

Г. В. Хлебников

# АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ



**Хлебников Георгий Владимирович**

**Античная философская теология.** Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: ЛЕНАНД, 2014. — 312 с.

Настоящая книга представляет собой компендиум идей и концепций античной философской теологии. В монографии впервые в отечественной литературе философские системы античных мыслителей представлены как теоцентричные, то есть направленные на познание Бога и божественной реальности. Теоцентризм античных мыслителей включает в себя две части: теоретическую (обоснование существования невидимого мира духовных сущностей, Бога и богов) и практическую (разработка методов опытного познания божественной реальности). На основе обширного круга первоисточников детально проанализирована связь философом и теософом в учениях Пифагора, Гераклита, Эмпедокла, Сократа, Платона, Аристотеля, Плотина, Ямвлиха и др.

Книга предназначена для философов, религиоведов, историков культуры, а также широкого круга читателей, интересующихся гуманитарной проблематикой.

**Рецензенты:**

д-р филос. наук *Л. В. Скворцов*;

канд. филос. наук *А. М. Гагинский*

Формат 60×90/16. Печ. л. 19,5. Зак. № ЗР-89.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».

117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-9710-0811-8

© ЛЕНАНД, 2013

14228 ID 175463



9 785971 008118

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА	
	E-mail: URSS@URSS.ru
	Каталог изданий в Интернете: <a href="http://URSS.ru">http://URSS.ru</a>
	Тел./факс (многоканальный): + 7 (499) 724 25 45
	URSS

Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

# Оглавление

<i>Предисловие. Определение философской теологии</i> .....	7
<i>Некоторые замечания о методе</i> .....	8
<i>Введение. Философская теология античности — постановка проблем</i> .....	10
<i>Глава 1. Теология досократиков</i> .....	13
1. Предпосылки философской теологии античности .....	13
2. Философская теология Фалеса .....	18
2.1. Теологумены .....	21
2.2. Элементы аскезы и психотехники .....	22
2.3. Учение о душе.....	22
3. Анаксимандр: божественное беспредельное .....	23
4. Анаксимен: пневма бог .....	26
5. Огненный бог Гераклита .....	28
5.1. Божественный Огонь .....	31
5.2. Бог .....	33
5.3. Бог, Логос, Огонь и Единое .....	35
5.4. Гипнология .....	36
5.5. Душа .....	36
5.6. Аскеза .....	38
5.7. Этика .....	39
6. Философская теология Пифагора и ранних пифагорейцев .....	40
6.1. Теология и культ .....	42
6.2. Учение о душе.....	43

6.3. Проблема соотношения научного и религиозного знания в раннем пифагореизме .....	45
6.4. Психотехника пифагорейцев как схема развития человека в сверхчеловека .....	49
6.5. Элементы катарсиса и аскезы .....	52
<b>7. Философская теология элеатов .....</b>	<b>54</b>
7.1. Ксенофан из Колофона .....	54
7.2. Парменид .....	56
7.3. Зенон .....	61
7.4. Мелисс .....	62
<b>8. Генезис теологии атомистов: божества Демокрита .....</b>	<b>64</b>
8.1. Философская теология и онтология .....	64
8.2. Основные положения философско-теологической доктрины Демокрита .....	65
8.3. Учение о душе .....	68
<b>9. Божественная философия Эмпедокла .....</b>	<b>72</b>
9.1. Теология души .....	74
<b>10. Бог-Ум и субстанция в философии Анаксагора .....</b>	<b>77</b>
10.1. Ум, материя, бог в философии Анаксагора .....	82

## **Глава 2. Сократ, Платон, Аристотель .....**

**84**

<b>1. Бог Сократа: пайдейя как синусия .....</b>	<b>84</b>
1.1. Этические атрибуты бога в учении Сократа .....	89
1.2. Сократ как гражданин .....	91
1.3. Теология у сократиков .....	95
<b>2. Платонизм. Бог как Демиург .....</b>	<b>104</b>
2.1. Бог как Демиург .....	108
2.2. Платоновская теология: проблема монотеизма у Платона .....	113
2.3. Проблема не-дискурсивного познания трансцендентного: соотношение знания и созерцания .....	116
2.4. Проблема не-дискурсивного познания трансцендентного: религиозный эрос .....	119
2.5. Бог и эсхатологические судьбы души .....	128
2.6. Платон и мистерии .....	135
2.7. Гендерный аспект философии Платона .....	148

<b>3. Аристотель: теология и ноология</b> .....	<b>150</b>
3.1. Схематизм теологии, метафизики и психологии в аристотелизме .....	150
3.2. Неподвижный Перводвигатель как бог; Его атрибуты; бог и мир .....	152
3.3. Онтология отношения бога к миру и человеку .....	156
3.4. Проблема природы и посмертного существования души .....	159
3.5. София и философия: деифицирующая трансформация .....	161
<b>4. Греки и иррациональное, иррациональное    как божественное; иррациональное    как ультрарациональное</b> .....	<b>162</b>
4.1. Средства и способы коммуникации богов и людей в гомеровской религии (феномен психической интервенции) .....	162
4.2. Феномен possessивности (одержимости) — 1 .....	165
4.3. Феномен одержимости («possessивности») — 2 .....	167
4.4. Онтологические импликации экстатических состояний .....	169
4.5. Душа и тело: посмертное существование .....	171
4.6. Платон и ультрарациональное .....	173
4.7. Сон как элемент иррационального у Платона .....	174
 <b>Глава 3. Философская теология в эпоху эллинизма</b> .....	<b>178</b>
<b>1. Общая характеристика       интеллектуально-духовной ситуации</b> .....	<b>178</b>
<b>2. Формирование некоторых элементов       теономной этической парадигмы</b> .....	<b>180</b>
<b>3. Философская теология Эпикура и Лукреция</b> .....	<b>185</b>
3.1. Эпикур .....	185
3.2. Лукреций .....	191
<b>4. Философская теология Стои</b> .....	<b>193</b>
4.1. Бог и боги .....	193
4.2. Природа бога .....	195
4.3. Посидоний: теологическая рациональность .....	197
4.4. Отношение божественного и человеческого ума .....	199
4.5. Судьба (επιταρμενη) и провидение (προνοια, собственно «промысление») .....	206

4.6. Стоицизм и кинизм.....	208
4.7. Этика и духовные упражнения стоиков.....	211
4.8. Академическая критика Стои.....	214
<b>5. Философская религия и теология Цицерона.....</b>	<b>215</b>
<b>6. Гностические миф и теология.....</b>	<b>219</b>
<b>7. Философская теология неопифагорейцев.....</b>	<b>224</b>
7.1. Философская теология Нумения из Апамеи.....	224
7.2. Аполлоний Тианский.....	227
<b>8. Неоплатонизм.....</b>	<b>232</b>
8.1. Плотин.....	232
8.2. Платон и Плотин. Философская терапия в форме «заботы о себе».....	237
8.3. Неоплатонизм и христианство о боге, вере, человеке и мире. Проблема разумного и сверхразумного познания у Плотина.....	242
8.4. Ритуал, символы и инициация как средства трансформации личности в неоплатонизме.....	245
8.5. Божественные ритуалы и теургия в философской теологии неоплатонизма.....	248
8.6. Философская теология Прокла.....	255
8.7. Категория веры у Прокла и молитвы — у Ямвлиха.....	260
8.8. Философская теология Ямвлиха.....	261
8.9. Гиерокл: завершение неоплатонизма и античной философии.....	270
<b>9. Философская теология в культуре эллинизма (на примере античного романа).....</b>	<b>276</b>
<b>10. Античность и современность: проблема нон-дискурсивного познания.....</b>	<b>277</b>
<b>11. Античная философия и современность: влияние традиции.....</b>	<b>280</b>
11.1. Терминологическое влияние платоновского дискурса на развитие философии.....	284
<b>12. Античная философия и современная наука.....</b>	<b>285</b>
<b><i>Заключение. Античная философия как теология и образ жизни, нацеленный на комплексный катарсис и теозис адепта.....</i></b>	<b><i>298</i></b>

---

## Предисловие

---

# Определение философской теологии

Под философской теологией (гр. θεολογία, букв. «логос о Боге», т. е. «разумное знание о Нем», «богословие») понимается прежде всего богопознание, осуществляемое умом посредством рациональных методов с использованием понятийного и категориального аппарата философии; а также, во-вторых, изучение с помощью этого последнего условий для внерационального (сверхразумного) постижения Абсолюта через соприкосновение с Ним познающего ума философа, который прошел специальное катарсическое очищение и подготовку (эти последние также подлежат изучению), — как это реальной имело место в истории философии. Принято считать, что как основателем рациональной теологии, так и создателем самого термина теология является Платон (Гос., 379 а 5 и дал.); если с последним утверждением нельзя не согласиться, то первое мнение, кажется не столь бесспорным.

Стагирит обозначал термином θεολογία, как особое ментальное состояние, так и специальную «науку о высших принципах», или «первую философию» (позже она получила название метафизики), трактующую божественное знание, в полном объеме доступное только богу (Мет. E 1, 1026 а 19). Кроме того, он называл теологами (θεολογοί) создателей историй о богах, вроде Гесиода или Ферекида (В 4, 1000 а 9; L 6, 1071 b 27), противопоставляя им «фусикои», т. е. самых первых греческих философов-ионийцев. Тем самым сохраняется различие Антисфена, которое этот ученик Сократа проводил между многими богами «по установлению» имеется в виду «человеческому», и одним — «по природе» (φυσει θεος), т. е., как Он есть; при этом под первыми понимаются не только боги, изображаемые в поэтических произведениях, но и боги греческих городов-государств<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jaeger W. Die Theologie der fruhen griechischen Denker. Stuttgart, 1953. S. 11; см. также: Цицерон. О природе богов. I, 13, 32.

Натурфилософы (φυσικοί) изучали «φύσις τῶν ὄντων», или сущность окружающих человека вещей («φύσις» от: «φύω» «рождаю», «произвожу», «произрастаю»), их происхождение и возникновение, т. е. как структуру мира, так и ту базовую реальность, которая подлежит ему. И последняя у них, что не часто подчеркивается, имеет неизменно божественную природу. Поэтому философия, исследуя «первоначала и причины, ведь через них и на их основе познается всё остальное» (Мет., I 2, 982 b 3), так как благодаря этим Первоначалам возможно существование Космоса и всему, что в нем, — оказывается метафизикой уже в самых истоках своего возникновения.

При этом само восприятие и понимание «природных» божественных сущностей в античности основывалось не так на вере (как в случае трансцендентного бога, открывающего себя в Откровении), как на концептуализации опыта, который мог быть не только непосредственной перцепцией, но и духовным переживанием. Поэтому, например, в античности был бы неправильным вопрос: «Существуют ли боги рек в действительности?». Вместо этого следует спросить: «Существуют ли опыты, которые осмысленно могут быть поняты как эпифании какого-либо речного бога?». Человек, живущий религиозным опытом, говорит также не «я влюбился», а «я схвачен Афродитой». Соответственно, различные движения, связанные с этим «охватыванием», должны осознаваться уже не как следствия собственной внутренней активности, а как реальности — чем преодолевается жесткое различие внутреннего и внешнего<sup>2</sup>. Подобное восприятие божественного также отличалось особой динамичностью, которая, вероятно, в большей мере свойственна имманентным формам нуминозного. При этом даже для натурфилософии конца VI – начала V в. до н. э. нельзя говорить ни о идиосинкразии, ни о равноценности природного и сакрального — все релевантные тексты строго иерархичны и эмплазируют онтологический приоритет последнего над первым.

## Некоторые замечания о методе

Вследствие того, что данная работа — первая в России монография по античной философской теологии, автор, следуя отчасти методам А. Ф. Лосева, счел необходимой экстенсивную (по возможности) экспозицию наиболее репрезентативных текстов не только первоисточ-

---

<sup>2</sup> Falter R. Was wir noch heute von den alten Goettern verstehen koennen oder die Goetter der Erfahrungsreligion als Sprache // Klarheit in Religionsdingen. Aktuelle Beitrage zur Religionsphilosophie. Leipzig, 2003. S. 330–331.

ников, но и исследований ученых, в которых наиболее глубоко разработаны ключевые вопросы избранной темы. Это, по-видимому, позволило как более обоснованно представить основные векторы логики развития философской теологии античности, так и кумулятивно ввести в научный оборот материалы и идеи, которые до сих пор, как правило, не были интегрированы в одно проблемное поле, к которому они тем не менее содержательно относились. И поэтому изложение соответствующих текстов снабжено сравнительно частыми ссылками на авторские работы, а контекстуальные переводы первоисточников обычно цитируются в версии и стилистике соответствующего исследователя. При этом предпочтение отдано современным и новейшим публикациям; из предшествующих исследований использованы, в соответствие с существующей практикой, классические труды, сохраняющие свое основное концептуальное значение.

Коррекция научной парадигмы — всегда достаточно трудный и коллективный процесс, поэтому интенсивная опора на апробированный материал авторитетных ученых, подтверждающих авторский подход применительно к отдельным персоналиям, концепциям, системам или периодам развития философской теологии представляется в данном случае не просто уместной, а необходимой. Следовало показать, что понимание *всей* античной философии как существенно философской теологии не просто созрело, а в значительной мере и перезрело, так как соответствующая работа применительно к *отдельным* философам и их системам, даже некоторым *направлениям* в философии (например, неоплатонизму) различными исследователями уже выполнена. Отсутствовало интегральное аргументированное представление всего целого именно как существенно философской науки о божественном и механизме («машине») Его воздействия на мир перцептуального опыта, — что и стало основной темой настоящего исследования.

Ввиду необходимости существенного сокращения первоначального варианта рукописи, автор заранее извиняется за схематизм и неизбежные эллипсы в изложении материала, предлагая желающим получить более полную информацию обратиться к его предшествующим работам по этой же теме, где некоторые важные тексты приведены в более полном виде<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> См.: Хлебников Г. В. Философская теология античности. Ч. 1. Досократики, Сократ, Платон, Аристотель: Аналитический обзор. М., 2005; *Он же*. Философская теология античности. Ч. 2. Ликей, Эпикур, Стоя, Пиррон, Академия, неопифагореизм. Плотин и неоплатонизм: Аналитический обзор. М., 2005.

# Философская теология античности — постановка проблем

В греческой философии существует одна осевая тема, лежащая в основе всех других — это тема бога и божественного, которая в свою очередь распадается на подтемы его познания, атрибутов и поиска пути к нему. На примере античности можно сказать, что любая система философии, заслуживающая этого названия, была прежде всего теологией, причем рациональной и философской теологией, не только утверждавшей, но и доказывающей свои тезисы. Существование порядка в мире, его закономерности и рациональность (космоса), понимаемая как познаваемость мира способностями человеческого разума, очевидно указывают на необходимость бытия разумной причины этого универсума, которая и отождествляется с богом, или божественным в той или иной форме. Эта естественная теология находит подтверждение в наличии онтологической иерархии различных видов бытия: неживой природы, растительного царства, живых существ, разумных индивидуумов, демонов (духов), мира богов и высшего бога, — создателя и пантократора всего сущего.

С этой мировой схемой внутренне связано понимание смысла и предназначения человеческой личности и жизни. Человек оказывается, как демонстрирует античная философская теология, двойственным динамичным существом, в земном, материальном теле которого находится автономная сущность более высокого порядка — душа, также скрывающая в себе еще более возвышенную и бессмертную природу, чем она сама, — божественный ум, находящийся в связи с вечным богом, высшим принципом всего мироздания.

Этот ум, бессмертная часть человеческой природы, рассматривается как самостоятельное духовное существо, демон, сосланный на землю и помещенный в тело, как в темницу, в качестве наказания и для искупления прегрешений, совершенных им в божественном мире. Эти провинности нанесли существенный вред прежде всего собственной природе демона и его способностям, исказив их и существенно ослабив. Он уже не в состоянии воспринимать и осознавать мир в его целостности,

в структурной связи высшего, божественного уровня с низшим, материальным, не осознает своего горнего происхождения и не понимает метафизических причин своих бед и страданий в этом мире.

Чтобы понять это, человеку необходимо очистить и усовершенствовать свой ум и тело, как показал Пифагор, так, чтобы вернуть себе хотя бы часть прежних качеств, т. е. из человеческого, полуживотного и ущербного состояния подняться на более высокий уровень, стать уже при жизни богоподобным существом<sup>4</sup>, а после смерти — опять бессмертным и самосознающим демоном<sup>4</sup>. Общий принцип этого восхождения для всей античности отчеканен в известной номотетичной максиме Пифагора: «Следуй богу»<sup>5</sup>, т. е., выполняя предписания бога людям, подражай и уподобляйся ему в его качествах и совершенствах. Следуя богу, следует стремиться, уподобиться ему настолько, насколько это оказывается возможным для данного индивида в его конкретной экзистенциальной ситуации. Бог, его атрибуты и качества являются той вечной парадигмой, которой, как учил Сократ<sup>6</sup>, люди сознательно или неосознанно следуют в своей жизни. Но для этого необходимо знать бога, иметь о нем адекватное, а не мифологически-антропоморфное представление, проецирующее на него исторически ограниченные, социально, этнически и субъективно обусловленные местом и временем представления людей. Но как получить о боге достоверные знания? Для этого нужно сначала стать достойным такого знания, очистить от страстей и пороков душу и тело, развить ум, познать себя, мир и критически оценить имеющиеся у людей представления о божественном. Иначе, считали античные философы, будет трудно отделить подлинные знания о боге от ложных, хотя, возможно, и широко распространенных.

Для самопознания и последующего познания мира и бога каждая философская школа античности разрабатывала свои виды психотехник, направленные на перфекцию души, развитие ума и пурификацию тела, которые, несмотря на культуральные различия, показывают типологическую диахроническую общность в рамках не только философской традиции, но и различных религиозных практик. Так, для очищения тела необходимы его омывания водой, умащения и воздержание от определенных видов пищи (прежде всего, мясной), брани, недостойных, порочных и преступных действий и, часто, иллегитимных или даже любых сексуальных контактов. Выполнение этих предписаний предварительно очищает также душу и ум. Однако для более глубокой пурификации

<sup>4</sup> См.: Философско-литературные штудии. М., 1991. Вып. 1. С. 222; 225–226.

<sup>5</sup> См.: *Пифагор*. Золотой канон. Фигуры эзотерики. М., 2001. С. 268.

<sup>6</sup> MacGregor L. Socrates, God, and piety // Mode of access: <http://humanities.byu.tdu/philosophy/aporia/index.html/Fall 2001/contentsto.html>

последних необходимы еще, как правило, молитвенные обращения к богу (богам), выполнение общепринятых ритуальных и сакральных действий, которые практиковали даже философы, демотически считавшиеся материалистами, например Эпикур<sup>7</sup>, а также особые упражнения, направленные на расширение сознания и развитие ума и воли. Они, как правило, для каждой философской школы свои. При этом очищение души и ума оказывает обратное позитивное воздействие и на «метафизическую» чистоту тела. Сравнение психотехник философов с аналогичными религиозными практиками показывает, наряду с различиями, также обширное совпадение, например, с многими требованиями ритуальной чистоты, культовыми и теургическими практиками.

Эти и другие вопросы философской теологии античности остаются всё еще недостаточно разработанными; нет прежде всего суммирования исследований по общей проблеме «иррационального» (и близкого ему нон-дискурсивного), формирующей, вероятно, концептуальный и смысловой фон философской теологии античности. Может быть, термин «ультрарациональное» был бы более точной интерпретацией фокусной семантики этого феномена, который, несомненно, имеет и смысловую структуру, и рационально понимаемые причины возникновения, и свои алгоритмы протекания. «Иррациональным» его делает трансцендентная природа явления, вне- или точнее сверхприродный характер вовлеченных в ситуацию активных агентов, оказывающих существенное воздействие на объекты хронотопа: людей, предметы, процессы, — но которые сами, по-видимому, не принадлежат к земной или, как говорили древние, подлунной сфере явлений.

Но сверхприродный, или сверхъестественный, еще не значит «иррациональный». Скорее можно предположить, что здесь активны факторы, расширяющие понимание рациональности. Вводящие в ее семантическое поле новые, возможно, парадоксальные для сциентистского мышления значения, расширяющие последнюю уже не горизонтально, а «вертикально», «запределивающие» и делающие ее имманентной («ультрарациональностью») божественного, проекцией которого она, возможно, является.

В настоящей работе, не претендующей, разумеется, на освещение всех этих вопросов, ставится тем не менее задача репрезентации, систематизации и обобщения наиболее ценного фактического и концептуального материала, накопленного учеными, работающими в данной области философского знания.

---

<sup>7</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 400 (Далее — Д. Л.).

