые

возникает и категория бытия, которой не было в едином. То, что ум мыслит, это и есть для него бытие, причем бытие единственное и неразрушимое. Правда, в едином, как мы знаем, тоже было свое числовое разделение, но число — это еще не есть бытие, это пока еще только структура бытия (VI 2, 9, 39). Мышление, мыслимое и сущее есть одно и то же «первично сущее» (V 3, 5, 21—27, 43—44; 6, 7; 9, 2). Если брать бытие как специальную категорию, то, конечно, оно еще не есть весь ум, но все же оно для него существенно (VI 2, 19, 19—21). Ум вообще мыслит все свои энергии (II 9, 1, 34—38). При всем том, то есть при всех своих расчленениях, ум в то же самое время остается и нерасчлененным. Ум не просто различает предметы, как это делает ощущение (aisthesis), но в то же время отдает себе в этом отчет. Но его инаковость (heterotēs) действует без логосов, а есть только движение самого же ума (VI 3, 18, 8—15). Во множественном (polys) уме (V 3, 10, 9—11) вместе все и инаковость, причем инаковость не пространственная (14, 4, 25—26). В уме все вращается вокруг единого центра (III 2, 3, 20—22; VI 8, 18, 4—10; V 1, 7, 8).

В заключение этого предварительного очерка всей ноуменальной области как структурно-генеративной генологии (об этом термине выше, с. 630) необходимо подчеркнуть еще два момента. Во-первых, Плотин, несомненно, выступает как предшественник Прокла в указанном выше учении о переливании полноты первоединства в инобытие и о возвращении этого инобытия к своему первоисточнику. И второе — это то, что самосознающий ум разлит по всему космосу и представлен в виде целой иерархии точно формулированной интеллигенции, причем каждая ступень этой космической интеллигенции имеет свое специфическое стремление (epheisis. III 8, 11, 22—24). Всем этим проблемам у Плотина посвящен целый трактат (III 8), который переведен и проанализирован нами в своем месте (ИАЭ VI 531—548).

в) Все приведенные нами сейчас материалы по ноуменальной терминологии Плотина являются покамест еще только основой всей доктрины и еще не содержат никаких деталей. Дело в том, что ум, по Плотину, хотя есть нечто неподвижное, тем не менее вовлечен в стихию становления. Он впервые и появляется в результате становления первоединства; и в это становление он в дальнейшем будет и сам вовлечен, когда за ним последует душа, которая, по учению Плотина, тоже есть становящаяся энергия ума. Сейчас, однако, нам предстоит изучать то, что не до ума и не после ума, но *внутри* самого же ума. Ум — неподвижен. Но эта его неподвижность возникает в нашем представлении только в ре-

зультате становления его с его подвижной душевной энергией. Но если брать его в его собственном качестве, то в нем окажется свое собственное, уже чисто смысловое и вневременное становление, подобно тому как натуральный ряд чисел тоже ведь есть становление, но к этому становлению бессмысленно применять какие-нибудь временные свойства. И вот это внутриноуменальное становление создает множество разного рода генеративных категорий. Приведем некоторые тексты.

Если уже сам ум есть энергия первоединства (V 3, 12, 2—7) в результате общей энергии этого первоединства (I 8, 2, 6—7), то бытие ума и есть не что иное, как его энергия, которая направлена к нему же самому и, следовательно, возвращается к нему же самому, вроде действия огня (V 3, 7, 18—26). Тут тоже предчувствие триадизма Прокла (ИАЭ VII кн. 2, 161—169). В этом смысле ум никогда не есть только потенция, но всегда обязательно и энергия (V 9, 5, 1—4), так что ему и не нужно переходить от потенции к энергии (II 5, 3, 25—26). Эта энергия, будучи внутренним становлением ума, по необходимости делает его множественным (VI 7, 13, 28—29), причем множественность эта бесконечна (2, 21, 6—11). Поэтому внутриноуменальная инаковость, создающая бесконечную единомножественную раздельность, заставляет Плотина отождествлять сущности (*ousia*) и энергии (VI 8, 7, 50—54). Но это тождество сущности энергии, конечно, есть в то же самое время также и тождество сущности и ума (7, 39, 3—6). Поскольку в этих текстах (29) Плотин ссылается на Платона, то мы могли бы вспомнить здесь и «Софиста» (254 e — 255 a) и, главное, «Парменида» (146 a d, 154 e — 157 b).

И чтобы более ясно представить себе это платиновское тождество ума, сущности и энергии, не худо обратиться к анализу специального трактата Плотина «О потенции и энергии» (II 5, 1—5; перевод и анализ — АК 236—242, 367—371), равно как и к рассуждению Плотина об умопостигаемой материи (II 4, 2—6; перевод — АК 322—325, 320). Спросим себя теперь: каковы же те детальные образования, которые возникают из этого энергийно-сущностного становления ума?

На путях такого ноуменального становления возникают отдельные точки, которые Плотин называет *эйдосами*, или *идеями*. Энергия ума порождает отдельные эйдосы (VI 2, 20, 27—29). Здесь очень важно предостеречь себя от ошибки, настолько частой, что ее можно считать почти традицией. Ошибка эта заключается в том, что платиновские эйдосы и идеи понимают просто как абстрактные понятия, правда, иной раз с указанием, что это — гипостази-

рованные понятия. Действительно, в эйдосах содержатся обобщенности, поскольку и сам ум есть универсальная обобщенность и души, и космоса, и всего, что внутри космоса. Но все эти ноуменальные обобщенности погружены в стихию ноуменального становления; и они вовсе не абстрактны, но вполне ощутимы, видимы, зримы. Эйдосы ума создаются особой умственной материей и потому умственно зримы (VI 1, 5, 13—19), поскольку эти ноуменальные идеи есть неразличимый синтез мышления и бытия (5, 8—9). «Будучи похожим на единое, ум производит, подобно ему, изливая множественную потенцию, или эйдос, самого себя» (V 2, 1, 13—15). Поэтому целостный ум и есть не что иное, как эйдосы, а каждый эйдос есть весь ум (9, 8, 3—4). Так как ум един, то, в отличие от первоединства, он имеет свою границу, так что «идея есть граница ума, пребывающая в покое, а ум есть ее движение» (VI 2, 8, 23—24). Поэтому идеи не просто видимы, но, поскольку они четко очерчены определенными границами, они являются даже своего рода фигурами; а так как целостный ум охватывает все эти фигуры, то и сам он фигурен, *schēmatismos* (VI 7, 14, 12—14). В связи с такой спецификой ноуменальных эйдосов делается понятным утверждение Плотина, что если бы единое было эйдосом, то ум был бы уже не эйдосом, а только логосом (17, 39—42). О логосе Плотин заговорил здесь потому, что логос у него есть закон и смысл уже становящегося бытия. В таком случае понятно, что если единое было бы эйдосом, то на долю ума осталось бы только становление этого эйдоса, то есть логос. После всех такого рода текстов Плотина спросим: что же общего между платиновскими эйдосами и гипостазированными абстрактными понятиями, о которых любили говорить историки античной философии?

Изучая все эти тексты об эйдосах как о порождении в результате внутриноуменального становления, можно дать и окончательную категориальную характеристику эйдоса. Плотин тут явно использует платоновского «Софиста» (251 a — 257 b), в котором дается диалектика пяти категорий, — различия, тождества, движения, покоя и бытия (V 1, 4, 35—36). Так как различие возможно только между такими моментами, которые тождественны, и так как движение от одной категории к другой оставляет их в стадии покоя, то вот окончательная категориальная диалектика ноуменального эйдоса у Плотина: эйдос есть такое *бытие*, которое оформлено как *подвижный покой самотождественного различия*.

Не надо смущаться слишком большой абстрактности такого рода диалектики эйдоса. Дело в том, что если в эйдосе все его

моменты не только различны, но и тождественны и от каждого одного момента можно перейти к другому, только охватывая их в состоянии покоя, то ясно, что в таком эйдосе совмещаются и максимальная его обобщенность и максимальная его индивидуальность, единичность. В ноуменальной области представлен не только Сократ-в-себе, то есть не только сократовость, но и весь индивидуальный облик Сократа, включая его лысину, шишковатый лоб, раскосые глаза и толстые губы. Но эта наружность Сократа, которую все считали безобразной, в умственном мире преобразена до образа чистой и вечной красоты. Об этом у Плотина — целый трактат V 7 (ИАЭ VI 609—612).

На основе такого понимания эйдоса возникает у Плотина и целый ряд еще других, тоже весьма важных, конструкций.

г) Ум, в первую очередь, конечно, неделим (IV 1, 1, 7—8). Поскольку, однако, он все же расчленен, то в известном смысле делим (V 1, 7, 8). Но ясно, что на этом основана и постоянная убежденность Плотина в *цельности* и *совершенстве* ума (I 8, 2, 15—16; V 1, 4, 13—14; 6, 38—44; 3, 10, 49—52; 11, 4—8; 9, 6, 9—14). Ум охватывает собою все вещи, и в этом смысле каждая отдельная вещь недостаточна (V 3, 17, 6—9). Но содержа в себе все в расчленном и связанном виде, в отличие от единого (VI 2, 21, 55—56), он вовсе не есть что-нибудь частичное и вовсе не состоит из отдельных частей (V 9, 8, 21—22), из которых каждая, взятая в отдельности, была бы недостаточна. Но это значит, что и каждая вещь, входящая в универсальный ум, в конце концов тоже универсальна (VI 7, 13, 51—53). Душа то мыслит, то не мыслит, но ум мыслит всегда (V 1, 11, 5—7), почему ум и выше души (9, 4, 2—3). При этом целостность и совершенство ума заключаются еще и в том, что он никогда ничего не ищет, но всегда всем обладает, пребывая поэтому в состоянии вечного блаженства (V 1, 4, 16—17, 21). Это — род для всех возможных видов и целое для всех возможных частей (V 9, 6, 9—10). И это есть собранность всех возможных становлений, почему Плотин и считает возможным назвать его *heis logos*, то есть единственным, единичным, или нерасчлененно-целостным, логосом (VI 2, 21, 29—30). Идя по такому пути, Плотин доходит до того, что платоновское *to deon* (здесь Плотин имеет в виду, по-видимому, *Phaed.* 99 с или *Politic.* 248 е), «должное», «долженствующее», понимает как концепцию, которая вообще исключает всякую случайность (VI 8, 18, 44—52).

4. *Плотин о типах умственной целостности.*

а) Но что является окончательным ниспровержением указанной у нас выше пошлой традиции о гипостазированных абстракциях,

это учение Плотина о многочисленных типах рассмотренной у нас выше целостности. И прежде всего здесь возникает вопрос о *жизни*, не телесной, не душевной и даже не космической, но именно об умопостигаемой жизни, о внутренней жизни самого ума. Это учение об умопостигаемой жизни у Прокла будет зафиксировано терминологически и даже войдет в специальную таблицу ноуменальных категорий. Но у Плотина все эти драгоценные рассуждения о жизни ума рассыпаны по всем его трактатам и пока что еще не сведены воедино. Ценность этих текстов, однако, огромная. Пересмотрим их.

Плотин не только говорит о жизни ума просто, но она является для него результатом самой «природы» ума, содержащей в себе все жизни, которые только возможны и которые поэтому образуют всесовершенное живое существо (VI 6, 7, 15—19). Здесь у Плотина прямая ссылка на Платона (Tim. 30 с, 31 ab), у которого имеется сам этот термин «всесовершенное живое существо». Формально рассуждая, ум на ступени жизни, конечно, до некоторой степени теряет единство. Тем не менее, взирая на единое, он в данном случае опять получает единство и тем самым необходимые для ума «определенность, границу и эйдос» (VI 7, 17, 12—17). Жизнь в уме — это «первичная (prōtē) жизнь» (III 8, 9, 33), но и жизнь тоже есть мышление (8, 17). Такую жизнь Плотин называет и «жизнью-в-себе», *autodzōe* (III 8, 8, 13), как и «душою-в-себе» (*autopsychē*), поскольку все, что есть в уме, существует в нем всегда как таковое, в своем чистом виде, и как принадлежащее только себе же (V 9, 14, 20—22), например «человек-в-себе» (13, 1—7). Читаем также о «живом-в-себе» (VI 6, 7, 15; 8, 2), о «живущем-в-себе», *autodzōs* (III 8, 8, 12). И вообще, у Плотина встречается много терминов с этим *auto*, указывающим на принадлежность к чистому уму как к предельной обобщенности. Интересно, что Плотин говорит также и об «автоинаковости», то есть «инаковости-в-себе» (II 4, 13, 18), «благе-в-себе» (I 8, 13, 8—11; VI 6, 10, 32), «прекрасном-в-себе» (I 8, 13, 10—11), «злом-в-себе» (I 8, 8, 42), «беспредельном-в-себе» (невозможном для чистого бытия II 4, 7, 16—17), даже о «едином-в-себе» (много текстов, например V 3, 12, 51; VI 1, 26, 32) и об «уме-в-себе» (III 2, 16, 14; V 9, 13, 3). Такое систематическое употребление слова *auto* в сложных словах, несомненно, свидетельствует о соответствующей терминологической фиксации принадлежности к чистому уму. Если вернуться к жизни, то такая умопостигаемая жизнь стремится к благу и уже имеет его, любит его и довольна им и собой, будучи его ипостасью, а благо для нее есть принцип и предмет подражания

(3, 16, 23—42). Эту жизнь Плотин так и называет «интеллектуальной» (επισως) и энергией, лишенной всяких недостатков (VI 2, 21, 24—25). Интересно, что даже аристотелевское учение о бессмертии души Плотин понимает как учение о возвращении души на ее умопостигаемое место (IV 7, 8⁵, 15—16).

б) Из всех такого рода текстов следует также и то, что ум, поскольку он не допускает никаких ошибок (V 5, 1, 1—2), есть *мудрость*. Речь идет, конечно, не о рассудочном мышлении, но о «живой мудрости», «вечно целостной и ни в чем не терпящей ущерба», «первичной» и ни из чего другого не выводимой, так что уже сама умопостигаемая «сущность» есть мудрость (8, 4, 36—39). Об этом — подробное рассуждение (4, 42—48); но к этому рассуждению примыкает еще и замечательное рассуждение, о тождестве бытия, ума и мудрости (5 вся глава; сюда же главы — 6—7). Итак, включая в себя и разумение (phronēsis), и рассудок, и память (IV 4, 12, 1—3), она всецело пребывает в умопостигаемом мире (II 9, 8, 36—45; V 1, 4, 5—9; 9, 11, 25—26; VI 6, 18, 33); но это значит, что она находится и в душе мира (IV 4, 10, 11—12) и во всем мире, включая человека (III 2, 9, 24—26; ср. V 8, 10, 13—14). Вот почему мудрость возникает в связи с энергией ума (I 4, 9, 16) в достойном виде (16, 8), будучи «изобильной» (amēchanon, собственно, «непридуманной», — II 9, 8, 14—15), «удивительной» (III 2, 13, 17) и возникающей в результате обобщения наряду с диалектикой (I 3, 6, 12—20), ведя вместе с умом к первоединству (VI 9, 11, 48). Мудрость, по Плотину, есть *предельная полнота всей генеративно-выраженной ноуменальной области*.

в) Не может быть никакого сомнения и в том, что ум, охватывающий и все оформляющий, есть также и *красота* (VI 6, 7, 1—15). Это есть, конечно, «прекрасное-в-себе» (par'hautoy calon), в область которого восходят все тела, все души, все добродетели, все науки и искусства на путях любовного творчества (V 9, 2, 5—9 вслед за Plat. Conv. 210 b c). Поэтому ум не только прекрасен, но и «прекраснейший из всего» (III 8, 11, 27), пребывая в созерцании только прекрасного (V 5, 8, 9—10) и будучи «прекрасным тронem» для высшего бога (3, 5).

г) Далее, ум есть *вечность*. Если все в уме никогда не погибает, то при всей своей инаковости пребывает в себе безущербно (IV 3, 5, 5—8). Отсюда ясно, что ум и все его энергийное содержание есть вечность (V 9, 5, 4), так что и все бытие ума тоже есть вечность, не имея ни прошедшего, ни будущего, а будучи вечно настоящим и притом любимым (1, 4, 21—25; VI 2, 8, 7—11). «Ум

находится сам в себе, владея самим собою в безмолвии вечного самонасыщения» (V 9, 8, 7—8).

д) Поскольку Плотин часто говорит о «зрении», или «видении», а умопостигаемые эйдосы, как мы знаем, тоже являются интуитивно данными, то само собой становится ясным также и то, что весь ум существует как идеальный и вечный *космос*. «Умопостигаемый космос» — это оказывается у Плотина тоже одной из любимых диалектических конструкций. Так и пишется (III 2, 1, 26—28): «Природа ума и сущего есть истинный и первый космос». «В умопостигаемом космосе — истинная сущность. Ум является его лучшей частью» (IV 1, 1—2, в этом трактате нет глав, а только строки). Как поясняется здесь самим Платином, о «лучшей части» умопостигаемого космоса надо говорить в сравнении с душой (которая, как мы знаем, в своей идеальной сущности тоже присутствует в уме). В умопостигаемом космосе есть не только свое «бестелесное небо», в котором «все живет вечно» (III 2, 4, 6—8), но даже и свое «тамошнее солнце» (IV 3, 11, 14—18). Что касается отдельных вещей и существ, входящих в этот световой и солнечный космос, то на них тоже почил космическое устройство, и поэтому они являются статуями, или изваяниями, этими символами вечной жизни и мудрости (V 8, 6, 1—15). Всякое искусство подражает именно этим умопостигаемым изваяниям, в отношении которых оно занимает, конечно, более слабое место (1, 18—32). Даже и боги и все тамошние жители созерцают прекрасные умопостигаемые изваяния, «не нарисованные, но сущие» (5, 20—24). И вообще все существующее есть не что иное, как подражание этим вечным изваяниям чистого ума (7, 1—28).

Наконец, учение об уме заставляет Плотина делать и все *религиозно-мифологические* выводы.

Действительно, ум не только обладает всемогуществом, но и есть «бесконечность» (III 8, 8, 46), «всемогущество» (10, 1; V 1, 7, 9—17), «как бы первый законодатель, а, скорее, закон бытия» (V 9, 5, 28—29), «предводитель» в смысле жизни и мудрости (1, 4, 8—12), «царь» (3, 3, 44) — 45), так что мы тоже «царствуем», когда поступаем согласно ему (4, 1). Ум есть «творец и демиург» космоса, подобно тому как художник оформляет (*morphe*) медь в статую (9, 3, 22—26). Ум, благодаря логосам жизни, производит все живое (6, 8—10), оформляя материю не механически, а разумно (20—24) и будучи совмещением всех вещей и их идей (9, 6—8; 7 вся глава), так что ум познает материю, только выходя за свои собственные пределы (I 8, 9, 23—26), сам же он всегда остается наверху (IV 3, 12, 30) и, входя в тела, остается бестелесным (7, 8, 5—

19). Поэтому то, что ниже ума, не есть ни несмешанный ум, ни ум-в-себе, ни чистая душа, а их «излучение» (III 2, 16, 12—15).

После всех подобного рода текстов является вполне естественным и религиозно-мифологическое понимание ума у Плотина. Именно, ум, познавая все, что в нем, тем самым познает и бога (V 3, 7, 1—12), будучи единством дарованного богом, а лучше сказать, всем, что даровано богом (6—7). Ум порождает всех умопостигаемых богов (1, 7, 29—30) и сам есть «множественный (polys) бог» (5, 1), поскольку он универсальный, но вторичный бог, будучи прекрасным троном для высшего бога (5, 3, 2—5). Высшим богом здесь является, конечно, сверхноуменальное первоединство; но что здесь не было никакого монотеизма и первоединство вовсе не трактовалось как личность, в этом мы убеждались много раз. И в конце концов, не давая последовательной диалектики мифа, Плотин в отдельных случаях уже устанавливает мифолого-диалектический подход ко всей ноуменальной сфере. Кронос у него — это первичный и самонасыщенный бог (III 5; 2, 19—20), а Зевс — одновременно и ум и душа (8, 12—14). Об Эросе у Плотина целый трактат III 5, но и о философском Эросе у Плотина достаточно выразительные суждения (V 9, 2, 1—3). Трактат III 5 нами переведен и проанализирован (ИАЭ VI 619—644), равно как и рассмотрена вся платиновская мифологическая образность (691—694).

е) Было бы излишне рассматривать также и все термины, производные от термина «ум». Такое исследование не дало бы ничего вследствие проведенной у нас детализации этой семантики. Но на два таких производных термина необходимо обратить внимание ввиду их большой роли у Прокла. Один термин — это *noētos*, который, по-видимому, везде имеет одинаковое значение — «мыслимый», или «умопостигаемый». Сложнее дело обстоит с термином *noēgos*.

В литературе до неоплатоников этот термин значит «умственный» или «относящийся к уму», «связанный с умом». Латинисты, переводящие *noētos* как *intellegibilis*, обычно переводят *noēgos* как *intellectuales*, то есть «интеллектуальный». Еще точнее можно было бы перевести «интеллектуальный», но на этом переводе мы не настаиваем ввиду его необычности. В соответствующих местах нашего исследования мы часто переводим этот термин даже как «мыслящий». Но перевод этот делается нами с некоторым нажимом. Ведь если «умственный» указывает на функции ума, а основная функция ума есть мышление, то естественно воспользоваться здесь и переводом «мыслящий», правда, допуская некоторое сужение гре-

ческого термина. Гераклит (В 12) утверждает, что «интеллектуальные (поεгаί) души постоянно испаряются», — типичная раннеклассическая концепция (ср. Plat. Alcib. I 133 с). По Аристотелю (De part. an 648 а 3), «кровь более связана с ощущением, с разумом (поεγōτορον) и является более тонким». У Зенона Стоика читаем (SVF I frg. 111=р. 32, 32—37), что космос — «интеллектуален» (поεγος), «одушевлен» и «разумен» (logicos), — тоже типичная раннеклассическая концепция. Что же теперь мы находим у Плотина?

Что касается термина «интеллигибельный», то уже заранее можно сказать, что ему свойственна вся та семантика, которую мы находим в самом уме. Интеллигибельное, конечно, связано с первоединством (V 4, 2, 13—19). Оно есть субстанция (3, 5, 35). Оно — множественно (III 7, 5, 23), хотя в то же самое время уже по самой своей природе и едино (VI 6, 7, 1—10). Оно обладает бесконечной потенцией (III 7, 5, 23), будучи познаваемо путем непосредственного видения, а не рассуждения (IV 4, 4, 1—3) и т. д.

Что касается термина поεγος, «интеллектуальный», то изучение соответствующих текстов у Плотина свидетельствует о том, что тут едва ли выступало значение «мыслящий», поскольку употребление этого термина у Плотина весьма широкое. Если ум и «интеллектуальная сущность (ουσια)» у Плотина отождествляются (V 9, 8, 2), то термин «интеллектуальный», конечно, имеет самый широкий смысл. Он просто указывает на основную функцию ума, то есть на его мышление. В применении к таким областям, как «жизнь» (II 4, 5, 16), «душа» (I 1, 13, 6) или «природа» (I 4, 3, 34), имеется в виду приобщенность этих областей к умственной или, может быть, вообще к смысловой деятельности. То же самое, очевидно, необходимо сказать и о таких областях, как «потенция» (IV 8, 3, 9) или «энергия» (VI 7, 31, 3), «причина» (VI 8, 18, 40) или «форма», μορφή (VI 7, 32, 10). Таким образом, у Плотина едва ли можно найти такое резкое противопоставление интеллигибельности и интеллектуальности, какое в дальнейшем мы найдем у Прокла. Но интуитивная основа для соответствующей диалектики Прокла здесь, конечно, готовится.

5. *Прокл*. Минутные интересные, но для настоящего общего очерка второстепенные материалы Ямвлиха (ИАЭ VII, кн. 1, 172—178), Феодора Асинского (376—380), Саллюстия (421) и Юлиана (461), мы остановимся на Прокле, у которого необходимо констатировать окончательное завершение всей античной ноуменальной терминологии. Однако после нашего анализа Прокла в VII томе

нашей «Истории» сейчас нет никакой необходимости опять приводить подлинные тексты Прокла. Заметим только, что как Плотин систематизировал многие гениальные прозрения Платона, оставшиеся у Платона без всякой системы, так и Прокл привел в окончательную систему то, что у Плотина дано в очень глубоком, но большей частью разбросанном виде. Мы сочли необходимым остановиться на терминологии Плотина более подробно, поскольку без этих ценнейших наблюдений, разбросанных в массе разных мест, не могла бы возникнуть и окончательная ноуменальная систематика Прокла. Перечислим эти основные моменты изучаемой нами терминологии.

а) Прежде всего, у Прокла торжествует *триадическая диалектика*, подготовленная многими столетиями и особенно углубленная у Плотина. Эту ноуменальную систематику, как об этом мы говорили в своем месте, Прокл отчетливейшим образом формулирует и статически и динамически. Статически это — предел, беспредельное и смешанное. Динамически же это — пребывание на месте, эманация и возвращение. Эти триады продуманы у Прокла весьма глубоко и для античной философии могут считаться окончательными. Значит, уже в пределах самого ума происходит становление (хотя сам ум неподвижен), и становление это, когда оно исчерпывает собой заложенное в исходном пункте, опять возвращается к исходному пункту.

б) Однако этот триадизм, и статический и динамический, является для Прокла пока еще только абстракцией. Прокл тут же переходит и к ноуменальному содержанию, которое в первую очередь, конечно, является мышлением. Вслед за Аристотелем и Плотинном Прокл фиксирует в ноуменальной области, прежде всего, мыслящий и мыслимый моменты. Но в отличие от этих мыслителей, у которых данное различие дается по преимуществу описательно, Прокл проводит здесь свою строжайшую триадическую систему. И у него получаются ум *интеллигибельный*, ум *интеллектуальный* и ум *интеллигибельно-интеллектуальный*. При этом термин «интеллектуальный», то есть *noetos*, Прокл явно понимает по преимуществу как «мыслящий», с указанием, следовательно, по преимуществу на субъект мышления. Как мы видели выше (с. 716), у Плотина этот термин имеет более общее значение — «умственный».

в) Но на этом ноуменальная диалектика Прокла не кончается. Если читатель вспомнит наши усилия (выше, с. 713) собрать и осознать тексты Плотина, содержащие термин «жизнь», то он

вспомнит также и то, что эта жизнь относится у Плотина не только к душевно-телесной, то есть к материальной, области, но в первую очередь присутствует еще в самом уме; но там она не просто «жизнь», но жизнь-в-себе, душа-в-себе. И то, что мы установили в порядке филологического исследования Плотина, это самое дано у Прокла без всякой филологии и без всяких усилий с нашей стороны. Прокл прямо так и формулирует соответствующую внутриноуменальную триаду, — бытие (или ум вообще), жизнь и живое-в-себе, то есть живое существо-в-себе (ум в специальном смысле). Прокл по-разному размещает и комментирует эту триаду. Но важно одно: в уме тоже есть свое становление, когда ум уже не остается сам в себе, не пребывает сам в себе, но выходит за свои пределы, эманурует; и эманация эта, возвращая жизнь к бытию, порождает собою особую область «живого существа-в-себе». И, конечно, это — типично античная концепция, согласно которой даже ноуменальная область, принципиально отличная от материальной области, все-таки содержит в себе свою собственную материю, оформляет эту материю, превращает ее в жизнь и преобразует ее непрерывное становление в расчлененный ноуменальный организм живого-в-себе. С этой концепцией мы встречались много раз. Но только у Прокла она достигла окончательной диалектической ясности. Мы не входим здесь в детали. Но это прокловское живое-в-себе является у него, как и у Плотина, и цельностью, и мудростью, и красотой, и вечностью, и демиургией.

Ценнейшую разработку проблемы ума с позиций Прокла мы находим еще у Дамаския (VII кн. 2, 421—429).

г) В этом кратком конспекте мы не будем повторять то, что было нами достаточно подробно изложено в VII томе, где мы установили восемь типов прокловского триадизма. Но об одной триадической последовательности мы бы хотели здесь кратко упомянуть. Дело в том, что ноуменальная область, не оставаясь в своей чистоте, переходит в свое инобытие не в самом уме, но уже за пределами ума; и этот выход ума в свое инобытие в дальнейшем создает космическую душу и сам чувственно-материальный космос. Но этот космос, взятый в своем единстве с чисто ноуменальной областью, создает то, что мы теперь называем мифологией. И о том, что философская эстетика Прокла завершается *диалектикой мифа*, об этом тоже мы говорили достаточно (VII 265—268, 288—292). Для нас тут важно только то, что ум в своем окончательном диалектическом развитии получает у Прокла свое мифологическое завершение и попросту становится мифом.

д) Нам представляется ясным, что ноуменальная терминология Прокла отражает в себе все этапы античного ноологического развития. Здесь нетрудно рассмотреть и стихийно-материальные элементы ранней классики, и категориальную систему идей развитой и поздней классики, а также и «интеллектуальную» огненную пневму, эманлирующую из себя живой космический организм. Прокл исключил из концепции стоиков их описательный натурализм. Но он оставил их учение об эманациях и об органически-жизненном понимании ноуменальной области. Дальше этого в учении об уме античность никуда не пошла.

Ум есть миф, данный как субстанциальная диалектическая система категорий самосоотносящегося бытия и жизни в их предельном структурно-генеративном осмыслении. Это было последним словом античности по вопросу о том, что такое ум.

IV ДУША

§ 1. ПЕРЕХОД ОТ УМА К ДУШЕ

Все наше предыдущее исследование античного представления об уме везде подчеркивали обязательную неподвижность ума, его вечную устойчивость и независимость от всего прочего. Однако, рассмотрев ум в его неподвижности и вечной самоудовлетворенности, античные мыслители тотчас же задавали себе другой вопрос: а если ум есть такая полнота бытия, то неужели нет ничего иного, то есть такого, что было бы уже инобытием в отношении к неподвижной самособранности чистого ума? Само собой разумеется, что на такой вопрос античный мыслитель мог ответить только положительно. Такое инобытие обязательно есть. И если чистый ум есть неподвижность, то, значит, это инобытие есть уже подвижность, становление. И такое становление не есть то, какое мы находим в самом уме. В самом уме это становление было тождественно с самим умом и не уводило его в сторону, а только создавало смысловой рисунок внутри самого ума. Но то становление, которое выводило ум за его пределы, уже не обязательно было таким уж целостным, как и самый ум. Это становление знаменовало собою такое бытие, которое то было умом, а то и не было умом и которое было, следовательно, только разной степенью абсолютного ума. Другими словами, такое инобытийное становление было уже не ноуменальным, а чувственным и не вечным, но погруженным в поток времени. Таким образом, уже простейшая диалектика требовала кроме ума еще и материально-чувственного становления во времени.

Однако, если к области чувственно-временного становления необходимо было приходиться на путях инобытийного становления самого же ума, то, с другой стороны, большая диалектическая новость появлялась и в том случае, если античный мыслитель шел не сверху, а снизу, то есть начинал с объяснения того, что творится в области чувственно-временного становления. Именно, античный мыслитель задавал себе вопрос о причине появления дан-

ной вещи. Эту причину сначала находили в той ближайшей вещи, которая и обуславливала собою появление данной вещи. Но эта вторая вещь тоже требовала для себя объяснения, и объяснение это находили еще в третьей вещи. И спрашивалось: сколько же нужно было перебрать вещей, чтобы объяснить происхождение данной вещи? Таких вещей, очевидно, была целая бесконечность. А так как бесконечность нельзя охватить, то происхождение данной вещи так и оставалось необъясненным. Ведь привлечение каждой новой вещи объясняет собою только какую-нибудь одну сторону данной вещи, оставляя необъясненными все другие ее стороны. Данная вещь просто расслаивалась на целую бесконечность своих подчиненных и мелких моментов, из которых каждый в отдельности получал объяснение, а сама цельная вещь не получала никакого объяснения ввиду невозможности охватить бесконечную цепь причин. Вот тут-то античный мыслитель и подходил к понятию души.

Действительно, если имеется намерение всерьез избежать дурной бесконечности причинных объяснений, то необходимо установить, что где-то имеется такая вещь, которая уже не требует для своего объяснения переходить к каким-то новым вещам. Такая вещь есть уже причина себя самой и всего другого, что от нее зависит. Такая вещь и есть подлинная причина той нашей данной вещи, происхождение которой мы стремимся определить. И такую вот самодвижную вещь античные мыслители и называли душой. Такая душа не просто находилась в бесконечном становлении, но была самодвижной причиной этого становления. А это значит, что изначальный чистый ум, переходя в свое инобытие, становился не чем иным, как именно душой. Эта душа, находясь в чувственном становлении и во времени, тоже проявляла себя бесконечно разнообразно и обладала разной степенью одушевления. Но эта разная степень одушевления обязательно предполагала, что существует самый принцип всеобщего одушевления, то есть душа вообще, душа космическая. И раз такая самодвижная и всеобщая душа признавалась, то тем самым устанавливалась и бесконечно разнообразная степень такого отождествления, начиная от вечной и нераздельной полноты космической души и кончая нулем одушевления в безднах чувственно-материального инобытия.

Так совершался переход от ума к душе в сознании античных мыслителей, и таким способом ум и душа оказывались связанными между собою нерушимой диалектической связью.

§ 2. ДОФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1. *Гомер*. У Гомера имеются, по терминологии Зелинского (работа которого по психологии указана у нас выше, с. 685), две телесные души: это сердце, по преимуществу в аффективном значении, и грудно-брюшная преграда, или диафрагма, по преимуществу с интеллектуальной значимостью. Кроме этого у Гомера употребляется еще термин *thymos*, который очень трудно перевести на современные языки, но который тоже тяготеет к обозначению психических аффектов. У Гомера имеется также термин *poos*, тяготеющий к рассудочным переживаниям. Это, как мы видели выше (с. 685), у Зелинского указано правильно. Однако едва ли правильно у него понимание термина *psuchē*, который он трактует как «бестелесную душу». Действительно, специального органа в человеческом теле, который был бы носителем психеи, у Гомера не имеется. Но это не значит, что тут мы имеем дело с какой-то бестелесной душой. Поскольку эта психея разлита по всему человеческому телу, ее нужно называть не бестелесной душой, но, скорее, общетелесной душой, в отличие от сердца и диафрагмы.

Но что же такое эта психея? Зелинский приводит для этого интересные тексты и правильно их понимает: «Люди сражаются, рискуя своими психеями (Ил. IX 322), роковой бег Гектора, преследуемого Ахиллом, происходит из-за его психеи (XXII 161), все сокровища Илиона в глазах Ахилла не стоят его психеи (IX 401). А настанет смерть — психея покидает тело (XVI 453), улетая из его членов (XVI 856, XXII 362), причем вылетает она либо через рот (IX 408), либо через рану (XV 518) — по-видимому, она представляется разлитой по всему одушевляемому ею телу»¹. Зелинский на основании такого рода гомеровских текстов правильно понимает психею как жизнь.

Понимание это, однако, будучи правильным, недостаточно. Ведь в те времена жизнь еще не представлялась как отвлеченное понятие. Жизнь в первобытные времена всегда понимается как живое существо, обитающее в каком-нибудь теле, его одушевляющее и им управляющее. На ранних стадиях мы здесь имеем дело просто с фетишизмом, когда живое существо, которое оживляет всю телесную жизнь, понимается как нечто с этим телом тождественное. На стадиях анимизма это живое существо все больше и больше отделяется от данного тела, может существовать без него и в порядке прогрессирующей мифологической абстракции доходит до представления о богах. Однако ясно одно. Душа понимает-

¹ Зелинский Ф. Ф. Указ. соч., с. 2—3.