# Теология досократиков

## 1. Предпосылки философской теологии античности

Предтечей и первоисточником греческой философской теологии, как известно, были как гомеровские поэмы, так и мифологическая космогония вообще, имевшая форму теогонии, в которой в виде мифологем о происхождении антропо- и зооморфных божественных и сверхъестественных существ, теомахии, а также смене различных генераций богов, репрезентировались идеи о возникновении, развитии и периодах существования мира. Примером подобного креатива может служить «Теогония» Гесиода, которая оказала существенное влияние на космогонические и теолого-философские представления древних греков. Его произведение, излагая историю генезиса богов, генетически, через последовательность порождения одних состояний другими, объясняет тем самым и происхождение современного Гесиоду мира, существующий в нем порядок. Так вместе с генеалогией богов, возникает и генеалогия мира, а под мифологической формой изложения явно видно каузальное мышление и стремление к рациональному объяснению наблюдаемых феноменов: в том числе обоснование существования и правления богов, проблемы существования в мире страданий и зла<sup>1</sup>. Гесиод видит в этом мире арену борьбы светлых и темных сверхъестественных сил, рассматривает творимые людьми злодеяния как преступление против божественной справедливости Зевса, показывая, таким образом, божественные основания онтологии этических норм.

Вместе с тем теогония Гесиода, персонифицирующая Небо как Урана и Землю как Гею, оказывается и космогонией, в которой особенно важным понятием для последующей философии и философской теологии стал хаос, «родившийся самым первым» (ἦτοι μὲν πρῶτιστα Хаос γενετ'). Аристотель в «Физике» (IV, 1, 208 b 31) понимает его как «пустое пространство» (τοπος). Однако этимология этого слова (от гла-

---

<sup>1</sup> Jaeger W. Die Theologie der fruhen gnechischen Denker. Stuttgart, 1953. S. 20.

гола «*χασκω*»: «зевать», «зиять», «раскрывать рот») указывает на некое возникшее «зияние» — что связано с совсем иными коннотациями, например значением «раскрывшейся пасти» или «щели», из которой и был генерирован Космос. Такое же значение для философской теологии имеет и продуктивная идея Эроса (с ее последующими модификациями) как древнейшего бога *Аи* могущественнейшей космической силы. У Гесиода он вводится вместе с Небом и Землей (Теог., 120), чтобы затем принудить эту первую брачную пару к любовному соитию, что влечет за собой все последующие рождения и возникновения<sup>2</sup>.

Но не меньшее значение в разных аспектах имели также космогонические и теогонические концепции, связанные с именами Гомера и Орфея, Мусея, Лина, Ферекида Сиросского и других мифотворцев архаической эпохи, также воздействовавших на генезис философского и — в некоторой мере — научного мышления. Так, когда первый в «Илиаде» называет Океан источником всех как богов<sup>3</sup> так и вещей, то это уже не только теология, но и почти явное указание на то, что всё возникает из воды<sup>4</sup>, которое вполне мог увидеть Фалес. Поэмы Гомера, аккумулируя основное в предшествующей культуре, в этом отношении стали настоящей Библией греков (Александр Македонский, например, всегда возил с собой список «Илиады» и старался подражать Ахиллу<sup>5</sup>). Они не только создавали модели организации жизни, этики, социального поведения, стимулировали воображение и фантазию, эстетически и литературно образовывали людей своей высокохудожественной формой. Эти поэмы транслировали также материал для рефлексии о богах, их отношении к людям и миру, об устройстве этого последнего, о человеческой природе и т. д., т. е. существенно способствовали духовному и культурному формированию человека. В результате этого образования грек был уверен в божественности мира и не сомневался, что всё происходящее в нем и с ним есть результат активности богов, которых представлял в виде ультрасуществ, обладающих как человеческими, так и сверхчеловеческими качествами (например, способностями контролировать силы природы, становиться невидимыми, мгновенно перемещаться в пространстве, читать мысли людей, внушать им различные настроения).

Греческой философской теологией и философией были также рецептированы принципы и категории организации материала в гоме-

<sup>2</sup> Jaeger W. Op. cit. S. 24.

<sup>3</sup> Гомер. Илиада. XIV, 201, 302, 246–247.

<sup>4</sup> Jaeger W. Op. cit. S. 19.

<sup>5</sup> Кутузов Г. С. О некоторых характерных чертах менталитета древних греков и римлян // Античный мир и мы. Саратов, 2005. Вып. 10. С. 146.

ровских поэмах (в том числе понятия «гармония», «граница», «пропорция», «мера», «эвритмия», представление о мотивах, целях и причинах<sup>6</sup> деятельности богов и людей), а также интегрированная целостность репрезентации мира: идея о том, что боги и люди разделяют один и тот же универсум, что боги активно вмешиваются в жизнь людей, направляя ее в желательное для себя русло, а человек, обращаясь к богам, может быть услышан ими.

Однако помимо общепринятых религиозных представлений, зафиксированных Гомером, существовала еще более спиритуальная религия мистерий, существенно отличавшаяся от первых и оказавшая, прежде всего через орфизм (появившийся после Гомера и Гесиода), интенсивное воздействие на всё философское и философско-теологическое мышление греков<sup>7</sup>. Его основатель Орфей из Либетр Фракийских (согласно Суде) зафиксировал ряд фундаментальных положений, которые затем были абсорбированы и развивались дальше в античной философской теологии. Так, в орфическом пантеизме уже содержится положение, что «один бог во всем», что Зевс (по Апиону, огненная субстанция, обладающая кипящей — ζεουσαν — природой<sup>8</sup>) — начало, середина и конец всех вещей, а вселенная — тело божества<sup>9</sup>. Более того, в сохранившейся орфической теогонии (папирус из Дервени) говорится, что Зевс сделал не только Землю, Небо, Солнце и звезды, но и Селену (Луну), на которой «... много городов, много жилищ»<sup>10</sup>, — что прямо указывает на существование разумной жизни на других небесных телах.

И этот огненный (концепция «огненных» богов будет развита далее Гераклитом) Зевс «всё мыслит (νοει) один и промыслит всё боговидно»<sup>11</sup>, т. е. осуществляет прежде всего мысленный контроль над всем сущим через общую всем стихию огня. Это положение очевидным образом акцентирует ультимативную важность именно мыслительной деятельности, мышления для богов как сути божественного (и, следовательно, также для людей).

Г. Г. Майоров указывает на весьма возможную связь космогонического Эроса Гомера и Гесиода с тем богом любви в орфизме, который

<sup>6</sup> Reale G. Il pensiero antico. Milano, 2001. P. 6.

<sup>7</sup> Ibid. P. 7.

<sup>8</sup> Апион (у Климента Римского). Гомилии. VI, 7. Здесь и далее, если не оговорено иное, ссылки даются по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.

<sup>9</sup> Теогония паируса из Дервени, 24–26; Рапсодическая теогония (Орф. фр.). 167–168 (соотв. Прокл и Евсевий, Стобей); Платон. Законы. II, 715 е 8.

<sup>10</sup> Теогония паируса из Дервени. 36–39.

<sup>11</sup> Рапсодическая теогония (Орф. фр.). 169, 6 (Аристокрит Манихеец).

дает Орфею силу спуститься в Ад за Эвридикой, преодолевая даже «закон Адрастеи» («Неизбежности» — эпитет Немезиды). В этом случае, любовь у орфиков также занимает исключительное место, оказываясь не только началом жизни и стезей к бессмертию, но и формой общения с трансцендентным<sup>12</sup>. Орфизм же, низко оценивая тело с его органами чувств, выдвинул тем не менее продуктивную идею о необходимости воздерживаться от убийств<sup>13</sup> и практиковать аскетику (в том числе пищевую, например, не употреблять в пищу мяса<sup>14</sup>) для обретения ритуальной чистоты, без которой невозможно восстановить прежнее, божественное состояние души (эти идеи будут буквально рецептированы Эмпедоклом). У Орфея находится также положение, требующее запоминать<sup>15</sup> (а не просто знать) это учение, и фиксируется пейоративное отношение к женщине: «Нет ничего собачнее женщины, нет и мерзее»<sup>16</sup>, которое, возможно, повлияло также на сексуальную ориентацию греческой античности и на тысячелетия стало парадигматическим в западной культуре.

Суть орфических доктрин такова: тело служит гробницей и местом наказания божественному принципу, бессмертному демону (душе)<sup>17</sup>, который существовал до тела и пал в него по своей вине. Этот демон после смерти тела отходит в подземный мир, где подвергается суровому суду и получает обвинительный приговор. Чтобы искупить ошибки предыдущего существования, душа-демон через 300 лет воплощается в какое-либо земное существо, в том числе даже в животное<sup>18</sup>. Эта последовательность реинкарнаций прекращается только с искуплением вины. Тем не менее все, кто при жизни был посвящен в таинства мистерий Орфея и придерживался орфической практики очищений, подвергаются более мягким наказаниям или даже могут быть освобождены от них и возвращены в сонм божественных существ<sup>19</sup>. В этом заключалась прагматическая цель мистерий. Таким образом, в греческое сознание и культуру вошли концепции о метемпсихозе (переволплощении), а также представления о дуализме и борьбе

<sup>12</sup> Майоров Г. Г. *Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические*. 3-е изд. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2012. С. 17.

<sup>13</sup> Аристофан. *Лягушки*. 1032.

<sup>14</sup> Еврипид. *Ипполит*. 952.

<sup>15</sup> Рапсодическая теогония (Орф. фр.). 61 (Аристокрит Манихеец).

<sup>16</sup> Там же. 234 (Климент).

<sup>17</sup> Там же. 228 (Веттий Валент); Платон. *Кратил*. 400 с.

<sup>18</sup> Там же. 224, 231 (Прокл).

<sup>19</sup> Рапсодическая теогония (Орф. фр.). 222 (Прокл); Платон. *Государство*. II, 364 е 2; Тексты на золотых пластинках из погребений А 2 Zuntz.

тела с душой (и, следовательно, материального и духовного, божественного начала), которые затем были рецептированы философами, вырабатывающими на их основе уже иную, чем гомеровская, шкалу ценностей и моделей жизни.

Менее известным, но также значительным было влияние «фиванского философа»<sup>20</sup> и богослова<sup>21</sup> Лина, «сына Гермеса и музыки Урании»<sup>22</sup>, который является не только первоизобретателем музыкальных «ритмов и мелодий» у эллинов<sup>23</sup>, но и автором космогонии «О природе космоса»<sup>24</sup>. В ней высказываются идеи, которые затем, по-видимому, абсорбировались самыми глубокими греческими философами: «Было время, когда все вещи были вместе»<sup>25</sup> — Анаксагором; «Так, через распрю управляется всё всегда. / Из Всего — все (вещи), и из всех (вещей) — Всё; / Все (вещи) — одно, каждая — часть целого, всё в одном...»<sup>26</sup> / Много раз будет (повторяться) одно и то же, и никогда не наступит конец»<sup>27</sup> — Гераклитом, Эмпедоклом и др.; «Человек и всё тленное умирают, а бытие / будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таково. / Оно будет изменяться [лишь] всевозможными кажущимися обличьями и очертаниями формы, / скрываясь от взора всех смертных»<sup>28</sup>, — Парменидом и многими другими. Лину, по-видимому, принадлежит и мысль о *всемогуществе* бога: «...богу легко исполнить всё, и нет ничего невозможного»<sup>29</sup>; согласно Псевдо-Апулею, Лин, как и Гесиод, полагал, что «боги произошли из хаоса»<sup>30</sup>. Как и Орфей, он указывал на необходимость определенной аскезы: прежде всего контроля («обуздывания») над «чревом» и «вожделением»<sup>31</sup>.

Но, возможно, Лин практиковал также психический или даже ментальный катарсис<sup>32</sup>, не только защищаясь с его помощью от «многогорестных демонов смерти, которые / Истребляют толпу непосвя-

<sup>20</sup> Суда. Лин.

<sup>21</sup> Псевдо-Ямвлих. Теологумены арифметики. С. 67, 2.

<sup>22</sup> Д. Л. 1, 4.

<sup>23</sup> Дионисий Скитобрехион. 32 F 8 (у Диодора Сицилийского. 3, 67, 1–4).

<sup>24</sup> Стобей. 1, 10, 5: Λίνου ἐκ τῶν περὶ φύσεως κόσμου.

<sup>25</sup> ДЛ 1, 4.

<sup>26</sup> Стобей. 1, 10, 5.

<sup>27</sup> Стобей. 1, 10, 7.

<sup>28</sup> Стобей. 1, 10, 13, 11.

<sup>29</sup> Ямвлих. О пифагорейской жизни. 139.

<sup>30</sup> Псевдо-Апулей. Об орфографии. 44.

<sup>31</sup> Стобей. III, 1, 70, 9–10.

<sup>32</sup> Стобей. III, 1, 70, 6–7: τὰς μὲν ἀπὸ ψυχῆς εἴργειν φυλακαῖσι νόοιο. οὗτος γάρ σε καθαρὸς ὅπως δικαίως οσιώσει («Не пускай их в душу защитами ума: / Такое очищение освятит тебя подлинно и справедливо...»).

ценных, опутывая их во всем / Всевозможными напастьми, принимая обманчивый облик», но и онтологически освящаясь<sup>33</sup>.

Были, как известно, и другие влияния, или скорее традиции и знания, восприимчивость к которым показал греческий гений: так греческая геометрия берет свое начало от египтян, арифметика и алфавит — от финикиянина, хронология и астрономия от вавилонян.

## 2. Философская теология Фалеса

Первой философской школой Древней Греции, активной главным образом в начале и середине VI в. до н. э., принято считать милетскую, получившую свое название от города Милета, гражданами которого и были эти мыслители. Ее основателем является Фалес<sup>34</sup>, которого Цицерон называет, по свидетельству Лактанция, «первым» философом: «Когда начали быть философы? Фалес, считаю, был первым»<sup>35</sup>. Время жизни Фалеса (точных дат рождения и смерти нет для всех досократиков<sup>36</sup>) определяется сообщениями — в том числе философа Ксенофана и историка Геродота — о предсказании им полного солнечного затмения 28 мая 585 г. до н. э.<sup>37</sup> По Дильсу, время жизни Фалеса, 624–547 гг. до н. э. Философ признавал и уважал официальных богов Греции (фр. А 1, 23). Сам Фалес, по-видимому, ничего не писал, но отдельные положения его философской теологии сохранились.

Фалес, как и все другие античные философы, эвристично соединяя в своей философии теологические и научные элементы, впервые дал ответ на фундаментальный вопрос: из чего возник, чем является и как устроен этот окружающий нас мир (*Arist. Met. А 3–983 б 6*)? Этот философ, — возможно, впервые в истории человечества, — используя естественную активность ума, свои эмпирические наблюдения и знания, задался целью выяснить специфическую природу бытия, понимая под нею неизменную первоначальную реальность того, что подлинно есть, и редуцировал феноменальное многообразие вещей к единому первопринципу, воде<sup>38</sup>. Если физиология антиков строилась на современном им эмпирическом знании мира и поэтому устаревала особенно быстро,

<sup>33</sup> *Стобей*. III, 1, 70, 3–5.

<sup>34</sup> *Arist. Met.* 1983. b 21.

<sup>35</sup> *Лактанций*. *Inst. Div.* 1. III, c. 16: Quando philosophi esse coepemunt? Thales, ut opinor, primus.

<sup>36</sup> *Reale G.* *Op cit.* P. 17.

<sup>37</sup> Теоретически возможно также затмение 610 г. до н. э., вероятно, с изменением и предполагаемой даты рождения, но сегодня большинство ученых не принимают эту версию.

<sup>38</sup> *Galen*, in *Hipp*, de hum. I 1 [XVI 37 K.] Θ. ἐκ τοῦ ὕδατος φησι συνεστάναι πάντα.

то их спекулятивная и умозрительная философия, напротив, остается по-прежнему эвристичной и глубоко интересной, так как основывается на природной спекулятивной силе человеческого разума, которая в своих высших проявлениях уникальна как тогда, так и в наши дни.

Термин «первоначало», по всей видимости, принадлежит не Фалесу, а его ученику Анаксимандру; для Фалеса «вода» — это то, откуда происходят все вещи, через что, как первооснову, они существуют и куда они в конце концов возвращаются, но что само пребывает неизменным (*Arist. Met. I, 3*). Б. Рассел остроумно заметил, что это положение может быть истинным и буквально, так как водород, входящий в химическую формулу воды, является самым распространенным элементом во Вселенной.

В фокусе учения Фалеса находится тезис-теологема, сохраненный Аэцием: «Разум мира есть бог, всё одушевлено и полно демонов; проходит и через стихиеобразную влажность божественная сила, двигая ее» (D. 301). Из этого следует, что хотя «начало всего есть вода»<sup>39</sup>, однако это уже не просто вода, а влага, пронизанная разумной божественной Силой, бого-водой<sup>40</sup>. Поэтому она оказывается не только движущей, но и упорядочивающим закономерным (как «разумным») началом, лежащим в сущности всего мира и каждой отдельной вещи. Отсюда, видимо, и закономерный вывод из этого тезиса: «И космос одушевленным и полным демонов». Таким образом, Фалес первым предлагает объяснение механизма воздействия божественного на физическое, идеального на материальное: именно божественный Ум оказывается тем необходимым фактором, который рациональным образом структурирует и связывает всё вещи и явления друг с другом, делая возможным как их бытие-в-мире, так и логическое познание. Это, естественно, невозможно делать не мысля, поэтому проявлением активности разума бога, его жизни (как позже скажет Аристотель) в деятельности и мышлении являются именно упорядоченность и рациональность структуры Космоса (убежденность в этом свойственна всей греческой философской мысли<sup>41</sup>).

А логическое, следовательно, есть один из аспектов божественного, доступный человеческому мышлению. Отсюда следует, что научное познание, и прежде всего математическое, также оказывается одним из возможных путей обращения к богу и богопознанием, оказывается

<sup>39</sup> Ср.: *Д. Л. 1, 27, 1–2*: ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὄδωρ ὑλεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἐμψυχὸν καὶ δαμόνων πλήρη'.

<sup>40</sup> Термин П. А. Флоренского. См.: *Флоренский П. А. Лекция 10 // Филос. науки. 2004. № 4. С. 77.*

<sup>41</sup> См., например: *Peroli E. Venta del mondo. Senso dell'essere e questione del mondo in Plotino // Forme di mondo. Milano, 2004. P. 36.*

богоугодным делом, а сама наука как его (познания) средство — впервые из возможности становится неизбежной реальностью и сакрализуется. Наука необходимым образом познает в мире рациональное, которое является результатом божественной деятельности в мире, негэнтропийным процессом, и, следовательно, помогает познать бога. Более того, она связывает через рациональное познание человека и божественное, поэтому ее появление закономерно именно здесь, в богословии, наука теперь не может не возникнуть — всё это имплицитно, но от этого не менее явно заключено в сохранившихся фрагментах Фалеса. И традиция подобного отношения, например, к математике как пути и средству установления связи с Абсолютом, эксплицитно продолженная уже пифагорейцами, репрезентирована в том числе у многих выдающихся математиков (Ньютон, Кеплер) вплоть до XX в. (например, К. Гедель<sup>42</sup>) и современности.

Отсюда же прослеживается и связь философско-теологического учения Фалеса с демотической религией, прежде всего с культом бога водной стихии Посейдона, особо почитавшегося в Милете<sup>43</sup>. Как сама вода, проливающаяся сверху, с неба, и поэтому рассматривавшаяся как «сгустившиеся» небеса, их «кровь», так и трезубец — символ небесной молнии и силы, которым этот бог пронизывал и потрясал воды Океана и сушу, атрибуты этого бога, — указывают на возможный источник непосредственной инспирации Фалеса. Божественное, таким образом, оказывается внутренней стороной стихии воды, а стихия воды — внешней манифестацией божественного<sup>44</sup>. По-видимому, особая божественность воды обуславливает и ее универсальность в качестве пищи, ведь испарениями воды питаются не только растений, но «даже огонь Солнца и светил»<sup>45</sup>.

Прокл, со ссылкой на ученика Аристотеля Евдема (автора книги по истории первоначальной греческой математике), сообщает, что Фалес был первым греком, который стал обосновывать геометрические положения. Не исключено, что он при этом основывался на известных ему достижениях египтян и вавилонян. Были доказаны, среди других, также и теоремы о равенстве углов при основании в равнобедренном треугольнике, о делимости круга диаметром пополам и т. д. Тем самым

<sup>42</sup> См.: *van Atten M., Tragesser R. Mysticism and mathematics: Brouwer, Goedel, and the common core thesis // Klarheit in Religionsdingen. Aktuelle Beitrage zur Religionsphilosophie. Leipzig, 2003. S. 151.*

<sup>43</sup> *Флоренский П. А. Религиозная почва ионийской натурфилософии в связи с вопросом о реальности богоявлений // Филос. науки. 2004. № 4. С. 44.*

<sup>44</sup> *Флоренский П. А. Лекция 11 // Там же. С. 123.*

<sup>45</sup> *Азций. Placita. I, 3.*

вместе с доказательствами в геометрию были введены логическая необходимость и последовательность (которые, как мы видели, основываются в свою очередь на общем принципе божественной разумности-рациональности), сделавшие ее строгой наукой.