ся здесь как демоническое существо. И у Гомера, как это видно из приведенных текстов, психея есть не что иное, как именно демоническое существо человека. А так как самое главное здесь — тело, то после смерти тела душа превращается в бессильную и беспомощную тень, в виде которой Гомер и представляет себе душу в загробном мире. Но и загробный человек в представлении Гомера тоже является в самых разнообразных видах. Таких видов мы в свое время насчитали целых *шесть*¹: душа-птица, душа-тень, героическая душа, душа со всеми своими земными делами, грешники, тень Геракла (в то время как сам он взят Зевсом на небо). Таким образом, еще и дофилософская история души весьма разнообразна и богата. Но в основном это есть демоническое существо.

2. *Дионисизм*. В свое время явилось большим переворотом в науке, когда Эрвин Роде доказал, что учение о бессмертии души стало возможным в Греции только на почве культа Диониса². Этот культ отрывал человека от бытовой обстановки и погружал его в экстатическое состояние под предполагаемым влиянием бога живой природы Диониса. Здесь, как это блестяще доказал Роде на основании огромного текстового материала, грек впервые и начал ощущать душу как некоего рода бессмертное начало. Представителями этого дионисийского происхождения учения о душе оказались орфики и пифагорейцы, причем эта орфико-пифагорейская школа не только просуществовала до конца античности, но в последние ее столетия только усилилась. Об этой орфико-пифагорейской философии существует огромная литература, касаться которой мы здесь не имеем возможности. С нашей точки зрения, эта орфико-пифагорейская философия была только расширением и углублением старого демонического представления о душе, получившего здесь сильнейшую субъективно-имманентную окраску.

3. *Из литературы*. Имеет смысл указать также еще на одну работу, правда, сильно устаревшую, но еще и до сих пор непревзойденную по охвату всей античности. Это работа Г. Зиб-

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, с. 23—27.

² R o n d e Erwin. Psyche. Seelencult und Umsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen, 1925⁹⁻¹⁰ (первое издание — Heidelberg, 1893). Основное рассуждение по вопросу об идее бессмертия души дается здесь в II 1—103. В книге рассматривается это учение и у главнейших греческих философов. На русском языке имеется рецензия С. Н. Трубецкого: «Вопросы философии и психологии», 1895, кн. 26, с. 47—54 (перепечатано в Собр. соч., II. М., 1908, с. 517—523).

ка¹. Ее обширные материалы часто снижаются неправильными или недостаточными их оценками. Так, например, в достаточной форме говорится о назревании субъективного самосознания в досократовский период, о связи учений о душе с развитием тогдашней демократии, а также и тогдашней художественной литературы (лирика и драма вместо эпоса, развитие драмы от Эсхила до Еврипида), о перевороте национального сознания греков в связи с греко-персидскими войнами, об эволюции самосознания у софистов. Однако стихийно-материальный характер досократовских представлений о душе освещен гораздо слабее, чем мы ожидали бы от этого автора; и уже совсем неправильной надо считать оценку этим автором платоновского учения о душе как принципиального и непреодолимого дуализма. То разделение философских школ, которое Г. Зибек находит в досократовском периоде, не во всем ясно и необязательно. Правда, разделение это может быть весьма разнообразным в связи с разнообразием точек зрения на предмет. В своем месте (ИАЭ I 284—588) мы дали совсем другое разделение этих школ. Но и наше разделение тоже не всегда оправдано. И, например, в настоящий момент мы даем другое разделение, правда, в связи с интересами историко-терминологического исследования.

§ 3. РАННЯЯ КЛАССИКА

1. *Телесная природа души.* Хотя представление о душе как о жизни вообще здесь еще продолжается (23 В 4, где говорится о курах, своим высиживанием дающих душу птенцам; или 58 В 1 а=I 449, 25—27 — о душе как об «отрывке» от эфира и потому бессмертной), тем не менее, согласно с общей раннеклассической традицией, душа является в виде чисто материального начала, или в виде материальной субстанции. Именно такова она у человека. Здесь она — воздух, который есть мышление (Диоген Ап. В 4). Здесь она — огненная, будучи телом (Демокрит А 102). По велению судьбы демон облакает душу телом как хитоном (Эмпедокл В 126). Душа и воздух (Анаксимен В 2; Диоген Ап. А 20, В 5=II 61, 15), и дыхание (Ксенофан А 1=I 113, 28), и «воздуховидна» (Анаксимандр А 29, причем тут же приводятся и Анаксимен, Анаксагор и Архелай), и просто воздушная (Анаксимен А 23), также «теплота», но у иных также и холод (38 А 10), вода (А 3), «из земли и огня» (Парменид А 45) и вообще из разных элементов (Зенон

¹ Siebeck Н. Geschichte der Psychologie. I. 1—2, Gotha, 1880—1884.

А 1=I 248, 8—9). Материальной является душа и в отношении всего космоса. Не больше и не меньше, как у самого Гераклита (А 15), имеется утверждение, что душа космоса есть происходящее в ней испарение влаги. Даже и у орфиков (I В 11=10, 12) промелькивает мысль, что «душа, носимая ветрами, появляется из вселенной при вдыхании».

2. *Черты субстанциального понимания души.* Наконец, душа, оставаясь материальной, получала в раннеклассической философии также и значение принципа, закона и даже субстанции (конечно, тоже материальной). Гераклит, который, как мы сейчас видели, объявил душу испарением, делает такое утверждение в результате своего желания определить именно «принцип» (archē). В другом месте (В 115) Гераклит определяет душу как «сам себя умножающий логос». У того же философа (В 45), сколько ни искать границ души, их нигде нельзя найти, поскольку таков логос души. Такое понимание души в устах раннеклассического натурфилософа, конечно, не может быть чисто духовным. Однако ясно, что это материальное понимание души уже достигает здесь своего предельного обобщения, и потому она рассматривается здесь как принцип и как всеобщая материальная субстанция. У Эмпедокла (В 109) душа тоже является принципом «всех элементов». А у Диогена Аполлонийского, Клеанфа и Ойкопида (41 frg. 6) душа космоса есть бог, то есть самодвижный и движущий принцип. Уже Фалес (А 22) утверждал, что душа есть «движущий принцип», подобно магниту, тоже движущему железом, причем (А 22 а) здесь имелось в виду не только движение, но и самодвижность. От этого мало чем отличается суждение Алкмеона (А 1), что душа «бессмертна и что она движется непрестанно, подобно солнцу», а также Анаксагора (А 99), что душа — «движущая» (правда, тут же, по Анаксагору, также и ум «движет всем»). Но если мы заговорили об Алкмеоне, то у него можно найти и более решительное суждение, а именно (А 12), что душа движется постоянно и что она даже вечно самоподвижна «по природе» и потому бессмертна, как и все божественное, двигаясь подобно солнцу, луне, звездам и всему небу. Выше мы видели, что, по Диогену Аполлонийскому, душа есть воздух, но сейчас этот фрагмент (А 20) можно привести и в более полном виде, а именно, что воздух есть легчайшее тело и что поэтому душа, будучи воздухом, обладает и познанием и движением. Интересно, что, по Демокри-⁴ту (67 А 28), душа есть «какой-то огонь и теплота» и ввиду шаровидности образующих ее атомов она проникает всюду, всем дви-

жет и сама движется. Но, будучи, таким образом, телом, она, с другой стороны, по Пармениду (А 1=I 218, 4), вполне тождественна с умом и, в частности, как у пифагорейцев (18 frg. 11; 45 frg. 2= I 420, 9; 58 В 4=I 452, 4—5; В 15=455, 11), с числом. Пифагореец Гиппас (фрг. 11) прямо связывал душу с числом. Впрочем, и Демокрит (А 101) свой огонь понимает как тождество ума и души. Так оно и должно быть, если мы вспомним то, что говорилось у нас выше (с. 721—722) об античном переходе от ума к душе. Экфант (frg. 1) и Архелай (А 18) говорили, что тела движутся умом и душой. И в этом смысле делается понятным также и пифагорейское отождествление души с космической гармонией (44 А 23, В 22; 58 В 41).

3. *Отдельные моменты представления о душе.* Мы не будем здесь приводить многочисленных досократовских текстов о превращении души из одного физического элемента в другой, а также о душе в загробном мире, где она отнюдь не теряет своей материальности, а только один вид материи меняет на другой. Не стоит также приводить многочисленных текстов морального содержания. Главнейшие тексты об атомистическом понимании души мы приводили выше (ИАЭ I 500—501).

Тут интересно отметить только то, что из всех досократовских философов особенно упражняется в морали Демокрит, у которого имеется большое количество моралистических текстов, сведенных, между прочим, в «Древнегреческих атомистах» А. О. Маковельского¹. Самая главная обязанность души, по Демокриту, — это хорошее расположение духа, всегда спокойное и не зависящее от материальных обстоятельств, всегда радостное и мудрое, всегда воздержанное и сосредоточенное в себе. Это заставило Стобея прямо отождествлять этику Демокрита с Платоном, что, конечно, слишком преувеличено, но во многом, несомненно, соответствует действительности. Во всяком случае, по Демокриту (В 112), «постоянно размышлять о чем-нибудь прекрасном есть дело божественного ума». И это нисколько не удивительно, потому что боги у Демокрита, как и у всех досократиков, являются не чем иным, как предельным обобщением все той же материальной действительности.

4. *Душа в ее тождестве и различии с другими категориями бытия и прежде всего с телом.* а) Свести воедино различные представления о душе, как они дошли до нас от ранней античной классики, трудно потому,

¹ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 307—318.

что этот философский период еще не пользуется ни развитой формальной логикой, которая стала возможной только после дискурсивной средней классики, ни логикой диалектической, которая стала возможной только в период зрелой классики. Основная философская направленность ранней классики пока еще чисто *интуитивная*, а интуиция пока еще не обнажает всех расчленений и противоречий действительности, на которые наталкивается дискурсия. Поэтому и в проблеме души можно находить у раннеклассических авторов сколько угодно суждений и о том, что душа и тело есть одно и то же (например, что душа есть не что иное, как дыхание=воздух или огонь=теплота), и определений о том, что душа и тело совершенно различны (поскольку, например, тело само недвижимо, а душа есть то, что им движет). *Интуитивно* здесь, конечно, не было никакого противоречия, потому что фиксировалась единая действительность, она же телесная, и она же душевная, и, даже больше того, она же и умственная, или, как потом стали говорить, духовная (под умом здесь понимался принцип общекосмической целесообразности).

Таким образом, тело и душа, во-первых, были совершенно тождественны; и, во-вторых, они же и совершенно различны. Это противоречие, конечно, останется противоречием и для зрелой классики. Но зрелая классика пользуется методом диалектики. А для диалектики это противоречие вполне законно и понятно, поскольку она умеет тут же и преодолевать это противоречие.

б) Мало того, интуитивный характер ранней классики отнюдь не мешает распределять различные стороны действительности в иерархическом порядке, так что, при всей абсолютности телесного мира, душа трактовалась все же выше тела. Поэтому получалось, что в нижней области действительности душа трактовалась гораздо слабее, чем в более высоких областях; и, конечно, выше всего трактовалась космическая душа, которую проповедовал уже Анаксимен (В 2).

в) И, наконец, та же самая интуиция требовала, чтобы между отдельными ступенями космической действительности не было полного разрыва, но чтобы каждая ступень переходила в другую постепенно и незаметно. Полное совмещение прерывности и непрерывности — это есть дело диалектики. Но ранняя классика еще не созрела до диалектики, а в решении всех космических вопросов ограничивалась только интуитивным наблюдением. Однако с точки зрения интуиции, как бы ни были различны между

собою земля, вода, воздух и огонь, все равно постепенный и незаметный переход одного такого элемента в другой не представлял собою ровно ничего странного или неожиданного и был явлением вполне естественным.

г) Здесь нам хотелось бы привести полностью один текст из Лукреция (III 370—380 Петровск.), который обычно приводится очень редко и почти не подвергается обсуждению, но который как раз и формулирует в интуитивной форме то, что диалектика трактует раздельно или, точнее, единораздельно.

В этих вопросах смотри не держись ты такого же взгляда,
Как полагает о том Демокрита священное мненье:
Будто одно за другим расположены первоначала
Тела и духа и так, чередуясь, связуют все члены.
Ведь элементы души, разумеется, мельче гораздо
Тех, из которых у нас составляются тело и мясо,
Да и число их не так велико, и рассеяны реже
В членах они; и тебе остается одно заключенье,
Именно: столь же малы расстояния между собою
Первоначал у души, сколь малы и тела, что впервые
Прикосновеньем у нас вызывают движение чувства.

Таким образом, как тождество души с телом и как их различие, так и их незаметный взаимный переход — вот интуитивная картина представления о душе в период ранней классики.

д) В заключение этого раздела о понимании души в период ранней классики мы бы порекомендовали проштудировать вторую главу I книги трактата Аристотеля «О душе». Здесь удивительным образом переплетаются десятки разнообразных оттенков понятия души, как они возникали в период ранней классики. Аристотель здесь настолько увлекается разными подробностями и настолько забывает делать общие выводы, что его изложение на первый взгляд производит впечатление чистейшего сумбура. Но для нас это очень хорошо, поскольку такой способ изложения в корне мешает водворяться тем или иным абстрактным схемам. Правда, сам Аристотель не очень понимает причину такой разноголосицы прежних теорий; и это, конечно, надо считать существенным недостатком его изложения. Тем не менее это изложение весьма поучительно, и к нему следует обратиться всякому, кто хочет овладеть этим сложнейшим периодом в истории учения о душе. А каким образом необходимо преодолевать весь этот историко-философский сумбур, мы сейчас как раз и наметим при помощи интуитивно данной диалектики тождества и различия.

§ 4. ЗРЕЛАЯ КЛАССИКА

Пестрая картина понимания души в ранней классике, во всяком случае, отличается одним принципом. Именно, душа здесь есть тот или иной материальный элемент, или, точнее сказать, принцип движения материальных тел; и принцип этот еще не достиг степени самостоятельного существования, еще не стал субстанцией, а оставался только атрибутом (правда, весьма оригинальным) материальных субстанций. Совсем другую картину мы находим в период высокой классики. Здесь душа трактуется именно как *субстанция*, то есть как нечто вполне самостоятельное, хотя и не первичное, но все же представляющее свою собственную установку в общей иерархии бытия. Она является, с одной стороны, продолжением диалектики ума, а с другой стороны, она является здесь необходимым условием для существования живого тела. Другими словами, она занимает среднее место между умом и материальными телами. К ней Платон приходит и сверху, дополняя и завершая диалектику ума, и снизу, дополняя и завершая диалектику тела.

1. *Платон в «Тимее».* а) Первую концепцию Платон формулирует в своем «Тимее». Рассмотрев функции чистого ума, то есть мир чистых идей, а также признав обязательную функцию необходимости (то есть факта именно как факта, без всякого осмысления), Платон переходит к своему конструированию чувственно-материального космоса, для которого объявляется, с одной стороны, неделимый принцип осмысления вечного и неделимого, а с другой стороны, принцип фактической необходимости, всегда неустойчивой и делимой. Душа занимает как раз среднее место между тем и другим. Она всегда есть смешение вечного и неделимого ума и временной делимой необходимости. При этом именно душа оказывается причиной всех космических движений и всего космического круговорота, оставаясь в центре космоса, но распространяя свои творческие функции на весь космос вплоть до его периферии (Tim. 34 b — 37 c). Занимая такое среднее место между умом и «иным», то есть реализуясь только в инобытии ума, душа и является не чем иным, как *инобытийным становлением ума*, но не внутри самого ума, где ее становление тождественно с самим умом и потому так же неподвижно, как и он, но за пределами этого ума, где она может быть полным и цельным осуществлением ума, а может быть и неполным и частичным его осуществлением, а также как самодвижным и вечно движущим началом, так и началом ослабления и подчинения безжизненной матери-

альной телесности. Так Платон обосновывает категорию души сверху.

б) Но в такой же ясной форме Платон обосновывает субстанцию души и в своих рассуждениях снизу. Здесь он рассуждает очень просто. Именно, если причину движения одной вещи нужно находить в другой вещи, а причину этой другой вещи еще в третьей вещи, то такое объяснение ведет нас в дурную бесконечность и объясняемая вещь расслаивается на отдельные объясняемые моменты, а сама вещь остается необъяснимой. Поэтому причину данной вещи можно объяснить только с помощью такой вещи, которая уже не требует никакой другой вещи для своего объяснения, а движется сама от себя. Такая самодвижная вещь, по Платону, и есть душа. И такая вещь уже обязательно является самостоятельной субстанцией. Таковой она была у Платона уже при его рассуждении сверху. В «Тимее» отчетливейшим образом формулируется троякая природа души: душа неделима ввиду своего происхождения от неделимого ума; она делима ввиду своего происхождения от делимой материальной и телесной необходимости; но она, говорит Платон, есть еще и третья сущность, смешанная из первых двух (34 с — 35 b). Но что такое здесь эта «сущность»? По-гречески здесь стоит *ousia*, что в данном случае вовсе не есть «суть», «смысл», «значимость», но именно «субстанция». С терминологической точки зрения имеет значение то обстоятельство, что неделимость и делимость Платон называет «усиями», а третий момент, то есть смешение первых двух, он называет «эйдосом усии» (35 а). Но тут же он употребляет еще термин «идея», под которой он понимает смешение трех указанных моментов и которую тоже, очевидно, считает субстанцией.

Такой субстанцией является душа и в рассуждениях Платона снизу. Для этого особенно поучительны два отрывка из «Законов»: X 892 а — с и 895 а — 897 b. Душа как первоначало, как первичная причина движения всех вещей трактуется здесь именно в результате невозможности объяснить одну вещь при помощи другой вещи и необходимости объяснить ее только самодвижной душой (особенно 892 b с, 896 b—d). То, что душа есть субстанция, вытекает из ее самодвижности и из ее причинного воздействия на соответствующие дела (892 с, 896 а b). Но таким делом является для нее весь космос, то есть небо, земля, море и вся человеческая морально-общественная область (897 а b). Душа «старше и божественнее» тех вещей, движение которых, раз возникнув, создало вечную сущность (XII 866 e), будучи «старше тела» и возникнув

«раньше тела» (X 896 c d), она занимает второе место после богов (V 727 b), в то время как третье место занимает тело (V 728 d).

2. «Федон». Учение Платона о душе обычно базируется большей частью на диалоге «Федон», посвященном учению о бессмертии души. Что этот диалог очень важен для платоновского учения о душе, спорить об этом невозможно. Однако и в отношении этого диалога, как и в отношении всего Платона, всегда существовало множество разного рода предрассудков, в корне мешавших понимать сущность этого диалога. Правда, содержание этого диалога слишком сложно, чтобы можно было сразу же формулировать его идейную сущность. В диалоге дано целых четыре доказательства бессмертия души, и доказательства эти не очень простые и очевидные. В нашем настоящем резюмирующем очерке мы не можем и не должны анализировать эти четыре аргумента с точки зрения их логической последовательности. Этот анализ уже произведен нами (Плат., Соч., II 489—497), куда и следует обратиться читателю за подробностями. Что же касается нашего настоящего очерка, то достаточно будет выдвинуть только один, правда главнейший, тезис.

Этот тезис сводится к следующему, если передать его в простейшей форме. Пусть данная вещь существует. Это значит, что она есть нечто. Но если она есть нечто, это значит, что она есть носитель этого нечто, общий смысл этого нечто. Свойств и качеств души может быть множество, а вещь — одна и несводима на эти свойства и качества. А это значит, что она есть идея, несводимая на отдельные свойства и качества, и она не допускает никаких пространственных и временных определений. Воздух может быть теплым или холодным, но идея воздуха не может быть ни теплой, ни холодной. Точно так же и душа, если она действительно существует, имеет свою идею; и эта идея уже не страдает и не радуется и точно так же не рождается и не умирает, то есть она бессмертна.

Это доказательство Платона может быть понятным и очевидным только при двух условиях.

Во-первых, при таком доказательстве бессмертия души необходимо признать бессмертие также и тела. Ведь камень можно раздробить и размельчить, а с идеей камня этого сделать нельзя, ее нельзя услышать или понюхать, и ее вкус нельзя ощутить языком. Следовательно, каждый камень тоже бессмертен. И тут не нужно подсмеиваться над логикой Платона. Он и всерьез считает материальные вещи тоже бессмертными. Относительно богов Платон прямо говорит (Phaedr. 246 d), что у богов душа и тело

«нераздельны на вечные времена». Поэтому те, кто анализирует «Федона», напрасно говорят, что в этом диалоге мы имеем доказательства бессмертия души. В этом диалоге имеется точно так же и доказательство бессмертия тела. Правда, типов тела, как и вообще типов материи у Платона, да и во всей античности, признается очень много. Земное тело человека — вовсе не единственное. На земле оно умирает. Но когда в подземном мире душа человеческая подвергается суду, то судьи видят на ней разные порочные черты, которыми она обладала на земле; и хотя суд производится только над душой, тем не менее эта душа предстает судьям в некоем другом теле (Gorg. 523 a — 525 a). И учение о разных типах тела, то более грубых и тяжелых, то более тонких и разреженных, является вообще античным учением, начиная с досократиков, у которых материальные элементы тоже превращаются один в другой путем сгущения и разрежения.

Во-вторых, необходимо различать то, что Платон отождествляет, а именно логическую и хронологическую последовательность. Логически эйдос вещи и сама вещь, действительно, есть нечто различное. Но для Платона этого мало. То, что мы называем логической конструкцией вещи, он относит к доземной жизни человека и считает вечной идеей, о которой он в своей теперешней жизни только вспоминает. И если логика неведущей идеи вещи вполне понятна, то хронологическое предшествование этих неведущих идей есть требование уже не логики, а определенного вероучения. И различать эти две последовательности, логическую и хронологическую, для нас очень важно, если мы хотим с последней точностью понять учение Платона о душе. Сначала мы говорили о доказательстве Платона сверху, то есть переходили от ума (или области неподвижных идей) к душе (или к области самодвижной подвижности); потом мы говорили о рассуждении Платона снизу, от безжизненного тела к живой душе, необходимой для движения тела. Что же касается «Федона», то рассуждение здесь в основном тоже идет снизу вверх, но этот верх понимается здесь как идея, как эйдос, как существо и смысл души, и от вневременности всей этой смысловой области делается вывод и о вневременности души, подчиненной своей идее, или своему эйдосу.

3. *Другие диалоги.* Платон вообще очень любит говорить о душе и высказывает о ней более или менее глубокие суждения. Так, исходя из того, что душа «старше» тела, будучи «первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству» (Tim. 34 с), а также из того, что тело существует «ради души» (Legg. IX

870 b), Платон прямо называет душу бессмертной и по ее движению никогда и нигде не прерываемой (Phaedr. 245 c), потому что, по Платону, душу надо рассматривать в ее чистоте, то есть вне ее зависимости от телесных осложнений (R. P. X 611 c). Душа есть сама жизнь (Legg. II 895 c), но она коренным образом отличается от простого становления (R. P. VII 518 c), будучи, в первую очередь, Мировой Душой и потому носителем всей материальной жизни природы (Crat. 400 b).

В области душевной проблематики Платон занимается еще учением о трех способностях души и о ее четырех основных добродетелях. Однако, согласно плану нашего краткого и резюмирующего изложения, этих вопросов мы здесь не касаемся.

4. *Ксенократ*. Из учеников Платона мы бы указали на члена Древней Академии Ксенократа (ИАЭ III 448), который прямо отождествлял душу и число ввиду того, что то и другое самодвижно (Хеносг. 60—65 Heinze, где приводится целый ряд очень важных текстов из античных теоретиков душевно-числового тождества).

§ 5. ПОЗДНЯЯ КЛАССИКА

Для Аристотеля, этого главного представителя поздней классики, тема души является одной из самых любимых. Этой теме у него посвящается даже целый трактат, который так и называется «О душе». Но как раз это обстоятельство, а именно чрезвычайная заинтересованность Аристотеля в области душевной проблематики, и делает исследовательский анализ души у Аристотеля предприятием весьма нелегким. Аристотель высказывает множество разного рода суждений о душе, которые удивляют своей пестротой и большой трудностью при любой попытке добиться здесь окончательной ясности. В целях достижения этой ясности мы предлагаем тут использовать общеизвестное учение Аристотеля о четырехпринципном делении и бытия вообще и каждой вещи в отдельности, изложенное у нас в своем месте (ИАЭ IV 670—671). Именно, каждая вещь, по Аристотелю, во-первых, материальна, во-вторых, эйдетична, в-третьих, причинна и, в-четвертых, сама указывает на свою цель, или на свое назначение. Попробуем применить эти четыре принципа к понятию души, чтобы овладеть огромной пестротой и противоречивостью отдельных суждений Аристотеля о душе.

1. *Аристотель о душе как материальном принципе*. Что такое душа как материальный принцип? Прежде все-

го, Аристотель категорически заявляет (Met. VI 1, 1026 a 1—5), что душа невозможна без материи, так что состояния души (De an. I 5, 403 a 24—25, 403 b 17—19) тоже имеют основу в материи. Но в каком смысле? Душа материальна в том смысле, что она вообще есть принцип всего живого (402 a 5—6), так что, как сказано, «мы живы не чем иным, как душой» (Magn. Mor. 4, 1184 b 22) и «благодаря душе» (1184 b 26). Это не значит, что душа есть само тело, но — только то, что без него она невозможна. Сама она (как и тело) ладная и крепкая не только благодаря уходу, но и по природе (11, 1187 b 25—28). Она притом не есть просто тело потому, что иначе душа, движущаяся вверх, была бы огнем, а движущаяся вниз была бы землей (De an. I 3, 406 a 25—30), да, кроме того, в случае отождествления души и тела нужно было бы признать, что в одном месте может быть два тела (5, 409 b 1—3). Душа, действительно, движет телом, но движет не так, как движут физические атомы, а своими собственными, чисто душевными актами (3, 406 b 24—26), поскольку никакие свойства души вообще не телесны (De gen. et cor. II 6, 334 a 13—15). Точнее будет сказать, что душа и тело — не только разные принципы, но что они также и отождествляются в том целом, что мы обычно называем человеком или вообще живым существом (Met. VIII 11, 1037 a 4—5); душа и тело едины уже по одному тому, что то и другое есть движение (XII 10, 1075 b 34—37). Больше того. Правильное отношение души и тела есть дружба, подобная отношению демократического правителя к подчиненным (Eth. Nic. VIII 11, 1161 a 35—b 10). Поэтому тело — вовсе не раб души. Раб есть только «одушевленное орудие», и с ним не может быть никакой дружбы, как невозможна дружба и в отношении коня или быка (там же). Душа даже намного подвижнее и изменчивее тела (Magn. Mor. II 3, 1199 b 32—33). Однако между душой и телом нет ничего общего в том смысле, что душа вовсе не состоит из физических элементов (De an. I 5, 409 b 24—410 a 23) и потому требует для своего объяснения выхода за пределы только одной материи. Таким объяснением является прежде всего наличие в душе того, что Аристотель называет эйдосом.

2. *Душа как эйдос*. Итак, что такое душа как *эйдос*? Тут, прежде всего, нужно отдавать себе отчет в том, что такое аристотелевский эйдос. Эйдос вещи есть ее 1) смысл (logos), данный как 2) единораздельная цельность, или ее структура, возникающая как результат ее становления, то есть как 3) ставшая чтойность (to ti ēn eīnai), предельно оформляющая всю подвижную действительность, то есть как 4) энтелехия вещи (об этих категориях Аристотеля — ИАЭ IV 101—158). Здесь нужно начать с того, что Аристо-

тель прямо заявляет, что душа есть «сущность как логос» (De an. II 1, 412 b 10—12). Этот логос обеспечивает собою несводимость души на отдельные физические элементы и даже на какой-нибудь один элемент и, следовательно (De gen. et cor. II 6, 334 a 13—15), признание ее в качестве неделимой сущности, потому что, какие бы части мы ни находили в душе, все они обязательно объединяются душой как таковой (De an. I 5, 411 b 5—18). «Поэтому нет никакой пользы от того, что элементы будут находиться в душе, если в ней не будет также их соотношений и сочетаний» (410 a 6—8). Да и вообще, по Аристотелю (III 7, 431 a 18—19), мыслящая душа есть единство и средоточие, несмотря на многообразие бытия. В подобного рода текстах уже совершенно явственно выступает момент структурного строения души.

При этом душа как эйдос отличается от ума как эйдоса, поскольку, оформляя собою движение, она по необходимости оказывается эйдосом потенциальным: «душа есть местонахождение эйдосов, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» (4, 429 a 27—29).

Однако, будучи эйдосом в смысле структуры, душа есть эйдос также и в смысле такого становления души, когда она достигла предельного устойчивого результата как орудия действия, то есть она оказывается *ставшей чтойностью*. При этом она не просто «эйдос и чтойность тела» (Met. VII 10, 1035 b 14—17), но «душа ... есть чтойность и логос не только тела, как топор, а такого физического тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (De an. II 1, 412 b 15—17). Следовательно, в эйдетической чтойности души выдвигается на первый план структурное оформление физического тела при помощи души. Однако, когда мы говорим о теле души, то мы имеем в виду не просто тело, но живое тело, то есть такое, которое является потенцией жизни; и для этого необходимо, чтобы тело обладало такими органами, которые осуществляют эту жизнь и являются ее орудиями. Другими словами, душа трактуется здесь не просто как чтойность, но и как энтелехия. Об этом у Аристотеля — целое рассуждение (412 a 19 — b 6).

3. *Душа как причинно-целевой принцип.* а) Из приведенной выше четырехпринципной характеристики всякой вещи в отношении души остается указать еще на *причины и цели*.

Что касается причины, то Аристотель, избегая платонического суждения о самодвижности души, формально отвергает эту само-

движность. Тут он боится, что будет слишком снижена само-движность живого тела. Однако это у Аристотеля есть только результат его обычной тенденции начинать с низшего и единичного и уже потом переходить к высшему и обобщенному.

С одной стороны, Аристотель утверждает (De an. I 4, 408 b 1—32; 409 d 17—18), что душа движет, но не может быть движущейся. В частности, душа не есть самодвижущееся число, как то утверждал Ксенократ, и не есть также самодвижущийся атом, как это утверждал Демокрит (408 b 32 — 409 a 30; 5, 409 a 31 — 409 b 18).

Но, во-вторых, по Аристотелю (3, 407 b 1—5), душа есть движение по самому своему существу. А с нашей точки зрения это ведь и значит, что душа есть самодвижность. Да и сам Аристотель признает самодвижность души, но только с двумя условиями: самодвижность души не означает того, что ее ничто не приводит в движение — это одно; а кроме того, самодвижение души не есть ее сущность, а только привходящий признак этой сущности (406 b 10—15; II 3, 427 a 17). И мы понимаем, почему Аристотель рассуждает именно так. Ведь, согласно Аристотелю, существует инстанция, которая выше самой души, и эта инстанция есть ум. Хотя Аристотель кое-где и сомневается в самодвижности души (Top. IV 4, 120 b 20—25), все же она у него бессмертна, поскольку относится к непрестанно движущейся божественной области (De an. I 2, 405 d 30—32). А божественная область, по Аристотелю, это же и есть не что иное, как Ум-перводвигатель. Душа же относится сюда не вся, но своей умственной стороной (Met, XII 3, 1070 b 24—26), потому что телесная душа то мыслит, то не мыслит (Top. VI 14, 151 b 1—4), а ум, взятый в чистом виде, мыслит всегда. Но этот ум также и движет всегда. Следовательно, самодвижение души не просто отсутствует, но в одном смысле она подвижна умом, а в другом смысле она самодвижна, а еще в третьем смысле она сама движет телом. Но и в своей самодвижности, когда она является чистым логосом, она то созерцает вечные сущности, то приводится в движение своей чувственностью (Eth. Nic. VI 1, 1139 b 4—8). Поэтому делается понятным, что заставило Аристотеля не отрицать самодвижность души, а признавать эту самодвижность как один из привходящих признаков сущности души (Top. IV 4, 120 b 20—25). Во всяком случае, самодвижность души утверждается Аристотелем в некоторых текстах вполне категорически (Anal. post. II 8, 93 a 23—25).

б) Относительно души как принципа *причины и цели*, а в связи с этим и как *энтелехии*, то есть осуществленной причины и цели,

мы имеем следующее весьма интересное рассуждение Аристотеля (De an. II 4, 415 b 8—20). «Итак, душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах, которые мы разобрали. А именно: душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел.

Что душа есть причина в смысле сущности — это ясно, так как сущность есть причина бытия каждой вещи, а у живых существ «быть» означает «жить», причина же и начало этого — душа; кроме того, основание (logos) сущего в возможности — энтелехия.

Очевидно также, что душа есть причина и в значении цели. Ибо так же как ум действует ради чего-то, так и природа, а то, ради чего она действует, есть ее цель. А такая цель у живых существ по самой их природе есть душа. Ведь все естественные тела суть орудия души — как у животных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко: как то, ради чего, и как то, для кого».

Это рассуждение Аристотеля настолько ясно, что едва ли даже нуждается в сознательном комментарии. Что душа есть причина себя самой, это явствует уже из одного того, что она есть самодвижение. А если она движется умом, то это, как мы видели выше, не только не противоречит самодвижности души, но даже предполагает эту самодвижность. Но причина только в абстрактном смысле противоположна цели. Фактически же цель существует уже в каждом моменте причинного процесса, то есть она отлична от причины, но неотделима от нее. Да и странно было бы иметь представление о чем-нибудь в условиях незнания назначения этого предмета. Другими словами, душа имеет свое назначение и содержит его в каждом моменте своего движения. Это и есть то, что Аристотель называет энтелехией души, то есть ее осуществлением, когда причина и цель сливаются в одной субстанции. Это — твердое убеждение Аристотеля. В том же трактате «О душе» (De an. II 1, 412 a 20—412 b 5) еще раз говорится о том, что в душе осуществляется такая субстанция живого тела, которая есть не само тело, но его эйдос, и не просто эйдос, но такой, который пользуется органами тела как своими орудиями и потому является энтелехией. В «Метафизике» (Met. VIII 3, 1043 b 35—36) тоже читаем: «ведь душа есть сущность [субстанция] и энергия какого-то тела». Но субстанция как смысловая энергия и смысловая энергия как субстанция есть не что иное, как аристотелевская энтелехия. Под субстанцией же Аристотель везде понимает здесь субстанцию жизни.

4. *Элементы учения о всеобщей душе.* а) Кроме предложенного у нас сейчас четырехпринципного определения души Аристотель и независимо от этого еще говорит очень много о душе, и говорит глубоко, даже, можно сказать, с любовью. Ведь если правильно то, что Аристотель критикует изолированные идеи за их неподвижность, то как раз душа и является для него той очевиднейшей идеей, которая вся состоит из движения.

Эта ясная и убедительная сущность души сквозит решительно во всех высказываниях Аристотеля о душе. По Аристотелю, в числах и величинах еще можно сомневаться, но в существовании души никак нельзя усомниться (Met. XIV 3, 1090 b 16—19). В сравнении с телом и материей душа, по мнению Аристотеля (VII 11, 1037 a 4—5), безусловно, первична, хотя с материей и телом она объединяется в одно целое, то есть в человека или в другое живое существо. Только благодаря душе (и разуму) и возможно существование времени, так как время, которое есть «число непрерывного движения», предполагает считающего (Phys. IV 14, 223 b 1, 20—25).

Без души невозможно было бы понимать и того, что выше нее, а выше нее — ум. Ведь душа имеет два момента, один наделен логосом, другой же лишен логоса; причем наделенный логосом момент души созерцает либо бытие, лишенное инаковости, то есть чисто ноуменальное, либо такое бытие, которое и содержит и не содержит в себе непрерывное становление, то есть инаковость (Eth. Nic. VI 1, 1139 b 4—8). А эти моменты души родственны соответствующим предметам постижения (10—12), и дело обоих ноуменальных моментов души — истина (1139 b 12—14), и поскольку человек есть осмысленное стремление или стремящийся ум (4—6), то в нем выше всего — мудрость: разумность в душе первенствует не над всем, но над низшим, над мудростью она не первенствует; так же домоуправитель есть господин и распорядитель всего в доме, но не первенствует надо всем, а доставляет хозяину досуг для прекрасных и приличных ему дел; разумность — управитель у мудрости (Magn. Mor. I 35, 1198 b 9—20).

В связи с этим у Аристотеля важна оценка также и высших проблем добродетели, счастья, благоустроенной государственной жизни и умственной специфики. Добродетель осуществляется ради мыслящей части души (Eth. Nic. IX 4, 1166 b 15—17). Деятельность души есть счастье (I 13, 1102 a 18—20). Для Аристотеля очевидно, что жизнь бессмертной души должна быть беспечальной и блаженной, что она должна иметь интеллектуальный досуг, ибо даже души смертных существ имеют во сне и расслаблении

тела передышку (De cael. II 1, 284 b 27—35). Политику следует ведать душу, как врачующему глаз надо знать все тело (Eth. Nic. I 13, 1102 b 19—21). Но очень важно отметить еще и то, что при всей сложности соотношения души и ума Аристотель не только не теряет из виду подвижной специфики души, когда душа управляет пространственными движениями тела; он также не теряет из виду и специфики мышления, которое уже не имеет никакого отношения к пространству, а является чисто смысловой деятельностью, подобно развертыванию чисел в математике (De an. I 3, 407 a 5—10). Душа, по Аристотелю, какие бы отдельные способности она ни имела, настолько едина и неделима и настолько специфична, что к ней нельзя даже применять такое понятие, как гармония, потому что для всякой гармонии требуются разные части целого и разные соотношения этих частей; а душа только потому и может иметь отдельные части, что в основе своей она, будучи энергией ума, специфична и неделима (De an. I 4, 407 b 27—408 a 30). И об этом Аристотель говорит настойчиво, хотя тут же он прекрасно учитывает всякую фактически возможную случайность протекания душевных процессов, то наличие в ней самосознания, то его отсутствие (Top. IV 4, 125 a 37—40), то способность знания, а то — способность неведения (VI 14 151 b 1—4).

б) После всего этого можно задать себе такой вопрос: если душа есть такая необходимая область бытия, если она так всеобща и понятна и если без нее немислимо никакое движение, то где же у Аристотеля учение о Мировой Душе? Ведь естественно же в таких условиях ставить вопрос и о душе всего, о душе космоса. Тут, однако, необходимо напомнить, что Аристотель все время боится говорить о таких общих идеях, которые тут же не требовали бы для себя и своего единичного выражения. Формально Аристотель и достиг того, что систематическое учение о Мировой Душе у него целиком отсутствует. Но это не значит, что этого учения у него нет. Оно проглядывает у него очень часто.

Выше (с. 698) мы уже видели, что момент жизни, — а это у него и есть душа, — весьма сильно представлен в его учении об Уме-перводвигателе. Но и без этого имеются тексты, косвенно указывающие на наличие у Аристотеля представления о Мировой Душе. Так, подводя итог одному своему рассуждению, Аристотель прямо пишет (De an. III 8, 431 b 21): «Некоторым образом душа есть все сущее». И когда Аристотелю хочется понятным образом показать, что душа целиком содержится во всех своих частях, он прибегает к сравнению с небом и говорит, что душа, как и небо, содержится в каждой своей части (Phys. IV 5, 212 b 10—13). И, не-

смотря на свое критическое отношение к платоновскому «Тимею» (De an. I 3, 406 b 26—407 b 26), свое собственное учение о небе он снабжает безусловно уверенными и точными соображениями о жизни неба, о душе неба, об уме неба, о теле неба, для чего у него и создано замечательное учение об эфире, пронизывающем собою все небо во всех отношениях (об этом — ИАЭ IV 301).

Таким образом, характерная для поздней классики черта энергичной конкретизации чистых идей целиком наблюдается и в учении Аристотеля о душе. Душа у него, в конце концов, как мы видели выше, — тоже субстанция как смысловое движение и смысловое движение как субстанция, то есть она получает свое окончательное выражение в энтелехии.

5. *Аристотель и Платон.* а) Чтобы показать зависимость Аристотеля от Платона в учении о душе, мы хотели бы обратить внимание на один текст из трактата Аристотеля «О душе». Этот текст интересен тем, что, несмотря на свое свидетельство зависимости Аристотеля от Платона, он все же оставляет за Аристотелем присущую ему оригинальность, а именно, всегдашнюю склонность Аристотеля выдвигать на первый план скорее единичное, чем общее, и трактовать это единичное обязательно структурно и, в частности, числовым образом.

Этот текст гласит (I 2, 404 b 16—27 Попов): «Подобным образом и Платон изображает в «Тимее» (34 с, 41 d e) душу как состоящую из элементов. [Он учит], что подобное познается подобным, вещи же состоят из начал. Такое же определение [дано] и в сочинении о философии, что живое по себе состоит из идеи единицы, первоначальной длины, ширины и глубины, остальное подобным же образом. Кроме того, [там сказано] и иначе: ум составляет единство, наука — двоицу, так как она [движется] к единству в одном [направлении], число поверхности [соответствует] мнению; число, [определяющее] трехмерное, — ощущению. Ведь числа были истолкованы как самые формы и начала, состоят же они из элементов. Что касается вещей, то некоторые из них постигаются умом, другие — наукой, третьи — при помощи мнения, наконец, — ощущением. Эти числа и являются формами вещей».

Этот отрывок нуждается в подробном комментарии, который мы здесь не будем давать, поскольку он уже дан в работе Сэффри¹. Так, например, можно спорить, принадлежит ли диалог «О философии», на который ссылается Аристотель, самому Аристотелю или Платону. Или, например, сообщение Аристотеля, что

¹ Saffrey H. D. *Le Peri philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres.* Leiden, 1955, 1971.

душа, по Платону, тоже состоит из элементов, нуждается в дополнении, поскольку душа, по «Тимею», состоит вовсе не только из элементов, но является еще и неделимой субстанцией. За всеми этими подробностями мы отсылаем читателя к указанной работе Сэффри. Для нас же здесь интересно вот что.

б) Во-первых, очень важно понимание платоновского живого-в-себе как некоего структурного целого или, согласно приведенному тексту, как такой единицы, которая имеет свою длину, ширину и глубину. Подчеркивать структурный характер всех основных платоновских категорий — это всегда очень важно.

Во-вторых, в приведенном тексте содержится очень ценная интерпретация ума тоже как структурного целого. Именно, ум подносится здесь как некая неделимая точка; наука, поскольку она есть развитие мысли, есть уже не единица, а двоица и потому уподобляется линии; мнение есть уже троица и потому соответствует поверхности; и, наконец, ощущение, для которого кроме мнения необходимо еще и восприятие того или иного объекта, уподобляется четверице и в геометрии соответствует трехмерному телу. И этот взгляд не нужно считать каким-то чудачеством или произвольной фантастикой. Тут опять-таки важно понимать допущение здесь выражения не буквально, но как указание на структурно-числовое построение.

Далее, в приведенном тексте прямо сказано, что числа со всеми своими элементами есть принципы как самих вещей, так и их познания.

Наконец, то, что сказано в приведенном тексте Аристотеля о структуре живого-в-себе, требует весьма существенного развития и дополнения. Именно, живое-в-себе, во-первых, является моментом самого же божественного ума; и оно, во-вторых, есть умопостигаемый первообраз и модель также и всех отдельных живых существ и, в частности, модель всего звездного неба, то есть структура всего космоса. У Платона (Tim. 39 d e Аверинцев) мы читаем: «Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносущей природе».

Таким образом, душа, по Платону, есть не что иное, как самодвижно-становящееся выражение структуры самого ума, в котором уже содержится нечто душевное, но не прямо душа, а покамест еще *числовым образом структурно построенная умопостигаемая жизнь*, или *живое-в-себе*.

Из этого, наконец, видно и то, что Аристотель вовсе не отрицает живое-в-себе Платона; но понимает его по преимуществу структурно, то есть как числовым образом сконструированное. В этом смысле и душа тоже уходит своими корнями в эту категорию живого-в-себе, но в своем фактическом функционировании уже перестает быть этим «в-себе» и проявляет себя как специфически числовым образом оформленное целое.

§ 6. РАННИЙ И СРЕДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *Душа как «интеллектуальное тело» у стоиков.* Как мы уже много раз убеждались, в эпоху раннего эллинизма новостью явилось выдвижение человеческого слова в качестве основного принципа для построения всего бытия. Человеческое слово состоит из физических звуков; и, значит, оно прежде всего материально. Но слово не есть только звуки, а еще и такие звуки, которые несут с собою определенного рода смысл и являются символом определенного смыслового значения. Такое слово, если его применять как принцип построения всего объективного бытия, тоже делает это бытие в первую очередь чисто материальным, но в то же самое время и носящим на себе определенный смысл, указующим на этот смысл и тождественным с этим смыслом. Поэтому весь космос, будучи изливанием изначального огненного дыхания, состоит из семенных логосов. С такой точки зрения душа тоже телесна, тоже есть тело, однако такое, которое осуществляет собою определенного рода смысл, а именно, смысл самодвижения, самочувствования и саморазвития.

2. *Стоические тексты.* а) То, что душа телесна, является таким убеждением, которым пересыпаны решительно все стоические источники. «Душа есть тело» (I 38, 14; 39, 16; 116, 35; II 152, 3 и др. тексты). Она есть «чувственное испарение» (I 38, 27—28; 39, 4; II 217, 15) и, прежде всего, дыхание (I 38, 33; II 205, 13—14; 218, 26; 220, 22; 223, 1). Имеются даже тексты, в которых говорится, что душа питается кровью (I 38, 32) наряду с воздухом (II 205, 14—15; 218, 8—10). Но, с другой стороны, душа — «тело, состоящее из тонких частиц и движущееся само по себе согласно семенным логосам» (218, 1).

Далее, семенные логосы есть истечения из огненной пневмы. Поэтому и душа не только есть логос, но есть и огонь и дыхание, причем самодвижные. Она даже и просто огонь, но «интеллектуальный», погон (II 223, 2). Душа «огневидная» (308, 21). Она есть

«дыхание, состоящее из огня и воздуха» (218, 34; 219, 4), или «огонь или тонкое дыхание, простирающееся ко всему одушевленному телу» (218, 26). Душа — «теплое интеллектуальное дыхание» (217, 31), «теплое и огненное дыхание» (217, 8). Напомним, что, согласно стоическому учению, как изначальная огненная пневма, так и весь эманулирующий из нее космос есть не что иное, как «интеллектуальное тело» (ИАЭ V 173).

б) Все подобного рода стоические тексты (их можно было бы привести гораздо больше) ни в каком случае нельзя понимать элементарно и обывательски. Человек, например, вовсе не есть только тело, но состоит из души и тела (II 24, 2), а иной раз и прямо трактуется только как душа (I 123, 7—8). Душа тождественна с телом не в смысле своего полного отсутствия, но в смысле своего распространения по всему живому телу (I 40, 1; II 153, 10—11; 157, 7; 226, 4). А для этого необходимо, чтобы она оставалась своей собственной субстанцией, причем так и говорится (155, 25—27): «Душа, обладающая собственной субстанцией (*hypostasin*), как и воспринявшее ее тело, проходит по всему телу, а сама остается неаффицируемой» (III 36, 6—8. 12—13). Дело доходит даже до того, что душа объявляется у стоиков чем-то «нечувственным» (II 220, 16—17). Это вовсе не значит, что душа не участвует в теле. Она и сохраняет собственную усю и является тем, в чем участвует тело (155, 27—29), хотя в то же самое время она и сама участвует телом (117, 2—4, 12—13).

В чем же заключается эта самостоятельная субстанция души в условиях отождествления души и тела? Душа, по стоикам, осмысляет, оформляет и, вообще говоря, одушевляет тело. Это касается, прежде всего, космоса в целом, в котором бог есть не что иное, как душа (I 42, 13; 120, 22. 38). Эта душа неуничтожима и вечна (II 217, 17; 225, 21—22), неотделима от самого космоса и вечно растет (186, 1—2). Но и в отдельных областях космоса душа тоже является «ведущим» принципом (I 50, 6), так что человека в целом необходимо понимать как «ведущий смысловой принцип», *hēgemonikon logikon* (III 115, 24—25), хотя внутри самого человека нужно различать «чувственную часть» и «ум» (I 86, 34—87, 2). Поэтому человеческой душе, именно как душе, свойственны: красота и благодать (III 10, 20—21; ср. 223, 35—36), добродетель вообще (63, 34—35), смысловое оформление, или логос (72, 12—13); то, что выше практической деятельности, то есть мудрость и знание (I 86, 3—4). Подлинная деятельность есть «энергия разумной (*logicēs*) души» (III 72, 15—16; ср. I 129, 29). Прямо говорится (III 52, 8—9) о том, что «душа превращается в мудрость». Наконец,

душа у стоиков, охватывающая собою весь космос с последней высоты и до последней элементарности, по своей структуре характеризуется как бесконечно разнообразная степень бытийной напряженности, то есть ей всегда свойствен тот или иной *tonos* (ИАЭ V 173—175).

Если бы мы захотели дать общую сводку понятия души у стоиков, то, может быть, это лучше всего можно было бы сделать при помощи такого фрагмента (II 192, 1—8 Гаспаров): «Мир устроится умом и провидением (так говорят Хрисипп в V книге «О провидении» и Посидоний в III книге сочинения «О богах»). Ибо ум пронизывает все части мира, как душа — все части человека. Но одни части он пронизывает больше, другие — меньше; а именно в одних он — сдерживающая сила, например, в костях и жилах, а в других — ум, например, в ведущей части души. Таким образом, весь мир есть живое существо, одушевленное и разумное, а ведущая часть в нем — это эфир».

Античный стоицизм просуществовал несколько столетий и потому, конечно, имел много разновидностей и оттенков, в рассмотрение которых мы входить не будем. Можно, однако, наметить общую линию стоического развития в области учения о душе. Эта линия развития была постоянным прогрессом духовности, хотя уже и с самого начала, как мы видели, душа понималась не просто как тело, но как «интеллектуальное» тело. Максимальную духовность понимания души мы находим у Марка Аврелия (II 6. 7; IV 14. V 13. 19; VI 31; VII 28; VIII 1; XII 5).

в) Приведенные выше стоические тексты рисуют довольно оригинальную картину стоических представлений о душе. Этих представлений мы уже касались в своих более ранних работах и в общей форме (ИАЭ V 172—173) и специально в отношении позднейшего стоицизма (898—900). У Посидония, представителя стоического платонизма, имеются фрагменты и о телесности души (фрг. 141 а Edelst.-Hidd.), и о том, что она есть также «идея» (там же). Но, можно сказать, стоическому учению о душе совсем не повезло. Специальных глав о душе у стоиков нет не только у старого Целлера, но также и в более поздних работах М. Поленца¹ и Г. и М. Симон². Поэтому отчетливость стоической терминологии в данном случае особенно важна.

3. *Специфика стоицизма.* а) То, что душа и тело отождествляются у стоиков, это понятно. И что душа остается при

¹ Pohlenz M. Die Stoa. I. Göttingen, 1959²; II. Göttingen, 1972⁴.

² Simon H. und M. Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Berlin, 1956.

этом руководящим началом, это тоже понятно. Но о различии души и тела, так же, как и об их тождестве, часто говорилось и раньше стоиков. Однако интересно, что у Платона и Аристотеля душа и тело являются, в первую очередь, логическими категориями, так что отождествляются и различаются они в порядке общей понятийной диалектики.

Совсем другое у стоиков. Душа и тело вовсе не являются у них исходными и самоочевидными категориями, оперировать с которыми тоже нужно в первую очередь категориально. Объективируя человеческое слово, стоики сразу же превращали бытие в живое слово, то есть в то, что мы сейчас назвали бы *физическим организмом*. Ведь это только в живом организме все телесно, но в то же самое время все управляемо самим же организмом, который взят в целом, то есть в своей смысловой данности. Он настолько буквально существует в каждом своем существенном органе, что удаление этого органа приводит к гибели и всего организма. Это только в организме все телесно, но управляется таким принципом, который тоже существует только в телесных же органах и в этом смысле тоже есть тело. Другими словами, тождество души и тела, как его понимали стоики, есть не что иное, как *живой организм*.

Поэтому и душа только в том смысле тождественна здесь с телом, что она есть принцип осмысления этого тела как организма. Недаром поэтому и само тело, как мы видели, трактуется у стоиков не просто как тело, но как интеллектуальное тело. Тело есть образ души; а душа есть порождающий смысл для тела, осуществляющая потенция тела, то есть его энергия, его результат, его осуществление. Да и сама огненная пневма, — и это есть наилучшее выражение универсально-космического организма, — тоже «интеллектуальна» и есть принцип всеобщего осмысления и оформления, логос всего и смысловая энергия всего.

Далее, стоики стали проводить один принцип, который в дальнейшем, и особенно в неоплатонизме, получил фундаментальное значение. Дело в том, что уже элементарное и чисто обывательское наблюдение свидетельствует об огромном разнообразии фактически существующих организмов. Если бытие действительно есть организм, то в порядке космологии никак нельзя миновать учения о разной степени органичности. То, что стоики называли огненной пневмой, к тому же еще интеллектуальной, очевидно, было только предельным обобщением всего космоса как организма. Все остальное, согласно стоическому учению, было только изливанием этого предельного организма, тем или иным его истечением, или

исхождением, его *эманацией*, его разнообразной иерархией, начиная от бесконечности, проявленной в исходной пневме, переходя через теплое дыхание человека и живых существ и кончая нулем этой эманации в неодушевленной материи.

Итак, душа у стоиков есть не только принцип универсального и эманативного организма, но и принцип его эманативной иерархии.

б) Наконец, остается еще один принцип, которым и завершается стоицизм и начинается уже выход за его пределы. Именно, объективное бытие у стоиков, охарактеризованное как проекция человеческого логоса-слова, получило прекрасное объяснение в качестве смысловой конструкции или, проще говоря, в виде своего осмысленно-завершенного рисунка. Но человеческий логос-слово не мог объяснить вещи в их субстанциальном происхождении. Хорошо объяснялся их рисунок, но никак не объяснялась их субстанция. Поэтому стоики принуждены были признать еще и принцип *судьбы*, который получал у них уже не мифологическое и не вероуचितельное, но чисто философское обоснование. Но ясно, что такого рода дуализм не мог остаться в стоицизме навсегда. С течением времени в стоицизме назревала потребность избавиться от этого внеразумного принципа судьбы. А для этого необходимо было трактовать душу не просто как смысловой принцип физического организма, но и как такого рода субстанцию, которая была бы основана сама на себе и была бы самодвижной без помощи каких-нибудь других деятелей, которые бы впервые приводили ее в движение. Так постепенно и назревала в стоицизме проблема *самодвижной души*, которая была бы причиной движения и для всего прочего. Посидоний уже стал понимать исходную огненную пневму как мир платоновских идей, что уже и у самого Посидония приводило также и к пониманию души как самодвижной идеи. Но Посидоний со своими стоическими методами еще не был в состоянии довести это учение о самодвижной душе до конца. И понадобилось еще больше двух столетий для того, чтобы неоплатоник Плотин довел это учение до конца. Плотин и дал такое учение о душе, которое можно считать резюмирующим не только для эллинизма, но и для всего периода эллинской эстетики.

4. *Принцип эпикурейства*. а) Эпикурейство тоже явилось одним из самых ярких проявлений периода раннего эллинизма. И главное, в чем эпикурейцы совпадали со стоиками, это интерес к внутренней жизни человека и к пониманию всего внешнего по аналогии с внутренней жизнью человека (90 Бейли). Это обстоятельство часто упускалось из виду, так что у многих иссле-

дователей эпикуреизма оно уже ровно ни в чем не совпадало со стоицизмом. Это совершенно неправильная позиция в отношении эпикуреизма и стоицизма. Их общее и непреложное тождество именно в их постоянном интересе к субъективной жизни человека. И те и другие хотели охранить внутренний покой человеческого «я» перед лицом нарастающей громады военно-монархических организаций эллинизма. К этому присоединялись и многие общеантичные черты, как, например, убежденность в пространственной ограниченности космоса, убежденность в его несотворенности и в вечности его существования, в принципиальном признании бесконечности отдельных миров, то возникающих, то погибающих, и в признании единого круговращения общего мироздания под одним небом (39, 88—91). Даже и в учении о душе между эпикурейцами и стоиками было много общего. Но только прежде чем указать это общее, укажем на резкое различие.

б) Основные различия между эпикурейскими и стоическими учениями о душе заключались в *разной оценке субстанциальности души*. И у эпикурейцев, как и у стоиков, душа неразрывно связана с телом, и нужно прежде говорить о телесной душе у тех и у других. Но у эпикурейцев не душа оформляет и осмысляет тело, а, наоборот, тело — душу. Когда человек жив, его душа является действующим принципом человеческого организма. Но когда человек умер, то душа его рассыпается на множество совершенно никак не связанных между собою атомов. Следовательно, душа все-таки связана с телесным организмом как с чем-то целым, но у эпикурейцев именно физический организм организует душу, а не наоборот. У эпикурейцев телесный организм есть субстанция, но душа не есть какая-нибудь специфическая субстанция.

в) Впрочем, даже и по вопросу субстанции души в наших суждениях о стоиках и эпикурейцах мы должны соблюдать большую осторожность. Дело в том, что стоики тоже учили о некоем «интеллектуальном теле». Душа у них, как и все существующее, начиная с исходной огненной пневмы (выше, с. 743—744), тоже ведь есть не что иное, как смысловое, умопостигаемое, или, как они точно говорили, интеллектуальное, тело. Далеко ли от этого эпикурейское учение о душе как о субстанции, состоящей из мельчайших огненных атомов?

Правда, душевная субстанция у них временная и о смысловом и ноуменальном характере тонких огненных атомов души ничего у эпикурейцев не говорится. Но и тут не все так уж безнадежно схематично. Ведь эпикурейцы проповедовали существование богов, тоже состоящих из тончайших огненных атомов, но уже ни-

когда не распадающихся, поскольку этот атомизм в данном случае гарантировал для богов вечное и блаженное спокойствие, их вечную погруженность во внутреннее эстетическое самонаслаждение. Таким образом, несубстанциальность души в сравнении с атомами нельзя понимать как рассудочный принцип, не допускающий никакого исключения.

5. *Общеантические черты эпикурейского учения о душе.* Вместе с тем в эпикурейском учении о душе было много таких моментов, которые обычно игнорируются у исследователей, но которые мало чем отличаются от общеантических представлений о душе.

а) Душа, хотя она и не самостоятельная субстанция, тем не менее в своих ощущениях воспроизводит целостность того предмета, который она воспринимает. О воспринимаемых душой свойствах (фигура, цвет, величина, тяжесть и т. д.) в письме Эпикура к Геродоту мы прямо читаем: «Все эти свойства имеют свои специальные возможности быть познаваемыми и различаемыми, если только целое сопутствует им и никогда от них не отделяется» (69). Античное учение о душе немыслимо без теории целого и частей.

б) Далее, общеантическое учение о душе требует не только признания единства и структурной целостности души, но и непрерывности процессов, происходящих между структурными моментами души. У Эпикура мы тоже находим учение об эманации атомов, то есть о таком истечении из них, которое при сохранении структуры самого атома дает его в виде сплошной непрерывности, так что возникающие в душе образы одновременно и структурны и непрерывны (46 а — 49).

в) Далее, признание атомистического отражения мира и человеческой души имеет своей целью у эпикурейцев освободить человека от ложных страхов и обосновать для него возможность и необходимость безмятежного состояния души. Однако таково же свойство и вообще всех первоначал, которые признавались в античной философии и в античной эстетике. Кто учил об идеях как об основных принципах бытия, тот также имел в виду создать для человеческой души ее вечное и бесстрашное спокойствие. Эпикурейские боги — это идеал и гарантия также и человеческого счастья, безмятежности и покоя. И как бы ни отличались мифологические боги от античных богов эпикурейства, то и другое, по содержанию своему весьма разное, формально совершенно одинаково стремится создать для человека условие его постоянного и безмятежного состояния.

г) Наконец, стремясь оградить человеческую душу от всяких страхов, и в том числе — от загробных наказаний, смерти или судьбы, эпикурейцы признают свою атомную вселенную в том виде, в каком она реально существует, поскольку все, что происходит, так и должно происходить, и в этом нет никаких виновников, с которыми нужно было бы бороться. Признайте все, что есть, идеальным, и вы будете вечно счастливы. Однако, собственно говоря, ничего другого мы и не находим ни в стоическом учении о душе, ни в общеантичном представлении о душе. Содержание вечного спокойствия духа в античности везде разное, но формально везде в античности проповедуется одно и то же учение о соотношении идеального и реального, так что эпикурейское учение о душе в данном случае ничем не отличается от общеантичного.

6. *Скептики и другие*. Как мы хорошо знаем, скептицизм является третьей основной философской школой раннего эллинизма. Конечно, здесь не стоит поднимать вопросы об общественно-политическом происхождении и назначении античного скептицизма и не нужно демонстрировать их постоянно одни и те же доказательства всеобщей непознаваемости. Душа, конечно, тоже признается у скептиков и непознаваемой и недоказуемой; и в трактатах Секста Эмпирика рассыпана масса текстов на эту тему. Эту однообразную и, нужно сказать, довольно-таки скучную методичку античного скептицизма не стоит здесь демонстрировать. Можно, например, указать одно место из «Пирроновых положений» (II 29—34). Вообще же нужно помнить ту общую характеристику античного скептицизма, которую мы дали в своем месте (ИАЭ V 453—466).

§ 7. ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

Что касается Плотина, основателя неоплатонизма, то главные его тексты о душе достаточно подробно приведены нами уже раньше (ИАЭ VI 822—826, 829—831, 899—901, 907—908). Поэтому для нас нет смысла приводить в данном месте все эти тексты еще раз. Однако, если читатель хочет сознательно усвоить терминологию Плотина, о которой мы сейчас скажем несколько слов, он должен, во всяком случае, все эти приведенные нами раньше тексты из Плотина иметь в виду.

1. *Значение Плотина*. Итак, с уничтожением стоического учения о судьбе у Плотина получилось, что душа есть смыс-

ловой, но в то же самое время и субстанциальный и самодвижный принцип космического организма и, в порядке эманации, также и всего того, что творится внутри космоса. К такому пониманию души, как мы сказали, подходили уже и стоики. Но такое учение мало было базировать только на интуитивных суждениях и догадках. Его нужно было обосновать философски.

Это философское обоснование сразу же столкнулось с двумя проблемами, а именно, с результатами так понимаемого самодвижно-жизненного принципа и с логическими условиями его возможностей.

а) Первая из этих проблем решалась в неоплатонизме достаточно просто, поскольку соответствующая картина мироздания была ярко представлена уже и у самих стоиков. Плотин тут напирает только на принцип эманации, который формально был наличен уже в стоицизме, но в силу общей тенденции стоицизма толковался покамест только чисто телесно. Телесность эманации оставалась и у Плотина. Но и ввиду преобразования исходного принципа эта эманация уже переставала быть только материальной, но была эманацией по смыслу, смысловой эманацией. Поэтому и все ее результаты тоже получали смысловой характер. Каждая вещь и каждое живое существо стало мыслиться у Плотина как смысловая конструкция, подобно тому как, например, и в художественной картине живописца все дело заключается не просто в самих изображенных здесь фактах, но в их живом осмыслении, благодаря которому изображенные на картине факты уже перестают быть изолированными в своей самостоятельности, но получают новый и вполне специфический смысл в зависимости от воплощенной в них художественной идеи.

б) Труднее обстоит дело со второй проблемой, то есть с выработкой логических условий возможности души как субстанциально-смысловой и самодвижно творящей основы. Душа есть жизнь или принцип жизни. Но какой жизни и какого принципа жизни? В конечном счете здесь, разумеется, возникла картина идеально организованного чувственно-материального космоса. Это значило, что душа есть не просто жизнь, но определенным образом упорядоченная жизнь, определенным образом сформированная жизнь, вполне соответствующая своим целям и идеально достигающая своих размеров. Но это значит, что в душе осуществляется определенного рода закономерность и целенаправленность. А для этого необходимо было выдвинуть принцип ума, и притом такого ума, который был бы уже выше души и был бы не самой душой, а принципом ее самодвижного становления.

Но мало и этого. Ведь душа как принцип жизненного становления не могла всецело раствориться в своем становлении. Раз мы пришли к ней как к принципу, то сам принцип должен был, прежде всего, оставаться самим же собой и не растворяться в своих порождениях. Иначе он и не был бы принципом. А это значит, что и тот ум, который оказался у нас принципом упорядочения душевной деятельности, должен быть не просто умом, но именно быть самим же собою, быть законом жизненного становления, но законом, который есть именно он, а не что-нибудь другое, то есть законом единичным и для данной души единственным.

2. *Душа в общей триадической системе.* Нетрудно заметить, что здесь мы пришли к хорошо известной нам неоплатонической триаде, так что для обоснования души как субстанциально-жизненного и самодвижного принципа оказалось необходимым построить как теорию ума, который выше души, так и того первоединства, которое выше самого ума. Это можно считать последним словом античности в понимании души как специфической и самобытной предметности.

Дальше античная философия в данной области никуда не пошла. Если в досократовской философии душа была только акциденцией физических элементов, если у Платона и Аристотеля она стала объективно обоснованной логической категорией и если в стоицизме она стала принципом универсального организма, то в неоплатонизме она стала таким принципом, который уже сам оказался не просто смысловым принципом, но активно действующей и самодвижной субстанцией жизни, как со всеми возникающими из нее результатами, так и со всеми логически предшествующими ей условиями ее возможности.

3. *Неоплатоники кроме Плотина.* Учение Плотина о душе настолько ясно и подробно представлено, что для нас сейчас, пожалуй, отпадает необходимость говорить на эту тему о других неоплатониках. Разные интересные подробности мы находим, прежде всего, у Порфирия, трактат которого «О пещере нимф» является не чем иным, как именно учением о душе и о судьбе души (ИАЭ VII кн. 1, 136). Проблемой души много занимался также и Ямвлих (178—189). Много интересных уточнений мы находим в своем месте и у Прокла (кн. 2, 76—85). Как мы доказывали в своем месте (77—78), Прокл развивает и уточняет общеплатоническое учение о том, что исток души намечается уже в пределах самого ума. Важно также учение Прокла о промежуточном звене между умом и душой, которое понимается им как световое тело.

Что же касается души в собственном смысле слова, то есть души, уже связанной с телом и прежде всего души космической, то и в этой проблеме у Прокла содержится множество разного рода расчленений и подразделений (78—79), воспроизводить которые в настоящем месте нашей работы было бы излишним и ненужным нагромождением. Везде тут важно только одно, а именно, что неоплатоническое учение о душе с убедительной ясностью и полнотой формулировано уже у Плотина.

§ 8. ВНЕЛИЧНОСТНЫЙ ХАРАКТЕР АНТИЧНОГО УЧЕНИЯ О ДУШЕ

1. *Одна удивительная особенность античного учения о душе.* Изучая все это огромное множество античных текстов о душе, всегда к тому же несущих на себе печать необычайной возвышенности, даже какой-то торжественности и глубины, мы приходим к одному удивительному выводу: душа, как ее трактовали в античности, вовсе не есть *личность*. Ведь что такое душа в античности? Это, прежде всего, жизнь, энергия жизни, принцип жизненности с очень ярким противопоставлением живой жизни и мертвой материи. Тут, казалось бы, и заговорить о личности, раз душа воспринимается так активно и так напряженно. Но ничего подобного в античных учениях о душе мы не имеем. Личность, как мы теперь думаем, есть прежде всего нечто единственное и неповторимое. Сказать это о душе безоговорочно никак нельзя. Всякая личность, в какой бы тяжелой зависимости она ни находилась от окружающего ее бытия, в своей глубине всегда чувствует себя свободной. А если ей приходится испытывать разного рода принуждения, то она всегда переживает их как нечто временное и случайное, как нечто такое, чего она совсем не боится в своей глубине и что она считает существующим или допущенным только для укрепления ее же собственной свободы, ее же собственного свободного самочувствия. Вместо этого античность во всех таких случаях все-таки начинает напирать на понятие судьбы, хотя в других случаях она как будто бы и совсем не боится какой-нибудь судьбы.

2. *Пример Платона.* В этом отношении особенно интересен Платон, который как раз глубоко чувствовал личностную природу души и подчеркивал ее внутреннюю свободу. Судьбы он не мог и не должен был избегать, хотя бы ввиду своего общего учения о диалектике свободы и необходимости.

В науке иной раз приводится тот любопытный факт из мировоззрения Платона, что души в загробном мире сами выбирают для себя тот тип жизни, которым они будут обладать в своем ближайшем душепереселении. Однако тут забывают два обстоятельства. Во-первых, если иметь в виду картину загробной жизни в «Государстве», то души выбирают свою будущую жизнь не вообще, но только из тех образцов жизни, которые предлагает им «какой-то прорицатель» (X 617 а). Что это за «прорицатель», у Платона здесь не сказано. Мало того. Эти выбранные душами жребии осуществляются в практической жизни душ вовсе не только ими самими, но под руководством каких-то «стражей» (620 е). Что это за стражи, в данном случае сказано, но сказано так, что дело опять сводится скорее к судьбе, чем к личности. Именно такого стража в общем виде назначает Лахесиды, а Клото его утверждает. Атропос же создает реальную нить избранной душой жизни (621 а). Но эти три богини являются не чем иным, как дочерьми Ананки-Необходимости, да, кстати сказать, и весь космос тоже зарождается и пребывает, по Платону, на коленях этой Необходимости (617 б). Не последнюю роль играет во всем этом представлении о свободе и необходимости также и то, что души, вступающие в жизнь, пьют из реки Забвения, то есть в своей реальной земной жизни забывают как раз то самое, что они выбрали для своей жизни, и забывают даже самый факт своего свободного выбора (621 а б).

И после всего этого формально можно, конечно, говорить о диалектике свободы и необходимости у Платона. Фактически, однако, судьбе предоставлена здесь такая огромная роль, что человеческая личность начинает мало чем отличаться от безличных и бездушных вещей. Забывают также и то, что для Платона бессмертна не только душа, но бессмертно и тело души, хотя оно обладает разной степенью своей плотности и тонкости, вплоть до того, что даже и сами боги обладают особого рода телом, а именно эфирным телом, причем у богов душа и тело «нераздельны на вечные времена» (Phaedr. 246 d). Таким образом, при всем глубочайшем различии души и тела, по Платону, в последней глубине то и другое неразрывно связано между собою, то и другое бессмертно, то и другое подчиняется судьбе, то и другое не есть личность в собственном смысле слова.