Не менее важно и уже упоминавшееся положение о том, что «всё одушевлено и полно демонов». Оно, по-видимому, не только указывает в качестве движущего начала всех вещей в мире на «душу» (и тем самым — на опосредственный характер действия бога в мире), но и эксплицитно утверждает повсеместность пребывания сверхчеловеческих (божественных) разумных (и сверхразумных) существ, населяющих в отличие от людей как весь Универсум, так и каждую вещь в нем. Таким образом, Фалес не просто фактически формулирует положение о том, что «Боги и люди делят между собой один и тот же Универсум», а показывает механизм того, каким образом это может осуществляться. Ведь положение «всё полно демонов» формально допускает и предположение о нахождении демона (= души) в каждом предмете — что подтверждается известным примером Фалеса с магнитом и янтарем, засвидетельствованным Аристотелем и Гиппием. В свете данной интерпретации становятся понятными также высказывания Пифагора и Эмпедокла (продолжавшие традицию ионийской философии) о метемпсихозе душ в растения и камни.

## 2.1. Теологумены

Бога философ понимал как «не имеющего ни начала, ни конца», «старейшего из всех сущих» в мире, «нерожденного», «творца космоса», который поэтому и красив, от которого не скроется не только делающий несправедливости человек, но и его помышления. В этих емких положениях уже осознаны и артикулированы основные атрибуты божества, которые станут общепринятыми в западной философской теологии: не имеющий ни начала, ни конца нерожденный бог, справедливый Создатель мира (а это значит, что мир — сотворен), который Он наделил красотой. При этом создаваемый мир, Космос (и всё, что в нем), оказывается артефактом, который затем (эксплицитно, уже в «Тимее» Платона) будет фактически признан искусственно созданным разумным существом. Из свидетельства Цицерона известно, что Фалес называл богом Ум («mentein» — mens), тем самым также отчеканив как термин, так и основной атрибут философского Абсолюта.

В доказательство одушевленности и неорганического мира Фалес указывал, как свидетельствуют Аристотель<sup>46</sup> и Гиппий, на магнит и на

<sup>46</sup> См.: Аристотель. О душе. А 2. 405 а 19.

янтарь. Механизм этого взаимодействия разъясняет Цицерон, говоря, что согласно Фалесу Милетскому, «который первым стал исследовать подобные вещи, вода есть начало вещей, а бог тот разум, который всё сотворил из воды»<sup>47</sup>. А так как общей характеристикой разума выступает закономерность и упорядоченность, то бог, следовательно, использует материю для того, чтобы, воздействуя на нее изнутри и снаружи, законсообразно управлять формированием как отдельных вещей, так и всем ходом мирового процесса. Следовательно, единство космоса, по Фалесу, о котором также сохранилось свидетельство Аэция («един космос», D. 327), состоит не только в воде как материальном начале, принимающем различные формы, но и в первую очередь боге, пронизывающем ее творящей Силой Своего Разума и упорядочивающем закономерностями все вещи и явления, что наиболее явно проявляется как в математических, так и геометрических соотношениях. Таким образом, становится понятен еще с одной стороны тот глубокий интерес, который проявляли к этим наукам уже самые первые греческие философы — в математических пропорциях и геометрических отношениях они, начиная с Фалеса, очевидно, искали и находили проявление единого божественного Разума, пребывающего во всем сущем. А «философия в истории» обнаруживает существенно трансцендентные черты «вечной философии».

## 2.2. Элементы аскезы и психотехники

В качестве таковых обычно рассматривается отказ Фалеса от брака. Когда его мать Клеобулина хотела женить сына, Фалес сначала говорил: «Еще не время», а затем: «Уже не время». Воздержание от секса рассматривается в большинстве религий и мистических учений как необходимое условие соблюдения телесной чистоты.

## 2.3. Учение о душе

По Диогену Лаэртскому, «некоторые» также полагали, что именно Фалес первым утверждал бессмертие душ<sup>48</sup>, а Аэций свидетельствует, что он же полагал душу «вечно движущейся» или «самодвижущейся»<sup>49</sup>. Таким образом, философами были сформулированы по меньшей мере

<sup>47</sup> Цицерон. О природе богов. I 10, 25: Th. enim Milesius qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem earn mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.

<sup>48</sup> См.: Д. Л. 24: ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς.

<sup>49</sup> Aet. IV 2, 1 (Dox. 386 a, 10): Θαλῆς ἀπεφάνητο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεὶκίνητον ἢ αὐτοκίνητον.

два определения души, которые затем будут постоянно характеризовать ее божественность.

Учитывая все приведенные выше положения, милетского философа, по-видимому, нельзя назвать ни «гилозоистом», ни «гилопсихистом», ни, еще меньше, анимистом, хотя элементы всех трех концепций имеются в его системе, а следует видеть в нем, согласно сохранившимся фрагментам, теиста, утверждавшего прямое влияние бога на мир и признававшего Универсум созданием божества. И уже здесь видна правота П. А. Флоренского, который полагал, что античная философия начиная с Фалеса и кончая поздним платонизмом вела к богу, но «переломным, надрывным путем»<sup>50</sup>.

Таким образом, именно Фалес отчеканил ту философско-теологическую парадигму, в русле которой потом развивался основной поток греческой мысли о мире, что очевидно уже у его непосредственных преемников и учеников.

### 3. Анаксимандр: божественное беспредельное

Анаксимандр из Милета, сын Праксиады, родился в 610 г. до н. э. Он был слушателем<sup>51</sup>, учеником, товарищем<sup>52</sup> и преемником Фалеса, что указывает как на существование уже институализированного философского дискурса, так и на возникающую преемственность схолархов. В 546 г., когда Анаксимандру было 64 года, вышла его философская работа «О природе» (один из самых древних методов оглавления состоял в воспроизведении первых слов, которыми начиналось сочинение). Она, возможно, была не только первым философским произведением греков, но и скорее всего их первым научным трудом, написанным прозой. Этим трудом располагали Аристотель, Феофраст и хронограф Аполлодор Афинский, живший во второй половине II столетия до н. э., который сообщает также в своей «Хронике», что во втором году 58 Олимпиады (547/546 гг. до н. э.) Анаксимандру было 64 года, а также что вскоре он умер. В этом произведении первоначалом и источником всего сущего Анаксимандр объявил божественным беспредельное и вечное начало, которое «всем управляет». Однако, как показали современные исследования, его распространенное название

<sup>50</sup> Ермишин О. Т. Священник Павел Флоренский как историк античной философии // Филос. науки. 2005. № 6. С. 92.

<sup>51</sup> *Eus P. E.* x 14, 11: Θαλοῦ δὲ γίνεταί ἀκουστής Ἄ. Πραξιάδου μὲν παῖς, γένος δὲ καὶ αὐτὸς Μιλήσιος.

<sup>52</sup> *Plut. Strom.* 2 (D. 579): μεθ' ὧν Ἀναξίμανδρον Θάλητος ἐταῖρον γενόμενον.

«апейрон» (ἄπειρον — букв., «беспредельное»), было лишь термином, обозначающим один из атрибутов Архэ. А. В. Лебедев показывает, что субстантивация прилагательного ἄπειρον произошла не раньше IV в. до н. э.<sup>53</sup> Тем не менее постоянное акцентирование именно этого атрибута Первоначала у Анаксимандра античными философами и доксографами явно указывает на его ключевое значение в философии самого Анаксимандра.

Уже во времена Симпликия (VI в. н. э.) произведение Анаксимандра было утеряно. До наших дней из него сохранился только один основополагающий для понимания учения философа фрагмент, который Симпликий цитирует в своих комментариях к Аристотелевской «Физике»: «Анаксимандр... началом... провозгласил сущих апейрон... А из которых рождение сущим, и гибель в те же самые по необходимости; ибо они воздают наказание и получают возмездие друг от друга за несправедливость сообразно порядку времени»<sup>54</sup>.

Среди многочисленных интерпретаций этого текста, наиболее вероятной представляется этическая, согласно которой категория справедливости здесь понимается онтологически и космически, в качестве всеобщего принципа. Ему подчиняются как люди и макрокосм, которых Анаксимандр наблюдал в себе и вокруг себя, — так и вся Вселенная, которую он исследовал своим мышлением, пользуясь, очевидно, принципом аналогии. По мнению философа, ни один из элементов космоса не может быть основным, так как иначе он поглотил бы остальные. Аристотель писал, что Анаксимандр рассматривал известные ему элементы как стихии, противоположные друг другу: «Воздух — холоден, вода влажна, огонь — горяч» и далее: «Если бы один из них был бесконечным, то остальные уже давно погибли бы». Таким образом, Божественное Первоначало должно быть нейтральным в этой вселенской борьбе, хотя оно окружает всё сущее и управляет всем<sup>55</sup>. Милетский философ указывает на необходимость соблюдать меру во всем: огонь, воздух, вода, земля должны находиться в определенной пропорции (возможно, и числовом отношении) как, вероятно, и человек, которому необходимо осознавать свое место в мире. При попытке расширить свои владения как стихии, так и люди совершают преступления, которые

<sup>53</sup> Лебедев А. В. То ἀπειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель? // Вестн. древ. истории. 1978. № 1. С. 38–54. № 2. С. 43–58.

<sup>54</sup> *Simpl. Phys.* 24, 13 [vgl. A 9] 'Α...ἀρχήν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οἷσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

<sup>55</sup> *Arist. Phys.* 10–15. 203 b.

греки называли  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ , т. е. высокомерием, нарушающим права других. А так как за всеобщим порядком в мире,  $\tau\alpha\zeta\iota\varsigma$ 'ом, выстроенным божественным Первоначалом, наблюдает естественный закон (тоже, очевидно, установление этого бесконечного Первоначала), одной из форм которого является необходимость, то она и карает провинившихся, восстанавливая в мире равновесие стихий и их гармонию. Ни люди, ни стихии, ничто и никто не могут нарушить эту онтологическую справедливость безнаказанно — таково было глубочайшее убеждение древних греков. Таким образом, как метафизика, так и этика Анаксимандра уже теомомны, зависимы от божественного Первопринципа.

В то же время сама категория справедливости не была персонафицирована в качестве высшего божества, а понималась, очевидно, как один из атрибутов — и важнейших — безграничного, вечного движущегося и нестареющего Единого, или божественного Первоначала: «Бессмертен... и неуничтожим (апейрон = Божественному)»<sup>56</sup>, — служащего причиной рождения и гибели всего. Но божественными являются и возникающие из Первоначала небеса: «Анаксимандр объявил, что безграничные небеса суть боги»<sup>57</sup>, и в них — вообще все бесконечные космосы, которые кругообразно возникают и гибнут, возвращаясь в то, из чего возникли<sup>58</sup>. Смертность этих богов-миров, существующих чрезвычайно длительное время, засвидетельствована и Цицероном: «По мнению же Анаксимандра, есть рожденные боги, которые длительными периодами возникают и исчезают; этими богами являются бесчисленные миры» (*Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos*)<sup>59</sup>. Таким образом, Анаксимандр вводит онтологическую иерархию божественных сущностей, а также показывает, что божественное свойство, континуально передаваясь от Первоначала к Небесам и переходя к космосам, является активным и постоянным элементом структуры мира.

<sup>56</sup> *Arist. Phys.* 13: ἀθάνατον... καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον).

<sup>57</sup> *Аэций*. 7, 12 (D. 302).

<sup>58</sup> *Plut. Strom.* 2 D. 579: Αναξίμανδρον Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον τὸ ἄπειρον φάσι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντός γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἄπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους, ἀπεφάνητο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἄπειρον αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν; *Hippol. Ref.* I 6, 1–7 (D. 559 W. 10): Α... οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δ' αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω [B 2], ἦν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους... ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς. (2) οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς, πρὸς δὲ τούτῳι κίνησιν αἰδίον εἶναι, ἐν ἧι συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς; см. также: *Aet. de plac.* i 3, 3 (D. 277).

<sup>59</sup> *Cic. De nat. d.* 110, 25.

Сохранился также в пересказе фрагмент учения философа о безграничных вещественных началах и одной причине движения и рождения как единой природе безграничной смеси всего столь же по виду, сколь и по величине, а также двух первоначалах: «природе апейрона и уме»<sup>60</sup>. Из этого следует, что Первовещество Анаксимандра не может быть простой смесью вещей, — это, напротив, божественное, бесконечное и вечное тело с активной разумной частью, выделяющей затем все различные противоположности<sup>61</sup>.

Таким образом, философия Анаксимандра оказывается особым видом теизма: из божественного Одного, состоящего из двух Первоначал, внутренней «природы бесконечного» и Ума, материального и духовного начал, в ходе вечного движения рождаются сначала божественные Небеса (благодаря, очевидно, активности Ума), а затем в них вследствие деятельности Бога, рождаются божественные миры-космосы. Через длительное время они гибнут и возвращаются кругообразно к своим первоначалам, а эти — обратно в божественное беспредельное начало, называемое в этом случае *περιέον*, «окружающее» всё сущее. Мир, следовательно, возникает, развивается и погибает циклично, поглощаясь окружающим его божественным апейроном через определенные промежутки времени. Очевидна и преемственность между учениями Фалеса и Анаксимандра — последний, сохраняя одно Первоначало первого, божественный Ум, уточнил и видоизменил, в то же время второе, воду, на место которой оказалась божественная «природа» бесконечного Архэ.

#### 4. Анаксимен: пневма бог

Последним представителем милетской философской школы был Анаксимен, ученик и товарищ Анаксимандра<sup>62</sup>, учившийся также, по мнению «некоторых», у Парменида<sup>63</sup>. Он умер, согласно «Хронике» Аполлодора, в 63 Олимпиаду (528–525 гг. до н. э.).

<sup>60</sup> *Simpl. Phys.* 154, 14: ...καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν καὶ οὕτως ἐκλαμβάνει τὰ ὑπὸ Ἀναξαγόρον λεγόμενα, ὡς δύνασθαι μίαν αὐτὸν φύσιν λέγειν τὸ ὑποκείμενον γράφει δὲ οὕτως ἐν τῇ Φυσικῇ ἱστορίᾳ: οὕτω μὲν οὖν λαμβανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρουσ, ὥσπερ εἴρηται, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν. εἰ δὲ τις τὴν μίξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τὴν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξίμανδρῳ (fr. 4 D. 479).

<sup>61</sup> *Arist. Phys.* A 4 187 a 20.

<sup>62</sup> *Симпликий*. Физика. 24, 26: Ἄ. δὲ Εὐρυστράτον Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγονῶς Ἀναξίμανδρον.

<sup>63</sup> ДЛПЗ.

В поисках эмпирического эквивалента апейрону Анаксимандра, этот философ обратился к понятию воздуха. Как свидетельствуют сохранившиеся у Цицерона и Аэция свидетельства, в основе учения Анаксимена находится положение, что воздух есть бог, что он рождается, безмерен, бесконечен и всегда находится в движении. При этом этот воздух-бог характеризуется Анаксименом динамически: как «Силы»<sup>64</sup>. Затем, из этого бесконечного бога-воздуха, очевидно, под действием божественных Сил, рождаются уже ограниченные земля, вода, огонь, а из них — всё остальное<sup>65</sup>. Но боги и божества также рождаются этим божественным Воздухом параллельно со всем, что «есть, было и будет», пишет Ипполит<sup>66</sup>.

Метод генерирования (создания) физического мира в доктрине Анаксимена типичен для пантеизма: уплотняясь, этот безграничный божественный Воздух образует ветры, облака, воду, землю и камни; разряжаясь — становится огнем, поэтому мировой процесс является сжатием и расширением Первоначала<sup>67</sup>, при этом сжатие оказывается охлаждением, а расширение — нагреванием. Таким образом, Анаксимен, сохраняя те же базовые противоположности (теплое и холодное), которые были у Анаксимандра, также показывает конкретный физический механизм образования вещей из Первоначала, которое находится в непрестанном движении и изменении. Поэтому у него все вещи оказываются модификацией воздуха, который, следовательно, является не одним из элементов, а всеобщим и при этом — божественным, субстратом вещей.

В интерпретации воздуха как Первоначала очевидно стремление приблизить его к духовной репрезентации: воздух у Анаксимена тождествен с материей души<sup>68</sup>, тем самым он первым из философов не

<sup>64</sup> Cic. De nat. d. I 10, 26 post A: aera deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu; Aet. 17, 13 (D. 302): A. τὸν ἀέρα θεὸν εἶναι· δεῖ δ' ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγόμενων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.

<sup>65</sup> Cic. Acad. II 37, 118: auditor Anaximenes infinitum aera, sed ea, quae ex eo orentur, definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex iis omnia.

<sup>66</sup> Hippol. Ref. I 7 (D. 560 W. 11): 'A... ἀέρα ἄπειρον ἐφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγνηότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοῦς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων.

<sup>67</sup> Plut. Strom. 3 (D. 579). Αναξιμένην δὲ φασὶ τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἶπειν καὶ τοῦτον εἶναι τῶι μὲν μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὠρισμένον· γεννᾶσθαι τε πάντα κατὰ τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν.

<sup>68</sup> Aet. I 3, 4 (D. 278): 'A. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφῆναι· ἐκ γάρ τοῦτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. 'ὄλιον ἢ ψυχῇ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οἷσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει' (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα).

только эксплицитно объявляет душу божественной, но и обращается к ней как к фактическому Творцу Универсума. Таким образом, у Анаксимена божественны воздух и душа, из божественной субстанции которых состоят все вещи, — что дает основания считать его философию пантеистической.

## 5. Огненный бог Гераклита

Гераклит, сын Блосона, базилевс (царь — верховный жрец) Эфеса, по прозвищу «темный» или «плачущий». Его акме приходится на 69 Олимпиаду<sup>69</sup> (504–501 г. до н. э.). Согласно Суде, он ученик Ксенофана и пифагорейца Гиппаса<sup>70</sup>. Ассимилировал орфическую традицию<sup>71</sup>. Произведение Гераклита, которое он спрятал в святилище Артемиды, распространялось под разными названиями: «О природе», «Логос»<sup>72</sup>, «Музы»<sup>73</sup> и др. В древности оно считалось настолько малопонятным, что уже Сократ заметил, что требуется «делосский водолаз», чтобы понять все, в нем написанное<sup>74</sup>. Диоген Лаэртский пишет, что трактат Эфесца содержал три части («рассуждения»): «Обо всем, о государстве и о божестве»<sup>75</sup>. Сочинение Гераклита долго переписывалось: еще в третьем веке его читали отцы церкви Климент Александрийский и Ипполит, но затем шедевр Эфесца был утерян. К настоящему времени известны около 130 фрагментов (не все из них одинаково признаются учеными подлинными) философа и подражание ему псевдо-Гиппократа.

Согласно Суде, Гераклит слушал Ксенофана и пифагорейца Гиппаса<sup>76</sup>. А так как по кумулятивным свидетельствам Симпликия<sup>77</sup>, Феодорита<sup>78</sup>,

<sup>69</sup> См.: *Д. Л.* IX, 1.

<sup>70</sup> См.: *Суда.* Гераклит.

<sup>71</sup> См.: *Климент Алекс.* Строматы. VI, 27, I.

<sup>72</sup> Гераклит первым применяет в философии это важное понятие, которое, согласно Лактанцию (*Inst. div.* IV 9) и Тертуллиану (*Apology.* С. 25), у греков означало «sermonem atque rationem»; однако «Словарь древнегреческого языка» И. Х. Дворецкого (М., 1958. Т. I. С. 1034), указывает 34 значения этого термина.

<sup>73</sup> См.: *Платон.* *Soph.* 242 d 7.

<sup>74</sup> См.: *Д. Л.* II 22.

<sup>75</sup> См.: *Д. Л.* IX, 5–6.

<sup>76</sup> См.: *Суда.* Гераклит.

<sup>77</sup> См.: *Симпликий.* Комм, к «Физике». С. 23, 33; Комм, к «О небе». 620, 4; Мнения философов. 1, 3, 11.

<sup>78</sup> См.: *Феодорит.* Лечение эллинских недугов. IV, 12: «Гиппас из Метапонта и Гераклит, сын Блосона, эфесец, полагают, что Вселенная одна, вечнодвижима и конечна; за начало они приняли огонь».

Аристотеля<sup>79</sup>, Климента Александрийского<sup>80</sup>, Стобея<sup>81</sup> и Тертуллиана<sup>82</sup> именно Гиппас полагал первоначалом огонь, который считал Богом, то в высшей степени вероятно, что Гераклит воспринял это учение именно от него. Философ также отчасти подвергся влиянию идей милетцев, раннего пифагореизма и Ксенофана, но и сам оказал глубокое воздействие на философию раннего Платона, который познакомился с ним через Кратила<sup>83</sup>. Знаменитое высказывание Гераклита, который превзошел всех своей мудростью, потому что знал, что ничего не знает, стало основой маевтической диалектики Сократа<sup>84</sup>.