В античной философии имеется одно замечательное произведение, в котором числовая сущность всего существующего, а следовательно и души, выражена очень ярко и неотразимо. Это — то «Послезаконие», которое, хотя и не принадлежит самому Плато-

ну, а принадлежит его ученику и секретарю Филиппу Опунтскому, является последним словом платоновской философии, поскольку автор имел здесь намерение дать философское обобщение, не хватавшее самим «Законам». Раньше (ИАЭ II 371—373) мы уже рассматривали общее учение Платона о числе. В «Послезаконии» используется пифагорейская традиция, но она доведена здесь до самой настоящей философской системы с использованием принципа числа как всеобщего и необходимого принципа. Тут и душа тоже должна считаться не чем иным, как именно числом с использованием соответствующей числовой специфики.

Таким образом, если Платона надо считать представителем высокой классики, то именно Платон и учил о душе как о числе. Все знают учение Платона об Эросе, о любовном восхождении в идеальный мир и о постоянном трепете души, восходящей к идеальной любви. Однако мало кто знает, что в научно-диалектическом смысле душа для Платона есть только самодвижное число. Кто этого не знает, пусть читает диалог «Послезаконие». Числовое понимание души было не только завершительным этапом всей философии Платона, но восторжествовало также и в Древней Академии, как это мы знаем из дошедших до нас материалов Ксенократа (выше, с. 734). Поэтому расцвет греческой философии в период классики как раз и учит нас о том, что душа есть не личность, но самодвижное число.

Мы не будем здесь приводить из других античных авторов тексты о внеличной природе души. Но сделать это было бы нетрудно и даже в обширных размерах.

§ 9. АНТИЧНЫЕ ОБЗОРЫ ТЕОРИИ ДУШИ

Из античной литературы до нас дошло несколько весьма ценных обзоров различных античных же теорий души. Укажем на Аристотеля и Цицерона.

1. *Аристотель*. У Аристотеля имеется весьма ценный обзор бывших до него теорий души, занимающий собою целую книгу в трактате «О душе» (I). Аристотель специально формулирует и разные точки зрения на этот предмет: естествоиспытателя, практически-творческого человека, математика и философа (1). Затем (2) приводит конкретные взгляды античных мыслителей на природу души, утверждая, что у души имеется, вообще говоря, три основные способности: способность порождать движение, способность к размышлению и познанию и бестелесность. После

критики Демокрита и Платона (3), а также Эмпедокла и пифагорейцев (4) Аристотель формулирует свой очередной вывод (5, 409 b 18—23): «Итак, до нас дошли три взгляда, согласно которым дается определение души. Одни утверждали, что душа больше всех способна приводить в движение потому, что она движет самое себя, другие — что она есть тело, состоящее из тончайших частиц, или что она наименее телесна по сравнению со всем остальным... Остается рассмотреть, на каком основании говорится, что душа состоит из элементов».

Во всем этом рассуждении Аристотеля можно находить те или иные недостатки. Но всякий скажет, что классификация Аристотеля, во всяком случае, весьма полезна и оказывает большую помощь для ориентации среди большого количества античных теорий души.

2. *Цицерон*. Нам представляется важным привести еще одну, тоже античную классификацию, не менее, но даже, может быть, еще более полезную, чем то, что мы имеем у Аристотеля. Эту свою классификацию Цицерон дает в *Tusc. I 18—22* (Гаспаров). Мы считаем весьма полезным привести весь этот текст целиком, но с добавлением (в скобках) указаний тех источников, которые сам Цицерон точно не цитирует.

18. «Одни полагают, что смерть — это когда душа отделяется от тела [Платон и платоники]; другие — что душа вовсе неотделима от тела, что они гибнут вместе и душа угасает в самом теле [атомисты и аристотелики Дикеарх и Аристоксен]. Из тех, кто полагает, что душа отделяется от тела [Plat. Phaed. 64 d], иные считают, что она развеивается тотчас [атомисты, Эпикур, Diog. L. X 65], иные — что продолжает жить еще долгое время [например, стоики и SVF II 774], иные — что пребывает вечно [Сократ и Платон, Plat. Phaed. 70 c — 107 d].

Далее, что такое сама душа, и где она, и откуда она, — об этом тоже немало разногласий. Иные считают, что душа — это сердце (*cor*), и поэтому душевнобольные называются *excordes*, сумасброды — *vecordes*, единогодушные — *concordes*, поэтому же мудрый Назика, дважды бывший консулом, прозван «Коркул», поэтому же сказано:

Элий Секст, пронизательный муж великого сердца».

19. «Эмпедокл [ср. то же о мысли В 105] считает, что душа — это притекающая к сердцу кровь, другие — что душою правит какая-то часть мозга; третьи не отождествляют душу ни с сердцем, ни с частью мозга, но допускают, что место ее и пристанище — то ли в сердце, по мнению одних, то ли в мозгу, по мнению

других [по Платону, бессмертная часть души находится не в «мозгу», а в «голове», Tim. 69 d e]. Четвертые говорят, что душа — это дух (animus) [ср. Arist. De an. I 2 405 a 9—10, где говорится, что душа не «дух», но «ум» (Демокрит A I=II 84, 17; 101=109, 12. 15; 106=110, 8; 113=111, 1)]. Таковы наши соотечественники — отсюда у нас выражение «расположение духа», «испустить дух», «собраться с духом», «во весь дух», да и само слово «дух» родственно слову «душа», а для стойка Зенона душа — это огонь.

Сердце, мозг, дух, огонь — это все мнения распространенные, а у отдельных философов есть еще вот какие. Не так давно Аристоксен [ИАЭ IV 756), музыкант и философ, вслед за еще более давними мыслителями говорил, что душа есть некоторое напряжение всего тела, такое, какое в музыке и пении называется гармонией [ср. Лактанций Inst. VII 13, 9]; сама природа и облик тела производят различные движения души, как пение производит звуки».

20. «Так говорит он, держась своего ремесла, но сказанное им было уже много ранее сказано и разъяснено Платоном [Phaed. 85 e; 92 b]. Ксенократ [ИАЭ III 448) говорил, что у души нет ни облика, ни, так сказать, тела и что душа есть число — ибо число в природе, как еще Пифагор говорил, главнее всего. Учитель Ксенократа Платон придумал, что душа разделяется на три части [Phaedr. 246 b, Tim. 69 d]: главная из них, разум, помещена в голове, как в крепости, а две другие, ей повинующиеся, гнев и похоть, каждая имеет свое место: гнев в груди, а похоть под средостением».

21. «Дикеарх [аристотелик, фрз. 5—12 Wehrli], излагая в трех книгах свою коринфскую речь, в первой выводит множество спорящих ученых с их речами, а в двух остальных — некоего старца Ферекрата Фтиотийского, потомка (будто бы) самого Девкалиона, и он у него рассуждает, что душа — это вообще ничто, лишь пустое имя, что «одушевленные существа» называются так безосновательно, что ни в человеке, ни в животном нет никакой души и никакого духа, а вся та сила, посредством которой мы чувствуем и действуем, равномерно разлита по всякому живому телу и неотделима от тела — именно потому, что сама по себе она не существует, а существует только тело, единое и однородное, но по сложению своему и природному составу способное к жизни и чувству».

22. «Аристотель, наконец, и тонкостью ума, и тщательностью труда намного превосходит всех (кроме, разумеется, Платона), выделяя свои четыре рода начал, из которых возникает все сущее

[выше, с. 734], считает, что есть и некая пятая стихия — из нее-то и состоит ум. Размышлять, предвидеть, учиться, учить, иное узнавать, а многое другое запоминать, любить, ненавидеть, желать, бояться, тревожиться, радоваться и тому подобное — все это не свойственно ни одному из первых четырех начал; потому и привлекает Аристотель пятое начало, названия не имеющее, и приискивает для души новое слово — «энделехия», что означает как бы некое движение, непрерывное и вечное [имеется в виду аристотелевское учение об эфире, а вместо аристотелевского термина «энтелехия» Цицерон ошибочно употребляет термин «энделехия»].

Вот какие есть мнения у философов о душе, если только я ненароком чего-нибудь не упустил. Обошел я стороною лишь Демокрита, мужа, бесспорно, великого, но душу представляющего случайным стечением гладких и круглых частиц [Демокрит А 101]: ведь у этого люда все на свете состоит из толчеи атомов».

23. «Какое из этих мнений истинно, пусть рассудит какой-нибудь бог, а какое из них ближе к истине, об этом можно спорить и спорить».

Нам представляется, что все эти сообщения Цицерона об античных теориях души имеют большое ориентирующее значение и весьма помогают составить классификацию этих учений как нечто целое.

МАТЕРИЯ И ТЕЛО

§ 1. ПЕРЕХОД К МАТЕРИИ

Если мы бросим общий взгляд на пройденный нами историко-терминологический путь, то нетрудно будет заметить, что все рассмотренные нами до сих пор термины в основном относятся к *смысловой* стороне действительности. Яснее всего это видно на терминах ноологии, указывающих прямо на мышление и на то или иное его функционирование. Но мышление о вещах еще не есть сами вещи, а только вскрытие их смысла. И далее, когда мы говорили о числах, то хотя античное представление о числах возникло, как я все человеческое познание, из чувственной области, так что вначале числа ничем не отличались от вещей, тем не менее, и притом очень рано, числа стали пониматься не как просто вещи, но как структура вещей и как структура их познания. А это значит, что уже древнейшую аритмологию, а именно пифагорейскую, тоже надо относить не просто к самим вещам, но к их смыслу, к их идеальной стороне.

Далее, душа в античном понимании этого слова тоже еще не есть тело, но то, чем оживляется тело и чем оно приводится в движение. А это тоже значит, что терминология души относится к чисто смысловой, но не к телесной стороне действительности.

И, наконец, уже совсем не требует доказательства та особенность античного первоединства, которая сводится к охвату как всего материального, так и всего нематериального, то есть первоединство не есть ни только вещь, ни только тело, ни только материя.

Но если все это так, то сам собой возникает вопрос: если мы все время изучали смысл, то смысл *чего же именно* мы изучали? Смысл получает свою полноценную значимость только тогда, когда становится видно, какая же именно действительность в данном случае осмысляется. Об идее как о таковой можно и нужно говорить очень много. Но покамест мы не установили, об идее чего же именно идет речь, до тех пор и сама идея не будет вскрыта в своем последнем назначении. Сущность идеи заключается в том,

что идея осуществляет собою вещь, поскольку идея вещи и является ответом на вопрос о том, что такое сама вещь. Другими словами, термины, которые мы в предыдущем подвергли изучению, уже сами собой подводят нас к вопросу о вещах и телах, как вообще о *материи*, и без разрешения этого вопроса все рассуждения об идеях вещей рискуют остаться висящими в воздухе, то есть весьма недостаточными или, попросту говоря, бесполезными и ненужными.

При этом проблема материи особенно важна именно для античной эстетики. Ведь эстетика, согласно нашим установкам, как раз и заключается в изучении внешней, то есть материальной, выраженности внутренней, то есть смысловой, жизни действительности. Если нет материальной выраженности красоты, то нет и самой красоты, которая в этом случае окажется только системой абстрактных понятий. Красоту надо еще *увидеть*, как внешними, так и внутренними глазами. А иначе для красоты не останется никакого места не только в античном, но, пожалуй, даже и во всяком миропредставлении.

Итак, переходим к обзору античной терминологии, относящейся к материальной области.

§ 2. РАННЯЯ КЛАССИКА

1. *Слабая дифференцированность термина.*
а) Ранняя классика, основанная на представлении о стихийно-материальных и в то же самое время живых и одушевленных элементах, еще очень далека от *понятия* материи. Здесь фиксируются только еще отдельные *виды*, или *типы*, материи, но не сама материя в ее самостоятельном и обобщенном качестве. Тем не менее вся эта быстро развивающаяся классика, или *типы*, материй, но не сама материя в ее самостоятельном и обобщенном качестве. Тем не менее вся эта быстроразвивающаяся классика, всегда поражавшая своих исследователей быстротой своего развития, несомненно, постепенно и очень быстро подходила к понятию материи и тем самым к точно понимаемому термину «материя». Аристотель (Met. I 3—8) так и рассматривает физические элементы ранней классики как постепенно растущее учение о материи. Но Аристотелю не нужно приписывать такого взгляда, будто и сами представители ранней классики уже владели понятием материи. И все же черты прогрессирующего учения о материи, несомненно, наличны и в ранней классике.

б) Впоследствии точно установленный у античных философов термин *hylē* вначале обозначал дерево, древесину, лес, что очень легко приводило также и к представлению о материале, то есть о деревянных материалах, для постройки. Именно в таком виде мы и встречаем данный термин у Гомера¹. У Гомера этот термин либо просто обозначает лес (например, Ил. III 151, VI 147; Од. V 63. 470. 475), либо материал для отопления, дрова (например, Ил. 418. 420), либо местность, покрытую лесом (например, V 52; Од. XIII 351). Необходимо сказать, что представление о материи как о строительном материале никогда не исчезало в античном сознании. Античные мыслители имели это представление о строительном материале с применением самых разнообразных подходов к изображаемой ими действительности. Часто это представление свидетельствовало о весьма разнообразном понимании этого строительного материала, и здесь была своя длинная история. Но материя как строительный материал никогда не исчезала в античности, несмотря ни на какие философские тонкости подобного представления.

Когда Фалес говорил о происхождении всех вещей из воды, Анаксимандр — из неопределенной смеси элементов, Анаксимен и Диоген Аполлонийский (ИАЭ I 364—370, 448) — из воздуха, Гиппас и Гераклит (380—381) — из огня, то, конечно, это было не чем иным, как наивным представлением о том *материале*, из которого создаются все вещи.

2. *Гераклит*. а) Но уже у *Гераклита* этот космический материал замечательным образом обогащается. Тут сразу возникает несколько идей, которые в дальнейшем войдут в понятие о материи, но у *Гераклита* даны описательно и непосредственно-ощутительно. Во-первых, здесь выдвигается в качестве самого главного становление элементов; а без этого, как мы сейчас увидим, невозможно представить себе античное учение о материи в его сущности. Во-вторых, это не только становление, но и очень активное, бурное становление, поскольку тут же проповедуется, что война — отец всех вещей (373—374). В материи, таким образом, подчеркивается момент не только материала, но и самопротивоборствующего становления материала. В-третьих, это даже и не просто одно становление. Это осмысленно-данное становление, то есть первоогонь не просто превращается здесь в разные элементы и вещи, но это превращение — понятно, осмысленно, так что весь

¹ Первоначальные сведения об этом можно получить в работе А. Ф. Лосева «Эстетическая терминология ранней греческой литературы (эпос и лирика)», с. 130.

этот бурлящий хаос первоогня имеет для себя также и свое собственное основание, свой собственный смысл, свой логос (388—389).

б) Поскольку материя как становление достаточно ярко выступает у Гераклита, то естественно ожидать, что в этом становлении должны выступать и отдельные пункты этого становления в их завершенной фигурности. Учение о материи как о структурном становлении все время нарастает в течение двухсотлетнего существования досократиков, и о нем мы еще скажем в дальнейшем. Но сейчас необходимо спросить себя, что если у Гераклита становление трактуется, в первую очередь, не в своей структурной или фигурной конструкции, то где же эта фигурность материи была формулирована у досократиков в отчетливой форме?

Это несомненно было у *пифагорейцев*. В нашем анализе древнего пифагорейства (ИАЭ I 287—293) мы привели достаточно текстов, в которых формулируется учение пифагорейцев о пределе и беспредельном. У исследователей всегда был соблазн толковать пифагорейское беспредельное как материю. При абстрактном понимании дела так оно и было. Но считать, что в своем учении о беспредельном пифагорейцы выдвинули концепцию беспредельного пространства и что материю они так и трактовали в виде субстанциально данного беспредельного пространства, — это безусловно ошибочная позиция, неверная в качестве первого пункта даже при наличии последующих *ограничительных пунктов*¹. Здесь нельзя ссылаться на Аристотеля, который приписывает пифагорейцам субстанциальное представление о беспредельном (Phys. III 4, 203 а 5—10). Дело в том, что предел и беспредельное являются у пифагорейцев составными моментами всякого числа вообще, причем имеются здесь в виду, безусловно, конечные числа натурального ряда; а числа, хотя они и трактуются отдельно от материи, тем не менее у пифагорейцев совершенно неотделимы от самых обыкновенных чувственных вещей и являются только их оформлением, их фигурой. Поэтому, если мы возьмем два рядом стоящие числа натурального ряда или две точки на отрезке прямой, то между этими двумя границами можно устанавливать любое количество меньших частей. Другими словами, беспредельное вовсе не есть самостоятельное бесконечное пространство, а есть только тот момент, который необходим для любого исчисления и, следовательно, для установления любой фигурности. И пифагорейские тексты определенно говорят о невозможности мыслить ни предел вне беспредельного, ни беспредельное вне предела.

¹ Такую неверную позицию мы находим в прекрасном труде: Baеumker С. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890, S. 37—38.

Кроме того, беспредельное пространство — это вообще не античная идея; и если оно мелькает в последние века античности, то, уж во всяком случае, не является достоянием античной классики, ни ранней, ни зрелой, ни поздней. И поскольку сейчас нас интересует история взглядов на материю, можно с безусловной опорой на тексты сказать только одно: древнее пифагорейство учило понимать материю как материал, но как материал, структурно-числовым образом оформленный. Такое представление о материи в ранней классике только прогрессировало, в чем мы сейчас и убедимся.

3. *Эмпедокл*. Подобного рода черты будущего развитого учения о материи рассыпаны по всем материалам досократовской философии, и их можно было бы приводить в разных количествах и размерах и в разных структурных формах. Но мы, например, указали бы на *Эмпедокла*, у которого четыре элемента не только признаются в одинаковой мере, но уже предполагают и свое обобщение, которое последующим излагателям Эмпедокла прямо так и представлялось как материя. Кроме того, у Эмпедокла попадают мысли о том, что огонь есть действующий принцип, а прочие элементы есть та пассивная действительность, на которую действует огонь; кроме того, у Эмпедокла существуют более высокие принципы космического круговращения — Дружба и Вражда (433). Все подобного рода тексты указывают на то, что понятие материи как пассивного начала заметно прогрессировало у досократиков, хотя само понятие материи еще отсутствовало.

4. *Анаксагор*. Далее, мы бы указали на некоторые тексты из *Анаксагора*, впервые учившего о том, что под воздействием ума первоначальная беспорядочная смесь вещества пришла в порядок и, став оформленным материалом, образовала собою и соответственные, тоже строго оформленные, гомеомерии ($A 1=II 5, 6$; $A 2$; $A 42=II 16, 1-3$; $A 46=II 19, 2-4$; $A 49$). Эти позднейшие источники прямо приписывают Анаксагору даже самый термин «материя». Едва ли, однако, термин «материя» употреблялся самим Анаксагором. Он говорит только об оформлении хаотического материала умом. Но даже такой последовательный неоплатоник, как Симплиций, почти отождествляющий ум Анаксагора с умом позднейших платоников, даже и он понимает ум у Анаксагора как «тончайшую и чистейшую из всех вещей» ($B 12=II 38, 2-3$).

Таким образом, если у Анаксагора и не было самого термина «материя», то, во всяком случае, гераклитовское становление бесформенно-огненных космических материалов уже получало для

себя структурное оформление. И если еще у Эмпедокла «необработанная материя» противопоставляется единому и цельному космосу (А 47), и если еще до того Парменид противопоставлял материю «демиургу» (А 1=I 218, 1—2), то у Анаксагора мы находим учение об упорядоченной космической материи (ИАЭ I 340—344).

5. *Атомисты*. Что касается *атомистов*, то термин «материя» отсутствует также и у них. Но само понятие материи, несомненно, также и у них прогрессирует. Именно, отчетливо оформленные гомеомерии Анаксагора становятся у атомистов прямо атомами, но атомы эти (464—465) прямо обладают геометрически точной формой и являются своего рода миниатюрными статуэтками. Кроме того, прогресс понятия материи дает о себе знать также в учении атомистов о пустоте (478—479, 483—485). Эта пустота трактуется у них не просто как только пустое пространство, но как тот фон, без которого не могли бы вырисовываться атомы во всей своей телесной оформленности и без которого они не могли бы пребывать в движении.

6. *Заключение*. Таким образом, из приведенных у нас досократовских текстов ясно, что материя трактуется здесь прежде всего как материал, сначала в узком смысле в связи с разными типами материальных элементов, а потом и в общем виде как материал для всяких вообще вещественных явлений. Далее, этот материал трактовался как сплошное становление, а потом и как структурное становление. Оставалось только признать, что и типов структурного становления очень много и что, значит, в их основе лежит уже какое-то более общее и сверхструктурное становление, которое, собственно говоря, уже не есть просто становление, но, скорее, только мыслимое становление, или становление как принцип и возможность всякого становления вообще; и тогда уже мы стали бы переходить от ранней классики к зрелой классике. Эта граница между ранней и зрелой классикой в области терминологии материи и намечается у Диогена Аполлонийского. Этот Диоген продолжает по-старому производить всякое становление из воздуха. Однако совершенно по-новому это воздушное становление он трактует как мышление, которое, по его учению, только и может свести все типы становления в одно общее становление, в нечто единое, которое является принципом всякой множественности вообще.

Так историческое обследование текстов ранней классики с необходимостью приводит нас к учению о материи у Платона и Аристотеля.

§ 3. ЗРЕЛАЯ КЛАССИКА

Интересно, что даже и у Платона самый термин «материя» все еще не употребляется, хотя здесь уже и формулированы все необходимые для этого моменты.

1. *Принцип материи у Платона.* Вопрос об отсутствии термина «материя» (*hylē*) у Платона решается, впрочем, не так просто. Прежде всего, уже сам Платон сравнивал построение космоса с работой плотника при помощи деревянных материалов. «Теперь заготовленные причины разложены у нас по родам, как строительные материалы у плотников» (*Tim.* 69 a). У Платона прямо говорится даже о становлении, для которого нужны определенные орудия и материалы. «Лекарства и всякого рода орудия и вещества (*hylēn*) применяются ко всему ради становления» (*Phileb.* 54 b c).

Но гораздо важнее то, что учение о материи Платону приписывает не кто иной, как Аристотель. Согласно Аристотелю (*Phys.* IV 2, 209 b 11—210 a 1), то, что занимает определенное место, то есть всякая пространственная вещь, существует благодаря своей причастности большому-и-малому и материи, как Платон написал в «Тимее». Но в этом диалоге Платона нет такого термина, который специально бы означал «материю». На самом деле Аристотель, вероятно, слышал об этом термине на устных лекциях Платона. Но так или иначе, сообщение Аристотеля для нас очень важно.

Но что уже совсем не вызывает никакого сомнения, это материалы, дошедшие до нас от Тимея Локрского, неопифагорейского философа приблизительно I века до н. э. Об этом философе читатель может получить представление по нашему изложению его в предыдущем (ИАЭ VI 60—65). Этот Тимей ставит своей целью изложить платоновский диалог «Тимей» в строго систематической форме. Сначала он говорит, конечно, об идеях разума, а затем о чувственных вещах, которые являются подражанием вечному разуму и его идеям. Но, оказывается, есть еще третий тип бытия, а именно «материя», которую Тимей Локрский понимает с привлечением слов Платона (*Tim.* 49 a) о «восприимнице становления» (*geneseōs*). Судя по другим выражениям Тимея Локрского, у Платона в его «Тимее» было самое настоящее и вполне законченное учение о материи как о становлении разума в его инобытии. Ясно, таким образом, что если не сам Платон, то, во всяком случае, вся платоническая традиция учит о материи как о становлении или, это ясно из всего «Тимея», о становлении как о стро-

ительном материале для всего существующего и для космоса в целом.

Теперь пересмотрим в систематическом порядке имеющие отношение к данному вопросу тексты Платона. В принципиальной форме о материи у Платона раньше (ИАЭ VII) мы уже говорили. Сейчас же нас интересует не только платоновский принцип материи, но по возможности систематический анализ самого термина «материя» у Платона. А для этого необходимо разбросанные материалы у Платона изучить в их строго логическом развертывании.

2. *Бесформенность материи как чистого становления и как чистой возможности.* а) Здесь полезно будет начать с того, чем кончилось рассмотрение материи, найденное нами у досократиков. Вся эта ранняя классика пришла к самому широкому представлению о материи как о становлении вообще всего оформленного. И вот то самое, чем кончилась ранняя классика, и стало началом рассуждений Платона на эту тему. Именно, рассуждая о материале всякого становления, Платон устанавливает прежде всего *огромную общность* такого становления. Это и не металл, из которого создаются статуи, и не материал, из которого происходит все относящееся к земле, воде и прочим физическим телам. И потому первый вывод из такой обобщенности — это то, что материя вообще *лишена всякой формы*.

Платон подробно и убедительно доказывает, что иначе в материи ничего не могло бы воплощаться целиком и окончательно. Если мы чертим фигуру на каком-нибудь фоне, то этот фон должен быть абсолютно пуст. И если он что-нибудь привносит от себя, то наш чертеж уже не будет тем правильным чертежом, который мы намеревались осуществить, а будет только искажением задуманного нами чертежа. Итак, материя, если ее формулировать как предельное обобщение всех возможных материалов, есть полная бесформенность (Tim. 50 a — 51 b).

б) Далее, возникает вопрос о природе самого этого становления. Оно не есть бытие, поскольку каждый его момент исчезает в то же самое время, когда он и появляется. Поэтому чистая материя должна пониматься как чистейшая и ничем не заполненная непрерывность. О такого рода непрерывности у Платона мы уже рассуждали в прежнее время (ИАЭ II 678—681) и потому здесь об этом не будем распространяться. Здесь важно будет подчеркнуть только то, что раз первичная материя полностью бесформенна, то есть полностью лишена всяких свойств, то ей, очевидно, нельзя приписать также и бытия, то есть нельзя сказать даже и того, что она существует. Она есть не-сущее, но не в смысле полного ино-

бытия, а в смысле только возможности любого бытия. И эта возможность, будучи ничем, очень важна для самого же бытия. Без материи бытие оставалось бы только на уровне идеи, то есть на уровне мыслимой, но еще не осуществленной парадигмы или модели. Чтобы идея стала фактически существовать, для этого ей нужно перейти в область существования, то есть в область своего инобытия, от которого она впервые и получает свое фактическое, а не только идейное существование.

При этом заметим, что Платон мыслит здесь не только чувственную материю, но и материю в недрах самого ума, поскольку ум для него не только система рассудочных построений, но и умственная картинность и фигурность. А это значит, что и в чистом уме тоже имеется свой собственный умственный материал, так или иначе умственно построенный. Об этом чисто умственном становлении имеются незабываемые страницы из «Парменида» (155 e — 157 b).

в) Итак, материя есть, по Платону, чистая возможность любого бытия, сама не будучи бытием, и бытия как чувственного, так и умственного. Напрасно историки философии начинают учение об умопостигаемой материи только с Аристотеля. Оно точнейшим образом формулировано уже у Платона и является не чем другим, как предельной обобщенностью всякого становления вообще.

3. *Другие свойства материи.* а) Но отсюда следуют еще и другие свойства материи, которые, хотя и не сведены у Платона воедино, а даны только в разбросанном виде, тем не менее рисуют точно определенную и законченную картину, хотя и лишенную нужного здесь термина.

Здесь нужно критически отнестись к тем исследователям Платона, которые понимают материю как пустое пространство (*chōra*). В некотором смысле это обстоит у Платона именно так. Тем не менее то реальное пространство, о котором говорит философ, вовсе не есть пространство в обывательском смысле слова, то есть в смысле физической пустоты. Но Платон прямо пишет об этом пространстве. (*Tim.* 52 ab): «Оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения». Из этого видно, что такое пространство Платон понимает не физически, но умопостигаемо. В другом месте, где Платон подводит итог своему рассуждению (52 d), читаем: «Есть бытие, есть пространство и есть становление (*genesis*)». Так как под становлением Платон понимает здесь физическое становление, то «пространство» здесь понимается как сверхфизическая категория. Именно

из такого пространства у Платона строятся все геометрические фигуры и тела (53 b — 55 c). Другими словами, это пространство есть не что иное, как геометрический континуум, или умопостигаемая материя, существенно тождественная со своей формой. Но и там, где Платон говорит о четырех физических элементах, он тоже не остается только на физической почве, а хочет сформулировать тоже чисто идеальный, чисто смысловой, чисто геометрический их характер, откуда у него и все знаменитое учение о правильных геометрических телах, вскрывающих сущность всех основных физических элементов (55 d — 61 c). Другими словами, те, кто понимает материю у Платона как чистое пространство, должны учитывать, что пространство это является у Платона, во-первых, становлением, и, во-вторых, становлением как физически-чувственным, так и умопостигаемым. Такие термины, как «место» (topos) или «тело» (sōma), в «Тимее» попадают (44 d e), но обладают обычным физическим смыслом и никакого отношения к философской терминологии не имеют.

б) Гораздо более принципиальный смысл имеют такие термины, обычно относимые к платоновскому понятию материи, как «восприемница», «кормилица» (49 a) и даже «мать» (50 d) всех реально существующих вещей. Здесь, конечно, напрашивается прежде всего мифологическое понимание связи материи с идеями разума. Мифология здесь у Платона, несомненно, была, и о ней тоже необходимо говорить в самой серьезной форме. Правда, в настоящем пункте нашего изложения нас прежде всего интересует не мифология, а диалектика. А диалектически у Платона совершенно точно сформулировано, что идея, отождествляясь с материей, этим самым и создает всякую реально существующую вещь, поскольку эта последняя, во-первых, всегда материальна, а во-вторых, всегда является носителем того или иного смысла, поскольку она не просто есть, но и всегда есть нечто. Здесь становится очевидным, как первичная материя у Платона вовсе не остается пустой абстракцией, но всегда остается наиконкретнейшим моментом в реальной структуре всякой вещи.

4. *Материя как необходимость.* И, наконец, одним из самых существенных моментов понятия материи у Платона является то, что он называет *необходимостью*, αναγκή (47 e — 48 b). Хотя у Платона прямо сказано, что мир создан из разума и необходимости, все-таки термину «необходимость» часто совсем не придается наличного в нем глубокого смысла. Ведь разум, о котором везде говорит Платон, есть всегда нечто осмысленное, доказанное, само свидетельствующее о своем предельном осмыслении. Этой осмысленной и доказанной идее противостоит, по

Платону, факт, который ни на чем не основан, никак не доказан и требует своего признания решительно без всякого своего объяснения, решительно без всякого своего доказательства, а просто только в силу своего безусловного наличия. С этой точки зрения такой факт является полной случайностью и неожиданностью, когда он так и получает свою квалификацию от людей как факт внеразумной, доразумной и ничем не объяснимой судьбы. Наблюдая свой космос, мудрый Платон, конечно, видел в нем прежде всего порядок и разумную целесообразность. Но эта же самая мудрость заставила его констатировать также и наличие беспорядка, ничем не мотивированного безобразия и постоянное торжество несовершенства и даже зла. Мог ли мудрый Платон остановиться только на разумной целесообразности космоса? Нет, он обязательно должен был заговорить именно о судьбе. Однако судьба для него — это термин слишком обывательский и некритический, слишком мифологический. Вместо этого он употребляет термин уже чисто логический и научно-философский. Таким термином для него и оказалась «необходимость».

5. *Итог*. Если подвести *итог* приведенным выше платоновским материалам, то можно сказать, что, несмотря на отсутствие точного и определенного термина, понятие материи вскрыто у Платона весьма глубоко и содержит в себе решительно все те моменты, которые необходимы для греческой классики периода ее зрелости. Общеантичное представление о материи как о строительном материале остается у Платона на первом плане. Но зрелая классика оперирует четкими категориями и их диалектической связью. Поэтому материя у Платона — это не просто строительный материал, но такой строительный материал, который берется в своей предельной обобщенности, то есть решительно без всяких идей и форм, как бесформенное и внесмысловое становление, которое приемлет в себя любые формы, их рождает и питает и потому является необходимым конструктивным моментом всякой вещи. Без нее идея оставалась бы в своем абстрактно-смысловом и только чисто модельном бытии, а вещи оставались бы вне всякого своего становления и тоже превратились бы в несуществующие абстракции.

§ 4. ПОЗДНЯЯ КЛАССИКА

Для понимания учения Аристотеля, этого представителя поздней классики, о материи необходимо иметь в виду, прежде всего, отличие Аристотеля от Платона. Как мы уже много раз убеж-

дались, Аристотель не критикует учение Платона об уме и составляющих его идеях (этот ум у него и есть не что иное, как «идея идей»), но критикует предполагаемое им у Платона изолированное бытие идей, то есть критикует дуализм идеи и материи. Вместо этого он понимает вечные идеи и состоящий из них ум энергийно, то есть как нечто реально действующее и реально осмысливающее всю материальную действительность, выдвигая концепцию Ума-перводвигателя. Учение Аристотеля о смысловом становлении и действии потенции, энергии и энтелехии мы обсуждали в своем месте (ИАЭ IV 101—124). Из этого и надо исходить в нашем анализе учения Аристотеля о материи. В сущности говоря, это есть не что иное, как то же самое платоновское учение. Но в платоновском понимании материи Аристотель выдвигает на первый план момент потенциально-энергийный, что, конечно, рисует платоновскую теорию уже в другом свете. Кроме того, именно Аристотелю принадлежит и введение самого термина «материя» (*hylē*), который у Платона попадает не в терминологическом, но пока еще только в обывательском смысле. Впрочем, как мы указали выше (с. 765), Аристотель все-таки приписывает употребление этого термина именно Платону. Суждения Аристотеля о материи даны в таком же разбросанном виде, как и у Платона. Поэтому необходимо известное напряжение мысли, чтобы изложить это учение в систематическом виде.

1. *Субстрат и его становление у Аристотеля.* Прежде всего, материю Аристотель считает и принципом и даже одним из первопринципов. Но, согласно со своей общей философской позицией, этот принцип материи он выводит из анализа становления вообще (*Phys. I 7* вся глава). Ведь если мы говорили о становлении, то оно предполагает, что есть нечто такое, что именно становится, и есть нечто такое, чем что-нибудь становится. Поэтому каждому моменту становления предшествует нечто такое, «из чего» возникает данный ставший момент. А это и значит, что каждый отдельно взятый ставший момент становления предполагает для себя свою собственную материю. Она есть тот субстрат, на основе которого и в результате становления которого и появляется каждый отдельный ставший момент становления. Но из этого вытекают весьма важные выводы.

2. *Субстанциальная потенция.* а) Во-первых, материя, взятая сама по себе, есть нечто совсем иное, чем то, что из нее получается. И если из становления материи получается та или иная форма, то вполне можно сказать, что такая материя, взятая сама по себе, вовсе не есть какая-нибудь форма; она в этом смыс-

ле «неопределенна» и «бесформенна» (Met. IV 4, 1007 b 28; Phys. I 7, 191 a 10). В этом смысле она даже непознаваема и невосприимчива (Phys. III 6, 207 a 26; Met. VII 10, 1036 a 8—9; De gen. et cor. II 5, 332 a 35). Даже невозможно утверждать, что материя есть то место, где пребывает та или иная вещь, поскольку всякое место уже определенным образом оформлено и является как бы сосудом для вещи (Met. VIII 1, 1042 a 27—28; Phys. IV 2, 209 b 21—24).