По Платону, Гераклит следовал Гомеру, абсорбируя некоторые положения последнего (возникновение всех вещей из потока и движения<sup>85</sup>), или даже у еще более древних<sup>86</sup>. Тем не менее Гераклит первый, говоря о первоначале, не только назвал его Разумом-Словом, но и указал (очевидно, следуя характеристике Зевса как кипящего Огня), на Огонь как на его субстанцию, подчеркивая при этом, что всё, относящееся к божественным вещам настолько невероятно, что ускользает от акта познания: в подобные вещи никто не может поверить<sup>87</sup>.

С людьми, полагает Гераклит, бог (по меньшей мере Дельфийский, т. е. Аполлон) общается посредством знаков и символов<sup>88</sup>. Ямвлих предположит, что тем самым бог еще и упражняет сообразительность людей<sup>89</sup>. Возможно, Гераклит, подражая божеству, также использовал подобные символы, как, например, в случае с ячменной болтанкой, о котором рассказывает Плутарх: в ответ на просьбу сограждан высказать свое мнение о гражданском мире, Гераклит взошел на трибуну, взял килик холодной воды, присыпал ячменной мукой, помешал веточкой поля, отпил и удалился. «Тем самым, — разъясняет это символическое поведение Плутарх, — он показал им, что, для того чтобы сохранить

<sup>79</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика. А 3. 984 а 7.

<sup>80</sup> См.: *Протретик*. 5, 64: «Огонь полагали богом Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса».

<sup>81</sup> См.: Мнения философов. IV, 3, 4: «Парменид и Гиппас считают душу огненной».

<sup>82</sup> См.: О душе. 5.

<sup>83</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика. А 6. 987 а 32.

<sup>84</sup> См.: Ватиканский гномологий. 743. № 310 Sternbach; см., также: Аристоним у Стобея. III, 21, 7.

<sup>85</sup> Платон. Тезет. 152 с: Ομηρος, <δσ> εἰπόν ἃ Ωκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύνη..., — πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ροῆς τε καὶ κινήσεως.

<sup>86</sup> См.: Платон. Там же. 179 е.

<sup>87</sup> См.: Плутарх. Кориолан. 38, 6 (ДК 86).

<sup>88</sup> См.: Плутарх. Об оракулах Пифии (404 D).

<sup>89</sup> См.: Ямвлих. О мистериях. III, 15.

государство в мире и согласии, надо отказаться от роскоши и довольствоваться тем, что оказалось под рукой»<sup>90</sup>.

И именно над Дельфийским храмом была знаменитая надпись: «Познай самого себя», которой, по собственному признанию, следовал Гераклит (показавший этот путь Сократу), «искавший самого себя»<sup>91</sup> (очевидно, в себе самом) и «выпытывавший самого себя»<sup>92</sup>. Эти последние положения, как кажется, ясно указывают на способность Гераклита вести диалоги «с самим собой»: задавать вопросы («спрашивать самого себя») и получать от своего «истинного» («глубинного») «Я» — возможно, универсального Логоса — рациональные и, вероятно, нетривиальные ответы<sup>93</sup>, неявные для обычного состояния сознания. Диалогическая автопознавательная способность Сократа такая же: в платоновском диалоге «Тезет» он говорит: «Мыслью я называю речь (логос), которую душа ведет сама перед собой» (48 С) — термин и его коннотации здесь гераклитовские.

По-видимому, именно так понимает данные фрагменты и Плотин, написавший: «Я искал самого себя»<sup>94</sup>, поскольку «бытие едино...»<sup>95</sup>. Находя в себе, в своем уме, универсальный нематериальный Логос (превышающий индивидуальное «Я»), ищущий ум философа идентифицируется с ним, обретая высшее по сравнению со своим предшествующим состоянием бытие и знание<sup>96</sup>. Об этом свидетельствует положение Эфесца, сохраненное Калкидием, о связи человеческого разума с божественным Логосом<sup>97</sup>, которое хорошо согласуется с положением Гераклита об общности разума (Логоса) для всех людей: «Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (Логос) — общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок (phronesis)»<sup>98</sup>, а также с реальной возможностью для каждого человека познавать самого себя<sup>99</sup>. Благодаря этой «нераздельной связи» также

<sup>90</sup> См.: *Плутарх*. О болтлив. 511 В.

<sup>91</sup> См.: *У Плутарха*. Против Колота. 1118 С (ДК 101).

<sup>92</sup> Д. Л. IX, 5; *Элиан Фр.* 317 Hercher. Ср: *Гесихий*: «edidzesa emeouton [означает] „я исследовал [или: ‘искал’] самого себя“».

<sup>93</sup> См.: *Плотин*. IV, 8.

<sup>94</sup> См.: *У Плутарха*. Против Колота. 1118 С.

<sup>95</sup> *Плотин*. V, 9 [5].

<sup>96</sup> См.: *Дион Хризостом*. Речи. 38 (55), 1–2: «...Гераклит же, что еще замечательнее [по его собственным словам], „сам отыскал“ природу Вселенной [и выяснил], что она собой представляет, причем никто его не учил, но он сделался мудрым, [научившись] у самого себя» (пер. А. Лебедева).

<sup>97</sup> См.: *Калкидий*. Комм. к «Тимею» Платона. Гл. 251 (с. 260, 20 Wasz.).

<sup>98</sup> *Секст Эмпирик*. Против ученых. VII, 133.

<sup>99</sup> См.: *Стобей*. III, 5, 6.

становится возможным для людей узнавать будущее: человеку во сне «возвещаются» от Логоса изображения неизвестных мест и призраки как живых, так и мертвых людей. Видимо этим же объясняется одобрение Гераклитом практики гадания, а также уверенность, что достойные лица предупреждаются о будущем божественными силами<sup>100</sup>. В то же время, человеческая природа сама по себе без осознанной и активированной знаниями связи с Логосом, не обладает разумом<sup>101</sup>. Гераклит указывает также на зависимость всех человеческих законов от «одного божественного», который «простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит»<sup>102</sup>.

Но философы стремились познать не только себя и мир, но и бога, который в нем правит. Одной из первых подобных попыток была теология Гераклита, развившего доктрину бога-Огня, не только продолжавшую аналогичную концепцию в Библии, но и предварившую представление о Боге-Св. Духе, нисшедшем на апостолов в Новом Завете в виде языков пламени, а также странный опыт Б. Паскаля, к которому бог также явился в виде огня.

### 5.1. Божественный Огонь

Следуя Гиппию, Гераклит, по свидетельству Симпликия, полагал, что всё происходит из огня по той же модели, как и у Анаксимена: «Гиппас из Метапонта и Гераклит Эфесский также полагали одно, движущееся и конечное начало, но только огонь, [а не воду], и из огня порождает все вещи сгущением и разрежением, и снова разлагают в огонь, признавая его единым материальным субстратом»<sup>103</sup>. При этом, как следует из знаменитого фрагмента: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерами возгорающийся, мерами угасающий», Гераклит признавал наряду со многими богами демотической религии, еще и одного высшего живого и огненного бога<sup>104</sup>, из субстанции Которого<sup>105</sup>

<sup>100</sup> См.: *Калкидий*. Указ. соч. Гл. 251 (с. 260, 20 Wasz.).

<sup>101</sup> См.: *Кельс* у Оригена. Против Кельса. VI, 12.

<sup>102</sup> *Стобей*. III, I, 179.

<sup>103</sup> *Симпликий*. Комм, к «Физике». С. 23, 33 D.

<sup>104</sup> См.: *Плутарх*. О Дельфийском. Е, 388 EF; *Он же*. Мнения философов. I, 7, 22: «Гераклит [полагает богом] периодический вечный огонь»; *Азций*. I 7 22: «Гераклит (учит), что вечный круговращающийся огонь (есть Бог), судьба же — Логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений».

<sup>105</sup> См.: *Марк Аврелий*. VII, 9: «Все вещи включены и соупорядочены в один и тот же космос: ибо и космос один из всех, и бог один через всех, и субстанция одна, и закон один, общ разум [логос] всех разумных животных, и истина одна...».

периодически возникают, при его угасании<sup>106</sup>, различные части («меры») видимой Вселенной<sup>107</sup>. Этот фрагмент обычно интерпретируют так, будто в нем говорится *только о всем сразу* мерами возгорающемся и гаснущем Космосе-Огне, тогда как высказывание Гераклита с обычной для него многомысленностью допускает и понимание вспыхивания отдельных протяженностей, «участков» (которые могут быть сколь угодно большими) Космоса (а не всего), которые попеременно то возгорают, то угасают. Возможно, связь физики и этики Эфесца, на которую указывает Климент Александрийский, усиливает аргументацию в пользу частичного возгорания «мер» Универсума; по его словам, Гераклит персонифицировал категорию Правды (Дикэ), поставив ее выше лжи и совершаемых с ее помощью дел («Правда — Дикэ — настигает мастеров лжи и лжесвидетелей»<sup>108</sup>); он также говорит, что Эфесец был знаком с учением об очищении грешников в огне (узнав о нем из негреческой философии), которое стоики затем назовут «выжиганием» (экпирозой)<sup>109</sup>, а так как огонь является самым чистым элементом у Гераклита, а влага — самым нечистым (явно в противоположность Фалесу), то периодические локальные возгорания могут интерпретироваться как одновременно очищения топосов, так и наказания находящихся в них сущностей.

Из этого же фрагмента можно видеть, что действие Логоса как универсального Закона также является таксономическим мерами упорядочивающим субстанцию Космоса в диакосмезу. Таким образом, божественный Огонь оказывается не только Первоначалом всего, но и тем, из чего состоят все вещи. И, действительно, у Симпликия также читаем: Гераклит полагал, что все вещи состоят из конечного огня и в него же все вещи разлагаются<sup>110</sup>; при всей парадоксальности этого положения, формула Эйнштейна  $e = mc^2$ , выполняющаяся при аннигиляции частицы и античастицы, указывает и на физические основания истинности тезиса Эфесца. Огненными являются и небо<sup>111</sup>, и звезды<sup>112</sup> (которые тоже вспыхивают и угасают), и Луна<sup>113</sup>. Сам огонь понимался

<sup>106</sup> См.: *Плутарх*. Мнения философов. I, 3, 11: «...По мере угасания огня все упорядочивается в космос».

<sup>107</sup> См.: *Климент Алек.* Строматы. V, 104, 2.

<sup>108</sup> Там же. 9, 3.

<sup>109</sup> Там же. 4.

<sup>110</sup> См.: *Симпликий*. Комм. к «Физике». С. 480, 27 D.

<sup>111</sup> См.: Мнения философов. II, 11, 4 (О сущности неба); (A 10–12 DK).

<sup>112</sup> Там же. II, 13, 8 (О сущности звезд).

<sup>113</sup> См.: *Феодорит*. Лечение эллинских недугов. IV, 23 (D. 356).

Гераклитом как состоящий из мельчайших неделимых «телец»<sup>114</sup> (ставшие у Левкиппа и Демокрита божественными огненными «атомами»), возможно, пирамидальной формы<sup>115</sup>.

## 5.2. Бог

Бог обращается к людям преимущественно не непосредственно, а через избранных им людей, оракулов, сивилл<sup>116</sup>, поэтов, музыкантов и, разумеется, философов. По Гераклиту, эти пророчества нелицеприятны и простираются на длительные промежутки времени («на 1000 лет»)<sup>117</sup>. Плутарх, очевидно поддерживавший эту точку зрения, усиливает ее словами Сарапiona, который замечает, что Кадм также (у Пиндара, фр. 13) «слышал от бога „строгую музыку“, а не сладостную, не изнеженную»<sup>118</sup>. Ведь от бога, этого «умопостигаемого света», как его называет Климент Александрийский, ничего утаить нельзя, приводя высказывание Гераклита: «Как можно утаиться от того, что никогда не заходит?»<sup>119</sup>. Поэтому согласно законам бога, цитирует Псевдо-Аристотель Гераклита: «Всякая тварь бичом пасется»<sup>120</sup>. И эта строгость становится еще понятней, если вспомнить, что сам Эфесец учил о суде над миром божественного Огня, обладающего сознанием правителя Вселенной, о том, что всё будет внезапно охвачено огнем: «Всех и вся, нагнав внезапно, будет Огонь судить и охватит» (фр. 82 ДК). Таким образом, суд над миром вновь имеет этические основания. Этот божественный Огонь, разъясняет Ипполит, философ именует Перуном (понимая под ним вечный огонь), называя его еще «нуждой и избытком» (фр. 55 ДК); при этом «нужда» на языке Гераклита значит диакосмеза, а «избыток» — экпюроза<sup>121</sup>.

И этот бог — «Одно-единственное Мудрое [Существо]», желающее и не желающее называться „именем Зевса“<sup>122</sup>, которое суть «Ум (νοῦς), могущий править всей Вселенной» (ибо только его можно считать Мудрым Существом)<sup>123</sup>, — от всего обособлен<sup>124</sup>. Гераклит,

<sup>114</sup> См.: *Стобей*. Мнения философов. I, 13, 2.

<sup>115</sup> См.: *Аристотель*. О небе. Г 5.304 а 9.

<sup>116</sup> См.: *Климент Алекс.* Строматы. I, 70, 3.

<sup>117</sup> См.: *Плутарх*. Об оракулах Пифии. 397 АВ.

<sup>118</sup> Там же.

<sup>119</sup> *Климент Алекс.* Наставник. II, 99, 5.

<sup>120</sup> *Псевдо-Аристотель*. О мире. 6. 401 а 8 Lorimer.

<sup>121</sup> См.: *Ипполит*. Опровержение всех ересей. IX, 10, 6–7.

<sup>122</sup> См.: *Климент Алекс.* Строматы. V, 115, 1.

<sup>123</sup> См.: *Д. Л.* IX, 1.

<sup>124</sup> См.: *Стобей*. III, I, 174.

таким образом, создает концепцию бога-УмаЗнания, правителя мира<sup>125</sup>. А если бог — правитель Вселенной, один, всезнающ, мудр, то понятно, что: «Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного»<sup>126</sup>, тем более, что, согласно Клеанфу, который явно рецитирует здесь мысль Гераклита, именно через Ум (νοῦς) Зевс и правит всеми вещами по справедливости<sup>127</sup>.

По сравнению с премудрым богом взрослый человек со своими «мнениями» — «детскими игрушками»<sup>128</sup> так же глуп как ребенок в отношении «взрослого мужа»<sup>129</sup>. Однако в этой сентенции можно видеть и явный намек: как ребенок, вырастая и развиваясь, когда-нибудь обязательно станет взрослым человеком, так и «взрослый муж», если будет продолжать обучаться и совершенствоваться, со временем непременно разовьется до уровня божества — по меньшей мере в отношении мудрости. Но сегодня бог безмерно превосходит мудрейшего из людей, который рядом с ним покажется обезьяной и в мудрости, и в красоте, и во всем прочем<sup>130</sup>. Сравнивая Эон (= время; здесь — божество, Зевс<sup>131</sup>) с ребенком, бросающим кости, Гераклит выражает глубокий взгляд на мировой процесс как имеющий также аспект игры, «случайности», которая таким образом оказывается одним из шлюзов действия божественных сил<sup>132</sup>. Диоген Лаэртский сообщает, что Гераклит также играл с детьми в кости в святилище Артемиды, таким образом, видимо, подражая (и следуя) «вечности, или богу»<sup>133</sup>.

Одним из доказательств существования разумного Бога-Космоса у Эфесца, по Теофрасту, служит высказывание, которое понимается в контексте полемики с теми, кто, принимая одни только материальные начала, тем не менее сочли бы абсурдной ситуацию, когда всё Небо и каждая отдельная часть всего наделены порядком, разумом, опреде-

<sup>125</sup> См.: *Калкидий*. Указ. соч. Гл. 251 (с. 260, 20 Wasz.); *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе. 382 В.

<sup>126</sup> *Климент Алекс.* Строматы. V. 115, 2; *Евсевий*. Приготовление к Евангелию. XIII, 13, 42.

<sup>127</sup> См.: *Клеанф*. Гимн, к Зевсу. Ст. 34–35.

<sup>128</sup> Фр. 70. ДК: παιδων ἀνθρώπων... τα ἀνθρώπινα δοξασμάτων.

<sup>129</sup> См.: *Кельс* у Оригена. Против Кельса, VI, 12.

<sup>130</sup> См.: *Платон*. Гиппий Большой. 289 АВ.

<sup>131</sup> См.: *Климент Алекс.* Наставник. I, 21, 4 – 22, 1: «...Такова Божественная игра. В такого рода игру играет, по словам Гераклита, его Зевс».

<sup>132</sup> *Ипполит*. Опровержение всех ересей. IX, 9, 3–4: «Эон — ребенок, играющий в песейю, ребенка царская власть».

<sup>133</sup> *Д. Л.* IX, 3.

ленными формами, силами и периодичностью, а в самих началах ничего этого нет, так что «прекраснейший космос» выглядит «словно слиток, отлитый как попало»<sup>134</sup>.

### 5.3. Бог, Логос, Огонь и Единое

Одну из самых глубоких современных нон-пантеистических интерпретаций философии Гераклита как теологии, соединяющей в единое целое всю систему мысли Эфесца, предлагает в своей статье «Теология Гераклита» и А. Дроздек<sup>135</sup>. Логос для Гераклита столь важен, что он открывает свою книгу его описаниями (В1). Согласно В2 Логос всеобщ, что свидетельствует о его идентификации с божественным законом, парадигмой человеческих законов во В114. Но вечно живой огонь также одновременно как вечен, так и всеобщ. Являются ли они одним и тем же? Это возможно, но более вероятно, по мнению Дроздека, что Логос выступает одной стороной вечно живого огня: огонь разумен, а его разумность и есть Логос огня. Тем самым Логос оказывается рациональностью вечно живого, божественного и разумного огня-архэ. Эта рациональность включает в себя рассудок («фронесис»), теоретическое мышление и память. Бог и Логос идентичны в этом аспекте, и познание Логоса оказывается познанием бога<sup>136</sup>. Ученый также показывает, что и Единое Гераклита, «единственно-мудрое», также является Логосом, т. е. еще одним измерением бога<sup>137</sup>. Дроздек не сомневается в том, что философия Эфесца теистична<sup>138</sup>.

Божественный Логос проявляет себя также в виде судьбы, которая тождественна необходимости<sup>139</sup>. Пронизывая субстанцию Вселенной<sup>140</sup>, Он творит всё вещи через их «бег-в-противоположные-стороны»<sup>141</sup>, т. е. внутренне гармонизирует и координирует все, даже кажущиеся противоположными процессы, происходящие в мире. Помимо диалектических коннотаций, концепция творения вещей мира через их «разбегание» удивительно напоминает некоторые современные космологические теории, например разбегающихся галактик.

<sup>134</sup> Теофраст. Метафизика. 15.

<sup>135</sup> Drozdek A. Heraclitus' theology // *Classica et mediaevaha* Copenhagen, 2001. Vol. 52. P. 37–56.

<sup>136</sup> Ibid. P. 51–52.

<sup>137</sup> Ibid. P. 52.

<sup>138</sup> Подробнее см.: Хлебников Г. В. Философская теология античности. Ч. 1: С. 41–56.

<sup>139</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». С. 24, 4; Мнения философов. I, 27, 1 (А 8 и В 137 DK).

<sup>140</sup> См.: Там же. I, 28, 1 («О сущности судьбы»).

<sup>141</sup> Там же. I, 7, 22.

## 5.4. Гипнология

Марк Аврелий сохранил высказывание Гераклита, согласно которому спящие, являются действующими и содействующими участниками происходящего в космосе. Причем каждый содействует в нем по-своему<sup>142</sup>. Видимо в связи с этим следует понимать и фрагмент, сохраненный от Эфесца Плутархом: «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый обращается к своему собственному»<sup>143</sup>. Возможно, с этим же связано мистериальное положение Гераклита (и Пифагора) о том, что: «Всё, что мы видим наяву, смерть; всё, что во сне, — сон; всё, что по смерти, — жизнь»<sup>144</sup>, которое затем будет рецептировано Платоном<sup>145</sup> и неоднократно повторено многими глубокими мистиками после него. Логично думать, что если умирание духовного существа *там*, — теперь можно сказать, в Космосе, — оборачивается его рождением *здесь*, на Земле, то верно и обратное: это духовное существо, даимон, находящийся в теле человека, во время сна, который ведь является «подобием смерти», частично «оживает» и возвращается к происходящему в Космосе, участвуя в его делах, а со смертью возрождается *там* уже окончательно. Сохранившийся у Секста Эмпирика пересказ положения Гераклита о том, что как жизнь, так и смерть существуют и в жизни, и в смерти людей, так что когда мы живы, то наши души мертвы и похоронены в нас, а когда умираем, души оживают и живут, — также поддерживает данную интерпретацию<sup>146</sup>.