Но, с другой стороны, невозможно сказать и того, что материя ни в каком смысле не есть бытие или форма бытия. Сущность материи заключается в том, что она есть всегда *определенного* рода отношение к бытию и к форме бытия. Что она есть некий субстрат — так можно сказать. Но субстрат этот существует в такой предельно обобщенной форме, что его уже нельзя назвать ни землей, ни водой, ни вообще каким-нибудь определенным материалом, ни чувственным, ни сверхчувственным. Материя бытия и становления есть только возможность, *потенция* и бытия и становления. Поэтому она всегда не бытие, но только *отношение* между разными видами бытия и становления. Она есть такой субстрат, сущность которого заключается только в инобытийном подражании формам, в восприятии любых эйдетических противоположностей (De gen. et cor. I 4, 320 a 2—5), так что здесь Аристотель максимально близок к платоновскому учению о подражании.

б) Но любопытнее всего то, что этот реляционный характер своей материи Аристотель ни в коем случае не хочет понимать как нечто в буквальном смысле относительное и как нечто субъективно-человеческое, случайное и произвольное. Наоборот, по мысли Аристотеля, так понимаемая материя является непременным условием возможности и реального существования действительности и научного понимания этой действительности. Отношение, взятое само по себе, не есть вещь. Но поскольку вещи объективно существуют, то и соотношение вещей, не будучи вещью, обязательно тоже существует. Иначе вообще нельзя будет отличить одну вещь от другой. Поскольку все существующее на чем-нибудь основывается и из чего-нибудь происходит, постольку все обязательно имеет свою материю; и та форма, которая возникла из материи, сама является материей для более высокой и организованной формы, так что имеется «первичная» и «крайняя» материя (Met. XII 3, 1069 b 35—38; V 4, 1015 a 7—10). Над этой чистой, первичной и бесформенной материей надстраиваются все основные типы чувственно воспринимаемой материи, то есть земля, вода, воздух и огонь. Над этими надстраиваются состоящие из них сложные образования, с теми четырьмя основными

ми причинами, которые фигурируют даже в самых популярных изложениях Аристотеля. И, наконец, над всем возвышается та материя, которая свойственна всеобщему и вечному Уму-перводвигателю, так как этот свой ум Аристотель тоже понимает фигурно. Такого рода умопостигаемая материя оказывается уже тождественной с формой. Повсюду форма предполагает для себя материю как тот строительный материал, из которого она возникает. Но если брать материю и форму в предельном смысле, то есть в виде Ума-перводвигателя, то в нем мыслится уже такая форма, для осуществления которой нет никакой предшествующей материи, и такая материя, которая не есть просто возможность формы, но есть уже сама форма. Тексты из Аристотеля об умопостигаемой материи и наши рассуждения о ней приведены у нас в своем месте (ИАЭ IV 68—69). Кроме того, в настоящий момент нашего исследования читатель и вообще должен припомнить данный у нас выше (61—75) анализ аристотелевской теории материи, который совершенно необходим для точного установления аристотелевского термина «материя».

3. *Итог.* Подводя *итог* нашим текстам из Аристотеля о материи и стремясь дать по возможности более краткую ее формулу, можно сказать следующее. Так как из материи все возникает, то материя есть возможность всякого становления. Потенциальность материи есть то, без чего немислимо никакое становление вещей. И на первый взгляд кажется, что эта бесформенная и предшествующая всяким формам потенция есть только наш вывод, то есть абстрактный момент всякого возникновения. Однако вся оригинальность Аристотеля в том и заключается, что эта потенция, не будучи ни бытием, ни небытием, вовсе не есть только наша абстракция, а есть нечто реальное, без чего не могут существовать и сами вещи. Потенции, лежащей в основе материи, тоже принадлежит определенное бытие и, следовательно, определенного рода субстанция. Но тогда самая существенная сторона учения Аристотеля о материи заключается в том, что материя есть *субстанциально данная потенция*¹.

И, между прочим, Аристотель использует здесь учение Платона о необходимости (выше, с. 768), с которой Платон и начинал свое изложение этого третьего типа действительности (после чисто идеального и чисто чувственного). Эта платоновская необходимость и фиксируется в аристотелевском учении о субстанциальном характере материальной потенциальности. А то, что

¹ Полезные рассуждения на эту тему можно найти у К. Боймкера (Указ. соч., с. 230—234).

аристотелевское представление о материи как о логической категории разработано у Аристотеля в направлении потенциально-энергийного становления категории, об этом мы уже сказали выше (с. 770).

§ 5. РАННИЙ ЭЛЛИНИЗМ

1. *Принцип иррелевантного лектон.* Специфически (в смысле раннего эллинизма) мыслившие стоики, как мы знаем (ИАЭ V 104), выдвинули на первый план понятие иррелевантного лектон, которое проецировалось на внешний мир, так что вся действительность принимала двухплановое строение: одно — физическое, материальное, и другое — смысловое, аллегорическое. Вся действительность трактовалась не просто как логос (это было уже у Гераклита), но как бесконечное количество «семенных логосов», то есть таких логосов, в которых уже нельзя было различить материальную и идеальную стороны и которые были зародышами всякой вещи. А возводились все эти семенные логосы к общекосмическому организму, который трактовался у стоиков как огненное дыхание и который в результате нисходящей эманации охватил собою все существующее. Но если мы вдумаемся в эту общую картину стоического мировоззрения, то нетрудно будет догадаться, чем же оказывалась у них материя.

Эта стоическая материя тоже очевиднейшим образом двупланова. С одной стороны, она осмысливает и оформляет вообще все существующее и не хуже, чем у Аристотеля, является всего только потенцией бытия, но не самим бытием. И эта потенция бытия у стоиков, конечно, тоже субстанциальна, как и у Аристотеля. Но она здесь не просто субстанциальна, но физически-субстанциальна, материально-субстанциальна. И в этом был вовсе не регресс по сравнению с Аристотелем, но несомненный прогресс, потому что субстанциальное расширение аристотелевской теории материи было залогом и весьма большого расширения самого понятия материи.

Итак, материя у стоиков, с одной стороны, идеальна, сущностна, лишена всяких качеств и потому совершенно бесформенна. Это — по Аристотелю. Но, с другой стороны, материя у стоиков всегда трактовалась вполне материально и физически, всегда действовала как нечто живое и всегда оказывала действие на все иное, принимая также и на себя воздействие со стороны всего иного.

Стоических текстов для того и другого значения материи очень много. Приведем лишь некоторые.

2. *Стоические тексты.* а) Она — «бесконечная усия» (SVF I 25, 2), «бескачественное тело» (II 115, 23; 116, 26); «то, что принадлежит всему, что обладает качествами» (I 24, 20). В качестве усии она — «первичная материя для всего сущего» (24, 28; 25, 1; II 114, 17), она — «внеразумна (alogos) и бескачественна» (II 113, 19 ср. 335, 24), «лишена рождения и гибели» (134, 33); «первичная материя — вечная» (I 24, 28; II 116, 10), «не становится ни больше, ни меньше» (I 24, 28), «первичный субстрат (huposeimenon) — бескачественная материя» (II 125, 33). Все подобного рода стоические тексты не выходят за пределы аристотелевского определения и являются, можно сказать, сплошным аристотелизмом.

б) Однако наряду со всем этим стоики резко отличаются от Аристотеля. Будучи бескачественной, бесформенной и даже вне-разумной, материя тем не менее трактуется у стоиков вполне материально, вполне физически и вполне телесно. О всеобщей телесности у стоиков мы уже знаем (ИАЭ V 173). Но как же это может быть? И этот вопрос нельзя разрешить без привлечения стоического учения об иррелевантном лектоне. Это именно лектон, перенесенное на обыкновенный мир, делает его сразу и материальным и нематериальным, причем эта нематериальность не является здесь просто указанием на отсутствие чего-нибудь, но тем, что стоики называли аллегорией. Понимая весь космос как огромный организм, они, конечно, все на свете считали материальным. Но это материальное было живо, когда было живым организмом, дышало. И в этом выдвигании организма как первичного принципа и надо находить разгадку того, каким это образом материя и физична и не физична. Ведь и каждый организм тоже, с одной стороны, физичен; а с другой стороны, он одушевлен жизнью, то есть чем-то таким, что уже несводимо на простую сумму физических качеств.

в) Приведем несколько текстов о чисто физической теории материи. Когда у стоиков противопоставляются бог и материя, ясно, что материя мыслится в таких случаях как физический материал для творческих функций божества (SVF I 24, 11). Об этом божественном творческом принципе, действующем в пассивной материи, у стоиков читаем не раз (24, 7; II 111, 10; 112, 8; 335, 25). Логосы же есть не что иное, как материя в определенном состоянии (II 126, 12). И вообще, чтобы понять физическое значение термина «материя» у стоиков, необходимо учитывать и онтологическую значимость лектона (ИАЭ 134—142). Тогда станет понят-

ным и то, почему такие конструкции у стоиков, как «логос», «эйдос» или «энергия», носят ярко выраженный физический смысл (135, 142—148). Демиург, взятый сам по себе, еще не есть ни логос, ни провидение. Но, взятый вместе с бескачественной материей, он есть и логос и провидение (SVF II 322, 18). Говорится еще и так, что судьба есть «движущая потенция материи» (I 44, 36). Материя, взятая сама по себе, неразумна. Но эта неразумность не существует как отдельная и самостоятельная субстанция (что выходило у Аристотеля). Наоборот, по всей материи распростерт логос (24, 31). Душа космоса тоже использует для себя материю (II 186, 3). Это касается и вообще первичных принципов (III 46, 36).

3. *Итог.* Таким образом, материя у стоиков не есть просто субстанциально данная потенция, как у Аристотеля, но именно субстанциально-физически данная потенция. А так как все вообще существующее стоики понимали телесно, то в определении материи необязательно было говорить только о физической субстанциальности материи. Можно и нужно было говорить о субстанциальности в любом широком смысле слова, о субстанциализации вообще чего угодно. Поэтому неудивительно, что стоическая материя оказалась в конце концов материей всего огненным образом дышащего космоса. Оставалось только отказаться от отдельных типов материальной субстанциализации, хотя бы даже и самых общих. Оставалось перейти к материи в смысле предельной обобщенности всякого фактического становления. И эту предельную обобщенность материи как потенции мы и находим в неоплатонизме.

4. *Эпикурейцы и скептики.* Ввиду слабой заинтересованности в философских теориях эпикурейцев и скептиков, у которых на первом плане стояли вопросы жизни и мораль внутренней свободы человеческого духа, учение о материи и теле приобретало у них, скорее, только прикладное, вспомогательное и потому в значительной мере второстепенное значение.

а) Это не значит, что эпикурейская материя окончательно перестает быть потенцией. Поскольку атомы суть только бездушные физико-геометрические тела, лишённые сознания и мышления, они вовсе не являлись для эпикурейцев окончательным бытием, а только его возможностью, его потенцией. Подлинное и окончательное бытие, согласно учению эпикурейцев, возникает вовсе не из самих атомов, которые чувственно даже непознаваемы, но из тех истечений, или эманаций, которые из них исходят, обладают в противоположность им непрерывной текучестью и переплетаются между собою бесконечными способами. Еще ведь Левкипп

учил о том, что атомы в действительности есть только те буквы, из которых создается трагедия и комедия (ИАЭ I 503).

Однако разница между эпикурейцами и стоиками все-таки огромная. Эпикурейцы сами говорили о том, что бездушные и немые атомы нужны им только для того, чтобы не бояться никакой загробной судьбы и умирать без всякой опасности подвергнуться каким-либо загробным наказаниям. Но тогда получается, что разница между эпикурейцами и стоиками не столько философско-категориальная, сколько миросозерцательная. Да и мифологию эпикурейцы отрицали вовсе не целиком, а только в смысле традиционных взглядов о взаимодействии богов и людей. Сами же боги вполне существуют и для эпикурейцев, но только в виде деистического идеала эпикурейского образа жизни. Следовательно, материя и атомы, как об этом учили эпикурейцы, формально и категориально мало чем отличаются от учения стоиков, но очень глубоко отличаются в смысле мировоззрения.

б) Эпоха раннего эллинизма была эпохой первого пробуждения индивидуально мыслящего и чувствующего человеческого субъекта. Но это означало уже гораздо более сниженную значимость мифологии, так что ранний античный эллинизм оказался даже периодом некоего рода античного просветительства. Стоики не уничтожили мифологии, но они стали ее понимать аллегорически, что и дало им возможность гораздо более творчески и гораздо более органически понимать материю и природу. Эпикурейцы тоже не расстались с мифологией, но сократили ее до степени деистически мыслимого царства олимпийских богов как царства идеального эпикурейства. А для этого нужно было сократить умственную и душевную деятельность материи и довести ее до бездушного физически-геометрического атомизма.

Наконец, скептики, которые тоже стремились охранить безмятежное состояние человеческого духа, стали доказывать, что материя и природа вообще непознаваемы и немислимы, так что вопрос о структуре объективно существующей материи отпадал для скептиков сам собою.

в) Этими тремя философскими школами закончился ранний период эллинизма, который, конечно, был слишком близко связан со своим временем и потому был слишком узок с точки зрения общеантичного учения о материи. Тот индивидуальный субъект, который заявил о себе в начале эллинистического периода, вскоре сам же почувствовал ограниченность своего замкнутого положения и очень скоро стал расширять свои горизонты до охвата действительности в целом. А это уже означало стать на более

широкую почву привлечения и переработки всех вообще бывших до тех пор концепций материи. Это и произошло в период позднего эллинизма, а именно — в неоплатонизме.

§ 6. ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ

Замечательное учение Плотина о материи едва ли нужно будет излагать нам сейчас подробно, поскольку в предыдущем этой проблемы мы касались довольно обстоятельно (ИАЭ VI 263—265, 490—493, 560—562, 812—820, 843—850, 898—899). Нам принадлежит перевод глав Плотина об умопостигаемой материи II 4, 2—5 (АК 322—325), а также анализ глав о чувственной материи у Плотина II 4, 6—16 (там же 399—401).

1. *Плотин*. а) Значение Плотина в области учения о материи сводится в основном к обобщенной формулировке того, что мы находим уже у Платона и Аристотеля. Эти два мыслителя глубочайшим образом продумали категорию непрерывности, а эта категория как раз и является центральной для всей проблемы материи. Материя, вообще говоря, есть материал. Однако, если употребляется такой обобщенный термин, как «материя», то и материал, который имеется здесь в виду, тоже должен быть материально общим. Это не только не земля, не вода и т. д., но и вообще не тело, поскольку всякое тело есть уже так или иначе сформированный материал, а материал — это материал вообще, еще до всякого своего сформирования. Бестелесное мышление тоже пользуется для себя определенным и нетелесным материалом. Но, взятая уже в такой общности, материя, очевидно, даже не есть и вообще бытие, а только возможность бытия, которая реально себя проявляет только в виде становления чего-нибудь уже нематериального, то есть того или иного эйдоса, или, как обычно грубо говорят, той или иной формы. Вот эту возможность, эту сплошную текучесть и вот эту непрерывность, в которую облекается всякий эйдос, оформляющий себя в своем инобытии, Платон и Аристотель формулировали в виде своего учения о потенции, а Плотин превратил в целую доктрину.

И первое, что здесь бросается в глаза во время наших попыток дать предельное обобщение, это — различие двух материй, чувственной и умопостигаемой. Оба эти типа материи в виде двух разных принципов уже содержатся в рассуждениях Платона и Аристотеля. Но у Плотина это достигло терминологической зафиксированности, и, как мы сейчас указали, этому посвящены

у Плотина целые большие главы, заостренные даже и в виде системы. Не повторяя здесь того, что мы уже подробно анализировали раньше, скажем только одно: первый пункт учения Плотина о материи — это *различение чувственной и умопостигаемой материи*.

б) Дальнейшее углубление теории материи у Плотина заключается в том, что это свое учение о непрерывном становлении материи он применяет во всех областях реальной действительности, и прежде всего в своих трех основных ипостасях. То, что в уме существует своя собственная умопостигаемая материя, — с этим мы уже много раз сталкивались, и пояснять здесь этого мы не будем. Но интересно то, что своя собственная материя существует и до ума и после ума.

До ума, согласно неоплатоникам, существует то, что они называют сверхразумным первоединством. Оно выше всякого ума и потому выше всякого различия. Но и в этой запредельности, поскольку мы о ней все-таки нечто говорим, имеется не только сторона сверхразумная и сверхсловесная, но и такая сверхразумность, такая сверхсловесность, которая есть именно она сама, а не что-нибудь другое. А это значит, что такую сверхсловесность можно и наименовать соответствующим образом, а тем самым и применить к ней необходимые логические категории. Правда, категории эти не могут быть качественно полными понятиями, поскольку понятия — это уже сфера ума, но они могут и должны быть бескачественными понятиями, то есть чистыми количествами, чистыми числами. И вот эти-то числа и существуют как в своей раздельности, так и в своей континуальной непрерывности.

Выше (с. 641—677) мы уже достаточно говорили о континууме, как его понимает античность, сейчас для нас достаточно констатировать только один несомненный факт: существует также и материя *числовая*, то есть существует чисто числовой *континуум*. Этот континуум тоже нигде не стоит на месте, а есть только сплошной переход одной точки в другую, тоже есть непрерывность, тоже есть исключительно только потенция, то есть тоже есть своя собственная, а именно *числовая*, материя.

в) Далее, едва ли имеет смысл распространяться нам о той материи, которая свойственна *душе*. Ведь само же понятие души связано у античных мыслителей с принципом движения, а именно, оно указывает, прежде всего, на самодвижность. Тем самым мыслится и движение непрерывное, то есть движение как сплошная потенция, а это и значит, как своего рода вполне специфическая материя.

При этом, если умопостигаемая материя есть такой смысловой материал, который тождествен с самим смыслом, так что геометрическое тело, например, есть сразу и пространство вообще и пространство, определенным образом сформированное, то душевная материя не дана сразу и навсегда одновременно с тем смыслом, который в ней осуществляется. Смысл души, или идея души, тоже может существовать одновременно и неразрывно со своим становящимся материалом. Но это будет уже не душа вообще, а душа определенного типа. Именно, это та вечная душа, которая свойственна тоже вечному космосу и без которой космос не может существовать, поскольку душа как раз и движет этим космосом. Но это далеко не везде и не всегда так, потому что существуют отдельные и более элементарные, индивидуальные, души, которые отнюдь не всегда связаны со своим телом в одной и той же форме. Эти души могут воплощаться в разных телах, могут переходить из одного тела в другое и даже могут, например, совсем оставаться без тела, если иметь в виду земное физическое тело.

Отсюда видно все качественное своеобразие душевной материи, в отличие от умопостигаемой материи, всегда одинаковой, всегда и неразрывно связанной со своей идеей и всегда образующей вместе с ней свой собственный и физически уже неподвижный космос.

г) Таким образом, термин «материя» у Плотина имеет предельно расширенный смысл, указывая, во-первых, на три разные материи, свойственные трем основным ипостасям, а во-вторых, давая уже безоговорочную общую формулировку для материи вообще, именно как для чисто потенциальной возможности всякого бытия вообще с присоединением даже и той потенции, которая заключается в сверхсущем первоедином. Поэтому отличие Плотина от Платона и Аристотеля не является существенным, а, скорее, только различно детализированным.

Если говорить подробнее, то отличие Плотина от Платона в учении о материи заключается по преимуществу в потенциально-материальном толковании также и сверхсущего первоединого. Учение Аристотеля о материи как о субстанциально данной потенции целиком перешло и к Плотину, но у Плотина здесь создана диалектическая система, в то время как Аристотель ограничивается только описательными установками в своих рассуждениях о материи. Наконец, от стоиков к Плотину перешло представление о материи как о творческой потенции всеобщего, то есть обшекосмического, организма. Но Плотин решительно отказался от

чисто физического понимания космической материи и свел ее к таким формам, которые охватывают собою не только тело, но и все, что может быть выражено в теле, а именно, и душу, и ум, и число, и всю стихию сверхсущего первоединства.

2. Из литературы. а) Из существующих анализов учения Плотина о материи мы указали бы на старую, но в данной проблеме весьма четкую упоминаемую у нас выше работу К. Боймкера¹. Этот автор очень хорошо разбирается в понимании материи как не-сущего (Плотин I 8, 3, 1—20; II 5, 4, 13—18), но такого не-сущего, которое само не есть субстанция. Правильно говорится у К. Боймкера также о различии двух материй, о происхождении разных типов материи в связи с постепенным ослаблением эманации первоединого и об отношении материи к уму.

Из анализа К. Боймкера вытекает также и то, что, с точки зрения неоплатоников, необходимо говорить не только о двух основных типах материи, но и о столь многих, сколько вообще существует иерархийных уровней в бытии. Так, существовало вполне определенное учение о видах бытия, средних между умопостигаемым и чувственным, и, следовательно, учение о соответствующих типах материи.

Как мы знаем из наших предыдущих исследований (ИАЭ VII кн. 1, 60), *Порфирий* учил о так называемом пневматическом теле, или о пневматическом носителе души, который так же вечен, как и сама душа (Procl. In Tim. III 234, 8—26). Это учение о световом теле мы находим также у более позднего неоплатоника *Гиерокла* (ИАЭ VII кн. 2, 108) и у прямого предшественника Прокла, *Сириана* (13).

Это расширительное понимание материи, необходимо сказать, в неоплатонизме только прогрессирует. Если мы вспомним то, что у нас раньше (кн. 1, 185) говорилось о *Ямвлихе*, то это расширительное понимание материи необходимо будет приписать и этому неоплатонику. Сейчас мы указали бы на подробное рассуждение о наличии материального принципа не только во всем бытии, но и во всех науках (Com. math. III 12, 18—IV 17, 29 Festa). Согласно этому учению, необходимо пользоваться старинной пифагорейской концепцией предела и беспредельного, причем беспредельное как раз и трактуется здесь как материя. Поэтому существует не только материя вообще, но одна материя — в арифметике, другая — в геометрии, третья — в уме вообще, четвертая — в душе, пятая — в космосе. Другими словами, типов материи столько же, сколько и вообще уровней бытия. Так, например, арифметике

¹ Боймкер К. Указ. соч., с. 402—417.

соответствует «музыка» (имеется в виду числовое построение аккордов одновременных и последовательных), геометрии же соответствует «сферика», или астрономия (Nic. arithm 8,3—9,1 Pist.). В связи с этим получает весьма важное значение еще и та концепция Ямвлиха (вопреки Плутарху и Аггику), что демиург вовсе не творил материи, что материя так же вечна, как и демиург, что демиург только оформил ее числами при помощи эйдосов и логосов и что, значит, раньше этого материя была, можно сказать, злой душой мира (79, 4—8). Больше того, Ямвлих, рисуя разнообразие проявлений первоединого (ИАЭ VII кн. 1, 272—273), среди этих проявлений фиксирует также и материю, что и понятно, поскольку материя, по Ямвлиху, совечна демиургу, а демиург и материя — это вообще первые принципы всего существующего, то есть принципы формы и содержания. Прокл (In Tim. I 382, 12—20) даже считает неблагочестивым учение сторонников Ямвлиха и Порфирия о том, что демиург был бессилен создать материю, а долгое время даже мирился с ее злобной бесформенностью. Стремление реабилитировать материю здесь ясно.

б) Высокая оценка материи в трактате «О египетских мистериях» (принадлежит ли он самому Ямвлиху или кому-нибудь из его школы, для нас сейчас, конечно, не важно) не только продолжается, но даже развивается дальше. Приведем следующий замечательный текст (Myst. VIII 3, p. 265, 6—10 Parth=p. 197 Des Pl.): «Что же касается материи, то бог вывел ее путем отделения в направлении книзу от субстанциальности материальности (apoles oysiōtētos hyposchistheisēs hylotētos). Взяв эту материю в качестве животворящей (dzōticēn), демиург сотворил из нее простые неаффицируемые сферы, а ее крайнюю степень оформил (diecosmēsen) в тела, которые возникают и погибают». Здесь материя объявлена существующей не вне бога, но в самом же боге. Она есть животворный образ самой субстанции бога, и демиург пользуется ею при создании всех космических областей и тел. С этим можно сравнить еще тот текст (Procl. In Tim. I 386, 10—11), в котором Прокл приписывает Ямвлиху учение о том, что эта материальная божественная сила есть не что иное, как Гермес.

Другой текст — еще более значительный (Myst. V 23, p. 232, 16—233, 10 P.=p. 178 Des Pl.): «Пусть никто не удивляется, если мы скажем, что некая материя является чистой и божественной. Ведь она тоже произошла от отца и демиурга Всего и ее совершенство делает ее способной воспринимать богов, поскольку вместе с тем высшее вовсе не лишено способности освещать ущербное по сравнению с ним. Ничто не удаляет материю от сущностного

участия (*metoysias*) в том, что ее превосходит. Поэтому мысль о том, что материя, будучи совершенной, чистой и благовидной, является восприимницей богов, вовсе не представляется несообразной. Ведь даже та материя, которая находится на земле, никоим образом не может оставаться неучаствующей в божественном общении. Да и сама земля восприняла от этой материи свою божественную судьбу, поскольку эта судьба имеет способность вмещать богов».

Подобного рода возвеличивание материи, конечно, ни в какой мере не отменяет и отрицательных свойств материи, поскольку она, будучи потенциальным становлением, может и воспринимать высшее, но может быть также и принципом любого разрушения и бесформенности. Об этом имеется весьма красноречивый текст (1 18, p. 55, 4—56, 6 P.=p. 70—71 Des Pl.). Поэтому сущность неоплатонического учения о материи вовсе не является отрицанием ее разрушительных свойств, а только учением о том, что никакие отрицательные свойства материи не мешают ее положительной роли, делающей ее также и предельным совершенством всего существующего. Это предельное совершенство всего существующего, согласно учению неоплатоников, даже и невозможно без материи.

3. *Прокл*. а) После всех приведенных у нас сейчас неоплатонических текстов можно ли удивляться тому, что *Прокл*, главнейший завершитель всего античного платонизма, возводит материю вплоть до полного отождествления ее (в формальном смысле) со сверхсущим и сверхразумным первоединством? Основное учение Прокла о материи с приведением соответствующих текстов было предложено нами раньше — в анализе философии Прокла в целом (ИАЭ VII кн. 2, 88—91), его двенадцати типах единства (144—157) и в завершительной характеристике Прокла в связи с принципами необходимости и судьбы (104—106). Мы выяснили, что, по Проклу, материя не меньше является простой потенцией, чем первоединое, и что она так же непознаваема, как и первоединство. Разница здесь заключается только в том, что первоединство есть предельная сконцентрированность всего существующего, равная одной и неделимой точке, материя же есть максимальная распыленность всего существующего и максимальная его взаимодискретность. Между этими двумя пределами, предельной собранностью в одной точке и предельной распыленностью вплоть до отсутствия всяких раздельных точек, и оформляется все существующее, то есть пространственно-временная действительность,

ее самодвижный двигатель — душа, смысловая структура души — ум и сверхразумная структура самого ума — число.

Уже учитель Прокла Сириан зачислял материю в ряд основных пяти «гипотез» в смысле платоновского «Парменида» (ИАЭ VII кн. 2, 12, а также таблица в том же томе на с. 456—457). Но у Прокла материя — гораздо больше, чем категория и даже чем «гипотеза». У него это активно-смысловая и идеально-оформляющая всеобщая сила. Такое учение Прокла о материи, как сказано, уже было представлено нами раньше в VII томе нашей «Истории». Ради точности историко-терминологического исследования об этом необходимо будет сказать несколько слов.

б) В то время как у Плотина материя, трактуемая как беспредельное (απειρον), является, в первую очередь, только пассивной возможностью (ИАЭ VI 490—492, 812—818, 842—843), Прокл (In Eucl. p. 88, 21—22, 25—26 Friedl.) прямо говорит здесь о «беспредельном» как о «породительной силе». Тем самым все реально существующее есть только то или иное ограничение этой бесконечной мощи и материи. И то, что является материей в собственном смысле, не будучи беспредельностью в собственном смысле слова, все-таки является не чем иным, как одним из типов беспредельности вообще (Inst. theol. 92, 94). Поэтому материя есть прямое и непосредственное творение божества, не меньше, чем и все формы ограничений (In Tim. I 384, 24—385, 3).

Поэтому Прокл учит, как и все неоплатоники, под влиянием Аристотеля, об умопостигаемой материи, которая так же активна, как и ум вообще. Но важно еще и то, что Прокл учит об особом рода «*фантастической материи*», или о «*геометрической материи*», когда образы ума вовсе не являются результатом пассивного отражения чувственных тел, но тоже результатом активности ума. В своем месте (ИАЭ VII кн. 2, 193) мы уже говорили об этом достаточно подробно. Подобного рода (и притом весьма многочисленные) тексты Прокла тоже возносят материю на весьма большую высоту. Рассуждая о подобного рода активно-смысловой «фантазии», Прокл прямо употребляет такой термин, как «фантастическая материя» (In Eucl. p. 55, 5 ср. 51, 16; 86, 12; 141, 5). Из всего этого вытекает также и то, что и чувственная материя, по Проклу, уже не так плоха, как это думали в античности многие. Она, конечно, ниже умопостигаемой материи. Но она есть такое же творение бога, как и умопостигаемая материя.

в) В заключение можно привести одну теорию материи у Прокла, которая с виду кажется схоластически искусственной, но которая по своему существу, несомненно, рисует доктрину Прокла

о материи в общем и резюмирующем виде. Здесь нужно вспомнить то, что мы в своем месте (ИАЭ VII кн. 2, 121—123) говорили о различии у Прокла категорий *отца* и *творца*. Оказывается, что отец у Прокла — это есть умопостигаемый принцип «природы вообще». В противоположность этому творец есть принцип «демиургии», то есть материально-космического устройства. Между этими двумя принципами существуют, по Проклу, еще другие два принципа. Один из них — это «отец и творец», или принцип демиургии в целом. И еще есть другой срединный принцип, который у Прокла носит название не «отец и творец», а «творец и отец» и указывает на демиургию не в ее целом, но в ее частностях. Здесь мы излагаем в более доступной форме то, что у самого Прокла излагается в более общем и гораздо более трудном для понимания виде (In Parm. p. 844, 14—21 Cous.²; In Tim. I 310, 3—311, 16).

Несомненно, в таком рассуждении Прокла содержится, не больше и не меньше, все то же учение о материи. Сначала говорится о материи умопостигаемой с ее двумя подразделениями: материя в общем смысле (отец) и материя в расчлененном смысле (творец). Но кроме этого существует еще демиургическая материя, то есть материя чувственно-материального космоса, и опять-таки либо в целом (отец и творец), либо в частностях (творец и отец). Все это свидетельствует об огромном внимании Прокла к проблеме материи и об его высочайшей оценке самого принципа материи. По поводу всех этих материалов из Прокла мы только позволили себе сделать два замечания.

Во-первых, если гоняться за точностью, то и это четвертое разделение материи не является у Прокла в полном смысле окончательным. Тут Прокл забывает свое же собственное учение о числах, которые базируются на толковании каждого числа как синтеза предела и беспредельного. В математической области, и притом не только в геометрии, тоже существует своя протяженность, благодаря которой только и можно переходить от одного числа натурального ряда к другому числу. Иначе говоря, кроме умопостигаемой материи Прокл признает еще более высокую материю, а именно числовую. Но число лишено всякой качественности, возникающей только в уме в связи с тем, что ум есть мышление уже понятиями, а не только их числовой структурой. Следовательно, к указанному у нас выше четвертому делению материи можно прибавить и пятый ее тип — материю числовую, сверхумственную. И это будет уже пятым типом материи у Прокла.

Во-вторых, указанное у нас выше четверное определение материи отнюдь не отличается у Прокла большой ясностью и потому допускает разные толкования. Если придерживаться буквальных выражений Прокла, то указание на демиургию содержится у него в определениях всего четырех типов материи (в первом типе материи идет речь о «природе»), откуда и возникает соблазн считать, что все четыре типа материи относятся только к чувственной материи. Ведь демиург фактически и начинает действовать только в чувственно-космической области. И тогда получится, что четыре типа материи у Прокла есть только одна и та же чувственная материя, но данная с разной степенью общности.

Это, однако, едва ли так, поскольку Прокл нигде не обходится без умопостигаемой материи и нигде не склонен относить материю только к одной вещественно-чувственной области. Это и заставило нас — как первый тип материи (отец), так и второй тип (творец) — оба считать умопостигаемыми, но их объединение относить уже к вещественно-космической области. Тогда становится ясным и то, почему между этими двумя типами умопостигаемой материи помещаются у Прокла два других, уже космически-чувственных типа материи: один — более общий (отец и творец), а другой — более частный и раздельный, более дробный (творец и отец). Однако у Прокла нет никаких точных указаний на то, что оба крайних умопостигаемых принципа, взятых в отдельности («отец» и «творец»), относятся к умопостигаемой области, а их две комбинации (с преобладанием то одного, то другого) обе относятся уже к вещественно-космической области. Это только наше предположение, вызванное постоянным прокловским стремлением указывать на два типа материи — умопостигаемый и вещественно-чувственный.

При этом необходимо сказать, что подобного рода словесная неясность Прокла заставила даже такого знатока, как К. Боймкер (Указ. соч., с. 424—425), дать вполне произвольное и в основе своей ошибочное толкование всей этой четверной формулировки у Прокла. Под «отцом» К. Боймкер понимает платоновскую первичную материю. Это, вероятно, так и есть. Но что под «отцом и творцом», по Боймкеру, Прокл понимает платоновскую вторичную материю (то есть материю окачественную), а под «творцом и отцом» — «общее космическое строение», это никак не очевидно. И когда под «творцом» К. Боймкер понимает созидание живых существ, это уже совсем ниоткуда не следует.

Впрочем, вся эта указанная у нас четверная формулировка Прокла, несомненно содержит в себе какую-то истину, дана в таком малопонятном виде, что допускает разные толкования.

§ 7. ТЕЛО

При таком оригинальном представлении о материи в античности окажутся весьма оригинальными и разные другие представления, так или иначе связанные с материей. У нас нет возможности анализировать всю эту обширную терминологию; но имеется один термин, который, во всяком случае, заслуживает специального рассмотрения. Этот термин — «тело». Такого рода термин изучался и излагался много раз, во многих отношениях и с формулировкой разных типов телесности в древние времена. Поэтому для нас было бы излишней роскошью опять и опять приводить все эти тексты. Для читателя будет достаточно просмотреть хотя бы статью *soma* («тело») в известном словаре Лиддла-Скотта. Эта статья представляет здесь собою целое исследование, обширное по размерам и весьма детализированное в семантическом отношении. В этой статье имеется все необходимое для античного суждения о теле. Поэтому для нас сейчас будет достаточно выяснить только логическую структуру античного понятия «тело», а соответствующие тексты можно найти в любом большом словаре, и особенно, как сказано, у Лиддла-Скотта. Правда, в античности имеется одно почти совсем не изученное значение термина «тело», а именно — художественно-творческое. Это и заставит нас в дальнейшем (с. 788) формулировать категорию тела в той ее художественной роли, которая почти не освещается в самых обширных словарях.

1. *Материя и тело*. Исходная первичная материя, как мы видели, не есть материя отдельных материальных тел, поскольку типов такого рода материи — необозримое количество. Мы установили, что самое главное в античном понимании материи — это понимание материи только как возможности, только как того или иного становления вещей, а не просто усмотрения каждой вещи как таковой. При этом, как показывает Аристотель (выше, с. 770—772), это есть не просто какая-нибудь случайная или субъективная конструкция. Та возможность, о которой говорит материя, заложена в самой действительности и, несмотря на всю случайность материальных становлений, обязательно является субстанциально данной *потенцией*. Всякое материальное тело содержит

под собой эту потенцию и является только ее проявлением и воплощением. Материя потому является в античности только потенцией, что настоящую действительность античность находит только в вещах и в телах, то есть уже в так или иначе сформированной материи. Для материи же остается быть только потенцией вещей, хотя потенция при этом — не абстрактная, но вполне вещественная, то есть вещественно-субстанциальная.