## 5.5. Душа

Эфесец называл душу огненной<sup>147</sup>, полагая, что она состоит из разумного огня<sup>148</sup> (*Ипполит*: «разумен... огонь» φρονιμων... το πυρ)<sup>149</sup>, считал ее «искоркой звездной субстанции»<sup>150</sup>, и, таким образом, также божественной. Именно с этим должно быть связано также отсутствие у нее, как у «бесконечного огня» божественной звездной субстанции,

<sup>142</sup> См.: Марк Аврелий, vi, 42 (75 DK).

<sup>143</sup> Плутарх. О суеверии. 166 с.

<sup>144</sup> Климент Алекс. Строматы. III, 21, 1.

<sup>145</sup> См.: Платон. Горгий. 492 E-493 A; Федон. 95 CD.

<sup>146</sup> См.: Секст Эмпирик. Пирр, положения. III, 230.

<sup>147</sup> Феодорит. Лечение эллинских недугов. V, 18 (18 A 9 DK).

<sup>148</sup> См.: Тертуллиан. О душе. 5, 2.

<sup>149</sup> Цит. по: Drozdek J. Op. cit. P. 42.

<sup>150</sup> См.: Феодорит. Лечение эллинских недугов. V, 18; Парменид, Гиппас и Гераклит называли ее [= душу] огненной; Тертуллиан. О душе. 5, 2; Гиппарх и Гераклит (полагают, что душа) из огня; Макробий. Комм. ко «Сну Сципиона». I, 14, 19. Гераклит-физик [считал душу] искоркой звездной субстанции... Гиппарх — огнем.

границ<sup>151</sup>. Душа путешествует вверх и вниз по универсуму, так как устает сопровождать демиурга и, оставаясь наверху, вместе с богом обходить по кругу Вселенную, а также находиться у него в подчинении. Поэтому душа, желая обрести покой и в надежде на власть, ниспадает вниз<sup>152</sup>. Однако здесь ее ждет тяжелое разочарование. По словам самого Гераклита: «Когда я блуждал и ошибался, я спустился в этот мир отдохнуть, но в нем попал в еще большие усталость и утомление»<sup>153</sup>. По свидетельству Аристотеля, Гераклит полагал, что Душа (Космоса<sup>154</sup>) является первоначалом, так как считал ее испарением, из которого образуются другие элементы (вода и земля). Он также думал, что она — наиболее бестелесный из всех элементов и вечно текущий<sup>155</sup>. Клеанф — в сохранившемся у Аристида Квинтилиана фрагменте — добавляет, что Эфесец считал души чувствительным испарением и уподоблял их рекам: «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды»<sup>156</sup>.

Философ резко противопоставлял душу и тело, считая, что судьба первой после того, как она выйдет из тела, существенно зависит от того, как она провела время своей земной жизни. По мнению Гераклита, необразованная душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная и закаленная добродетелями живет чрезвычайно долго<sup>157</sup>, так что даже выдерживает экпюрозу Вселенной<sup>158</sup>, которая длительностью превосходит фазу погасшего огня в три раза<sup>159</sup>. Трупы же, по словам философа, годятся только «на выброс пуще дерьма»<sup>160</sup>. При этом состояние души, ее «качество», зависит как от питания, так и образа жизни. Мусоний Руф связывает высказывание Гераклита «Сухой свет — душа мудрейшая и наилучшая» с тем, что для людей наиболее сходной с божественной пищей была бы пища легчайшая и чистейшая. Если бы люди питались

<sup>151</sup> См.: Д. Л. IX, 7.

<sup>152</sup> См.: *Эней* из Газы. Теофраст. С. 5 (PG. Т. 85. С. 877 С-880 А).

<sup>153</sup> *Арабский аноним*. Изречения греческого мудреца. I, 89.

<sup>154</sup> Фр А 15 DK, Мнения философов. IV, 3, 12: Гераклит полагает душу космоса испарением из находящейся в нем влаги, а душу в животных — однородной из внешнего и внутреннего испарения.

<sup>155</sup> См.: *Аристотель*. О душе. I, 2, 405 а 25: 'Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴτερον τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον τε καὶ ῥέον αἶε.

<sup>156</sup> *Клеанф*. у Ария Дидима, цитируемого Евсевием. Приготовление к Евангелию, XV, 20, 2.

<sup>157</sup> См. также: «Гераклит говорил, что образование для образованных второе солнце» (Ватиканский гномологий. № 314 Stem, [после фр. 121]).

<sup>158</sup> См.: *Олимпиодор*. Комм. к «Федону» Платона. А 10, 2 (с. 57, 27 Norvin).

<sup>159</sup> См.: *Плутарх*. О Дельфийском. Е, 389 ВС. «...по времени диакосмеза относится к экпюрозе как один к трем».

<sup>160</sup> *Кельс* у Оригена. Против Кельса. V, 14 (т. II, с. 15, 19 Koetschau).

такой пищей, то их души были бы чистыми, сухими и наилучшими, а тем самым, — и мудрейшими<sup>161</sup>. Такая душа пролетает «сквозь тело, словно молния сквозь тучу»<sup>162</sup>. Поэтому алкоголь вреден душам, которые становятся от него влажными, а пьяные — теряют рассудок: «Когда взрослый муж напьется, его ведет безусый мальчик; он же сбивается с пути и не понимает, куда идет, ибо душа его влажна»<sup>163</sup>. Но, судя по сохранившемуся у Климента Александрийского и Плутарха<sup>164</sup> фрагменту, Гераклит считал причиной попадания душ в Аид не только пьянство, но и распутство: «Не твори они шествие в честь Диониса и не пой песнь во славу срамного уда, бессрамнейшими были бы их дела. Но тождествен Аид (здесь „Срамный“) с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию»<sup>165</sup>. Мудрые же и добродетельные<sup>166</sup> души находят в эфире среди божественной огненной субстанции<sup>167</sup>.

## 5.6. Аскеза

По-видимому, Эфесец считал необходимым для философа, стремящегося к контакту с божественным Логосом, воздержание не только от употребления вина, но и мясной пищи<sup>168</sup>. Сам он в конце жизни удалился в горы и питался там исключительно растительной пищей<sup>169</sup>.

Гераклит считал также необходимым борьбу со страстями, особенно гневом<sup>170</sup> и высокомерием (*hubris*)<sup>171</sup>, которое является помехой успеху<sup>172</sup>. Поскольку большинство желаний людей неразумны, ибо не учитывают закономерность Универсального Логоса, постольку и желания их — иррациональны и ни к чему хорошему не приводят<sup>173</sup>. Как следует из одного места у Ямвлиха, Гераклит считал «лекарствами» созерцание в комедии и трагедии чужих страстей<sup>174</sup>. Из этого общего негативного аттитюда касательно аффектов легко заключить и об отрицательном

<sup>161</sup> См.: *Мусоний Руф.* О пище. фр. 18 а (с. 96 Hense) у Стобея, III, 17, 42 (т. III. С. 505, 2 Н.).

<sup>162</sup> См.: *Плутарх.* Ромул. 28, 8.

<sup>163</sup> *Стобей.* III, 5, 7 («О целомудрии»). Т. III. С. 257 Н.).

<sup>164</sup> *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. 362 А.

<sup>165</sup> *Климент Алекс.* Протретики. 34, 5.

<sup>166</sup> Ср. также: Ватиканский кодекс греч. 1144 л. 228 v: «Он же [= Гераклит] говорил, что кратчайший путь к славе — стать добрым».

<sup>167</sup> См.: *Аристид Квинтилиан.* О музыке. II, 17: «Сухая душа мудрейшая».

<sup>168</sup> См.: *Плутарх.* О плотоядении. 995 D-E.

<sup>169</sup> *Д. Л.* IX, 3.

<sup>170</sup> См.: *Аристотель.* Евдемова этика. В 7. 1223 b 22.

<sup>171</sup> *Д. Л.* IX, 2.

<sup>172</sup> См.: Парижский гномологий. № 209 (В 131 DK).

<sup>173</sup> См.: *Стобей.* III, I, 176.

<sup>174</sup> См.: *Ямвлих.* О мистериях. I, 11.

отношении философа к любовной страсти (косвенным подтверждением этому может служить и то, что он сам не был женат) — философ и в этом партиципирует общей традиции, идущей от орфизма.

У Гераклита существует система особого воспитания души и подготовки ее к посмертному существованию, состоящая как из диэтики — катарсического питания «легкой», т. е. вегетарианской пищей, так и из ее образования посредством изучения прежде всего, надо предположить, такой философии, как гераклитовская. Цель этой пайдеи — укрепление души с тем, чтобы она не только сохранилась при отделении от тела, но и обрела фактическое бессмертие (могла пережить возгорание Космоса). Поскольку разделение с телом переживает именно образованная душа, то ее посмертное существование не может не быть сознательным — душа сохраняет индивидуальное сознание и мышление после смерти. Вероятно, должна существовать и корреляция между степенью образованности души, ее очищением, а также укоренению в добродетелях, с одной стороны, и, возможно, длительностью и «силой огня» ее субстанции в посмертном бытии — с другой. Следовательно, сообщество душ в «Невидимом» («Аиде») должно состоять из сохраняющих свою индивидуальность и идентичность, но значительно различающихся по яркости и огню душ-искр. Тем самым следует признать наличие у философа разработанного, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, учения не только об индивидуальной душе, воплощенной в тело, но и ее послетелесном состоянии и существовании.

Таким образом, налицо положения общей доктрины, которой придерживались, среди других, Пифагор, Гераклит и Эмпедокл, учившие, что люди — не тела, а то, что в них. И человек, занимающийся философской теологией и практикующий элементы аскезы, после смерти становится божественным существом и присоединяется к обществу бессмертных.

### 5.7. Этика

Этика представляется Гераклиту очищением, причем огонь как самый чистый элемент также служит ее средством. По Ипполиту, как Эфесец (как и Эмпедокл) полагал, что все окружающее людей пространство полно зла, которое простирается от Земли до Луны, но не дальше, так как надлунное пространство чище<sup>175</sup>. Основной этической категорией для Гераклита является справедливость, понимаемая онтологически как соблюдение предустановленных богом через природу

<sup>175</sup> См.: *Ипполит. Опровержение всех ересей*. I, 4, 3 (31 А 62 DK).

границ. Ее противоположностью выступает гюбрис — выход за свои пределы и нарушение права других.

Эксплицитное утверждение Гераклита о боге гласит, что «для бога все вещи истинны и справедливы, хотя люди считают некоторые вещи справедливыми, а другие — несправедливыми» (В 102). Интерпретируя этот фрагмент, Дроздек замечает, что есть писанные и неписанные законы. Как те, так и другие моральные законы происходят из одного, божественного источника. Тех, кто нарушает законы, карают если не гражданские власти, так Олимпийцы. Дочь Зевса «Дике схватит фабрикаторов лжи и лжесвидетельств» (В 28). Дике царит не только среди людей, она является также нормой космоса и карает переход границ, как *Nybris* (гордыню)<sup>176</sup>. Моральный порядок в обществе и природе<sup>177</sup>, в Универсуме, выступает двумя сторонами одной и той же универсальной справедливости. Дике в фр. 94 служит воплощением ненарушимого порядка природы и всей реальности, так как она следит за движением небесных тел, а также за тем, чтобы люди не лгали. Имеется только одна справедливость в естественных и общественных феноменах, потому что существует только один универсальный божественный закон и лишь в божественной перспективе всё является справедливым, ибо один бог видит течение естественных и человеческих событий в их космическом контексте. В этой всеохватывающей перспективе всё оказывается справедливым, потому что Универсум упорядочен и все вещи вместе, диахронически и синхронически, участвуют в поддержке этой всеобщей гармонии. Справедливость — это борьба, она возникает через противоположности, как и гармония, и только бог видит ее всю<sup>178</sup>. Такова парадигмальная теодицея Гераклита, философия которого пронизана сознанием эминентной важности роли божественного начала в мироздании.

## 6. Философская теология Пифагора и ранних пифагорейцев

Пифагор, сын Мнесарха-дактилиоглифа (резчика гемм)<sup>179</sup>, младший современник Анаксимена. Родился на о. Самос, который находится недалеко от малоазийского побережья, как раз против Милета, где он

<sup>176</sup> *Latte K.* Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Roemer. Munchen, 1968. S. 70.

<sup>177</sup> *Cassirer E.* Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Goeteborg, 1941. S. 20–21.

<sup>178</sup> *Drmdok A.* Op. cit. P. 50–51.

<sup>179</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 1.

встречался с философами милетской школы, в частности, есть свидетельство о встрече Пифагора и с Фалесом — незадолго до смерти этого мыслителя. Акме его, по Аполлодору, пришлось на первый год 62 Олимпиады (531 г.). После захвата власти на Самосе Поликратом (примерно в 537 г. до н. э.) Пифагор переселяется в Великую Грецию (нижнюю Италию), где основывает в южно-италийском городе Кротоне философскую школу (пифагорейский союз), просуществовавший 20 лет.

Вероятно, перед этим Пифагор совершил путешествие по странам Востока, где учился, по Порфирию, у египтян (22 года), вавилонских магов (12 лет), финикийцев<sup>180</sup>, индийских мудрецов, встречался с Зороастром<sup>181</sup>. Посещая местные святилища и храмы, он «узнал о богах самое сокровенное»<sup>182</sup>. Так, согласно Геркуланскому папирусу 1788, на о. Крит Пифагор спускался в Идеюскую пещеру и получил посвящение в сокровенные знания о богах<sup>183</sup>.

По Аристоксену (у Порфирия) учиться к нему приходили даже римляне<sup>184</sup>. Пифагор умер в Метапонте около 500 г. до н. э. Преклонение перед этим мыслителем было настолько велико, что, согласно Ямвлиху, в доме Пифагора метапонты соорудили храм Деметры, а переулок, где стоял этот дом, нарекли «Мусеем»<sup>185</sup>, то же самое пишет и Порфирий, но — о кротонцах<sup>186</sup>. Плутарх утверждает, что Пифагор ничего не писал<sup>187</sup>, но, согласно Филодему, перу философа принадлежат три книги<sup>188</sup>, которые и называет Диоген Лазертский («О воспитании», «О государстве» и «О природе»)<sup>189</sup>.

В глазах своих последователей Пифагор предстал сыном Аполлона (по другим источникам, Гермеса), полубожественным существом. Он имеет золотое бедро, разговаривает с рекой Каса, одновременно присутствует в Кротоне и Метапонте<sup>190</sup>, слышит гармонию сфер<sup>191</sup>, общается с божественными существами, спускается в Аид, помнит свои предшествующие существования, является прорицателем и чудотвор-

<sup>180</sup> См.: *Порфирий*. Жизнь Пифагора. 6.

<sup>181</sup> См.: *Ипполит*. Опровержение всех ересей. I, 2, 12 (ссылаясь на Диодора Эретрийского и Аристоксена-музыковеда).

<sup>182</sup> *Пифагор*. Золотой канон. Фигуры эзотерики. М., 2001. С. 114–121; *Д. Л.* С. 332–334.

<sup>183</sup> *Coll. Alt.* VIII, fr. 4.

<sup>184</sup> См.: *Порфирий*. Жизнь Пифагора. 22.

<sup>185</sup> *Ямвлих*. О пифагоровой жизни. 170.

<sup>186</sup> См.: *Порфирий*. Жизнь Пифагора. 4.

<sup>187</sup> См.: *Плутарх*. О счастье или доблести Александра. I, 4.

<sup>188</sup> См.: *Филодем*. О благочестии.

<sup>189</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 6.

<sup>190</sup> См.: *Аристотель*. О пифагорейцах, фр. 1.

<sup>191</sup> См.: *Порфирий*. Жизнь Пифагора. 30.

цем, обладающим паранормальными способностями, владеет магией и теургией. Эти сообщения о чудесах Пифагора — один из самых ранних элементов пифагореизма и самое древнее, что о нем сохранила традиция. Значение его для философии феноменально. Так, хотя Платон всего один раз называет Пифагора по имени («Государство», 600 а–b), глубокое влияние на него пифагорейской доктрины несомненно.

Пифагор создал не только философско-теологическое учение, но и разновидность парарелигиозной организации, пифагорейский союз, внутренней целью которого было максимальное развитие человеческих способностей и деификация, достигаемые «пифагорейским образом жизни». Этот последний включал в себя как занятия философией и научными исследованиями, так и систему детально разработанных аскетических практик и психотехник, элементы которых затем абсорбировались античными философами. Пифагорейцы также активно участвовали в политической жизни италийских полисов, что и привело к разгрому школы с последующим рассеиванием оставшихся адептов.

### 6.1. Теология и культ

В основе религиозно-этического учения Пифагора, засвидетельствованного как достаточно ранними источниками (Ксенофан, Геродот, Эмпедокл), так и позднейшей традицией находится вера в бога, проявляющаяся в жертвоприношениях, прежде всего Аполлону Дельфийскому<sup>192</sup>, и ежедневной молитве Солнцу. При этом Вселенная, связанная с бессмертными богами, также считается живой, божественной и имеющей душу. Все небесные светила и звезды суть воплощенные боги, управляющие Универсумом — его Пифагор первым назвал Космосом из-за присущего ему порядка (таксиса)<sup>193</sup>.

В греческих мистериях главным считалось выполнение обрядов, через точное исполнение которых у мистов должно было возникнуть особое духовное состояние, обычно провоцировавшее переживание контакта со сверхъестественными реалиями, после которого, в свою очередь, происходило позитивное изменение самой личности посвященного — обретение различных качеств божественности. Этот древний архаический слой, абсорбированный пифагореизмом из различных учений<sup>194</sup>, и прежде всего орфических (Орфей почитал Аполлона, отождествлял его с Солнцем, орфики, как позже пифагорейцы, жили

<sup>192</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 13.

<sup>193</sup> *Азц.* Мнения философов. II, 1, 1.

<sup>194</sup> См., например: *Геродот.* II, 123; *Исократ.* Бусирис. 28–29.

общинной, совершали очистительные обряды, не разглашали свои учения непосвященным и т. д.<sup>195</sup>), был развит и дополнен нововведениями Пифагора. Он разработал системы ритуала, богослужения, бескровных жертвоприношений<sup>196</sup> и запретов на употребление мясной пищи, рыбы, бобов, ношение особых шерстяных одежд белого цвета и т. п., хотя относительно ряда конкретных предписаний источники и расходятся<sup>197</sup>.

Высшей религиозно-нравственной целью Пифагор считал уподобление богу<sup>198</sup> (по-видимому, рецептируя намек Гомера в словах «он шел по следам бога»<sup>199</sup>), что афористично высказал в апофтегме «следуй богу»; эта формула после Пифагора на века стала в той или иной форме определяющей максимой для абсолютного большинства философских школ античности.

## 6.2. Учение о душе

Особый интерес представляет учение пифагорейцев о природе и судьбе души, восходящий к фракийскому культу Диониса и орфикам. Душа, «обрывок эфира» («тонкого огня»), независима от тела и состоит из трех частей (ум, рассудок и страстность); она божественна и бессмертна в своей разумной части<sup>200</sup>. Душами демонами и героями — полон весь воздух. Самое главное для души — ее зависимость от добра или зла. Человек счастлив, когда душа у него добрая, так как добродетель — благо и бог<sup>201</sup>. Воплощение души в теле, которое служит ее тюрьмой или даже могилой — это наказание душе за прегрешение в высшем мире, поэтому смерть сама по себе (например, вследствие самоубийства) не может стать средством освобождения — душа переходит в другое тело человека или животного. Освобождение души из круга рождений и ее возвращение в круг высших существ (богов) достигается очищением души и тела посредством «пифагорейского образа жизни», существенно состоявшего в «следовании богу». Его основными элементами, помимо названных, были богопочитание, нравственное совершенство и изучение философской теологии, т. е. воспитание и формирование («рождение» и метаморфозис) особого типа

<sup>195</sup> См.: *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 16–19.

<sup>196</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 20; или, по другим данным, разрешил приносить в жертву только петухов, молочных козлят и поросят (Там же).

<sup>197</sup> *Геродот.* II, 81.

<sup>198</sup> См. например: *Юлиан.* Речи. 6, 185 А: «Заповедь... Пифагора и его последователей вплоть до Теофраста — „Уподобление Богу в меру сил“...».

<sup>199</sup> *Одиссея.* 5, 193.

<sup>200</sup> См.: *Из Ария Дидима у Стобея.* II, VII, 3; *Д. Л.* VIII, 28, 30.

<sup>201</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 32–33.