2. *Носитель тела и признаки тела.* Что же это за проявление и воплощение? Прежде всего, материя тела не есть само тело, но тело есть всегда некоего рода *индивидуальность*, и не индивидуальность просто, но *носитель* разного рода свойств и качеств. Это носительство обязательно нужно выдвигать на первый план потому, что речь идет здесь только о теле вещи, а не о вещи целиком. Ведь это только взятая целиком вещь является сразу и носителем признаков и самими этими признаками. Тело вещи является покамест еще только носителем признаков и вовсе не является также еще и суммой всех признаков вещи.

3. *Становление тела.* Далее, всякая реальная вещь, а следовательно, и всякое ее реальное тело никогда не есть что-нибудь целиком неподвижное и во всех отношениях устойчивое. Поскольку античные мыслители базировались на телесных интуициях, они исходили не из каких-то мертвых и неподвижных вещей и тел. Вещи и их тела обязательно находились в непрерывном становлении. Конечно, античные мыслители часто решительно возражали против сведения реальных вещей только на их чистое становление и только на их сплошную и непрерывную текучесть. Если честно базироваться на телесной интуиции, то она всегда будет говорить как об устойчивости и неподвижности данной вещи во всех точках ее становления, так обязательно и о необходимости сплошного и непрерывного перехода от одной точки становления вещи ко всякой другой точке этого становления. Возражая против абсолютного эмпиризма, даже и Платон вовсе не против непрерывного становления тела, а только против отрыва этого становления от того, что именно становится.

Итак, тело мыслится в античности как носитель не только просто одного становления, но и вполне осмысленного становления, текуче-сущностного становления. Тело как порождение материальной потенции всегда является определенного рода носителем тех или других свойств и качеств. Однако эти свойства и качества вещей, с античной точки зрения, тоже находятся в постоянном становлении, сплошно и текуче переходят одно в другое, поскольку этого как раз и требует телесная интуиция, сразу

отражающая собою и то, что становится, и самый процесс этого становления. А иначе это была бы не интуиция живого тела, а интуиция мертвого материального обрубка.

4. *Разнотипная напряженность тела.* Наконец, исходная интуиция телесной вещи, будучи интуицией живого, подвижного, целесообразно направленного тела, никак не может окончательно разорвать материальную телесность тела и его осмысленность, его целесообразность, его назначение или, вообще говоря, его идеальную сторону. Конечно, воздухом мы дышим, а идеей воздуха мы не можем дышать. И тем не менее, при всей противоположности самого тела и идеи тела, вся античная философия только к тому и стремилась, чтобы изобразить путь восхождения от тела к идее и путь нисхождения от идеи вещи к ее телу. И эта потребность была настолько сильна в античности, что у стоиков (ИАЭ V 173) была выработана даже целая категория *напряженности* (tonos) бытия, так что быть для стоиков всегда означало не просто быть, но быть в той или иной степени. И это, конечно, не только стоическая формула. Ведь даже у досократиков один физический элемент всегда сплошно и непрерывно переходит в другой элемент. Земля непрерывно переходит в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь, а огонь — в эфир. При этом основной метод такого перехода всегда мыслился как разрежение и сгущение, утончение и уплотнение. Поэтому неудивительно, если в античности мы встречаем такие учения, как учение о физическом теле, душевном теле или ментальном теле. Даже олимпийские божества обладают своим собственным, а именно эфирным, телом. Учение Аристотеля об эфире есть одновременно и учение об умопостигаемой области бытия (ИАЭ IV 306). Таким образом, одним из основных античных методов разработки учения о теле был метод *разнотипной напряженности* самой субстанции тела.

5. *Формула античного тела.* Если постараться учесть все главнейшие признаки понятия «тело», как это понятие фигурировало в античности, то можно сказать следующее. Тело есть 1а. субстанциальная 1б. потенция быть 2а. индивидуально нераздельным 2б. носителем 3а. текуче-сущностного и 3б. разнотипно уплотненного 4а. становления 4б. эйдоса.

Нетрудно заметить, в чем заключается оригинальность античного учения о теле. Говоря кратко, эта оригинальность заключается в потенциальном характере тела, в его текуче-сущностной структуре и в бесконечно разнообразной типологии его смыслового напряжения.

VI

СВОДКА ОБЩЕЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

В предыдущем мы настолько подробно анализировали и изображали историю общеэстетической терминологии в античности, что в настоящий момент уже не нужно будет бояться общих фраз и терминов и можно будет ограничиться только самой краткой сводкой.

§ 1. ПРИНЦИП И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОБЩЕАНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

Принцип античной эстетики не раз формулировался у нас выше, но для него было у нас отведено и специальное место (выше, с. 605). Предмет античной эстетики очень прост. В основном это — чувственно-материальный космос, который является в античности и предметом изображения, и совокупностью выражающих моментов, и результатом выражения. В предложенном нами выше исследовании мы касались только предметной стороны дела и рассматривали пока только выражаемую сторону чувственно-материального космоса, то есть то, что необходимо назвать общеэстетической терминологией античности.

Что касается *определения* эстетического предмета в античности, то оно тоже было нами формулировано выше (с. 561) в достаточно отчетливой форме. Это определение невозможно без таких категорий, как единое, число, ум, душа, материя и тело. Все эти моменты определения античной эстетической предметности были рассмотрены нами подробно.

§ 2. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП И ЕГО ИСТОРИЯ

После подробного и достаточно обширного приведения реальных текстов мы теперь уже можем не бояться общих фраз. Все

эти фразы в настоящем итоговом обзоре сводятся к следующему. Ранняя классика понимает эстетический предмет *интуитивно-гилозоически*. Для средней классики, то есть для софистов и Сократа, это — *дискурсивно-диалектическая* предметность. Зрелая классика в лице Платона доводит эту предметность до степени *эйдологически-* (или, как говорят, *спекулятивно-*) *диалектической*, а поздняя классика в лице Аристотеля — до диалектики *дистинктивно-дескриптивной*.

Что касается раннего эллинизма, то эстетическая предметность представлена здесь у стоиков как космический организм в виде огненной пневмы, иерархично эманурующий и аллегорически-фантастической всеобщетворческой силы. А в поздней стадии раннего эллинизма, начиная с Посидония, огненно-пневматическая основа космического организма постепенно становится ноуменальной. Тем самым стоический материализм начинает требовать отождествления телесной материи и ноуменально-психической идеи, что и приводит к позднему эллинизму в виде последней и завершающей философской школы античности — к неоплатонизму.

Этот античный неоплатонизм, который мы условно называли поздним эллинизмом (можно было бы здесь говорить об эллинистически-римском завершении античности), если не гоняться за тонкостью выражений, был учением о тождестве тела и души как в человеке, так и во всем космосе. Но если соблюдать необходимую для историка философии терминологическую тонкость, то, поскольку жизненная самодвижность души целесообразно оформляется умом, а расчлененный ум предполагает нерасчлененную и выше него стоящую точку, необходимо будет сказать, что все те моменты определения эстетической предметности, о которых мы говорили выше, нашли свое окончательное завершение именно в неоплатонизме. Что же касается необходимого для античности тождества тела и души, то в самой простой форме оно было дано в мифологическом учении неоплатонизма, так что неоплатонизм иначе и нельзя понимать, как логику мифа.

Итак, вот краткая история общей, то есть пока еще чисто предметной, терминологии античной эстетики: дорефлективная мифология, интуитивный гилозоизм досократиков; дискурсивная диалектика у софистов и Сократа; спекулятивно-категориальная у Платона и дистинктивно-дескриптивная диалектика у Аристотеля; огненно-пневматический и фатально-аллегорический телесный логицизм у стоиков; его ноуменально-иерархичная транскрипция начиная с Посидония; и диалектическая мифология у неоплатоников.

§ 3. ОДНО ОЧЕНЬ ВАЖНОЕ УТОЧНЕНИЕ

Всю предыдущую терминологию до сих пор мы трактовали как терминологию эстетической предметности. Однако на каждом шагу нетрудно было заметить, что мы пользуемся здесь не только категорией предметности просто и не только выражаемым. Везде мы сталкивались с необходимостью заговаривать не только о выражаемой предметности, но и о выражающих моментах и даже о выраженных результатах всего процесса выражения.

В самом деле, уже при анализе принципа единства мы констатировали, что это первоединое, оставаясь первоединым и не переходя ни в какое качество, погружается в свое становление, результатом чего и являются числа. Ведь всякое число едино и нераздельно и в то же время состоит из единиц или из частей единицы. Значит, уже всякое число не только есть предмет выражения, но и определенного рода метод выражения и обязательно также и результат этого выражения. В ноуменальной области ум тоже является и чем-то неподвижным и в то же время обязательно подвижным, в результате чего античные мыслители доказывали существование жизни в самом уме. Прежде чем трактовать о фактической жизни, то есть о космосе и природе, считали необходимым формулировать теоретический принцип этой фактической жизни, ее ноуменальный первообраз. Но в таком случае определенного рода подвижность и выраженность констатировались еще в самой же ноуменальной области, и уже чистый ум трактовался как результат определенной смысловой выраженности.

В результате необходимо сказать, что каждая из пяти рассмотренных нами категорий эстетической предметности является не только предметностью, но и ее выражением. Другими словами, наша основная триада — предмет выражения, выражающий способ и выраженный результат выражения — дает себя чувствовать в каждом из этих трех членов деления. Нужно только помнить, что в первом члене этого общего триадического деления общая выразительная триада дана предметно, во втором члене она дана при помощи выражающих факторов и в третьем — в виде результата выражения.

Конечно, с античной точки зрения, ум есть и выразитель и выраженный результат первоединства, душа есть то же самое в отношении ума и космос есть то же самое в отношении души. Три необходимых момента общевыразительной триады присутствуют в каждом отдельном члене триадического деления, но присутствуют

всякий раз вполне специфично. Поэтому не следует смущаться тем обстоятельством, что в рассмотренных у нас терминах эстетической предметности нашли для себя место также и другие две области общевыразительной триады. Везде они были даны здесь вполне специфично, а именно, пока еще чисто предметно.

Сейчас мы перейдем от эстетической предметности к обзору ее выразительной функции, и здесь мы тоже найдем и функции чисто предметные и функции чисто результативные. Так оно и должно быть, хотя общая область их применения в данном случае уже не общепредметная, но выражающая, то есть не общеэстетическая, но дифференциально-эстетическая.

§ 4. ПЕРЕХОД К ПОСЛЕДУЮЩЕМУ

1. *Рассмотренные выше категории и общая сфера выражаемого.* Общий принцип античной эстетики, как известно, мы толкуем как принцип чувственно-материального космоса (выше, с. 605). Но ведь во всем предыдущем изложении мы почти даже и не употребляли термина «космос». И это понятно, почему. Это произошло потому, что мы подвергали рассмотрению только одну сторону космоса, а именно, только его предметную сторону. Но чувственно-материальный космос вовсе еще не есть только предметная сторона космоса. Космос есть не только предмет, но и целая система выражений этого космоса, и еще есть также и результат всех этих выражающих моментов, то есть не только выражаемое, то также еще и выраженное.

2. *Выражаемые категории, не имеющие прямого отношения к эстетике.* а) Для полной ясности проводимого здесь нами рассуждения необходимо иметь в виду, что если космос есть основная эстетическая античная категория выраженности, то это не значит, что нет других категорий, которые также относятся к выражаемой области, хотя и не имеют прямого отношения к эстетике.

Если выше мы говорили о единстве, то сам собой возникал также и вопрос о том, что именно является таким единством и о единстве чего именно идет речь. Тем самым от докачественного единства пришлось перейти к единству качественному, то есть к тому, что именно мыслится под таким единством. Так возникла проблема идеи, смысла или ума. Но и ум тоже имел значение обязательно как ум о чем-нибудь, то есть о том, что же именно

осмысливается таким умом и такой идеей. Оказалось необходимым признать, что сама чисто умственная идея только тогда и оказывается идеей, когда она что-нибудь осмысливает и когда она принуждает признавать за собой порождающую и оформительную функцию.

Такая порождающая и оформительная функция, как это вполне ясно, понималась в античности как душа. Но теперь и о душе тоже возникает такой же вопрос: что же именно порождает душа и каков тот предмет, который движется душой? Античные мыслители находили ответ на этот вопрос в указании на существование *тела* или *вещи*.

б) Для нас важно здесь то, что тело действительно является только носителем разных качеств и субстанций того или иного оформления. Вещь представляется, в первую очередь, тоже как некоего рода субстанция, которая только еще характеризуется теми или другими качествами и свойствами, но сама еще пока не есть качество или свойство. Вот почему мы в данном месте нашего исследования не стали приводить обширные античные материалы о теле и вещи. Частичных материалов на эту тему мы коснемся ниже (кн. 2). Подробные же материалы целесообразно было бы приводить и анализировать в истории общей античной философии, а не в истории специально эстетики.

Ведь эстетика изучает или предмет выражения, или способы выражения, или полученные выразительные результаты. Но тело есть только носитель выражений, а не есть сфера выражения. Поэтому, если говорить об этой окончательной мыслительной области античной эстетики, то это будет уже не просто тело и не просто вещь, но определенным образом сформированное тело, определенным образом осмысленная вещь. В античности это и есть космос. При этом само собой разумеется, что целиком отбросить категорию тела совершенно невозможно даже и в истории античной эстетики. В дальнейшем мы и будем пользоваться ею в нужных случаях, но подвергать специальному анализу эту внеэстетическую терминологию мы не будем.

Есть, однако, проблема вещи, играющая монументальную роль именно в эстетике. Как мы увидим ниже, весь космос древние склонны были представлять как всеобщее театральное представление и как сценическую постановку тем космическим режиссером, который у древних назывался демиургом; а этот демиург ставил такую космическую драму, которая сочинялась даже не им, а судьбой. Но тогда получается, что категория тела приобретает уже

новую и совсем небывалую значимость. Это и заставит нас говорить о материи и теле уже заново (кн. 2). Но чтобы уяснить себе эту новую философско-художественную роль внеэстетической категории тела, для этого необходимо будет изучить еще целый ряд других категорий, без которых сценическую роль тела совершенно невозможно будет выяснить до конца.

3. *Необходимость выражающих категорий.* Итак, рассмотренная нами выше терминология есть терминология только выражаемой предметности, почему это и было для нас только общеэстетической предметностью. Теперь нам предстоит изучить не выражаемые, но *выражающие* моменты античной эстетики. Поэтому наше последующее изложение мы назовем не общеэстетической, но *дифференциально-эстетической* терминологией, за которой должна будет последовать еще интегрально-эстетическая терминология.

БИБЛИОГРАФИЯ

АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ВОСТОЧНЫЙ РАННЕХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

К ВОПРОСУ ОБ ОБЩЕМ ХАРАКТЕРЕ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА

K. Praechter. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus. — In: Genethliakon für C. Robert. Berlin, 1910, S. 105—156. Nachdr.: Kleine Schriften. Hildesheim, 1973, S. 165—216.

K. Praechter. Christlich-neuplatonische Beziehungen. — Byzantinische Zeitschrift, 1912, 21, S. 1—27. Nachdr.: Kleine Schriften, S. 138—164.

P. Vancourt. Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. L'école d'Olympiodore, Etienne d'Alexandrie. Lille, 1941.

I. Hadot. Le problème du néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. Paris, 1978.

СИМПЛИЦИЙ

ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ

Simplicius. In Aristotelis Categorias commentarium, ed. K. Kalbfleisch. Berolini, 1907. — CAG, VIII.

In Aristotelis de caelo commentaria, ed. I. L. Heiberg. Berolini, 1907. — CAG, VII.

In Aristotelis physicorum libros... commentaria, ed. H. Diels. Berolini, 1882—1895. — CAG, IX—X.

In libros Aristotelis de anima commentarium, ed. M. Hayduck. Berolini, 1882. — CAG, XI (есть предположение о принадлежности этого комментария Присциану).

Commentarius in Epicteti Enchiridion, ed. F. Dübner. — In: Theophrasti Characteres... Parisii, 1840. 1842. 1877.

ЛИТЕРАТУРА

W. Wieland. Die Ewigkeit der Welt. (Der Streit zwischen Ioannes Philoponus und Simplicius). — In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H. G. Gadamer. Tübingen, 1960, S. 291—316.

K. Praechter. Simplicius. — Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft. 2. Reihe, III 2, col. 204—213.

H. Meyer. Das Corollarium de tempore des Simplikios und die Aporien des Aristotes zur Zeit. Meisenheim am Glan, 1969.

ПРИСЦИАН

Prisciani Lydi quae extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber, ed. I. Bywater. Berolini, 1886. — CAG. Supplementum Aristotelieum, I 2.

C. G. Steel. The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichos, Damascius and Priscianus. Brussels, 1978.

ГИЕРОКЛ

Photius. Bibliothèque. Texte établi et traduit par R. Henry. Paris, 1962. III; 1974, VII.

Hieroclis commentarius in Aureum Carmen. — In: Fragmenta Philosophorum graecorum, I, coll. etc. Fr. G. A. Mullachius. Parisiis, 1883, p. 416—484.

Hieroclis in aureum pythagoreorum carmen commentarius, ed. F. W. Köhler. Stuttgart, 1974.

Золотые стихи пифагорейцев, с комментарием Гиерокла Философа, пер. Г. В. Малеванского. — Вера и разум, 1897, 16, с. 130—158; 17, с. 177—206; 18, с. 229—254; 20, с. 335—360; 23, с. 479—490.

Les vers d'or et le Commentaire d'Hiéroclès sur les vers d'or des Pythagoriciens traduit par M. Meunier. Paris, 1926 (с введ. и примеч.).

T. Kobusch. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. München, 1976.

СИНЕЗИЙ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Synesii Opera, ed. D. Petavius. Parisiis, 1633 (воспроизведено: Patrologiae cursus completus, ser. gr., ed. Migne. Vol. LXVI, col. 1021—1518).

Synesii Cyrenaei Orationes et homiarum fragmenta, recogn. J. C. Krabinger. Landshuti, 1850 (здесь на с. XXXIX указаны прежние издания).

Epistolographi Qraeci, ed. R. Gercher. Parisiis, 1873, p. 638—739 (письма).

Anthologia graeca carminum christianorum, ed. Christ. Paranikas. Lipsiae, 1871, p. 3—23 (гимны).

Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula, rec. N. Terzaghi. Romae, 1939—1944, I—II.

Oeuvres de Synésius évêque de Ptolémaïs, dans la Cyrénaïque au commencement du Ve siècle traduites entièrement, pour la première fois, en français et précédées d'une étude biographique et littéraire par Henri Druon. Paris, 1878.

W. Lang. Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen. Tübingen, 1926.

Synésius. Discours sur la royauté. Traduction nouvelle avec introduction, note et commentaire par C. Lacombrade. Paris, 1951.

K. Treu. Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem «Dion». Berlin, 1958.

Synesios von Kyrene. Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild, griechisch und deutsch, von K. Treu. Berlin, 1959.

Synésius. The letters. Translation with introduction by A. Fitzgerald. Oxford, 1926.

Synésius. Essays and Hymns. Translation by A. Fitzgerald. Oxford — London, 1930, I—II.

Der erste Hymnus des Synesios von Kyrene. Mit einem Komm. von M. M. Hawkins. München, 1939. Diss.

Synésius. Hymnes. Traduction et notes de M. Meunier. Paris, 1947.

Sinesio di Cirene. De Providentia. Studio critico e traduzione a cura di S. Nicolosi. Padova, 1959.

Sinesio di Cirene. Inni. Edizione, prefazione, traduzione e note a cura di A. Dell'Era. Roma, 1968 (большой указатель на с. 187—231).

Tutte le opere di Sinesio di Cirene a cura di A. Casini. Milano, 1970.

Synésios de Cyrène. Hymnes. Texte établi et traduit par Chr. Lacombrade. Paris, 1978, t. 1.

ЛИТЕРАТУРА

A. Остроумов. Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879.

R. Volkman n. Synesios von Cyrene. Berlin, 1869 (здесь на с. V указана более старая литература).

E. Gaiser. Des Synesios von Kyrene ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung. Wolfenbütt., 1886. Diss.

C. Schmidt. Synesii philosophumena eclectica. Halis Saxon., 1889. Diss.

W. Fritz. Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene. Leipzig, 1898.

W. S. Crawford. Synesius the Hellen. London, 1901.

U. von Wilamowitz-Moellendorff. Die Hymnen des Proklos und Synesios. — Sitzungsberichte der Berlinische Akademie der Wissenschaften, 1907, S. 272—295 (перепечатано: Kleine Schriften. Berlin, 1971², II, S. 168—184; здесь на с. 183—184 содержится прозаический перевод IX гимна).

R. Sollert. Die Sprichwörter (und sprichwörterliche Redensarten) bei Synesios von Kyrene. Augsburg, 1909—1910, I—II. Progr.

A. Hauck. Welche griechische Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesios von Cyrene? Friedland in Meckl., 1911. Progr.

G. Grützma cher. Synesios von Kyrene. Leipzig, 1913 (здесь на с. IV указана более старая литература).

R. C. Kissling. The ochema pneuma of the Neo-Platonists and the De insomnia of Snesius of Cyrene. — American Journal of philology, 1922, 43, p. 318—330.

J. C. Pando. The life and times of Synesius of Cyrene as revealed in his works. Washington, 1940.

W. Theiler. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. — Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaften Kl. 1942, 18 (перепечатано в сборнике того же автора: Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966, S. 252—301).

C. Bizzochi. L'ordine degli inni di Sinesio. — Gregorianum, 1942, p. 91—115.

M. Соссо. Neoplatonismo e cristianesimo nel primo inno di Sinesio di Cirene. — Sophia, 1948, 16, p. 199—202, 351—356.

C. Bizzochi. Gli inni filosofoci di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni. — Gregorianum, 1951, p. 346—387.

C. Lacombrade. Synésius de Cyrène. Hellène et chrétien. Paris, 1951. Thèse (на с. 290—295 дана исчерпывающая библиография по Синезию).

C. H. Coster. Christianity and the invasions. Synesius of Cyrene. — Classical Journal, 1960, 55, p. 290—312.

C. Lacombrade. Perspectives nouvelles sur les hymnes de Synésius. — Revue des études grecques, 1961, 74, p. 439—449.

H. I. Marrou. Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism. — In: The conflict between paganism and christianity in the fourth century. Ed. by A. Momigliano. Oxford, 1963, p. 126—150.

J. Bregman. Synesius of Cyrene, philosopher-bishop. Leiden, 1982.

НЕМЕЗИЙ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Nemesios Emesenus. De natura hominis, graec. et lat. ed. Chr. Fr. Matthaei. Halae Magdeburgicae, 1802 (перепечатка: Hildesheim, 1967).

Nemesios von Emesa. Anthropologie. Hrsg. von E. Orth. Maria-Martental, 1925.

Немезий, епископ Емесский. О природе человека. Пер. с греч., примеч., предисл. и словарь Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904.

W. Telfer. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa. London — Philadelphia, 1955.

ЛИТЕРАТУРА

Ф. С. Владимирский. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.

M. Evangelides. Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesios und seine Quellen. Berlin, 1882. Diss.

B. Domanski. Die Psychologie des Nemesios. Münster, 1900.

K. J. Burkhard. Johannes von Damaskos. Auszüge aus Nemesios Peri physeōs anthrōpou. — In: Wiener Eranos zur 50. Philologenversammlung. Wien, 1909, S. 89—101.

W. W. Jaeger. Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914.

H. A. Koch. Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. Leipzig, 1921. Diss.

A. Ferro. La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa. — Ricerche religiose, 1925, № 3, p. 227—238.

V. Valdenberg. La philosophie byzantine au IV-V^e siècle. — Byzantion, 4, 1929, p. 237—268.

E. Amann. Nemesios d'Emèse. — In: Dictionnaire Théologique catholique. 1931, XI, 1, p. 62—67.

E. Santangelo. Questioni nemesianae. Palermo, 1936.

E. Skard. Nemesiosstudien. — Symbolae Osloenses, 1936, 15—16, p. 23—43; 1937, 17, p. 9—25; 1938, 18, p. 31—45; 1939, 19, p. 46—56; 1942, 22, p. 40—48.

E. A. Wyller. Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und die Alkibiades-Tradition. — Symbolae Osloenses, 1969, 44, p. 126—145.

A. Siclari. L'antropologia di Nemesio di Emesa nella critica moderna. — Aevum, 1973, 47, p. 477—497.

A. Siclari. L'antropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974 (большая библиография в примеч. на с. 7—28).

A. Kallis. Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild des Nemesios von Emesa. Münster, 1978.

G. Verbeke. Foi et culture chez Némésios d'Emèse. Physionomie d'une synthèse. — In: Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati. Milano, 1980, p. 507—531.

ИОАНН ФИЛОПОН

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Io. Philop. De aeternitate mundi contra Proclum, ed. H. Rabe, Lipsiae, 1899; Hildesheim, 1963.

- De officio mundi libri VII, rec. G. Reichardt. Lipsiae, 1897.
 Diaitētēs ē peri henōseōs. — PG, ed. Migne, XCIV, col. 744—753 (сохранилось в сирийском переводе, греческие фрагменты у Иоанна Дамаскина).
 In Aristotelis Categorias, ed. A. Busse. Berolini, 1898. — CAG, XIII, 1.
 In Aristotelis Analytica Priora, ed. M. Wallies. Berolini, 1905. — CAG, XIII, 2.
 In Aristotelis Analytica Posteriora, ed. M. Wallies. Berolini, 1909. — CAG, XIII, 3.
 In Aristotelis Meteorologica, ed. M. Haydick. Berolini, 1901. — CAG, XIV, 1.
 In Aristotelis De generatione et corruptione, ed. H. Vitelli. Berolini, 1897. — CAG, XIV, 2.
 In Aristotelis De generatione animalium, ed. M. Hayduck. Berolini, 1893. — CAG, XIV, 3.
 In Aristotelis De anima, ed. M. Hayduck. Berolini, 1897. — CAG XV.
 In Aristotelis Physicorum libri VIII, ed. H. Vitelli. Berolini, 1887—1888. — CAG, XVI—XVII.
 Exēgēsis eis to prōton tēs Nicomachoy arithmētīcēs eisagōgēs, ed., R. Hoche, Lipsiae, 1864—1867, I—III.
 Breves sed apprime doctae et utiles expositiones in omnes XIV Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysica, quas Fr. Patricius de Graecis Latinas fecerat. Ferrariae, 1583.
 Johannes Philoponus Grammatikos von Alexandrien. Ausgewählte Schriften. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Böhm. München — Paderborn — Wien, 1967.
 Johannes Grammaticus Philoponus Alexandrinus. In Aristotelis De anima. Proemion. Transl. from the Greek by J. Dudley. — Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie médiévale, 1971—1975, 16—17, p. 62—85.

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

- A. G u d e m a n. Johannes Philoponus. — Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft, IX, 2.
 V. G r u m e l. Jean Grammaticos et saint Théodore Studite. — Echos d'Orient, 1937, 36, p. 181—190.
 É. E v r a r d. Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date du Commentaire aux «Météorologiques». — Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres, 1953, 39, p. 299—357.
 H. D. S a f f r e y. Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle. — Revue des études grecques, 1954, 67, p. 396—410.
 W. W i e l a n d. Die Ewigkeit der Welt. Der Streit zwischen Joannes Philoponus und Simplicius. — In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H. G. Gadamer zum 60. Geburtstag. Tübingen, 1960, S. 291—316.
 S. S a m b u r s k y. The Physical World of Late Antiquity. London, 1962 (О Филопоне с. 153—173).
 P. J a n n o u. Christliche Metaphysik in Byzanz. Johannes Philoponus (6. Jn.). — Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle — Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 1961, 10, S. 1389—1390.
 E. D u c i. Il to on Parmenideo nell'interpretazione di Filopono. — Rassegna di scienze filosofiche, 1964, p. 253—300.
 M. W o l f f. Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus. Berlin, 1971.

СПЕЦИАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- И. Д. Р о ж а н с к и й. На рубеже двух эпох (Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса). — Вопросы истории естествознания и техники. М., 1983, 3, с. 28—42.

M. Grabmann. Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften des Aristoteles-Kommentators Johannes Philoponos, München, 1929.

T. Hermann. Joannes Philoponos als Monophysit. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1930, 29, S. 209—264.

O. Schissel. Kann die Expositio in libros de anima des St. Thomas Aquinas ein Kommentar des Johannes Philoponos zu Aristoteles' Peri Psychēs sein? — Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 1932—1933, 9, S. 104—112.

G. Verbeke. G. de Moerbeke, traducteur de Jean Philopon. — Revue philosophique de Louvain, 1951, 49, p. 222—235.

S. Sambursky. Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light. — Osiris, 1958, 13, p. 114—126.

L. G. Westerink. Deux commentaires sur Nicomaque. Asclépius et Jean Philopon. — Revue des études grecques, 1964, 77, p. 526—535.

É. Évraud. Jean Philopon. Son Commentaire sur Nicomaque et ses rapports avec Ammonius. — Revue des études grecques, 1965, 78, p. 592—598.

J.-L. Kraemer. A Last Passage from Philoponus' «Contra Aristotelem» in Arabic Translation. — Journal of the American Oriental Society, 1965, 85, p. 318—327.

S. van Riet. Fragments de l'original grec du «De intellectu» de Philopon. — Revue philosophique de Louvain, 1965, 63, p. 5—40.

СПЕЦИАЛИСТЫ-КОММЕНТАТОРЫ

Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia, ed. P. Couvreur. Parisiis, 1901. 1971.

In Porphyrii quinque voces, ed. A. Busse. Berolini, 1891. — CAG, IV, 3.

In Aristotelis Categorias, ed. A. Busse. Berolini, 1895. — CAG, IV, 4.

In Aristotelis De interpretatione, ed. A. Busse. Berolini, 1897. — CAG, IV, 5.

In Aristotelis Analytica priora, ed. M. Wallies. Berolini, 1889. — CAG, IV, 6.

Ammonii De fato. — In: Alexandri Aphrodisiensis De fato, ed. J. Orellius. Turici, 1824 (приложение к изданию).

Asclepii in Aristotelis Metaphysica A-Z, ed. M. Hayduck. Berolini, 1888. — CAG, VI, 2.

ОЛИМПИОДОР МЛАДШИЙ

Olympiodori philosophi In Platonis Phaedonem commentaria, ed. W. Norvin. Lipsiae, 1913. Hildesheim, 1968 (теперь приписывается Дамаскию).

The Greek Commentaries in Plato's Phaedo. Amsterdam — Oxford — New York, 1976, vol. 1: Olympiodorus, ed. by L. G. Westerink.

Olympiodorus. Commentary on the First Alcidiades of Plato. Critical text and indices by L. G. Westerink. Amsterdam, 1956. 2 ed. Leiden, 1982.

Olympiodori philosophi In Platonis Gorgiam commentaria, ed. W. Norvin. Lipsiae, 1936. Hildesheim, 1966.

Olympiodori In Platonis Gorgiam commentaria, ed. L. G. Westerink. Lipsiae, 1970.

Olympiodori Prolegomena et in Aristotelis Categorias Commentaria, ed. A. Busse. Berolini, 1902. — CAG, XIII, 1.

Olympiodori in Aristotelis Meteora, ed. W. Stüve. Berolini, 1900. — CAG, XII, 2.

Eliae In Porphyrii Isagogen et in Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse. Berolini, 1900. — CAG, XVIII, 1.

Stephani In librum Aristotelis De interpretatione, ed. M. Hayduck. Berolini, 1885. — CAG, XVIII, 3.

H. Usener. De Stephano Alexandrino. Bonn, 1880.

ДАВИД АРМЯНСКИЙ

Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentaria, ed. A. Busse. Berolini, 1904. — СAG, XVIII, 2.

Д а в и д А н а х т. Сочинения. Составление, перев. с древнеарм., вступит. статья и примеч. С. С. Аревшатяна. М., 1975. 1980 (здесь перевод «Определений», комментарий на «Аналитику» Аристотеля и анализ «Введения» Порфирия).

Я. А. М а н а н д я н. Проблема Давида Анахта в новом освещении. Вагашапат, 1904 (на арм. яз.).

Н. А д о н ц. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг., 1915.

Я. А. М а н а н д я н. Грекофильская школа и этапы ее развития. Вена, 1923 (на арм. яз.).

В. К. Ч а л о я н. Философия Давида Непобедимого. Ереван, 1946.

С. С. А р е в ш а т я н. Наследие Давида Непобедимого в новом освещении. — Вестник Матенадарана, 1969, 9 (на арм. яз.).

С. С. А р е в ш а т я н. Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.). Ереван, 1973.

В. К. Ч а л о я н. Развитие философской мысли в Армении (древний и средневековый период). М., 1974, с. 53—123.

С. С. А р е в ш а т я н. Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии. — В кн.: Давид Анахт. Сочинения, с. 5—28.

Очерк развития эстетической мысли в Армении. М., 1976, с. 20—28.

А. Ф. Л о с е в. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого. Ереван, 1980 (перепечатано также в кн.: Давид Непобедимый. Ереван, 1983, с. 40—50).

Г. А. Б р у т я н. Логика Давида Непобедимого. М., 1982.

C. N e u m a n n. Mémoire sur la vie et les oeuvres de David, philosophe arménien du VI siècle de notre ère. — Nouveau Journal Asiatique, 1829, 3.

A. B u s s e. Die neuplatonischer Ausleger der Isagoge des Porphyrios. Berlin, 1892.

M. K h o s t i k i a n. David der Philosoph. Bern, 1907.

ТРИНИТАРНЫЙ ВОПРОС В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ¹

ОБЩИЕ РАБОТЫ

А. И. Б р и л л и а н т о в. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. Спб., 1898, с. 79—136.

И. П. Ч е т в е р и к о в. О Боге как личном существе. Киев, 1908.

А. С п а с с к и й. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914, т. 1 [Тринитарный вопрос (история учения о Св. Троице)].

В. В. Б о л о т о в. Лекции по истории древней церкви. Петроград, 1918, IV [История церкви в период вселенских соборов], с. 1—134.

ОРИГЕН

В. В. Б о л о т о в. Учение Оригена о Св. Троице. Спб., 1879.

¹ Ввиду необозримости научных работ по этой теме, а также ввиду того, что подлинное место этого вопроса — в истории патристики, ниже приводится только самая общая литература и по преимуществу отечественная.

Ф. Елеонский. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого. Спб., 1879.

M. J. Denis. De la philosophie d'Origène. Paris, 1884.

НЕОПЛАТОНИЗМ ЛАТИНСКОГО ЗАПАДА

КОРНЕЛИЙ ЛАБЕОН

G. Kettner. Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius. Pforta, 1877. Progr. (здесь — фрагменты Лабееона).

J. Muelleneisen. De Cornelii Labeonis fragmentis, studiis, adsectoribus. Marburg, 1889, Diss.

P. Mastandrea. Un neoplatonico latino Cornelio Labeone. Testimonianze e frammenti. Leiden, 1979.

G. Wissowa. De Macrobbii Saturnaliorum fontibus. Breslau, 1880. Diss.

W. Kahl. Cornelius Labeo, ein Beitrag zur spätrömischen Literaturgeschichte. — Philologus. Supplementum, 1889, V, S. 717—807.