«высшего» человека, который через этот способ физической и интеллектуальной жизни имел в качестве предельной цели пробуждение в себе высшего прикровенного божественного начала, «забывшегося» в теле, — т. е. теозис, обожение как осознание «павшим» в подлунный мир даймоном самого себя и возвращение в круг таких же божественных существ. Возможно, именно этому постепенному и стадильному процессу восстановления первоначальной божественности («преображению») и была посвящена утерянная книга Пифагора «Воспитание», которую Диоген Лаэртский называет первой из трех, написанных философом<sup>202</sup>.

Душа самого Пифагора реинкарнировала через периоды по 216 лет<sup>203</sup>; философ не только помнил свои прежние воплощения (вначале он был Эталидом, сыном Гермеса, потом Эвфорбом, которого ранил Менелай на троянской войне, затем — Гермотимом, далее — делосским рыбаком Пирром и наконец Пифагором<sup>204</sup>), но и знал серии воплощений душ других людей.

Эмпедокл, который также придерживался концепции метемпсихоза (ДК 31 В 117) и мог силами своего ума остановить ветер или оживить женщину (а также обучать этому желающих), так пишет о Пифагоре: «Был среди них некий муж, обладавший чрезвычайными познаниями, / Который стяжал величайшее богатство ума, / И особенно искушенный в разного рода мудрых делах. / Стоило ему устремиться (пожелать) всеми силами ума, / Как он с легкостью видел каждую из всех сущих (вещей) / И за десять, и за двадцать человеческих веков» (ДК 31 В 129<sup>205</sup>; пер. А. В. Лебедева<sup>206</sup>). Как пишет Леонтьев<sup>207</sup>, традиционно этот текст интерпретируется как указание на сверхъестественные способности Пифагора, связанные с его памятью о предыдущих жизнях, что и давало ему возможность видеть историю людей и вещей. Однако М. Райт<sup>208</sup> и Л. Я. Жмудь акцентировали внимание на предшествую-

<sup>202</sup> См.: Д. Л. VIII, 6.

<sup>203</sup> Порфирий. Жизнь Пифагора. 9.

<sup>204</sup> См.: Д. Л. VIII, 4–5.

<sup>205</sup> ἦν δὲ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιωσια εἶδος, ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, παντοίων τε μάλιστα σοφῶν <τ> ἐπιήρανος ἔργων ὄπλοτε γὰρ πάσισιν ὀλέξατο πραπίδεςσιν, ρεῖ' ὃ γέ τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

<sup>206</sup> См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989 Ч. 1: От эпических теософий до возникновения атомистики. С. 408–409.

<sup>207</sup> См.: Леонтьев А. В. К вопросу об образе Пифагора в античной традиции V–IV вв. до н. э. // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира: Сб. ст. / Под ред. Э. Д. Фролова. СПб., 2004. Вып. 3; С. 58.

<sup>208</sup> Wright M. R. Empedocles: The extant fragments. New Haven, 1981. P. 257 f.

щей строке — «когда он напрягал весь свой разум» (пер. Л. Я. Жмудь), полагая, что в данной строфе содержится указание на интеллектуальные способности Пифагора, так что «Эмпедокл рисует портрет не столько религиозного проповедника, сколько рационального мыслителя»<sup>209</sup>. Не отрицая рациональный элемент, следует тем не менее обратить внимание на результат «напряжения всего разума» — в оригинале буквально: «Когда же устремлял все духовные умы» (что само репрезентирует глубокую концепцию). А именно: «...он с легкостью видел каждую из всех сущих вещей». Поэтому следует предположить, что речь идет о паранормальной способности, вероятно, чем-то близкой «ясновидению», понимаемому именно как способность видеть по желанию любые отдаленные в пространстве и времени вещи. Если принять во внимание, что пифагорейцы практиковали особую процедуру припоминания прошедшего и провидения будущего, то логично предположить, что данная способность Пифагора является одним из результатов подобного упражнения ума, заключающегося в том, чтобы вечером припоминать все случившееся в прошедший день, а утром — стремиться предугадать события наступающего.

### 6.3. Проблема соотношения научного и религиозного знания в раннем пифагореизме

Этот вопрос рассмотрен в книге Г. Небельсика<sup>210</sup>, которому целесообразно последовать в данном разделе там, где его изложение касается избранной мной темы.

Первоначальный интерес пифагорейцев, как, впрочем, и вавилонян, к небу и движениям звезд был направлен на обнаружение божественного принципа, открывающегося в наблюдаемых феноменах. Реальным и важным было не то, что видимо; реальность неба и земли составляла невидимая сущность, проявлявшая себя в манифестациях природы. Для пифагорейцев такой божественной сущностью, которая одновременно была реальным и составляла содержание тайного знания пифагорейского культа, было число. В сочинении Тиано «О благочестии» говорится, что, по Пифагору, всё возникает согласно числу, так как в нем — «первый порядок, по причастности которому и в счислимых вещах устанавливается нечто первое, второе и т. д.»<sup>211</sup>. А Гераклид

<sup>209</sup> Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 31.

<sup>210</sup> Nebelsick H. P. *Circles of God: Theology and science from the Greeks to Copernicus*. Edinburgh, 1985.

<sup>211</sup> У Стобея. I, 10, 12.

Понтийский сообщает, что по Пифагору даже «счастье заключается в знании совершенства чисел»<sup>212</sup>.

Аристотель, рассматривая учение пифагорейцев, также признавал, что среди начал всего существующего «числа от природы суть первое»<sup>213</sup>. Но только XX век, когда были созданы компьютеры, отображающие все объекты, события и процессы реальности в числах (двоичном коде), практически подтвердил пифагорейское положение: всё есть число<sup>214</sup>. Таким образом, мир уже тогда мог интерпретироваться как числовая последовательность, математический алгоритм, номенально описывающий то, что феноменально люди воспринимают органами чувств.

Поскольку для пифагорейцев число было реальностью реальности, более реальным, чем она сама, число объединяло все существующее в мистическое единство, соединяло небесные тела одно с другим и соединяло их с землей и ее элементами. Число было сутью медицины и музыки, первая лечит тело, а последняя — душу, оно было сущностью единства и различия. Культовый поиск тайн внутреннего различия и гармонии всей реальности посредством числа необходимым образом объединял бога, душу и природу в единое целое. Начала науки возникают, пишет Небелсик<sup>215</sup>, когда природа стала рассматриваться как постоянный коррелят цифровой программы. Наука возникла как случайность, второстепенный эффект поиска единств и различий, раскрываемых в скрытых числах и соотношениях, которыми связаны бог, природа и самость человека. Знать природу и числа, стоящие за ее манифестациями, значит знать бога; «наука» была ради религии. Прокл, излагая это учение, пишет: «Математические науки были изобретены пифагорейцами для вспоминания (анамнесис) о божественном; с их помощью как образов они стремились перейти к божественным началам; как говорят те, кто занимается исследованием пифагорейских учений, они возводили (ἀνεῖσαν — возможно и „посвящали“) к богам и числа, и фигуры»<sup>216</sup>. Конечно, сама возможность науки существовала объективно и раньше. Но только в Греции она впервые была реализована и, что символично, именно в связи с божественным: сочетание последнего с рационально-логическим мышлением оказалось поразительно эвристичным.

<sup>212</sup> У Климента Алекс. Строматы. II, 184, 8–10.

<sup>213</sup> Аристотель. Метафизика. 985 в 23 и далее; здесь и далее тексты Аристотеля цит. по: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 1–4.

<sup>214</sup> Krokiewicz A. Zarzys filozofii greckiej. Warszawa, 2000. L. 97 etc.

<sup>215</sup> Nebelsick H. P. Op. cit. P. 11.

<sup>216</sup> Прокл. Платоновская теология. I, 4.

Пифагорейцы практиковали свой культ посредством наблюдения небес. Они пытались вникнуть в смысл движения небесных тел и отношений между ними, поскольку последние были явными проявлениями божества, которое проникало и в человека. Раскрыть секреты звезд значило познать тайны собственного существования; проследить движения небесных тел значило познать универсум, в котором пойманы все души и с которым они могут идентифицироваться настолько, насколько они его знают. Таким образом, исследовать небеса значило партиципировать культовой космологии. Созерцать значило быть абсорбированным в высшую реальность божественного, которая проявляется в небесных гармониях и раскрывается в соответствующих числовых соотношениях и величинах. Ведь только стремление к истине «приближает людей к богу»<sup>217</sup>. Научное наблюдение, таким образом, становилось религиозно-мистическим созерцанием, путь познания природы — линией богопознания. Изучать звезды поэтому для пифагорейцев значило погружаться в душу универсума и стремиться к сердцу бога. Видеть мистические паттерны и слышать там отраженную музыку, напеваемую небесными телами: Луной, Солнцем и планетами<sup>218</sup>, которые настроены соответственно интервалам между ними<sup>219</sup>, — значило ощущать единство и быть в гармонии со всей реальностью.

А составить уравнения движения небесных тел посредством чисел значило декодировать само божество. Числами небесные таинства редуцировались в термины человеческого понимания и таким образом низводились на землю. Этим способом формулы, отражавшие отношения небесных тел, и в первую очередь охватывавшие содержание культовых таинств, оказывались одновременно отношениями универсальной реальности и могли пониматься вне культовых практик. Таким образом, доктрины веры, относившиеся к секретам Универсума, благодаря науке постепенно становились достоянием всех, — но не с равной глубиной и полнотой. Земля интерпретировалась как сферическое тело, плывущее в пространстве, а вокруг нее на пропорциональных расстояниях двигались Луна, Солнце и пять планет; «космос», который позднейшие пифагорейцы описывали как «царство регулярного движения», окружался сферой звезд. Как сообщает Платон, эти интервалы между орбитами небесных тел обозначались числами, взятыми из двух геометрических прогрессий: 2, 3, 4, 8 и 1, 3, 9, 27 соответственно. Луне атрибутировалось число 1; Солнцу — 2; Венере — 3; Меркурию — 4;

<sup>217</sup> Порфирий. Жизнь Пифагора. 41.

<sup>218</sup> См.: Д77. VIII, 27.

<sup>219</sup> См.: Порфирий. Комм. к «Гармонике» Птолемея. С. 30.

Марсу — 8; Юпитеру — 9; Сатурну — 27. Эти серии чисел 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 казались достаточно разумным отражением расстояний различных тел от Земли и одновременно они соответствовали требованию, согласно которому числовые расстояния между небесными телами должны рефлексировать вид математической гармонии, которую представляют эти пропорции. Тем самым числа предписывали структуру реальности.

Поскольку небесные движения отражали гармонию чисел, постольку интервалы между небесными телами продуцировали соответствующие звуки. Согласно сообщению Плиния Старшего (ок. 23–79 гг. н. э.), знавшему пифагорейскую космологию, звук, соответствующий расстоянию между Землей и Луной, был целым, между Землей, Луной и Меркурием — полутоном, Меркурием — Венерой — полутоном, Венерой — Солнцем — равен полутора тонам, Солнцем — Марсом — тону, Марсом — Юпитером — полутону, Юпитером — Сатурном — полутону и, наконец, Сатурном — Зодиаком (сферой неподвижных звезд) — полутора тонам. И как числа, приписанные небесным телам, соответствовали известным прогрессиям, так и эти тона соответствовали пифагорейской шкале: C, D, Eb, E, G, A, Bb, B, D. Числа и музыка, сами по себе божественные, транслировали божественность небес на землю, где души, возносящиеся в культовом созерцании, убеждались, что они тоже погружаются в божественное<sup>220</sup>. Таким образом, бог, конструируя и упорядочивая мир на основе числовых закономерностей, последовательностей и алгоритмов, одновременно творил и удивительную по мощи и красоте музыку, так что весь разумный и божественный Космос являет собой еще и постоянно звучащий музыкальный мегаконцерт связанных гармоническими отношениями небесных тел.

У Платона корреляция между числами и движениями божественных небес стала основанием рациональности. Его тексты столь многим обязаны пифагорейцам, что в том, что относится к математике и космологии, можно сказать, замечает Небелсик, что «не было бы Пифагора, не было бы Платона». Поэтому нет ничего удивительного, что Платон единоклубен с Пифагором в утверждении полезности изучения звезд. Изучать небеса значило созерцать первоначала, которые знает только бог и «тот среди людей, кого Он любит»<sup>221</sup>. Целью этого занятия было не только достижение святости, но и мудрости, которая уже является божественным качеством в человеке. Почти религиозное восхищение, даже экстаз, перед математическими красотами Космоса

<sup>220</sup> *Nebelsick H. P.* Op. cit. P. 13; см. также: *Krokiewicz A.* Op. cit. L. 97.

<sup>221</sup> *Платон.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1970–1972. Т. 3(1). 53 е7–d.

рождал вдохновение, порождавшее новые открытия в числовых закономерностях. Таким образом, погрузиться в это созерцание значило стать любителем мудрости, «философом» — этот термин также ввел Пифагор<sup>222</sup>, хотя сам термин мудрость впервые засвидетельствован еще у Гомера, где им обозначается обретенное благодаря Афине (т. е. божественной помощи) знание-умение<sup>223</sup>.

Для ранних пифагорейцев числа были прежде всего не знаками; скорее, вместо того чтобы быть средствами расчета отношений между вещами и реальностями, они сами были реальностью. Числа были формой тайных божественных первоначал, из которых была сделана реальность и которые ее внешние, чувственно воспринимаемые формы только отражали. Геометрические формы и математические формулы, следовательно, выступали манифестациями бога и проявлялись в мире как матрицы, находящиеся за вещами, — и пропорциями между ними. Числа были бытием, треугольник — базовой фигурой, пространство — сериями фигур, сделанных из треугольных плоскостей. Пропорции небес и земных элементов репрезентировали различные геометрические конфигурации. Структуры универсума, даже принадлежащие земной сфере, являлись числами и/или завуалированными геометрическими формами, которые, впрочем, также были числами<sup>224</sup>. Пифагорейский интерес к базовым элементам — земле, воде, огню, и воздуху — заключался прежде всего не в том, чтобы идентифицировать их как нередуцируемые далее сущности материального мира. Скорее они являются телесными репрезентациями эссенциальных форм, из которых сконструирована вся реальность. Они были, можно сказать, «числами-субстанциями»: куб репрезентировал землю, икосаэдр — воду, октаэдр — воздух и тетраэдр огонь<sup>225</sup>. Творческий вектор идет не снизу от Земли вверх, а сверху от бога через числа вниз, к Земле и всему, что на ней. Эта схема будет осевой для всей античной философии.

#### 6.4. Психотехника пифагорейцев как схема развития человека в сверхчеловека

Но какое место в этой структуре занимает сам человек? Какова цель человеческого существования на земле? Чтобы ответить на эти вопросы, следует обратиться к религиозно-философской практике и доктрине пифагорейцев. Прием членов своего союза Пифагор проводил

<sup>222</sup> *Nebelsick H. P. Op. cit. P. 14.*

<sup>223</sup> См.: *Гомер. Илиада XV, 412: εὖ εἶδ' ἢ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης.*

<sup>224</sup> См.: *Д. Л. VIII, 25; Krokiwicz A. Op. cit. L. 98.*

<sup>225</sup> *Nebelsick H. P. Op. cit. P. 15.*

тщательно, лично изучая склонности и дарования кандидатов. Пользуясь секретами физиогномики, он всматривался им в лица, надеясь узнать способности духа и глубинные основания характера; заставляя прохаживаться перед собой, старался угадать по походке и невольно принимаемым позам привычки и «наклонности души». Если человеческий материал казался подходящим, кандидатов допускали к дальнейшим тестам, которые продолжались уже не менее двух, а иногда и пять лет. Все это время неофит подвергался суровым испытаниям, которые включали в себя различные воздержания, «практику в добродетелях», особенно «добродетели дружбы», и даже пытку «огнем и железом» — чтобы узнать способность кандидатов переносить боль для участия в иницилирующих мистериях союза. Им также предписывалось сохранять все эти годы абсолютное молчание, — разрешалось слушать беседы и лекции, но нельзя было ни задавать вопросы о непонятном, ни комментировать услышанное, — доктрины братства неофитам следовало запоминать наизусть. Целью этого запрета было «научиться размышлять, разучиться болтать», ведь «Что самое сильное? Мысль». Ученики не могли, кроме того, лицедреть самого Пифагора или входить в его жилище. Этот низший класс послушников назывался «акусматиками» («слушающими») и «экзотериками» («внешними»), — в отличие от полноправных членов братства, которые именовались «эзотериками» («внутренними») и «математиками» («знающими»). Как для тех, так и для других авторитет Пифагора оставался непререкаемым.

Психотехника пифагорейцев включала в себя приемы развития умственных способностей: памяти, интуиции, наблюдательности, способности к рефлексии и анализу. Ее основу составляет ежевечерний, после возвращения домой, и ежеутренний экзамен сознания, когда человек — обычно, еще лежа в постели, — в уме как бы «просматривает» прошедший день (вечером), стараясь вспомнить все детали происшедшего, задавая самому себе вопросы: «Что я сегодня сделал? чего не сделал из должного? какие поступки заслуживают осуждения и требуют раскаяния? каким следует радоваться?»<sup>226</sup>. Естественно, данную процедуру можно распространить и на предшествующие дни, недели и годы.

Ямвлих еще подробнее описывает эту психотехнику, подчеркивая, что пифагорейцы практиковали запоминание стихов Гомера и Гесиода «для исправления души» и обращали особое внимание на упражнение памяти, стремясь сохранять в ней всё, чему они не только обучались, но и

<sup>226</sup> Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики. С. 330.

о чем говорили. Для этого пифагореец ежедневно не вставал с постели до тех пор, пока не перебирал в памяти и не вспоминал все случившееся накануне. С этой целью он мысленно пытался восстановить всё, что он сказал или услышал, начиная с самого начала, например, припоминая, какое приказание, встав после сна, отдал домашним, затем, что было сразу за этим, потом, что еще позже, и так восстанавливал в памяти и оценивал свои последующие слова и поступки. Вспоминал также, кого первым он встретил, выйдя из дома, кого второго и что было сказано сначала, что потом, и что еще позже. Точно таким же образом пифагореец вспоминал и о других событиях, стремясь последовательно восстановить в памяти всё, случившееся за день в том порядке, в каком происходили эти события. Если свободного времени после сна у него было больше, он пытался припомнить таким же образом, что произошло позавчера. Эффективность этих упражнений Ямвлих считает настолько высокой, что именно на их счет относит не только появление в Италии огромного количества философов, поэтов и законодателей, но сам расцвет страны, которая благодаря Пифагору и его методу «стала называться Великой Грецией»<sup>227</sup>. Кроме того, развитие памяти имело, видимо, также сакральное значение, состоящее в воспоминании (анамнесисе) протобытия и знаний души еще до ее изгнания с небес и падения в тело.

Можно предположить, что благодаря многолетним упражнениям в таком «припоминании», человек мог развить в себе абсолютную память, мгновенно восстанавливая в уме события любого предшествующего отрезка своей жизни, а обращая эту же технику вперед и развивая прогностическую интуицию — в деталях предвидеть (и, возможно, тем самым продуцировать) события как ближайшего, так и отдаленного будущего.

В Пифагорейском союзе существовали также точные и краткие правила, организующие и направляющие не только сознание, но и всю жизнь человека к сверхцели — блаженному существованию «в теле» и достижению сверхчеловеческого состояния после смерти, «восстановлению богоподобия». Все предписания делились на две части: служащие подготовке («очищению») тела и предназначенные для совершенствования ума, расположения его к восприятию высших истин и прямой связи с божественным миром, ведь «прежде следует стать человеком, а затем уже богом». Перед началом применения собственно «очищающих» правил пифагорейцы рекомендовали почитать «бессмертных богов» молитвой, распространяя это положение на все случаи жизни, т. е. перед началом любого дела следовало словами или хотя бы мысленно

<sup>227</sup> Ямвлих. О пифагоровой жизни. С. 103.

обратиться за помощью и благословением божества. От них это правило перешло в поговорки и пословицы практически всех европейских народов (ср. «без бога — ни до порога»).

Кроме почитания богов следовало оказывать подобающее уважение «родителям и родственникам, тем, кто поближе», так как, по мнению пифагорейцев, родители являются для нас как бы аналогами высших божеств, а демоны, или низшие божества, подобны «почтенным родственникам»<sup>228</sup>. Интересно, что эти два правила почти буквально повторяют заповеди Библии: почитание Бога и родителей.

### 6.5. Элементы катарсиса и аскезы

Основные принципы очищения тела традиционно сконденсированы в правила, предписывающие воздерживаться от чревоугодия, распутства, гнева и чрезмерного сна. Пифагореец Клиний, впадая в гнев, играл на лире: «Я укрощаю себя», — говорил он в таких случаях. Провозглашается необходимость умеренности во всем: пище, напитках, занятиях гимнастикой, расточительности и даже бережливости. Так, запрещалось употреблять в пищу мясо, бобы, матку; сам Пифагор довольствовался медом с хлебом, овощами и рыбой. О сексе этот мудрец говорил так: «Похоти уступай зимой, не уступай летом; менее опасна она весной и осенью, опасна же во всякое время и для здоровья нехороша». Тем не менее сам философ был женат (на критянке Теано) и имел детей: сына Телавга и дочь Мию<sup>229</sup> (согласно Суде, еще Мнесарха и Аригноту<sup>230</sup>; называют и других детей<sup>231</sup>).

Ни в коем случае нельзя было давать склонить себя к «злу», а «в слове и деле» нужно руководствоваться, по Пифагору, принципом справедливости. Сохранились и другие максимы, регулирующие поведение пифагорейца. Кроме прямого, эти правила имели еще особый, тайный смысл, а также служили для опознания пифагорейцами друг друга. Например, «сердца не есть» значило «не подтачивать душу заботами и страстями». Человеку необходимо развивать в себе чувство дистанцирования от всех земных благ: разумно пользоваться богатством, а в случае его потери — стойко переносить бедность<sup>232</sup>. Как очищение души способствует созданию «светоносного тела», так

<sup>228</sup> Философско-литературные штудии. М., 1991. Вып. 1. С. 223–236.

<sup>229</sup> См.: *Порфирий*. Жизнь Пифагора. 4.

<sup>230</sup> См.: *Суда*. Теано (2).

<sup>231</sup> См.: например: Порфирий называет, ссылаясь на Дуриса Самосского, сына Пифагора Аримнеста, «учителя Демокрита» (*Порфирий*. Указ. соч.).

<sup>232</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 17–18.

постепенное отрешение от всего земного в свою очередь приучает человека к невещественному и логично ведет к «окрылению души», наступлению экстатических состояний прямой связи с высшими, «божественными» мирами, откуда к людям приходят озарения и глубокие интуиции.

«Золотые стихи» на ионийско-аттическом диалекте Пифагора<sup>233</sup> в поэтических выражениях описывают конечный результат психотехнических практик союза как знание божественного и человеческого<sup>234</sup>. Наконец, достигший совершенства в этой жизни член Пифагорейского союза после своей телесной смерти обретает бессмертие и становится «солнечной пылью» или даже демоном, сверхчеловеческим существом, вышедшим из круга воплощений и переходящим таким образом на следующий, более высокий уровень существования:

*...Тело ж свое как покинешь, — в эфир воспаришь ты свободный и будешь бессмертен как бог, уж смерти и тлению чуждый*<sup>235</sup>.

Тем самым еще раз обосновывается убеждение о важности внетелесного существования как основного для человека. И. Ю. Петер в своем комментарии к Золотым стихам отмечает, что представление о том, что душа добродетельного человека после смерти может перейти в эфир, было широко распространенным в античности<sup>236</sup>. Возможно, можно было бы добавить, благодаря Гераклиту. Исследовательница также возражает на сомнения в пифагорейском происхождении этих заключительных строк ввиду того, что после завершения земной жизни ничего не говорится о реинкарнации — центральной концепции пифагореизма, указанием на то, что душа, очистившись и став совершенной, уходит из круга перевоплощений, тонко заключая, что «Золотые стихи» написаны именно с целью начертить «путь избавления» от последних<sup>237</sup>.

Таким образом, сущностно кристаллизовавшееся в пифагореизме философское мышление, органично объединяющее в себе мистические тайны орфизма с точной математикой и онтологией числовых отношений, стало в некотором отношении началом и будет — в положениях Гиерокла — завершением античной философии и теологии.

<sup>233</sup> См.: Петер И. Ю. Пифагорейские «Золотые стихи» и «Комментарий» Гиерокла // Пифагорейские «Золотые стихи» с комментарием Гиерокла. М., 2000. С. 154.

<sup>234</sup> См.: Философско-литературные штудии. Вып. 1. С. 225.

<sup>235</sup> См.: Там же.

<sup>236</sup> См., например: Вергилий. Энеида. 6.640–641; Пропер. Элегии. 3, 18.31–34; Цицерон. О государстве. 6.14.14–16.16.

<sup>237</sup> См.: Петер И. Ю. Указ. соч. С. 155.

## 7. Философская теология элеатов

Философское направление, главными представителями которого были Ксенофан, Парменид и Зенон, уроженцы Элей в Великой Греции (город назывался сначала Гизла, затем Элея<sup>238</sup>, и, наконец, был назван римлянами Велая). Элейскую школу в древности считали ответвлением пифагорейского союза (Страбон).

### 7.1. Ксенофан из Колофона

Ксенофан, сын Ортомена<sup>239</sup>, происходил из Колофона, ионийской колонии в Малой Азии. Был современником Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Гераклита и даже раннего Парменида, прожив не менее 92 лет (фр. 8)<sup>240</sup>. По сообщению Аполлодора Ксенофан родился в 50 Олимпиаду (580–577)<sup>241</sup> и прожил до времени Дария и Кира. По Дильсу, годы жизни философа: 565–473 г. Согласно Диогену Лаэртскому, он был современником Анаксимандра, учился у Ботона Афинского или Архелая<sup>242</sup>.

Автор силл (Σύλλοι, — короткие саркастические стихотворения), направленных против антропоморфизма и антропатии богов (фр. 11)<sup>243</sup>, их национальной принадлежности, мифологии, мантики<sup>244</sup> и политеизма, которым он противопоставлял собственную философско-теологическую доктрину, позиционируя себя последовательным монотеистом и разрабатывая дальше концепцию бога философов, элементы которой, как было показано, содержатся уже в положениях самых первых греческих философов.

О боге, который мыслится всесовершенным, Ксенофан говорит следующее. Существует один, единый, бестелесный, вечный, неуничтожимый<sup>245</sup>, величайший, всегда подобный самому себе, однородный и неизменный бог, который ни в чем не похож на смертных ни внешнестью, ни мыслью<sup>246</sup>, а является шарообразным, конечным, нерожден-

<sup>238</sup> См.: Д. Л. IX 28.

<sup>239</sup> См.: Hippol. Ref. I 14 (D. 565, W. 17).

<sup>240</sup> См.: Д. Л. IX, 18–19. См. также: Цензорин. О дне рождения. 15, 3: «Ксенофану... было больше 100 лет».

<sup>241</sup> См.: Климент Алекс. Строматы. I, 64.

<sup>242</sup> См.: Д. Л. IX, 18.

<sup>243</sup> См.: Секст Эмпирик. Против ученых. IX, 193.

<sup>244</sup> См.: АЕТ. V 1.

<sup>245</sup> См.: Стобей. Мнения философов. II, 4, 11; Aet. II 4, 11 (D. 332).

<sup>246</sup> См.: CLEM. Strom. V 109 (II 399, 16 St.).

ным и совершенно неподвижным<sup>247</sup>, так как в мире нет пустоты (пространственно разделенных частей), в нем нет также множественности, изменения и движения. Благодаря шарообразности он не ограничен, но и не беспределен. В «Метафизике» Аристотель пишет, что, согласно Ксенофану, «единое есть бог», причем под единым последний понимал Вселенную (Небо) в целом (А 30)<sup>248</sup>. Аналогично сообщение Цицерона: «Всё есть одно... и что оно есть бог — никогда не рожденный, вечный, шарообразный»<sup>249</sup>. Единое, таким образом, заполняющее всё пространство, всецело мыслящее и ощущающее сущее, является живым и сознающим целым. Оно есть бог, который, пребывая неподвижным (фр. 2б)<sup>250</sup>, весь видит, весь мыслит, ощущает всеми частями, весь слышит (но не дышит), Он весь — Ум и мышление<sup>251</sup>. Платон<sup>252</sup> говорит, что доктрина о «всеединстве», существовала раньше учения Ксенофана, имея в виду, очевидно, орфический пантеизм, утверждающий, что «один бог во всем», что Космос — тело божества, а Зевс — начало, середина и конец всех вещей!

Бог Ксенофана без всякого труда всем правит «мысленным духом»<sup>253</sup>, т. е. движет мир так, как мысль человека — его тело. Это очевидная аллюзия на гомеровского Зевса (потрясающего Олимп мановением своих бровей). Философ, однако, указывает на принципиально иное, а именно механизм воздействия высшего божества на мир, который, очевидно, реализуется посредством мысленного контроля над материальными феноменами. Антропоморфный образ Громовержца не упоминается, что, по-видимому, прямо свидетельствует о том, что высшее божество может принимать различные формы, в том числе божеств демотической религии. На это, наверное, указывают также встречающиеся в некоторых фрагментах Ксенофана слово «боги», так как сохранившиеся свидетельства и критический пафос философа, кумулятивно направленные против мифологического политеизма, свидетельствуют, скорее всего, о том, что Ксенофан был монотеистом. Итак, нет ничего, кроме единого живого бога-Мышления. Бог и подлинное бытие тождественны.

<sup>247</sup> *Феодорит*. Лечение эллинских недугов. IV, 5.

<sup>248</sup> *Аристотель*. Метафизика. А 5. 986 в 18.

<sup>249</sup> *Цицерон*. Учения академиков. II, 118. См. также: *Платон*. Софист. 242 сл: «все (вещи)» суть одно» (говоря о Ксенофане, «элейском племени» и «даже еще раньше»).

<sup>250</sup> *Симпликий*. Комм. к «Физике». 23, 10.

<sup>251</sup> *Sext. adv. math.* IX 144 [B27].

<sup>252</sup> *Платон*. Софист. 242.

<sup>253</sup> *Simpl. Phys.* 23, 19 [A 31, 9].

На Солнце есть живые существа<sup>254</sup>, а Луна обитаема, и представляет собой землю с множеством городов и гор<sup>255</sup>. Ксенофан | не только верит в переселение душ, но и в состоянии даже сказать, чья душа находится в теле щенка (Пифагора)<sup>256</sup>.

## 7.2. Парменид

Аполлодор и Диоген Лаэртский (называющий его слушателем Ксенофана, но последователем пифагорейца Аминия<sup>257</sup>) относят акме Парменида из Элей, сына Пирета, к 69 Олимпиаде (504–501<sup>258</sup> до н. э., делая его, таким образом, современником Гераклита). Но так как в своих диалогах Платон<sup>259</sup> сообщает о встрече молодого Сократа с 65-летним Парменидом, которая могла иметь место ок. 450 г. до н. э., то расцвет последнего должен прийтись на 475 г. Античность настолько высоко ценила этого философа, который развил учение Ксенофана о боге в концепцию единого бытия и разработал доктрину о совпадении истинного бытия и мышления, что Платон даже называет его «Парменид Великий»<sup>260</sup>. И действительно, онтология Парменида оказала влияние практически на любого крупного мыслителя, в том числе Эмпедокла, элеата Зенона (ученика и возлюбленного Парменида), Анаксагора, Платона, Аристотеля, Плотина и т. д.

Свои философско-теологические взгляды Парменид изложил в стихотворной поэме «О природе». В прологе рассказывается о путешествии философа к богине справедливости, правосудия и возмездия Дикэ, которая через откровение передает автору истинные учения. Без божественной помощи, таким образом, познание последних невозможно — затем эту идею ассимилирует Платон, использовав ее в своей прозопопее пещеры. Дикэ (одна из гор, трех богинь времен года; согласно Гесиоду, дочь Зевса и Фемиды<sup>261</sup>) присутствует у Гераклита — она следит вместе с Эриниями, чтобы Солнце не преступило меры, а у Платона она вершит справедливость в круговороте душ (Федр, 249 b). Кони везут философа по пути, который лежит «вне человеческой толпы», а проводницами философа являются «девы Солнца», Гелиады.

<sup>254</sup> Стобей. Мнения философов. II, 30, 8.

<sup>255</sup> Цицерон. Учения академиков. II, 39, 123.

<sup>256</sup> Д Л. VIII, 36.

<sup>257</sup> См.: Д. Л. IX, 21.

<sup>258</sup> См.: Там же. IX. 23.

<sup>259</sup> См.: Платон. Парменид. 127 b; Софист 217 c; Тезет 183 e.

<sup>260</sup> См.: Платон. Soph. 237 a; см.: В 7.

<sup>261</sup> См.: Гесиод. Теог. 901 и далее.

Они покинули «жилище Ночи», сбросили со своих голов покрывала и так торопят коней к свету, что раскалившаяся ось колесницы звучит, как свирель. Путь ведет к «воротам дорог Ночи и Дня», ключи от которых хранит Дикэ — реминисценция на «Илиаду» Гомера, где горы стерегут облачные ворота Олимпа<sup>262</sup>; гора выходит из света, приветствует Парменида, берет его за правую руку и начинает свой континуальный монолог, говоря, что юношу к ней привел не «злой рок», а «право» и «закон» (т. е. — следование им, их соблюдение). Дикэ велит философу побороть слепую привязанность к чужим мнениям, силу привычки, воздерживаться от болтовни и обратиться к разуму — единственному руководителю. В первой части поэмы богиня советует не доверять чувствам и зовет на путь логического мышления. И действительно, приводимые далее доказательства ведутся по методу строгой дедукции. Возможно, это — самые ранние (помимо математических) образцы доказательств и дедукции. Эвдем и Симпликий говорят, что до Парменида философы высказывали свои мнения «без логических доказательств»<sup>263</sup>.

Симпликий, следующим образом разъяснил скрытый смысл образов поэмы: Парменид под конями понимает неразумные стремления и желания души. Путешествие по уединенной дороге божества — это умозрение «соответственно любящему мудрость разуму», который словно божество-проводник указывает путь к познанию всего сущего. Девами, идущими впереди себя, он называет ощущения, намекая на слух словами: «...ибо движение ее ускорялось двумя искусно обточенными кругами» — т. е. кругами ушей. Органы зрения Парменид, по мнению Симпликия, называет девами Гелиадами, которые покинули чертоги Ночи и бросились к свету, без которого они бесполезны. Прибытие к «строгой карательнице» Справедливости-Правде (Дикэ), обладающей «меняющимися ключами» (то отпирающими, то запирающими), значит размышление, которым достоверно постигаются все вещи. Принявшая философа богиня возвещает, что откроет ему две вещи: «Недрожашее сердце хорошо закругленной (легко убеждающей всех) истины (алетейи)», — это незыблемое знание науки, и — «Мнения смертных, в которых не заключается подлинная достоверность». Парменид при этом ясно говорит, что не следует обращать внимания на ощущения, но только на разум, сам, как очевидно из всего сказанного, выйдя из-под власти ощущений и провозгласив научный разум крите-

<sup>262</sup> См.: Гомер. Илиада 5, 749–751.

<sup>263</sup> *Simpl. Phys.* 115, 11.

рием истины в сущем<sup>264</sup>. В том, что именно справедливость (Дикэ) хранит ключи от истины (алетейя), очевидно закапсулирована концепция о необходимости придерживаться высоких нравственных ценностей тому, кто стремится к истинному познанию сущих. Только овладевший необходимыми нравственными стандартами и отличающий ложное чувственное от истинного разумного познания человек («юноша»), причисляется к «бессмертным возницам» и удостоивается встрече с богиней, которая и посвящает его в высокую истину. Во введении имплицирована идея о двух путях познания — с помощью чувств, дающих частичное и неистинное знание-мнение, и истинном, с помощью разума, предметам которых (т. е. этих путей познания) в самой поэме соответствуют небытие и бытие. Богиня подчеркивает, что ложная видимость присуща восприятию всех вещей — она является частью интегральной реальности, включающей в себя, следовательно, мир богов — с истинным бытием, и мир людей — с кажущимся им иллюзорным, воспринимаемым чувствами миром, который иначе бы и не существовал, и не воспринимался. По Аристотелю, Парменид учит, что существуют два начала: бытие и небытие, подразумевая под этим огонь и землю<sup>265</sup>, причем, согласно Диогену Лаэртскому, первый из них играет творческую роль (причины)<sup>266</sup>, вторая же — роль вещества (материи)<sup>267</sup>. Как первый, так и последняя являются богами<sup>268</sup>, которые еще называются светом и мраком<sup>269</sup>. Симпликий подчеркивает, что этих начал не только два, но и что они противоположны друг другу, причем «перевеса не имеет ни то, ни другое, так как ни одно из них не причастно другому»<sup>270</sup>. Творческой причиной, единой и общей для всего, является богиня, восседающая в центре вселенной и являющаяся виновницей всякого рождения<sup>271</sup>. «В центре же вселенной [находится] богиня, которая всем управляет. Это она во всем вызывает совокупление и [как следствие] ужасные роды, посылая женщину совокупиться с мужчиной и, обратно, [толкая] мужчину к женщине» (А 37). Парменид утверждает,

<sup>264</sup> *Секст Эмпирик*. VII 111 и далее.

<sup>265</sup> См.: *Аристотель*. De gen. et cog. A 3. 318 a 6.

<sup>266</sup> См.: *Александр*. in *Metaphys.* A 3. 984 b 3; согласно Цицерону (*Ac.* II, 37, 118), «движущее начало».

<sup>267</sup> См.: *Д. Л.* IX, 21.

<sup>268</sup> *Климент Алекс.* Protr. 5, 64: «Элеец же Парменид ввел в качестве богов огонь и землю».

<sup>269</sup> См.: *Simpl. Phys.* 25, 15: «...Парменид в учении, относящемся к мнению, принимает два начала: огонь и землю, или, скорее, свет и мрак».

<sup>270</sup> *Ibid.* 180, 8.

<sup>271</sup> См.: *Ibid.* 34, 14.

что «раньше всех богов, она создала Эроса», является виновницей рождения богов, а также посылает души то из видимого мира в невидимый, то обратно<sup>272</sup>. Возникновение как мира в целом, так и каждой вещи в нем Парменид понимает по аналогии с рождением. Бог — неподвижен, конечен и имеет, как и у Ксенофана, форму шара(сферы)<sup>273</sup>.

По мнению Парменида у богов нет вовсе ни прошлого, ни будущего, так как ни того, ни другого не существует. По Цицерону, Парменид также делает божеством Войну, Раздор, Страсть «и прочее в том же роде», в том числе, звезды<sup>274</sup> и светила, которые являются сгустками огня<sup>275</sup>. Народных богов он сводил к телам и силам природы (А 20), выступая предшественником стоиков в рационалистическом истолковании народной религии.

**Антропология Парменида.** Люди вначале возникли из солнца<sup>276</sup> (которое состоит из огня)<sup>277</sup>. Женщины заключают в себе больше теплоты, чем мужчины (и самки теплее самцов)<sup>278</sup>. Человек, подобно каждой вещи в мире, состоит из двух элементов. Душа человека образована из огня и земли<sup>279</sup>, и ее «первенствующая часть» находится «во всей груди»<sup>280</sup>, — и она является, логично предположить, чисто огненной. Душа и ум тождественны<sup>281</sup>. В свете огненности души становится понятной и природа лучей, которые простираются от обоих глаз человека и своими концами, как руками, прикасаются к поверхности внешних тел, производя восприятие сообразно зрительной способности<sup>282</sup>. Нет ни одного животного, считает Парменид, которое было бы совершенно неразумным<sup>283</sup>. Более того, всё, что существует, обладает некоторого рода познанием<sup>284</sup>.

**Место теологии в философии Парменида: Логос, нус, бытие как божество.** Дроздек реабилитирует значение религиозно-теологических фрагментов Парменида, показывая их ключевое положение в его онтологии и эпистемологии, доказывая, тем самым, что теологи-

<sup>272</sup> См.: *Simpl. Phys.* 39, 18.

<sup>273</sup> *Аэций*. II, 17, 26.

<sup>274</sup> См.: *Цицерон*. *De nat. deor.* I 12, 28.

<sup>275</sup> См.: *Аэций*. II 13, 8.

<sup>276</sup> См.: Там же.

<sup>277</sup> См.: *Аэций*. II 20, 8.

<sup>278</sup> См.: *Аристотель*. *De part. anim.* В 2. 648 а, 25.

<sup>279</sup> *Аэций*. IV 3, 4.

<sup>280</sup> Там же. 5, 5.

<sup>281</sup> См.: *Д. Л.* IX, 22.

<sup>282</sup> См.: *Аэций*. IV 13, 9.

<sup>283</sup> См.: Там же. IV 5, 13.

<sup>284</sup> *Феофраст*. *De sensu.* I 1.

ческие темы являются основными и в философии Парменида, поэма которого — путь получения религиозного знания о боге и мире рациональными средствами.