Alex. Röhrich. Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. Hamburg, 1893.

Th. Litt. De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris. Bonae, 1904.

Fr. Niggeliet. De Cornelio Labeone. Münster, 1908. Diss.

B. Boehm. De Cornelii Labeonis aetate. Regimonti, 1913. Diss.

W. Kroll. Die Zeit des Cornelius Labeo. — Rheinisches Muzeum, 1916, 71, S. 309—357.

W. A. Baehrens. Über die Lebenszeit des Cornelius Labeo. — Hermes, 1917, 52, S. 39—56.

W. A. Baehrens. Cornelius Labeo atque eius commentarius Vergilianus. Gent — Leipzig, 1918.

ВЕТТИЙ АГОРИЙ ПРЕТЕКСТАТ

J. Mistler. Vettius Agorius Praetextatus. — Klio, 1910, 10, S. 462—475.

T. W. J. Nicolaas. Praetextatus. Amsterdam, 1940. Diss.

J. Flamant. Macrobe et le Néoplatonisme latin, à la fin du IV^e siècle. Leiden, 1977 (Претекстат упоминается множество раз; особый интерес представляют с. 26—36).

ФАВОНИЙ ЕВЛОГИЙ

Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis, ed. A. Holder. Lipsiae, 1901.

Favonius Eulogius. Disputatio de Somnio Scipionis, ed. et trad. R.-E. van Weddingen. Bruxelles, 1957.

F. Skutsch. Zu Favonius Eulogius und Chalcidius. — Philologus, 1902, 61, S. 193—200.

С. Fries. De M. Varrone a Favonio Eulogio expresso. — Rheinisches Muzeum, 1903, 58, S. 115—125.

M. Sicherl. Beiträge zur Kritik und Erklärung des Favonius Eulogius. — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz, 1959, 10.

МАРИЙ ВИКТОРИН

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divina et Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum Arrianum, recens. Iust. Woehrer. Wilhering, 1909—1910 (Jahresbericht des Privatuntergymnasiums der Zisterzienster zu Wilhering). Первое критическое издание.

Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité, Paris, 1960, I: Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot; II. Commentaire par P. Hadot (Sources Chrétiennes, 68—69).

Marii Victorini Opera. Pars 1. Opeira theologica, recens. P. Henry et P. Hadot. — Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 1971, 83.

Marii Victorini Afri Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios, ed. A. Locher. Leipzig, 1972.

Marii Victorini Afri Opera theologica, ed. A. Locher. Leipzig, 1976.

Kleine Pauly, Lfg. 17, 1037—1036 (здесь можно получить сведения о сочинениях Викторина грамматически-риторического характера).

ЛИТЕРАТУРА

G. Koffmann. De Mario Victorino philosopho christiano. Breslau, 1880.

G. Geiger. Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph. Progr. Metten. Landshut, 1887—1889.

R. Schmid. Marius Victorinus und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel, 1895. Diss.

J. Wöhler. Studien zu Marius Victorinus. — Jahresbericht des Privatuntergymnasiums zu Wilhering. Wilhering, 1905.

J. de Ghellinck. Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du onzième siècle. — Revue neoscholastique de philosophie, 1911, 19, p. 432—435.

W. Karig. Des Caius Marius Victorinus Kommentare zu den Paulinischen Briefen. Marburg, 1924. Diss.

E. Benz. Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932.

B. Citterio. Osservazioni sulle opere cristiane di Mario Vittorino. — Scuola Cattolica, 1937, 65, p. 505—515.

H. Leusse. Le problème la préexistence des âmes chez Marius Victorinus. — Recherches de Science Religieuse, 1939, 29, p. 197—237.

R. Domenico. La dottrina trinitaria di Mario Vittorino Africano. Napoli, 1942.

A. Travis. Marius Victorinus, a Biographical Note. — Harvard Theological Review, 1943, 36, p. 83—90.

P. Frassinatti. Le confusione agostiniane e un inno di Mario Vittorino. — Giornale italiano de filologia, 1949, 2, p. 50—59.

P. Henry. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity. — Journal of Theological Studies, N. S., 1950, 1, p. 42—55.

A. D e m p f. Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.—Hist. Klasse, 1962, 3, S. 1—18.

P. H a d o t. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Saint Augustin. — *Stidia patristica*. Berlin, 1962, 6, S. 409—422.

M. T. C l a r k. The Neoplatonism of Marius Victorinus. — *Studia Patristica*. Berlin, 1972, 11, S. 13—19.

P. H a d o t. Porphyre et Victorinus, Paris, 1968, I—II.

R. A. M a r k u s. Marius Victorinus. — In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*. Cambridge, 1970, p. 331—340.

P. H a d o t. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.

A. Z i e g e n a u s. Die trinitarische Ausprägung des göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. — *Münchener theologische Studien*, 1972, 2, Abt, 41.

M. T. C l a r k. The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian. — In: *Neoplatonism and early Christian Thought*. London, 1981, p. 153—160.

АВГУСТИН И ПЕРЕХОД ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ¹

ТЕКСТЫ, КОММЕНТАРИИ И ПЕРЕВОДЫ

Творения блаженного Августина. Изд. 2-е. Киев, 1901—1912, ч. 1—7.

Исповедь блаженного Августина, епископа Иппонийского, в 13-ти книгах (новый перевод). М., 1914.

Б л а ж е н н ы й А в г у с т и н. Исповедь. — *Богословские труды*. М., 1978, 19, с. 71—264.

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

В. Г е р ь е. Блаженный Августин. М., 1910.

И. В. П о п о в. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917, I, 1—2.

С. С. А в е р и н ц е в. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов). — В кн.: *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. М., 1971.

Е г о ж е. Западно-восточный генезис литературных канонов византийского средневековья. — В кн.: *Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада*. М., 1974.

Е г о ж е. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Г. Г. М а й о р о в. Формирование средневековой философии. М., 1979 (об Августине — с. 181—341).

В. В. С о к о л о в. Средневековая философия. М., 1979 (об Августине — с. 51—84).

Д. В. Д ж о х а д з е, Н. И. С т я ж к и н. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981 (об Августине — с. 13—27).

В. В. Б ы ч к о в. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.

¹ Ввиду необозримости научной литературы по Августину, а также ввиду того, что подлинное место этого автора — в истории патристики, ниже приводится только самая общая литература, имеющая отношение к проблемам переходного периода между язычеством и христианством, и по преимуществу только отечественная.

ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ

- И. П. Четвериков. О Боге как личном существе. Киев, 1903.
- O. Braun. Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von Trinität und Incarnation. Mainz, 1876.
- S. Schlossmann. Persona und prosopon im Recht und in christlichen Dogma Kiel — Leipzig, 1906.
- P. Henry. Saint Augustine on Personality. The Saint Augustine Lecture. New York, 1960.
- C. de Vogel. The concept of Personality in Greek and Christian Thought. — Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Washington, 1963, vol. 2 (об Августине — с. 20—60).
- A. N. Armstrong. Form, Individual and Person in Plotinus. — Dionysius, 1977, 1.
- P. Crouse. In multa defluximus: Confessions X 29—43, and St. Augustine's theory of Personality. — In: Neoplatonism and early Christian Thought. London, 1981, p. 180—185.

ДРУГИЕ ПРОБЛЕМЫ

- П. Верещацкий. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме. — Православный собеседник, 1911, № 7, 9.
- В. В. Бычков. Византийская эстетика. М., 1977.
- Его же. Античные традиции в эстетике раннего Августина. — В кн.: Традиции в истории культуры. М., 1978, с. 85—105.
- Г. А. Гаджикурбанов. Антропология Августина и античная философия. Автореф. канд. дисс. М., 1979.
- В. В. Бычков. Эстетика поздней античности. М., 1981.
- Его же. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. — В кн.: Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981.
- В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов. Раннесредневековая концепция человека. — В кн.: Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.
- Л. А. Даниленко. Философско-эстетические взгляды Августина. Автореф. канд. дисс. М., 1982.
- А. А. Столяров. Проблема свободы воли в раннесредневековой философии (Аврелий Августин). М., 1988 (автореф. канд. дисс.).
- В. В. Бычков. Формирование основных принципов византийской эстетики. В кн.: Культура Византии. IV — первая половина VII вв. (под редакцией З. В. Удальцовой). М., 1984, с. 504—546.
- K. Svoboda. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933.
- Cf. M. Grabmann. Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Darmstadt, 1967.
- H. Ruef. Augustin über Semiotik und Sprache. Bern, 1981.

ХАЛКИДИЙ

ТЕКСТ И КОММЕНТАРИИ

- Chalcidii Timaeus ex Platonis dialogo translatus et in eundem commentarius cum graeco Platonis exemplo et latina Ciceronis interpretatione. — In: Fragmenta philosophorum graecorum, ed. Mullachius. Parisiis, 1881, II, p. 147—258.

Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, ed. Joh. Wrobel. Lipsiae, 1876.

Timaeus a Chalcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink. (Plato latinus, IV. Londinii et Leidae, 1962. 1975).

ЛИТЕРАТУРА

A. Gercke. Chalcidius und Ps. — Plutarch. — Rheinisches Museum, 1886, 41, S. 269 f.
D. Tamilia. De Chalcidii aetate. — Studi italiani di filologia classica, 1900. 8, p. 79—80.

B. W. Switalski. Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1902, Bd. 3, Hf. 6.

G. Borghorst. De Anatolii fontibus. Berlin, 1905, S. 26—38. Diss.

G. Altman. D. Posidonio Timaei Platonis commentatore. Berlin, 1906. Diss.

J. C. M. Van Winden. Calcidius on matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism. Leiden, 1959. 1965.

J. H. Waszink. Studien zum Timaioskommentar des Calcidius. Leiden, 1964, I: Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele).

J. den Boeft. Calcidius on Fate. His doctrine and sources. Leiden, 1970.

J. H. Waszink. La théorie du langage des démons dans Calcidius. — In: Mélanges Daniélou. Paris, 1972, p. 237—244.

M. Baltes. Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Leiden, 1976, S. 172—184.

J. den Boeft. Calcidius on demons (commentarius ch. 127—136). Leiden, 1977.

МАКРОБИЙ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Macrobie, Varron, Pomponius Méla. Oeuvres complètes. Avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard. Paris, 1850.

Macrobii Saturnalia, ed. J. Willis. Lipsiae, 1963.

Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis, ed. J. Willis. Lipsiae, 1963.

G. Lödberg. In Macrobii Saturnalia adnotationes. Uppsala, 1936. Diss.

ЛИТЕРАТУРА

H. Linke. Quaestiones de Macrobii Saturnaliorum fontibus. Breslau, 1880. Diss.

H. Linke. Ueber Macrobius' «Kommentar zu Somnium Scipionis». — In: Philologus. Abhandlung M. Herr zum 70. Geburtstag dargestellt. Berlin, 1880, S. 240—256.

G. Wissowa. De Macrobii Saturnaliorum fontibus. Breslau, 1880. Diss.

P. Duham. Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Paris, 1905, II, p. 62—71 (имеется перепечатка 1954 г.).

Th. Schedler. Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Mittelalters. Münster im W., 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 13, 1).

Th. Whittaker. Macrobius, or Philosophy, Science and Letters in the year 400. Cambridge, 1923.

K. Mraz. Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts N. Chr. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft., Philol. — Hist. Klasse, 1933, S. 232—288.

E. Jeuneau. Macrobe, source du platonisme chartraine. — *Studi Medievali*, 1960, t. 1, p. 3—24 (3 Seria).

E. Tuerk. Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien. Freiburg im Br., 1962. Diss.

M. Fuhrmann. Macrobius und Ambrosius. — *Philologus*, 1963, 107, p. 301—309.

E. Tuerk. Les Saturnales de Macrobe, source de Servius Danielis. — *Revue des études latines*, 1963, 41, p. 327—349.

A. Cameron. Macrobius. Avienus and Avianus. — *Classical Quarterly*, 1967, 17(2), p. 385—399.

M. Elferink. La descente de l'âme d'après Macrobe. Leiden, 1968.

C. Zintzen. Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius. — In: *Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken R. Starks gewidmet*, hrsg. von R. Steinmetz. Wiesbaden, 1969, S. 357—376.

H. de Ley. Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius' In Somn. I, 12. Bruxelles, 1972 (Latomus, vol. 125).

J. Flaman. Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle. Leiden, 1977.

МАРЦИАН КАПЕЛЛА

ТЕКСТ

Martianus Capella, ed. A. Dick. Lipsiae, 1925.

Martianus Capella, ed. J. Willis. Leipzig, 1983.

БОЛЕЕ ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

F. Eyssenhardt. De Martiano Capella. Berlin, 1861.

P. Courcelle. Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1943, p. 198—205.

F. Lemoine. Martianus Capella. A Literary Re-evaluation. München.

W. Stahl, R. Johnson, E. L. Burge. Martianus Capella and the Seven Liberal Arts. London, 1971—1977, I—II.

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

K. Heyer. Martianus Capella und die 7 freien Künste. — *Die Drei*, 1924, 4, S. 841—857.

R. Uhden. Die Weltkarte des Martianus Capella. — *Mnemosyne*, 1935—1936, 3, S. 97—124.

G. Dumézil. Remarques sur les trois premières «regiones caeli» de Martianus Capella. — In: *Hommages à Max Niedermann*. Bruxelles, 1956, p. 102—107.

P. Ferrarino. La prima e l'unica. Reductio omnium artium ad philologiam. II De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella e l'apoteosi della filologia. — *Italia medioevale e umanistica*, 1969, 12, p. 1—7.

L. Cristante. Musica e grammatica nella Enciclopedia di Marziano Capella. — *Atti e memorie dell'accademia Patavina*, 1974—1975, 87, p. 335—379.

ЧАСТНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

F. Lüdecke. De Nartini Capellae libro sexto. Gottingae, 1862.

J. Jürgensen. De tertio Martiani Capellae libro. Lipsiae, 1874.

P. Tanne ry. Ad Martiani Capellae librum VII. — *Revue de philologie*, 1892, 16, p. 137—139.

G. Thulin. Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza. Giessen, 1906.

S. Weinstock. Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans. — *Journal of Roman Studies*, 1946, 36, p. 101—129.

W. Déonna. La descendance du Saturne à l'ouroboros de Martianus Capella. — *Symbolae Osloenses*, 1955, 31, p. 170—189.

J. Préaux. Le culte des Muses chez Martianus Capella. — In: *Mélanges de philosophie... offerts à Pierre Boyancé*. Rome, 1974, p. 579—614.

СТИЛЬ

G. Boettger. Ueber Martianus Capella und seine Satira, nebst einigen kritischen Bemerkungen. — *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*. 1847, suppl. Bd. XIII, S. 590—622.

F. Stange. De re metrica Martiani Capellae. Lipsiae, 1882.

A. Sundermeyer. De re metrica et rhythmica Martiani Capellae. Marburgiae, 1910.

F. May. De sermone Martiani Capellae quaestiones selectae. Marburgiae, 1936. Diss.

D. Bartoňková. Prosimetrum. The mixed style in Martianus Capella's work *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. — *Sborník Prací Filosofické Fak. Brněnské Univ., Rada archeol. klas.*, 1977—1978, 22—23, p. 205—215.

МАРЦИАН КАПЕЛЛА И ДРУГИЕ АВТОРЫ

C. Weymann. De Martiano Apulei imitatore. — *Sitzungsberichte der Akademie*. München, 1873, S. 374 f.

G. Wissowa. De Nigidio Martiani fonte. — *Gesammelte Abhandlungen zur römische Religions- und stadtgexhichte*. München, 1904. S. 125f.

H. W. Fischer. Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella. Breslau, 1936. Diss.

R. Turcan. Martianus Capella et Jamblique. — *Revue des études latines*, 1958, 36, p. 235—254.

V. Fontanella. Mercurio alle ricerca di Apollo Sole. La teoria geocentrica di Fraclide Pontico nel *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, libro I 26. — *Atti dell' Istituto Veneto di Scienze*, 1977, 135, p. 305—322.

БОЭЦИЙ¹

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

De institutione arithmetica libri II, De institutione musica libri V, accedit Geometria, quae fertur Boethii, ed. Godofr. Friedlein. Lipsiae, 1867.

In *Topica Ciceronis*. — In: *Ciceronis Opera*, ed. Orellius et Baierus. Turici, 1833, vol. V, I.

Commentarii in librum Aristotelis *Peri hermēneias*, rec. C. Meiser. Lipsiae, 1877—1880, I—II.

¹ Ввиду небывалой мировой популярности этого автора, сравнимой только с Августином, мы даем библиографию в данном случае несколько более подробно. Существует труднообозримое множество изданий и переводов Бозция, которые даже и мы ниже приводим только строго выборочно.

In *Isagogen Porphirii commenta...*, rec. S. Brandt. — *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae — Lipsiae, 1906, v. 48, p. 1.*

Boethius. *De syllogismis hypotheticis*, ed. L. Obertello. Brescia, 1969.

Patrologiae cursus completus, ed. J. P. Migne, Ser. lat., LXIV (здесь полностью напечатаны сочинения по логике).

Боэцийевы переводы «Органона» Аристотеля помещены в изд.: *Aristoteles latinus: I 1—5 («Категории»), Bruges — Paris, 1961; 6—7 («Введение» Порфирия), Bruges — Paris, 1966; II 1—2 («Об истолковании»), Bruges — Paris, 1965; III 1—4 («Аналитика I»), Bruges — Paris, 1962; V 1—3 («О софистических опровержениях»). Leiden — Bruxelles, 1975.*

Boethius. *Opusculi theologici. Testo con introduzione e tradizione di E. Rapisarda*. Catania, 1947. 1960.

Boethius. *The theological tractates, with an english translation by H. F. Stewart, E. K. Rand. The consolation of philosophy, with an english translation of «I. T.» (1609) revised by H. F. Stewart*. London — Cambridge (Mass.), 1962. 1973 (имеется несколько более ранних изданий, начиная с 1918 г.).

L. Obertello. Severino Boezio. *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli theologici*. Milano, 1979.

Boethius. *De consolatione philosophiae libri V*, ed. G. Smith. London, 1926.

A. M. T. S. *Boethii Philosophiae consolationis libri V*, rec. G. Weinberger. — In: *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Wien, 1934, 57.

Boethius. *Trost der Philosophie. Übertragen von E. Gothein. Eingeleitet von M. L. Gothein. Neu herausgegeben von W. Gothein*. Zürich, 1949 (тут же и латинский текст).

A. M. T. S. *Boethii Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler. — In: *Corpus christianorum, ser. lat.* Turnholti, 1957, 94, 1.

Boethius. *Philosophiae consolationis libri V*, ed. K. Büchner. Heidelberg, 1948. 1960.

Boethius. *Philosophiae consolatio. Testo con introduzione e traduzione di E. Rapisarda*. Catania, 1961.

Boethius. *Trost der Philosophie. Lateinisch-deutsch, herausg. u. übers. v. E. Gegasatz und O. Gigon. Eingeleitet und erläutert v. O. Gigon*. München, 1981.

L. Cooper. *A concordance to Boethius. The five theological tractates and the consolation of philosophy*. Cambridge (Mass.), 1928.

А. М. Боэтий. Утешение философское, перевод иеромонаха Феофилакта. Спб., 1794.

Боэтий. Утешение философией, кн. I, перевод Ф. А. Петровского. — В кн.: *Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков*. М., 1970, с. 134—146.

Боэтий. Из «Утешения философией», перевод С. Аверинцева. — В кн.: *Поздняя латинская поэзия*. М., 1982, с. 603—606.

Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984 (Вступительная статья о Боэции В. И. Уколовой; «Об утешении философией», перевод и комментарий В. И. Уколовой, перевод стихов М. Н. Цетлина; «Комментарий к введению Порфирия», перевод и комментарий Т. Ю. Бородай).

A. M. S. Boethius. *Fünf Bücher über die Musik aus der lateinischen in die deutsche Sprache übertragen und mit besonderer Berücksichtigung der griechischen Harmonik sachlich erklärt von Osc. Paul*. Leipzig, 1872.

E. Stumpf. *Boethius' De topicis differentiis*. Ithaca (N. Y.), 1978.

Boethius. *De consolatione philosophiae*, transl. by J. Walton, ed. by M. Science. London, 1927.

Boethius. *Die Tröstungen der Philosophie, übers. v. R. Scheven*. Leipzig, 1930.

- Boèce. La consolation de la philosophie, trad., introd. et notes par A. Bocagnano. Paris, 1937.
- Boezio. La consolazione della filosofia. Introd., versione e note di U. Moricca. Firenze, 1942.
- Boecio. La consolatión de la filosofía, trad. de Alberto de Aguayo. Ed. e introd. del Luis G. Alonso Getino. Buenos Aires-México, 1943.
- Boethius. De vertroosting der wijsbegeerte. Opnicuw mit het Latijn vertaald en ingeleid door J. W. Schotman. Antwerpen, 1945.
- Boethius. Van de vertroosting der wysheyd. Uyt' t'latyn op nieuw vertaalt MDLXXXV. Amsterdam, 145.
- Boethius. The consolation of philosophy, with an english transl. by H. F. Stewart. London, 1946.
- Boecio. La consolatión de la filosofía, trad. de E. M. de Villegas. Barcelona, 1955.
- Boethius. Trost der Philosophie, deutsch von K. Büchner. Mit Einführung v. F. Klingner. Bremen, 1955.
- Boethius. Trost der Philosophie, aus der Lateinischen übers., mit Einleitung und Anmerkungen versorgt v. E. Neitzke. Stuttgart, 1959.
- Boethius. The consolation of philosophy, transl. by R. Greene. New York, 1962.
- Boethius. O pcszeniu jakie daje filosofia, przel. W. Olszewski. Przypisami opatry L. Joachimowicz. Wstepem poprzedzi J. Legowicz. [Warszawa], 1962.
- Saeculi noni auctoris in Boethii consolationem philosophiae commentarius, ed. E. T. Silk. — Ig: Papers and monographs of the American Academy in Rome. Romae, 1935, IX.
- J. Gruber. Kommentar zu Boethius «De Consolatione Philosophiae». Berlin — New York, 1978.

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

- П. Н. Кудрявцев. Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления ее Карлом Великим. М., 1850 (на с. 44—49 о политической стороне того, что автор называет «заговором римлян»).
- З. В. Удальцова. Италия и Византия в VI веке. М., 1959 (на с. 221—235 о политической обстановке деятельности Симмаха и Боэция).
- В. И. Уколова. Методологические проблемы изучения генезиса западноевропейской средневековой культуры. — В кн.: Методологические и философские проблемы истории. Новосибирск, 1983.
- И. Н. Голенищев - Кутузов. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 102—112.
- В. В. Соколов. Средневековая философия. М., 1979, с. 92—97.
- Г. Г. Майоров. Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 356—394.
- Г. Г. Майоров. Северин Боэций и его роль в западноевропейской истории. — *Вопр. философии*. 1981, № 4.
- История всемирной литературы. М., 1984, т. 2 (на с. 446—448 общие сведения о Боэции).
- C. F. Bergstedt. De vita et scriptis Boethii. Ursalae, 1842.
- J. G. Sullner. Boethius der letzte Römer. Sein Leben, sein christliches Bekenntnis, sein Nachruhm. Eichstädt, 1852. Progr.
- Fr. Nitzsch. Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, 1860.
- L. Viraghi. Boezio filosofo, teologo, martire a Calvenzano Milanese. Milano, 1865.

- H. U s e n e r. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit. — In: Anecdota Holderi (Festschrift). Bonn, 1877, S. 37—66.
- H. F. S t e v a r t. Boethius. Edinbourdh, 1891.
- E. K. R a n d. Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica. — Jahrbücher für klassische Philologie, 1901, Supplementband 26, S. 401—461.
- S. B r a n d t. Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius. — Philologus, 1903, 62, S. 141—154, 234—275.
- T. V e n u t i d e D o m i n i c i s. Boezio. Studio storico-filosofico. Grottaferrata, 1911, I.
- W. A. E d w a r d s. The last of the Romans. — The classical journal, 1911—1912, p. 252—262.
- G. C h a p p i u s. La théologie de Boèce. — Congrès d'histoire du christianisme, publ. par P. L. Couchoud. Paris, 1928, III, p. 15—40.
- K. B r u d e r. Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius. Quellensgeschichte der Philosophie Scholastik. Leipzig, 1928.
- R. B o n n a u d. L'éducation scientifique de Boethius. — Speculum, 1929, 4, p. 198—213.
- A. G u z z o. L'isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio. Torino, 1934.
- M. G a l d i. Saggi Boeziani. Pisa, 1938.
- H. M. B a r r e t t. Boethius. Some aspects of his times and work. Cambridge, 1940.
- W. B a r k. Boethius' fourth tractate, the so-called De fide catholica. — Harvard theological review, 1946, 39, p. 55—69.
- Ch. H. C o s t e r. The fall of Boethius, his character. — Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de L'Université libre de Bruxelles, 1952, 12, p. 45—81.
- E. R a p i s a r d a. La crisi spirituale di Boezio. Catania, 1953.
- F. K l i n g n e r. Boethius. — In: F. K l i n g n e r. Römische Geisteswelt. 4. Aufl München, 1961, S. 565—599.
- L. O b e r t e l l o. Severino Boezio. Genova, I—II, 1974.
- Boethius. His life, thought and influence. Ed. by M. Gibson. Oxford, 1981.
- E. R e i s s. Boethius. Boston, 1982.

ПРОБЛЕМА ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА

- В. И. У к о л о в а. Боэций и его время (к истории западноевропейской образованности в эпоху раннего средневековья). АКД. М., 1970.
- В. И. У к о л о в а. Мировоззрение Боэция и античная традиция. — Вестник древней истории, М., 1981, № 3, с. 76—86.
- В. И. У к о л о в а. Боэций и христианство. — В кн.: Религии мира. М., 1982.
- М. И. М а ч а в а р и а н и. Философское мировоззрение Боэция. АКД. Тбилиси, 1984.
- G. B a u r. De An. M. Sev. Boethio christianae doctrinae assertore. Darmstadt, 1841.
- Ch. J o u r d a i n. De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce. Paris, 1861.
- G. B o s i s i o. Sul cattolismo di An. M. T. Sev. Boezio. Pavia, 1867.
- L. C. B o u r q u a r d. De An. M. Sev. Boethio, christiano viro, philosopho ac theologo. Angers, 1877.
- O. P r i e t z e l. Boethius und seine Stellung zum hristentum. Löbau, 1879. Progr.
- A. R i c h t e r. Der Übergang der Philosophie zu den Deutschen in VI—XI Jahrhundert. Halle, 1880. Progr.
- A. H i l d e b r a n d. Boethius und seine Stellung zum Christentum. Regensburg, 1885.
- G. B o i s s i e r. Le christianisme de Boèce. — Journal des savants. Paris, 1889, p. 449—462.

- G. Semeria. Il cristianesimo di Sev. Boezio rivendicato. Roma, 1900.
- M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg im Br., 1909, I; Basel, 1961, S. 148—177.
- E. Ursileo. La teodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo. Napoli, 1910.
- E. K. Rand. Founders of the Middle Ages. Oxford, 1928.
- R. Carton. Le christianisme et l'augustinisme de Boèce. — Revue de philologie, 1930, 1, p. 573—659.
- H. R. Patch. The tradition of Boethius. A study of his importance in medieval culture. New York, 1935. London, 1936.
- M. N. Marshall. Boethius' definition of persona and medieval understanding of the Roman theatre. — Speculum, 1950, 25, p. 471—492.
- L. Alfonsi. Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio. — Studi romani, 1959, I, p. 605—616.
- L. Obertello. Boezio, le scienze del quadrivio e la cultura medievale. — Atti dell'Accademia ligure di scienze e lettere, 1971, 28, p. 152—170.

СПЕЦИАЛЬНО ОБ «УТЕШЕНИИ ФИЛОСОФИИ»

- И. Н. Гинцбург. Еврейская версия сочинения «Об утешении философии» (из собр. рукописей ленингр. Отд-ния Ин-та нар. Азии АН СССР, подготов. к печати И. Ш. Шифман). — Краткие сообщения Ин-та нар. Азии, 1965, вып. 69, с. 116—122.
- В. И. Уколова. Бозций и его трактат «Об утешении философией» (определение задач философии и учение о познании). — Бахрушинские чтения Новосибирск, 1971, вып. 3, с. 36—45.
- В. И. Уколова. Человек, время, судьба в трактате Бозция «Об утешении философией». — Средние века, 1973, вып. 37, с. 9—27.
- V. Martin. Quae de providentia Boetius in consolatione philosophiae scripserit. Nantes, 1865.
- N. Scheid. Die Weltanschauung des Boethius und sein «Trostbuch». — Stimmen aus Maria-Laach, 1890, 39, S. 374—392.
- A. Engelbrecht. Die Consplatio philosophiae des Boethius; Betrachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes. Wien, 1902.
- E. K. Rand. On the composition of Boethius' Consolatio philosophiae. Boston, 1904.
- Greg. A. Müller. Die Trostschrift des Boethius; Beitrag zu einer literarhistorischen Quellenuntersuchung. Berlin, 1912. Diss.
- F. Klingner. De Boethii consolatione philosophiae. Berlin, 1921. Zürich — Dublin, 1966.
- G. Capone Braga. La soluzione cristiana del problema del «Summum bonum» in Philosophiae consolationis libri quinque de Boezio. — Archivio di storia della filosofia italiana, 1934, 3, p. 101—116.
- A. Thomam, M. Roques. Traductions françaises de la Consolatio philosophiae de Boèce. — Histoire littéraire de la France, 1938, 37, p. 419—488, 543—547.
- P. Courcelle. Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce. — Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1939, 4, p. 5—140.
- A. van de Vyver. Les traductions du «De consolatione philosophiae» de Boece en littérature comparée. — Humanisme et renaissance, 1939, 6, p. 247—273.
- I. Cappa. Consolazione della filosofia di Boezio. Esposizione e commenti. Milano, 1940.

K. Dienelt. Sprachliche Untersuchungen zu Boethius' *Consolatio philosophiae*. 1—2. — *Glotta*, 1941, 28, S. 98—128; 1942, 29, S. 129—138.

L. Alfonsi. Sulla composizione della *Philosophiae consolatio boeziana*. — *Atti dell'Instituto veneto di scienze, lettere ed arti, classe di scienze morali*, 1942—1943, 102, p. 702—722.

L. Alfonsi. Problemi filosofici della *consolatio Boeziana*. — *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1943, 35, p. 323—328.

J. M. Hoek. De Middelnederlandse vertalingen van Boethius' «*De consolatione philosophiae*» met een overzicht van de andere Nederlandse en niet-Nederlandse vertalingen. Amsterdam, 1943. Diss.

K. Reichenberger. Untersuchungen zur literarischen Stellung der «*Consolatio philosophiae*». Köln, 1954.

L. Alfonsi. Storie interiore e storia cosmica nella «*Consolatio*» boeziana. — *Convivium*, 1955, 3, p. 513—521.

J. Schwarz. Untersuchungen zur *Consolatio philosophiae* des Boethius. Wien, 1955. Diss.

W. Schnid. Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius. — In: *Festschrift B. Snell*. München, 1955, S. 113—144.

E. Gegenschatz. Die Freiheit der Entscheidung in der «*Consolatio philosophiae*» des Boethius. — *Museum Helveticum*, 1958, 15, S. 110—129.

J. Subowski. The sources of Boethius' *De consolatione philosophiae*. — *Sophia*, 1961, 29, p. 67—94.

V. Schmidt-Kohl. Die neuplatonische Seelenlehre in der «*Consolatio philosophiae*» des Boethius. Meisenheim am Glan, 1965.

P. Courcelle. La *consolation* de la philosophie dans la tradition littéraire. Paris, 1967.

J. Gruber. Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio philosophiae* des Boethius. — *Rheinisches Museum*, 1969, 112, S. 168—186.

D. S. Chamberlain. Philosophy of music in the *Consolatio* of Boethius. — *Speculum*, 1970, 45, p. 80—97.

H. Scheible. Die Gedichte in der «*Consolatio philosophiae*» des Boethius. Heidelberg, 1972.

H. Traenkle. Ist die *Philosophiae consolatio* des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt? — *Vigiliae christianae*, 1977, 31, S. 148—156.

БОЭЦИЙ И ДРУГИЕ АВТОРЫ

Н. М. Бубнов. Абак и Боэций. Пг., 1915 (на с. 94—149 дается общая оценка математических рассуждений Боэция).

Н. А. Богодарова. Чосер и Боэций (к вопросу о формировании этических воззрений поэта). — В кн.: *Взаимосвязь социальных отношений и идеологии в средневековой Европе*. М., 1983, с. 203—221.

G. Vaur. *Boethius und Dante*. Leipzig, 1873.

V. di Giovanni. *Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori*. Palermo, 1880.

R. Murari. *Dante e Boezio*. Bologna, 1905.

B. L. Jefferson. *Chaucer and the «Consolation of philosophy» of Boethius*. Princeton, 1917.

R. Burdach. Die humanistischen Wirkungen der Trostschrift des Boethius in Mittelalter und in der Renaissance. — *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1933, 11, S. 530—558.

E. S. K o p l o w i t z. Über die Abhängigkeit Thomas von Aquins von Boethius und Mose ben Maimon. Würzburg, 1934. Diss.

P. C o u r c e l l e. Boèce et l'école d'Alexandrie. — *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, 1935, 52, p. 185—223.

E. T. S i l k. Boethius' *Consolatio philosophiae* as a sequel to Augustine's dialogues and soliloquia. — *Harvard theological review*, 1939, 32, p. 19—39.

F. v o n F a l k e n h a u s e n. Dante und Boethius. — *Dante-Jahrbuch*, 1940, 22, S. 70—84.

M. G r a b m a n n. Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «*In Boethium de Trinitate*». Freiburg in der Schweiz, 1948.

G. P f l i g e r s d o r f e r. Andronikos von Rhodos und die Postprädikamente dei Boethius. — *Vigiliae christianae*, 1953, 7, S. 98—115.

M. A. S c h m i d t. Gottheit und Trinität. Nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius' *De trinitate*. Basel, 1956.

J. S h i e l. Boethius and Andronicus of Rhodos. — *Vigiliae christianae*, 1957, 11, p. 179—185.

J.-C. M a r g o l i n. Érasme, commentateur de Boèce. — *Latomus*, 1967, 26, p. 165—194.

J. S h i e l. Boethius and Eudemos. — *Vivarium*, 1974, 12, p. 14—17.

R. A. D w y e r. Boethian fictions: narratives in the mediaeval French versions of the *Consolatio philosophiae*. Cambridge (Mass.), 1976.

ПРОЧИЕ ВОПРОСЫ

В. И. У к о л о в а. Бозций и формирование системы квадривиума (к истории начального этапа средневекового образования). — Сборник научных работ аспирантов исторического факультета. М., 1970.

В. И. У к о л о в а. Из истории эстетических учений раннего средневековья. (Эстетические взгляды Бозция). — В кн.: Европа в Средние века. М., 1972, с. 277—293.

C. P r a n t l. Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig, 1855, I; Graz, 1955, S. 679—722.

M. C a n t o r. Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker. Halle, 1863. Abschn. XIII.

M. C a n t o r. Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. 2. Aufl. Leipzig, 1894.

A. K a p p e l m a c h e r. Der schriftstellerische Plan des Boethius. — *Wiener Studien*, 1928, 46, S. 215—225.

R. B r a g a r d. L'harmonie des sphères selon Boethius. — *Speculum*, 1929, 4, p. 206—213.

H. R. P a t c h. Fate in Boethius and the neoplatonists. — *Speculum*, 1929, 4, p. 62—72.

G. P i e t s c h. Die Klassifikation der Musik von Boethius bis Ugolino von Orvieto. — *Studien zur Geschichte der Musiktheorie im Mittelalter*. Halle, 1929, I.

M. G a l d i. De Boethii carminibus quid iudicandum sit. — *Athenaeum*, n. s. 1929, 7.

L. S c h r a d e. Das propädeutische Ethos in der Musikanschauung des Boethius. — *Archiv für Geschichte der Erziehung*, 1930, 20, S. 179—215.

H. J. B r o s c h. Der Seinsbegriff bei Boethius, mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein. Innsbruck, 1931.

L. S c h r a d e. Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius. — *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1932, 41, S. 368—400.

V. Schurr. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen. Paderborn, 1935.

H. R. Patc h. Necessity in Boethius and the neoplatonists. — *Speculum*, 1935, 10, p. 393—404.

A. Becker-Freyseng. Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus «contingens». Die Bedeutungen von «contingere» bei Boethius und ihr Verhältnis zu den aristotelischen Möglichkeitsbegriffen. Heidelberg, 1938.

A. P. M c K i n l a y. The De syllogismis categoricis and Introductio ad syllogismos categoricos of Boethius. — *Classical and mediaeval studies in honour of E. K. Rand*, ed. L. W. Jones. New York, 1938, p. 209—219.

E. de Bruyne. Boethius en de middeleeuwsche aesthetiek. — *Mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Akademie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren*, 1939, p. 39—64.

L. Alfonsi. De Boethio elegiarum auctore. — *Atti dell' Instituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 1942—1943, 102.

R. Bragard. Boethiana: Etudes sur le De institutione musica de Boèce. — *Hommage à C. van den Borren*, ed. S. Clerx et A. van der Linden. Antwerpen, 1945, p. 84—139.

E. de Bruyne. Etudes d'esthétique médiévale. Bruges, 1946, I; De Boèce à Jean Scot Erigène.

L. Schrade. Music in the philosophy of Boethius. — *Musical Quarterly*, 1947, 33, p. 188—200.

K. Dürr. The propositional logic of Boethius. Amsterdam, 1951.

A. Pertusi. La fortuna di Boezio a Bisanzio. — *Annuaire d' Institut de philologie et histoire orientales*, 1951, 11, p. 301—322.

G. Vann. The wisdom of Boethius. London, 1952.

J. Isaac. Le Peri hermeneias en occident de Boèce à S. Thomas, histoire littéraire d'un traité d'Aristote. Paris, 1953.

L. Alfonsi. Boezio poeta. — *Antiquitas*, 1954/1956, 9/11, p. 4—13.

E. Rapisadra. Poetica e poesia di Boezio. — *Orpheus*, 1956, 3, p. 23—40.

L. Minio-Paluello. Les traductions et les commentariers aristoteliciens de Boèce. — *Studia patristica*. Berlin, 1957, 2, p. 358—365.

J. Shiel. Boethius' commentaries on Aristotle. — *Mediaeval and renaissance studies*, 1958, 4, p. 217—244.

F. von Lepel. Die antike Musiktheorie im Lichte des Boethius. Berlin — Charlottenburg, 1958.

H. Potiron. Boèce, théoricien de la musique grecque. Paris, 1961.

W. C. Kneale, M. Kneale. The development of logic. Oxford, 1962, p. 189—198.

L. M. de Rijk. On the chronology of Boethius' works on logic. — *Vivarium*, 1964, 2, p. 1—49, 125—162.

U. Pizzani. Studi sulle fonti de De institutione musica di Boezio. — *Sacris erudiri*, 1965, 16, p. 6—164.

G. Schrimpf. Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966.

M. Folkerts. Boethius' Geometrie II: ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters. Wiesbaden, 1970.

F. Troncarelli. Per una ricerca sui commenti altomedievali al De consolazione di Boezio. — In: *Miscellanea in memoria di G. Cencetti*. Torino, 1973.

E. Stump. Boethius' works on the Topics. — *Vivarium*, 1974, 12, p. 77—93.

C. Bower. Boethius and Nicomachus: An essay concerning the sources of the De institutione musica. — *Vivarium*, 1978, 16, p. 1—45.

ЭПОХА СИНКРЕТИЗМА

ХАЛДАИЗМ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ, КОММЕНТАРИИ

- Oracula chaldaica, ed. G. Kroll. Brestau, 1894 (Nachdr.: Hildesheim, 1962).
 Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciennes. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris, 1971.

ЛИТЕРАТУРА

- G. Kroll. De oraculis chaldaicis. Breslau, 1894.
 J. Bidez, F. Cumont. Les mages helléniques. Paris, 1938, I—II.
 W. Theiler. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942 (перепечатано: W. Theiler. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966).
 H. Lewy. Chaldaean Oracles and Theurgy. The Cairo, 1956.
 F. W. Cremer. Die chaldäischen Orakel und Jamblich «De mysteriis». Meisenheim, 1969.
 J. Moingt. Les Oracles chaldaïques dans la tradition patristique africaine. — *Studia patristica*. Berlin, 1970, XI.
 O. Geudtner. Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel. Meisenheim, 1971.

СИВИЛЛИНЫ ОРАКУЛЫ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- ΧΡΗΣΤΕΜΟΙ ΨΑΛΛΙΑΚΟΙ. Oracula Sibyllina..., curante C. Alexandre. 1 ed. Parisiis, 1841—1856, I—II; 2 ed. Parisiis, 1869.
 Die Sibyllinischen Weissagungen, vollständig gesammelt, nach neuer Handschriftenvergleichung, mit krit. Kommentare und metrischer deutscher Übersetzung hrsg. von J. H. Friedlieb. Leipzig, 1852.
 Oracula Sibylliana, ed. A. Rzach. Vindobonae, 1891.
 Die Oracula Sibyllina, bearb. von Dr. Joh. Geffken. Leipzig, 1902.
 The Sibylline Oracles. Transl. from the Greek into english blank verse by M. S. Terry. New York, 1890.
 Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung. Ed. Alfons Kurfess. I. München, 1951.

ЛИТЕРАТУРА

- B. G. Badt. De Oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis. Vratislaviae, 1869. Diss.
 A. Rzach. Oracula Sibyllina. — In: Pauly-Wissowa Realencyclopädie. Bd. II 2 col. 2073—2183 (указывается литература до 1924 г.).
 J. Geffken. Komposition und Entstehungszeit der Orakeln Sibyllinischen. Leipzig, 1902.
 Th. Zielinski. La Sibylle. Paris, 1927.
 W. Hoffmann. Wandel und Herkunft der Sibyllin. Bücher in Rom. Leipzig, 1933. Diss.
 H. Jeanmaire. La Sibylle et la retour de l'âge d'or. Paris, 1939.
 A. Peretti. La Sibilla Babilonese nella propaganda ellenistica. Firenze, 1942.

A. Kurfess. Vergil und die Sibyllinen. — Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte, 1951, 3. Jg., Hf. 4.

ГНОСТИЦИЗМ, ГЕРМЕТИЗМ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ, КОММЕНТАРИИ

Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Ed. with engl. translation and notes by W. Scott. Oxford, 1924—1925, I—II.

Corpus Hermeticum. Texte établi par D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2 éd. Paris, 1960, I—II.

Frammenti gnostici. Introd., trad. e commento a cura di E. Buonaiuti. Roma, 1923.

W. Schultz. Dokumente der Gnosis. 3. Aufl. Jena, 1927.

W. Völker. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

So spricht die Gnosis. Spätantike christliche Gnosis. Bearb. von A. Rosenberg. München, 1954.

Evangelium veritatis. Ed. M. Malinice, H.-C. Puech, G. Quispel. Zürich, 1956—1961.

R. M. Grant. Gnosticism. A source Book of heretical Writings from the Early Christian Period. London, New York, 1961.

R. Haardt. Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Salzburg, 1967 (с хорошей библиографией).

W. Foerster. Gnosis. A Selection of gnostic texts. Engl. transl. edited by R. McL. Wilson. Oxford, 1972, vol. I: Patristic Evidence; vol. II: Coptic and Mandaean Sources. Oxford, 1974 (в каждом томе хорошая библиография).

М. К. Трофимова. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 159—198 (здесь содержится русский перевод некоторых текстов Наг-Хаммади).

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme. Paris, 1925.

H.-C. Puech. Où en est le problème du Gnosticisme? Bruxelles, 1934.

H. Jonas. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1934 (1964³) — 1954, Tl. I—II.

A.-J. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste. Paris. 1944—1954. I—IV.

G. Quispel. Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951.

H. Leisegang. Die Gnosis. Stuttgart, 1955⁴.

R. McL. Wilson. The Gnostic Problem. London, 1958.

R. M. Grant. Gnosticism and Early Christianity. London, New York, 1959. 1966².

H. Jonas. The Gnostic Religion. London, 1960. Boston, 1963.

Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. von K. Rudolf. Darmstadt, 1975.

Ф. Зелинский. Гермес трижды-величайший. — В кн.: Ф. Зелинский. Соперники христианства. Спб., 1910, с. 88—152.

М. Э. Поснов. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.

Р. Ю. Виппер. Рим и раннее христианство. М., 1954, с. 223—235.

М. К. Трофимова. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

А. И. Сидоров. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии. — Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982, вып. 1, с. 91—148 (здесь содержится обширная библиография по общим и частным проблемам гностицизма, а также по отдельным его представителям).

СИМОН МАГ

Е. Haenchen. Gab es eine vorchristliche Gnosis? — Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1952, 49, S. 316—349.

КАРПОКРАТ

Н. Liboron. Die Karpokratianische Gnosis. Leipzig, 1938.

ВАСИЛИД

Р. Hendrich. De alexandrinische haeresiarch Basilides. Amsterdam, 1926.

W. Foerster. Das System des Basilides. — New Testament Studies, 1962—1963, 9, p. 233—255.

ОФИТЫ

Th. Horfner. Das Diagram der Ophianer. — In: Charisteria für R. Rzach. Reichenberg, 1930, S. 86—98.

G. Bornkamm. Ophiteh. — RE, XVIII, 654—658.

АПОКРИФ ИОАННА

W. Foerster. Das Apokryphon des Johannes. — In: Gott und die Götter. Festgabe für Erich Fascher. Berlin, 1958, S. 134—141.

H.-Ch. Puech. The Apocryphon of John. — In: New Testament Apocrypha, ed. E. Hennecke, W. Schneemelcher, I. London, 1963, p. 314—331.

ВАЛЕНТИНИАНЕ

F.-M.-M. Sagnard. La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Iréné. Paris, 1947.

НААССЕНЫ

W. Foerster. Die Naassener. — Studi di storia religiosa della tarda antichità. Messina, 1968, p. 21—33.

НИКОЛАИТЫ

N. Brox. Nikolaos und Nikolaiten. — Vigiliae Christianae, 1965, 19, S. 23—30.

ПОЙМАНДР

G. Reitzenstein. *Poimandres*. Leipzig, 1904.

E. Haenchen. *Aufbau und Theologie des «Poimandres»*. — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1956, 53, S. 149—191.

ДЕЯНИЯ ФОМЫ

G. Bornkamm. *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*. Göttingen, 1933.

G. Quispel. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*. Leiden, 1967.

ОРФИКИ

ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ

Orphica. Rec. E. Abel. Pragae — Lipsiae, 1885.

Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern. Berolini, 1922.

Inni Orfici a cura di Giuseppe Faggin. Testo greco con traduzione, introduzione e note. Firenze, 1949.

Orphei Hymni. Iteratis curis ed. G. Quandt. 2. Aufl. Berolini, 1955.

Orfici. Frammenti, scelta di testi e trad. a cura di G. Arrighetti. Torino, 1959.

Античные гимны. Собр. текстов, вступ. статья и ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1988, с. 177—267.

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

W. K. C. Guthrie. *Orpheus and Greek Religion*. London, 1935.

I. M. Linforth. *The Arts of Orpheus*. Berkeley — Los Angeles, 1941.

L. Moulinier. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris, 1955.

F. Graf. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin, New York, 1974.

M. L. West. *The Orphic Poems*. Oxford, 1983.

Н. И. Новосадский. Орфические гимны. Варшава, 1900.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть первая АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ВОСТОЧНЫЙ РАННЕХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

I Введение

§ 1. Переход от афинского неоплатонизма к александрийскому	5
1. Симплиций Киликийский. Жизнь и сочинения	5
2. Философские взгляды Симплиция	5
3. Присциан Лид	7
§ 2. Общие черты александрийского неоплатонизма	8
1. Снижение платоновской традиции	8
2. Комментаторство	8
3. Восходящая христианская стихия	8
4. Александрия как культурный и философский центр	8
5. Характер философской учености	10

II Гермий, Аммоний, Гиерокл

§ 1. Гермий Александрийский	11
§ 2. Аммоний и его ученики	12
§ 3. Гиерокл Александрийский	13
1. Биография. Личность	13
2. Демиург и материя	14
3. Иерархия бытия	16
4. Световое тело души	17
5. Более реальные черты концепции демиурга	19
6. Учение о промысле	20

III Синезий

§ 1. Жизнь, сочинения и общий характер творчества	23
1. Жизнь и сочинения	23
2. Острая противоречивость натуры	25
§ 2. Анализ сочинений	31
1. Гимны	31
2. Тринитарная проблема	33
§ 3. Заключение	34
1. Философский стиль	34
2. Стиль личности	35

IV Немезий и Филопон

§ 1. Необходимое вступительное замечание	38
§ 2. Немезий	40
§ 3. Филопон	41
1. Тритеистическая тенденция	41
2. Монофизитская тенденция	43

3. Переплетение платонизма и аристотелизма	43
<i>V Давид непобедимый и конец александрийского неоплатонизма</i>	
§ 1. Общая характеристика	45
1. Вступительные замечания	45
2. Философско-историческая значимость Давида	46
§ 2. Трактат «Определения философии»	49
1. Проблематика трактата	49
2. Основная проблема	53
3. Конструктивная связь трактата	55
4. Заключение	57
§ 3. Эстетика Давида	57
§ 4. Стефан Византийский и конец александрийского неоплатонизма	58
<i>VI Переход от античности к средневековью в тринитарной проблеме раннего христианства</i>	
§ 1. Доникийское учение	62
1. Тертуллиан	62
2. Ориген	63
3. Савеллий	67
4. Арий	68
§ 2. Никейское и посленикийское учение	69
1. Никейский символ	69
2. Новоникейское направление, или каппадокийцы	71
3. Замечания об Ареопагитиках	73
4. Проблема личности	78

Часть вторая НЕОПЛАТОНИЗМ ЛАТИНСКОГО ЗАПАДА

I Более ранние авторы

§ 1. Лабен, Претекстат, Фавоний	83
1. Лабен	83
2. Претекстат	87
3. Фавоний	93
§ 2. Марий Викторин	97
1. Сочинения	97
2. Тринитарная проблема	97
§ 3. Августин	101
1. Учение о личности	101
2. Учение о воле	108
3. Другие категории	110
4. Один особенно важный античный рудимент	111
5. Сводка эстетических категорий	113
§ 4. Из отечественной литературы	114
1. П. Верещацкий	115
2. Работы последних лет	116
3. Специально об Августине	117

II Продолжатели (Халкидий и Макробий)

§ 1. Халкидий	127
1. Общие сведения	127

2. Содержание комментария Халкидия	129
3. Космос и его душа	130
4. Демонология	134
5. Материя	139
6. Судьба. Содержание теории	149
7. То же. Источники теории	155
8. Сводка предыдущего	173
§ 2. Макробий	176
1. Общие сведения	176
2. «Сатурналии»	177
3. «Комментарий на «Сновидение Сципиона»	181
4. Характеристика Макробия	185
 <i>III Завершители (Марциан Капелла и Боэций)</i>	
§ 1. Марциан Капелла	192
1. Общие сведения	192
2. Основной сюжет дошедшего сочинения	192
3. Обзор семи искусств	194
4. Мировоззрение	196
5. Стиль	199
§ 2. Боэций	203
1. Из биографии	203
2. Сочинения	206
3. Физико-математические сочинения	208
4. Характер переводов и комментариев	212
5. Замечание о теориях логики	215
6. Теология	215
7. «Об утешении Философии». Содержание	229
8. То же. Мировоззрение	234
9. То же. Общая характеристика стиля	239
10. То же. Отдельные художественные приемы стиля	244
11. То же. Источники	246
12. Сводка предыдущего	252
13. Из отечественной литературы о Боэции	258
 <i>IV Общая характеристика неоплатонизма латинского Запада</i>	
§ 1. Неоплатонические три ипостаси	263
1. Смысловая направленность	263
2. Сверхразумное первоединство	263
3. Учение об уме	265
4. Учение о душе	266
§ 2. Провидение и судьба	267
1. Античная судьба	267
2. Христианское учение о судьбе	268
3. Крайние принципы	269
4. Средний принцип	269
5. Новое чувство личности	271

Часть третья

ЭПОХА СИНКРЕТИЗМА. ПАДЕНИЕ И ГИБЕЛЬ АНТИЧНОСТИ

I Халдаизм и сибиллизм

§ 1. Халдаизм	277
---------------------	-----

1. Халдаизм и его общее значение	277
2. Халдейская философская теория	278
3. Пантеизм и дуализм	280
4. О недопустимости вульгарного понимания халдейства	281
5. Историко-философская специфика халдаизма	282
§ 2. Сивиллины оракулы	283
1. Общее замечание	283
2. Содержание «Сивиллиных оракулов»	283

II Герметизм

§ 1. Общие вопросы	286
1. Эпоха	286
2. Герметический корпус	287
§ 2. «Поймандр»	287
1. Композиция	287
2. Существенная направленность	288
§ 3. «Асклепий»	290
1. Необходимое предварительное разъяснение	290
2. Общее разделение диалога	291
3. «Асклепий I»	292
4. «Асклепий II»	292
5. «Асклепий III»	293
§ 4. Историческая специфика	294
1. Не дуализм и не пантеизм	294
2. Персонализм абсолютный и натуралистический	295
3. Языческое богочеловечество	297
4. Апокалиптическое состояние духа	298
§ 5. Некоторые более значительные тексты	299
1. Космогония	299
2. Ум, Логос, Демиург и семь космических сфер	299
3. Человек	300
4. Человек и Природа	300
5. Поймандр и Гермес	300

<i>Приложение. Из герметических текстов</i>	301
---	-----

III Гностицизм

§ 1. Необходимые предварительные сведения	306
1. Две трудности	306
2. Мнение гностиков о самих себе	309
3. Примеры односторонних характеристик	310
§ 2. Принцип исторической специфики	314
1. Принцип в наибо́льшей форме	314
2. Пневматология	316
3. Натуралистический персонализм	319
4. Оккультизм	320
5. Сотериология	321
6. Мифологизм	322
7. Итог	323
8. Несколько текстов	323
§ 3. Хронология и классификация	324
1. Хаотическое состояние источников	324

2. Языческий гностицизм и мандеи	325
3. Иудейский гностицизм	325
4. I и II века	327
5. Восточный и западный гностицизм	327
6. Симон Маг	327
§ 4. Офиты	330
1. Вступление	330
2. Первичные категории	332
3. Мир, человек и спасение знающих	334
4. Историческое значение офитства	335
5. Офиты и «восточный» гностицизм	339
§ 5. Василид	340
1. Необходимые сведения	340
2. Общий очерк исходных принципов	341
3. Сверхбытийное бытие	341
4. Бытие реальное	342
5. Эманатизм и креационизм	344
6. Учение о спасении	345
§ 6. Валентин и его школа	348
1. Предварительные сведения	348
2. Плерома	349
3. София и плерома	352
4. София и кенома	352
5. Персоналистически-мифологический аллегоризм	355
6. Валентинианство и ущербное христианство	358
7. Валентинианство и гибель язычества	362
§ 7. «Деяния Фомы»	368
1. Гимн к Софии	368
2. Гимн о душе	370
§ 8. Некоторые другие материалы	374
1. «Пистис София»	374
2. Гностики и варвелиты	375
3. Библиотека Наг-Хаммади	376
§ 9. Общая характеристика	380
1. Переходный характер	380
2. Гносис	380
3. София	381
4. От романтизма к сатанизму	384
5. Докетизм и либертинизм	385

Часть четвертая
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

I Введение

§ 1. Необходимая предпосылка	389
1. Несомненное наличие эстетики до ее возникновения в качестве самостоятельной дисциплины	389
2. Первая необходимая предпосылка	389
§ 2. Что такое эстетика вообще?	390

1. Примерное теоретическое представление, могущее быть принципом для построения истории эстетики	390
2. Историзм — необходимое условие для реального применения указанной первой предпосылки	393
§ 3. Источники и план исследования	394
1. Источники истории эстетики	394
2. Необходимый план исследования античной эстетики в ее общем виде	395
<i>II Общинно-родовая формация</i>	
§ 1. Двенадцать тезисов об античной культуре	396
Тезис I	396
Тезис II	396
Тезис III	397
Тезис IV	397
Тезис V	398
Тезис VI	398
Тезис VII	400
Тезис VIII	400
Тезис IX	401
Тезис X	402
Тезис XI	403
Тезис XII	406
§ 2. Общинно-родовая формация	408
1. Традиционные предрассудки	408
2. Общий очерк	412
3. Примерный систематический обзор философских результатов общинно-родовой формации	417
4. Заключение	425
<i>III Рабовладельческая формация</i>	
§ 1. Вступительная характеристика	426
1. Общий очерк	426
2. Идеология в период рабовладельческой формации	436
§ 2. Центральное философско-эстетическое ядро	440
1. Примерный систематический обзор философских результатов рабовладельческой формации	440
2. Личность субстанциальная и личность атрибутивная	447
3. Сущность античной самодовлеющей созерцательности	460
§ 3. Кратчайшая формула рабовладельческого мышления	473
1. Принципы формулировки	474
2. Общий обзор и заключение	476
§ 4. Типы мышления рабовладельческого периода	479
1. Феноменологический тип	479
2. Континуальный тип (становление)	480
3. Диалектический метод	487
4. Диалектико-мифологический метод	495
§ 5. Существенные детали философско-эстетической типологии	498
1. Логический состав социально-исторического метода изучения античной философии	498
2. Аристотель о космическом рабовладении	503
3. Последнее диалектическое обобщение	505

Часть пятая
ФИЛОСОФИЯ, ЭСТЕТИКА, МИФОЛОГИЯ

I О глубинном тождестве философии, эстетики и мифологии

§ 1. Общее разъяснение	509
1. Значение термина «эстетика» в исследованиях античной философии ...	509
2. Интеллектуалистический характер античной философии и античной эстетики	509
3. В каком смысле все же необходимо отличать в античности эстетику от философии	513
4. Что такое миф с античной точки зрения?	513
5. Мифология в античности есть для самой античности подлинный реализм	514
6. Краткая сводка предыдущего	514
§ 2. Античная мифологическая рефлексия	515
1. Значение дорефлективной стихии	516
2. Классика	516
3. Эллинизм	517
4. Завершение и гибель мифологической рефлексии	517
§ 3. Некоторые существенные уточнения	518
1. Что такое личность в эпоху эллинистической эстетики	518
2. Неоплатонизм и христианство	521

II Принципы и проблемы

§ 1. Что такое античный «принцип»?	523
1. Вводные замечания	523
2. Досократики	523
3. Платон	524
4. Аристотель	524
5. Стоицизм	526
6. Плотин	526
§ 2. Гегель и история античной эстетики	528
1. Общая оценка историко-философского значения Гегеля	528
2. Хронология сочинений Гегеля	531
3. Основные категории	532
4. Греческий мир	533
5. Греческая философия	536
6. Положительное у Гегеля	541
7. Критика ошибок Гегеля	543
8. Общий вывод	547
9. Переход к последующему	548
§ 3. Античный термин <i>aisthesis</i>	548
1. Четвероякая необходимость изучения термина «айстетисис»	548
2. Дюплатиновская философия	550
3. Плотин	551
4. Общие выводы	555
5. Переход к эстетике в собственном смысле слова	559
§ 4. Историческая проблематика античной эстетики	559
1. Выражаемая, или предметная, проблема эстетики и наиобщая античная формула красоты	559
2. Предметно-выражающая, или предметно-функционирующая, область эстетики	565

3. Универсально-интегральная выраженность	566
4. Необходимость и методология исторического анализа античных принципов красоты	570
5. Общее разделение всей истории	570
6. Классика	570
7. Необходимые существенные детали	575
8. Ранний эллинизм	583
9. Необходимые существенные детали	590
10. Средний эллинизм	594
11. Поздний эллинизм, или неоплатонизм	596
§ 5. Общий обзор основных античных определений красоты	602
1. Необходимые условия для соблюдения реального характера всяких общих исторических классификаций	602
2. Общий античный принцип красоты	605
3. Красота как объективный предмет выражения	606
4. Красота как субъективный, точнее сказать, субъективный способ выражения предмета (ранний и средний эллинизм)	613
5. Красота как объективно-субъективно, то есть лично, но а в конце концов и мифологически выраженная предметность (поздний эллинизм, или эллинистически-римский период)	615
6. Переход к терминологии	618

Часть шестая ОБЩАЯ ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

I Единое

§ 1. Ранняя и средняя классика	621
1. Ранняя классика	621
2. Средняя классика	622
§ 2. Зрелая и поздняя классика	623
1. Платон	623
2. Аристотель	624
§ 3. Ранний и средний эллинизм	625
1. Ранний эллинизм	625
2. Средний эллинизм	627
§ 4. Поздний эллинизм	628
1. Плотин	628
2. Ямвлих	631
3. Теургия	631
4. Мифология	632
§ 5. Заключение	633
1. Итог	633
2. Вывод для эстетики	634

II Число и континуум

§ 1. Введение	635
1. Разгадка общеантичной значимости	635
2. Гомер и Гесиод	636
§ 2. Ранняя классика	638
1. Конечные числовые структуры	638
2. Более важные тексты	641
3. Бесконечные числовые структуры	641

4. Континуум у Гераклита	644
§ 3. Зрелая и поздняя классика	648
1. Платон	648
2. Аристотель	649
§ 4. Ранний эллинизм	651
1. Назревание принципа континуально-сущностной эманации у философов разных периодов классики	651
2. Назревание принципа континуально-сущностной эманации у представителей точных наук	663
3. Общая схема развития учения о континууме накануне окончательных философских формулировок	669
4. Стоики и другие школы	674
§ 5. Поздний эллинизм	678
1. Плотин	678
2. Ямвлих	679
3. «Теологумены арифметики»	680
4. Прокл	681

III Ноология

§ 1. Введение	683
1. Диалектическая необходимость объективно существующего ума, как ее понимали в античности	683
2. Дофилософское представление	684
§ 2. Ранняя классика	687
1. Общее	687
2. Анаксагор, Диоген Аполлонийский и атомисты	689
3. Из литературы	692
§ 3. Зрелая классика	693
1. Методы изложения Платона	693
2. Характер терминологии	693
3. Главнейшие тексты	695
4. Вывод	696
§ 4. Поздняя классика	697
1. Исходный пункт учения Аристотеля	698
2. Определение ума	699
3. Социально-исторический момент	699
4. Заключение	700
§ 5. Ранний и средний эллинизм	700
1. Органически-жизненная субстанциальность	700
2. Главнейшие стоические тексты	701
3. Термин «фантазия»	702
4. Обобщающий текст	703
5. Замечание об эпикурействе и скептицизме	704
§ 6. Поздний эллинизм	704
1. От умственной сферы к сверхумственной	704
2. Проблема судьбы	705
3. Плотин. Об эйдетической целостности ума как универсального самосознания	706
4. Плотин о типах умственной целостности	712
5. Прокл	717

IV Душа

§ 1. Переход от ума к душе	721
----------------------------------	-----

§ 2. Дофилософские представления	723
1. Гомер	723
2. Дионисизм	724
3. Из литературы	724
§ 3. Ранняя классика	725
1. Телесная природа души	725
2. Черты субстанциального понимания души	726
3. Отдельные моменты представления о душе	727
4. Душа в ее тождестве и различии с другими категориями бытия и прежде всего с телом	727
§ 4. Зрелая классика	730
1. Платон в «Тимее»	730
2. «Федон»	732
3. Другие диалоги	733
4. Ксенократ	734
§ 5. Поздняя классика	734
1. Аристотель о душе как материальном принципе	734
2. Душа как эйдос	735
3. Душа как причинно-целевой принцип	736
4. Элементы учения о всеобщей душе	739
5. Аристотель и Платон	741
§ 6. Ранний и средний эллинизм	743
1. Душа как «интеллектуальное тело» у стоиков	743
2. Стоические тексты	743
3. Специфика стоицизма	745
4. Принцип эпикурейства	747
5. Общеантические черты эпикурейского учения о душе	749
6. Скептики и другие	750
§ 7. Поздний эллинизм	750
1. Значение Плотина	750
2. Душа в общей триадической системе	752
3. Неоплатоники кроме Плотина	752
§ 8. Внеличностный характер античного учения о душе	753
1. Одна удивительная особенность античного учения о душе	753
2. Пример Платона	753
§ 9. Античные обзоры теории души	755
1. Аристотель	755
2. Цицерон	756

V Материя и тело

§ 1. Переход к материи	759
§ 2. Ранняя классика	760
1. Слабая дифференцированность термина	760
2. Гераклит	761
3. Эмпедокл	763
4. Анаксагор	763
5. Атомисты	764
6. Заключение	764
§ 3. Зрелая классика	765
1. Принцип материи у Платона	765
2. Бесформенность материи как чистого становления и как чистой возможности	766

3. Другие свойства материи	767
4. Материя как необходимость	768
5. Итог	769
§ 4. Поздняя классика	769
1. Субстрат и его становление у Аристотеля	770
2. Субстанциальная потенция	770
3. Итог	772
§ 5. Ранний эллинизм	773
1. Принцип иррелевантного лектон	773
2. Стоические тексты	774
3. Итог	775
4. Эпикурейцы и скептики	775
§ 6. Поздний эллинизм	777
1. Плотин	777
2. Из литературы	780
3. Прокл	782
§ 7. Тело	786
1. Материя и тело	786
2. Носитель тела и признаки тела	787
3. Становление тела	787
4. Разнотипная напряженность тела	788
5. Формула античного тела	788
<i>VI Сводка общезстетической терминологии</i>	
§ 1. Принцип и определение общеантичной эстетики	789
§ 2. Эстетический принцип и его история	789
§ 3. Одно очень важное уточнение	791
§ 4. Переход к последующему	792
1. Рассмотренные выше категории и общая сфера выражаемого	792
2. Выражаемые категории, не имеющие прямого отношения к эстетике ..	792
3. Необходимость выражающих категорий	794
БИБЛИОГРАФИЯ	795

ЛУЧШИЕ

КНИГИ

ДЛЯ ВСЕХ И ДЛЯ КАЖДОГО

- ◆ **Любителям крутого детектива** – романы Фридриха Незнанского, Эдуарда Тополя, Владимира Шитова, Виктора Пронина, суперсериалы Андрея Воронина "Комбат", "Слепой", "Му-му", "Атаман", а также классики детективного жанра – А.Кристи и Дж.Х.Чейз.
- ◆ **Сенсационные документально-художественные произведения** Виктора Суворова; приоткрывающие завесу тайн кремлевских обитателей книги Валентины Красковой и Ларисы Васильевой, а также уникальная серия "Всемирная история в лицах".
- ◆ **Для увлекающихся таинственным и необъяснимым** – серии "Линия судьбы", "Уроки колдовства", "Энциклопедия загадочного и неведомого", "Энциклопедия тайн и сенсаций", "Великие пророки", "Необъяснимые явления".
- ◆ **Поклонникам любовного романа** – произведения "королев" жанра: Дж.Макнот, Д.Линдсей, Б.Смолл, Дж.Коллинз, С.Браун, Б.Картленд, Дж.Остен, сестер Бронте, Д.Стил – в сериях "Шарм", "Очарование", "Страсть", "Интрига", "Обольщение", "Рандеву".
- ◆ **Полные собрания бестселлеров** Стивена Кинга и Сидни Шелдона.
- ◆ **Почитателям фантастики** – циклы романов Р.Асприна, Р.Джордана, А.Сапковского, Т.Гудкайнда, Г.Кука, К.Шашефа, а также самое полное собрание произведений братьев Стругацких.
- ◆ **Любителям приключенческого жанра** – "Новая библиотека приключений и фантастики", где читатель встретится с героями произведений А.К. Дойла, А.Дюма, Г.Манна, Г.Сенкевича, Р.Желязны и Р.Шекли.
- ◆ **Популярнейшие многотомные детские энциклопедии:** "Всё обо всем", "Я познаю мир", "Всё обо всех".
- ◆ **Уникальные издания** "Современная энциклопедия для девочек", "Современная энциклопедия для мальчиков".
- ◆ **Лучшие серии для самых маленьких** – "Моя первая библиотека", "Русские народные сказки", "Фигурные книжки-игрушки", а также незаменимые "Азбука" и "Букварь".
- ◆ **Замечательные книги известных детских авторов:** Э.Успенского, А.Волкова, Н.Носова, Л.Толстого, С.Маршак, К.Чуковского, А.Барто, А.Линдгрена.
- ◆ **Школьникам и студентам** – книги и серии "Справочник школьника", "Школа классики", "Справочник абитуриента", "333 лучших школьных сочинения", "Все произведения школьной программы в кратком изложении".
- ◆ **Богатый выбор учебников, словарей, справочников** по решению задач, пособий для подготовки к экзаменам. А также разнообразная энциклопедическая и прикладная литература на любой вкус.

Все эти и многие другие издания вы можете приобрести по почте, заказав

БЕСПЛАТНЫЙ КАТАЛОГ

по адресу: 107140, Москва, д/я 140. "Книги по почте".

Приглашаем вас посетить московские магазины издательской группы "АСТ":

Каретный ряд, д.5/10. Тел. 299-6584, 209-6601.

Арбат, д.12. Тел. 291-6101.

Звездный бульвар, д.21. Тел. 232-1905.

Татарская, д.14. Тел. 959-2095.

Б.Факельный пер., д.3. Тел. 911-2107.

Луганская, д.7. Тел. 322-2822

2-я Владимирская, д.52. Тел. 306-1898.

В Санкт-Петербурге: Невский проспект, д.72, магазин №49. Тел. 272-90-31;
проспект Просвещения, д. 76. Тел. 591-20-70.

Книга-почтой в Украине: 61052, г. Харьков, д/я 46. Издательство «Фоліо»

ISBN 5-17-003188-2



ЛОСЕВ
Алексей Федорович

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

Итоги тысячелетнего развития

В двух книгах

Книга I

Главный редактор *В. И. Галий*
Ответственный за выпуск *В. В. Гладнева*
Художественный редактор *Б. Ф. Бублик*
Технический редактор *Е. В. Триско*
Компьютерная верстка *Н. А. Побигаило*
Корректор *М. В. Весновская*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 31.08.00.
Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура Тип Таймс.
Усл. печ. л. 52,0. Усл. кр.-отт. 52,2.
Уч.-изд. л. 54,69. Тираж 5 000 экз. Заказ 124.

«Фолио» 61002, Харьков, ул. Артема, 8

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-00-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Гигиеническое заключение № 77.99.14.953.П.12850.7.00 от 14.07.2000 г.

ООО «Издательство АСТ» Лицензия ИД № 00017 от 16 августа 1999 г.
366720, Республика Ингушетия, г. Назрань, ул. Кирова, д. 13
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6».
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10.
Телефон отдела маркетинга 271-35-42.