Просветленный богиней, Парменид доказывает, используя понятия времени и пространства, ведущие к противоречиям, что бытие находится вне пространства и времени. Говорит, что бытие является цельным, непрерывным, неподвижным (В 8.4, 6) и потому неизменным, не имеет ни начала, ни конца (В 8.3, 27), находясь вне времени. Справедливость, Дике, никогда не ослабляет свои оковы, всегда крепко их держит, ибо иначе Бытие перейдет в небытие, или погибнет (В 8.13–15). Бытие неизменно пребывает внутри пределов великих уз, потому что мощная Необходимость, Ананкэ, держит его внутри уз предела, который окружает Бытие (В 8). Хватка Дике, по мнению Дроздека, убеждает нас в справедливости нахождения Бытия внутри пределов, если оно должно быть истинным. Закон справедливости, моральный закон, служит основанием Бытия; его существование является необходимостью<sup>285</sup>. Моральный закон является законом Бытия, расположенного вне пределов пространства и времени. Внутри хронотопа нет ни объективности, ни справедливости, ни необходимости. Тем самым Парменид спиритуализирует моральный закон даже больше, чем Анаксимандр. В этом смысле корректно говорить, как делает Хайнц Амбронн (Heinz Ambronn), о том, что система Парменида является комментарием к Анаксимандру<sup>286</sup>. Для Анаксимандра моральный закон справедливости, хотя и божественный по своей природе, проявляет себя в мире. Для Парменида же он божествен настолько, что не входит в пределы перцептуального мира, ибо этот мир не реален, а является продуктом деятельности человеческого сенсорного аппарата и конвенций (В 8. 38–41). Атрибуты Бытия обозначают его природу: Оно не сотворено, непреходяще, цельно, едино, неподвижно, беспредельно, всегда в настоящем, непрерывно (В 8.3–6). В традиционной религии бессмертие было первой характеристикой богов, которая отличала их от смертных. Бытие также бессмертно или, скорее, оно существует в вечном сейчас и неуничтожимо. Таким образом, оно наделено божественными атрибутами. Но у него много атрибутов, которых не имели боги: никакой бог, даже Зевс, не был несотворенным, неподвижным, непрерывным, а Бытие Парменида обладает этими атрибутами. Таким образом, Бытие — это божественная сущность, но его божественность намного превосходит

<sup>285</sup> Drozdek A Op. cit. С. 11.

<sup>286</sup> Ambronn H. Apeiron-eon-kenon: Zum Arche-Begniff bei den Vorsokratikern. Frankfurt a. M., 1996. S. 125.

божественность традиционных богов. Бытие Парменида — это божественное в чистой форме, его сущность, абстрагированная от мира мифологических богов<sup>287</sup>. Подлинная религия должна быть выражением веры в «одного бога, величайшего среди людей, ни в чем не подобного смертным, ни в теле, ни в мысли» (В 23); бога, который неизменен, всемогущ и всеведущ (В 24–26). Этот процесс абстрагирования сущности божественного Парменид поднял на еще более высокий уровень. Божество не только бесконечно (по меньшей мере в отношении длительности), не только неизменно, едино, но и непрерывно, а также формирует истинную реальность. Для Парменида Бытие это бог, Бытие является чистой формой божества, — что буквально совпадает с характеристикой Богом Самого Себя в Ветхом Завете: «Я есмь сущий!», — незапятнанная атрибутами, приписываемыми мифологическим богам. Это бог, возвышенный над уровнем сферы, достижимой чувственной перцепцией; трансцендентный бог, который один только воплощает божественные атрибуты. И Аэций, сообщает, что философ называл свое неподвижное Бытие богом (А 31).

Таким образом, пишет Дроздек, процесс выработки концепции божества идет от божественного апейрона Анаксимандра, местонахождения морального закона, через бескомпромиссный монотеизм Ксенофана к парменидовскому видению бога-Бытия, который является столь великой единственной реальностью и единственной истиной, что известен только немногим избранным. Все это очень естественно ведет к Анаксагору с его концепцией всемогущего бесконечного Нуса, который дает рождение универсуму из первоматерии. Этот Нус очень рано был отождествлен с богом. Кроме того, из парменидовского видения недалеко до платоновского демиурга и его идеи блага, а затем и к Плотину<sup>288</sup>.

### 7.3. Зенон

Зенон из Элей, сын Телевтагора, был приемным сыном, учеником и любовником Парменида<sup>289</sup>. Аполлодор относит его акме к 79 Олимпиаде (464–460 до н. э.); Платон сообщает, что в возрасте примерно 40 лет он читал свое сочинение юному Сократу<sup>290</sup>. Остроту мысли

<sup>287</sup> См.: Drozdek A. Op. cit. С. 12.

<sup>288</sup> См.: Drozdek A. Op. cit. P. 15; Somville P. Parmenide d'Elea: Son temps et le notre: un chapitre d'histoire des idees. P., 1976. P. 92.

<sup>289</sup> См.: Д. Л. IX 25.

<sup>290</sup> См.: Платон. Парменид. 137 ab.

Зенон справедливо сравнивают с ее глубиной у Парменида. Он первый начал брать плату за учение (сто мин<sup>291</sup>), подав в этом отношении пример софистам. Как политика Платон ставит его выше Перикла, учителем которого был Зенон.

В своих работах Зенон защищает концепцию Парменида<sup>292</sup> о всеединстве, считая единое вечным и беспредельным богом<sup>293</sup>. Доказывая неподлинность данных органов чувств, он разработал свои знаменитые апории, направленные против объективной референтности понятий многообразия, движения, материи, величины, времени и пространства. В древности Зенону приписывали сорок<sup>294</sup> таких доказательств («эпихерем»<sup>295</sup>, т. е. диалектических умозаключений) в защиту учения о боге-едином (в том числе против множественности истинно Сущего) и пять — против его движения (о неподвижности сущего). Из них сохранились всего девять аргументов: пять у Аристотеля, который считал Зенона изобретателем диалектики<sup>296</sup>, три у Симпликия и одно у Диогена Лаэртского. Платон, видел различие между Парменидом и Зеноном в том, что Парменид доказывал существование единого, а Зенон — несуществование многого<sup>297</sup>. Тимон называет Зенона «двуязычным» за его метод рассуждения: исходя из предпосылок своих оппонентов, он выводил из них ряд логических следствий, показывая содержащиеся в них противоречия (обычно из одной посылки следовали два противоречивых следствия)<sup>298</sup>.

#### 7.4. Мелисс

Мелисс Самосский, сын Ифегена, ученик Парменида, слушатель Гераклита<sup>299</sup>. Согласно Аполлодору, его «акме» приходится на 84 Олимпиаду (444–441), в последний год которой он, командуя самосским флотом, одержал победу над афинянами. Фрагменты сочинения Мелисса «О природе, или О сущем» сохранились у Симпликия. Мелисс, как и Зенон, защищал доктрину Парменида, отрицая валидность органов чувств<sup>300</sup> и считая богом всеединое, единственно вечное, беско-

<sup>291</sup> См.: Платон. Алкивиад. I, 119 а.

<sup>292</sup> См.: Платон. Парменид. 128 в.

<sup>293</sup> См.: Аэций. I 7, 27.

<sup>294</sup> См.: Прокл. In Parm. P. 694, 23.

<sup>295</sup> Элиас. In categ. 109.6 Bnsse.

<sup>296</sup> См.: Д. Л. VIII 57; Секст Эмпирик. Adv. mat. VII 6.

<sup>297</sup> См. также: *Simpl. Phys.* 134, 2 (к Аристотелю А 3. 187 а 1).

<sup>298</sup> См.: Платон. Phaedr. 261 D.

<sup>299</sup> См.: Д. Л. IX, 34.

<sup>300</sup> См.: Филодем. *Rhet. Fr. inc.* 3, 7.

нечное, однородное, неизменное Одно<sup>301</sup>, которое не возникало<sup>302</sup>, а всегда было, есть и будет<sup>303</sup>, видя в нем начало всего существующего<sup>304</sup>. Однако, в отличие от Парменида<sup>305</sup>, считает Его как бесконечно протяженным<sup>306</sup>, так и совершенно блаженным, здоровым и безболезненным, не подверженному ни болезням, ни страданиям, ни печалям. Мелисс доказывает, что Оно не может ни уничтожиться, ни увеличиваться, ни переустраиваться, «Оно не страдает и не печалится», так как если сущее изменяется, то не пребывает совершенно однородным: «ранее существовавшее погибает, не бывшее же возникает». Поэтому невозможно и его переустраивание, ведь «прежнее устройство не погибает» и ранее «не бывшее не возникает». Не может Единое и страдать, так как, испытывая страдание, Оно не обладало бы полнотой существования. Кроме того, болеющее и испытывающее страдание не обладает такой силой, как здоровое. Однородным, если бы страдало, Оно тоже уже не было бы, потому что оно страдать может, только если что-либо отнимается или прибавляется. Здоровое также не может заболеть. Ибо в этом случае погибло бы здоровое и сущее, и возникло бы не бывшее больное. Аналогично рассуждение и о чувстве печали. Таким образом, подчеркивается рациональный, не антропоморфный характер бога-Единого — традиция, идущая от Ксенофана и кульминирующая у Аристотеля. Мелисс аг. Адраргументирует также против существования пустоты и движения, полного и разреженного и т. д.<sup>307</sup> И этот бог, Единое, Одно — не возникшее, непреходящее<sup>308</sup>, неподвижное и не разделенное никакой пустотой, но целиком заполненное собой, — бестелесно, ибо «если Оно существует, Оно должно быть Единым. Если же Оно Единое, то Оно не должно иметь тела. Если бы у Него была толщина, Оно имело бы части и уже не было бы Единым»<sup>309</sup>. Тем самым, концепция бестелесности Абсолюта получает еще одно обоснование.

<sup>301</sup> Стобей. Мнения философов. I, 7, 27; *Simpl. De coelo*. 557, 14: «Ведь если бы оно (беспредельное) существовало, оно было бы единым. Ибо если бы существовали две (вещи), то они не могли бы быть бесконечными, но имели бы границы в отношении друг друга».

<sup>302</sup> См.: *Simpl. De coelo*, 558, 19.

<sup>303</sup> См.: Цицерон. *Ac.* II 37, 118.

<sup>304</sup> См.: *Олимпиодор. De arte sacra*. P. 81, 3 ed. Ruelle.

<sup>305</sup> См.: *Аэций. II* 1, 3.

<sup>306</sup> См.: *Аристотель. De gen. et corr.* A 8. 325 a 2.

<sup>307</sup> См.: *Ibid. Phys.* III, 18.

<sup>308</sup> См.: *Ibid.* 103, 13.

<sup>309</sup> См.: *Ibid.* 109. 54.

## 8. Генезис теологии атомистов: божества Демокрита

Демокрит (ок. 460 – ок. 370 до н. э.) из Абдер (современный г. Адра), сын Гегесистрата. Посетил Египет, Вавилонию, Персию, Индию и Эфиопию<sup>310</sup>; где, возможно, заимствовал, некоторые идеи<sup>311</sup>. Слушал элейцев в Афинах, пифагорейца Филолая, беседовал с Сократом, был знаком с Анаксагором и с Гиппократом. Но решающее влияние на него оказал Левкипп, товарищем которого он стал<sup>312</sup>. Основное сочинение Демокрита — «Малый диакосмос». Диоген Лаэртский насчитывает 70 сочинений Демокрита по философии и различным наукам; все они были утеряны в III–IV вв. н. э.

### 8.1. Философская теология и онтология

Онтологическим базисом Левкиппа и Демокрита было логически доказываемое существование<sup>313</sup> бесконечной пустоты<sup>314</sup> и вечно движущихся<sup>315</sup> (это их внутреннее, не элиминируемое качество) бесконечных по величине и форме<sup>316</sup> атомов<sup>317</sup>. Среди них, по всей видимости, особые огненные и сферические атомы представляют собой божественный элемент, итерированный, таким образом, в саму структуру мироздания<sup>318</sup>. Демокрит, следовательно, принимая доктрину бога-Огня, содержательно уточняет Его характеристику, указывая *состав* этого божественного Огня как особый вид атомов.

<sup>310</sup> См.: Д. Л. IX, 34–35; *Климент. Strom.* I 15, 69; Элиан. V. N. IV 20.

<sup>311</sup> См.: Д. Л. IX, 34–35; см. также: Там же. I, 6–7 (пер. С. Лурье). «Говорят они (персидские маги) также о природе богов и их рождении, причем считают богами огонь, землю и воду. Они отвергают идолы богов, особенно же возмущают их те, кто говорит, что боги бывают мужского и женского пола... занимаются они гаданием и прорицаниями, и им появляются в видениях боги, произносящие речи. Кроме того, они думают, что воздух полон образов, которые выделяются наподобие испарений, образуют потоки и проникают в глаза прозорливцев».

<sup>312</sup> См.: *Аристотель. Метафизика.* I, 4; «Левкипп и его товарищ Демокрит...».

<sup>313</sup> См.: *Simpl. Phys.* 925, 10.

<sup>314</sup> См.: *Ibid.* 648.12: «Демокрит и Левкипп со своими приверженцами учили, что не только в мире есть некоторая пустота, но также и вне мира» (пер. Маковельского); *Ibid.* De coelo. P. 2 Q2, 16.

<sup>315</sup> См.: *Аристотель. De coelo.* Г 2. 200 в. 8; 242, 15; *Цицерон. De fin.* I. 6, 17; *Ibid.* Phys. 28, 4 (из Теофраста Phys. Op. f. 8): «Левкипп... предположил атомы [неделимые частицы] — бесконечное число всегда движущихся элементов».

<sup>316</sup> См.: *Азций.* I 12, 6. «Демокрит... [учил], что может быть атом размером с наш мир».

<sup>317</sup> См.: *Аристотель. Метафизика.* A 4. 985 в 4; de gen. et corr. A 8 325 а 23, A1314 а21.

<sup>318</sup> См.: *Азций.* I, 7, 16; *Аристотель. De coelo.* Г 4. 303 а 4: «...но только огню они [Левкипп и Демокрит] приписали [форму] шара»; *Азций.* IV 3, 5.

Из всех атомов действием естественной необходимости<sup>319</sup> (возможно, в виде вихря<sup>320</sup>, которым Демокрит скорее всего объяснял физический механизм таких понятий, как, например, «судьба»<sup>321</sup>) и других причин<sup>322</sup> komponуется посредством сближения и взаимодействия атомов (но не физического соприкосновения<sup>323</sup>) весь бесконечный Универсум (το παν), в котором возможно повторение уже существующего: «Иногда он (Демокрит) говорит, что уносится в бесконечное пространство и что там есть бесчисленное множество Демокритов, таких же как он»<sup>324</sup>.

Благодаря этому исключается существование любых, в том числе божественных, сил, контролирующих атомы извне<sup>325</sup>, но в то же время логически не отрицается возможность наличия внутримировых богов, также состоящих из атомов. И действительно, Демокрит (как позже и Эпикур) утверждает бытие высших по сравнению с человеком существ — несмотря на общий скептический аттитюд<sup>326</sup>, недоверие к чувственным данным и «скрытость природы»<sup>327</sup>, ведь «...действительность лежит погруженной в столь глубокий колодец, что у него нет дна»<sup>328</sup>.

## 8.2. Основные положения философско-теологической доктрины Демокрита

Согласно определению Демокрита, бог есть ум в шарообразном огне<sup>329</sup> (в подлинности этого свидетельства сегодня есть сомнения). Тертуллиан пишет<sup>330</sup>, что, по мнению философа, боги возникли вместе

<sup>319</sup> См.: *Евсевий*. Praepar. evang. I 23; *Цицерон*. De fato. 17, 39; de fin. I. 6, 17.

<sup>320</sup> См.: *Д. Л.* IX, 44–45: «τὰς ἀτόμους... φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὄλῳ δινοουμένας. καὶ οὗτω πάντα τὰ συγκρίματα γεννᾶν...» и «Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αιτίας ὀψης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει».

<sup>321</sup> См.: *Аэций*. I, 25, 3: «Парменид и Демокрит говорили, что все (происходит) в силу необходимости, необходимость — это то же, что судьба и справедливость, и провидение, и (сила), созидающая мир».

<sup>322</sup> См.: *Аэций*. I, 29, 6: «Анаксагор, Демокрит и стоики: причина вещей неясна для человеческого рассудка. Ибо одни вещи существуют по необходимости, другие — по определению судьбы, третьи — по решению нашей воли, четвертые сами собой» (пер. Маковельского).

<sup>323</sup> *Филопон*. De gen. et cog. 158, 26: «...атомы лишь находятся вблизи друг от друга и незначительно отстоят друг от друга, и вот это он называет соприкосновением. Ибо он учит, что пустотою атомы разделяются совершенно» (пер. Маковельского).

<sup>324</sup> *Псевдо-Гиппократ*. Письма. 10.

<sup>325</sup> См.: *Цицерон*. De deor. nat. I, 66.

<sup>326</sup> См.: *Аэций*. I, 29, 7.

<sup>327</sup> *Цицерон*. Академические исследования. II, 10, 32.

<sup>328</sup> *Лактанций*. Божественные наставления. III, 28, 13.

<sup>329</sup> См.: *Аэций*. I 7. 16 (B 302).

<sup>330</sup> См.: *Ad. nat.* II 2.

с остальным горним огнем. Его примером может служить огонь молнии, который, по Плутарху<sup>331</sup>, удивителен по своей величайшей чистоте и тонкости, и имеет рождение «из чистой и святой субстанции», будучи ниспослан Зевсом. Боги (а также неразумные животные и мудрецы), считает Абдерит, имеют больше чем пять органов чувств<sup>332</sup>. Божественное во Вселенной только управляет<sup>333</sup>. Боги заботятся о людях, дают им всё «доброе» как теперь, так и в древние времена, тогда как во все плохое люди сами впадают вследствие слепоты ума и безрассудства<sup>334</sup>.

Цицерон перечисляет следующие виды божественного, по Демокриту<sup>335</sup>: образы с их круговыми движениями; природу, которая испускает и высылает образы; человеческие рассудок и ум. Боги — это умственные начала, находящиеся во Вселенной. Философ принимает также в качестве богов живые образы, которые обычно или помогают, или вредят людям (поэтому он молился, чтобы ему встречались только счастливые образы). Они бывают громадных размеров, чудовищны видом и чрезвычайно крепки, но не бессмертны, и предвещают людям будущее как своим видом, так и звуками, которые издают<sup>336</sup>. Демокрит считает богами также некие образы столь больших размеров, что они извне окружают весь мир<sup>337</sup>. Демонов философ называет также эйдолами (образами), утверждая, что ими полон воздух<sup>338</sup>. По мнению Августина<sup>339</sup>, Демокрит полагает, что в стечении атомов находится некая живая и духовная сила, благодаря которой он наделял божественностью и самые образы, правда, не всех вещей, а образы богов. Он также учил, что начала ума находятся в мирах, которые обладают божественностью, тем самым, связывая между собой божественность и ум.

Существование иных богов Демокрит, по-видимому, отрицал, так как Платон в «Законах» говорит о последователях Демокрита, которые называют существование богов «хитрой выдумкой», потому что на самом деле их нет — их существование признается лишь в силу некоторых установлений, и эти боги различны в разных местах, соответ-

<sup>331</sup> См.: Плутарх. *Quaest. conv.* IV 2, 4. P. 665.

<sup>332</sup> См.: Аэций. IV, 10, 4.

<sup>333</sup> См.: Давид. *Prolog.* 38, 14 Busse.

<sup>334</sup> См.: Стобей. II 9, 4.

<sup>335</sup> См.: Цицерон. *De deor. nat.* I, 12, 29.

<sup>336</sup> См.: Секст *Adv. math.* IX, 19. Судя по этим явлениям, древние, считает Демокрит, и пришли к предположению, что существует бог, тогда как (кроме них) нет никакого бога, который обладал бы бессмертной природой.

<sup>337</sup> См.: Цицерон. Указ. соч.

<sup>338</sup> См.: Аноним (предположительно, Иоанн Катрарес). Диалог «Гермипп».

<sup>339</sup> См.: Августин. *Epist.* 56.

венно тому, как каждый народ у себя это установил, создавая свои обычаи. Поэтому молодыми людьми овладевают нечестивые мысли, будто нет богов, которых закон предписывает признавать<sup>340</sup>.

Люди пришли к представлению о богах, исходя из факта существования в мире чудесных явлений. Так, древние, наблюдая такие впечатляющие небесные явления, как гром, молнии, затмения Солнца и Луны, сближения звезд, приходили в ужас и думали, что причина этого — боги<sup>341</sup>. Страх перед богами и вера в них, по мнению философа, возникли у первобытных людей, которые наблюдали эти непонятные и грозные явления природы<sup>342</sup>.

Демокрит принимал и общепризнанных богов греческого пантеона — это подтверждается текстом Фульгентия<sup>343</sup> и не противоречит базовой концепции философа — понимания божественных сущностей как композиции огненных (божественных) атомов. Тем не менее иногда Демокрит интерпретирует их и как аллегорическое выражение физических или этических идей (Fr. 2). Так, Зевс первоначально репрезентирует небо или эфир, Паллада — мудрость.

Климент Александрийский считает, что Демокрит, следуя логике своего учения, должен признать существование представлений о боге и у животных, ибо одни и те же образы, исходящие от божественной сущности, попадают ко всем (в том числе, к животным)<sup>344</sup>. В подобном предположении нет ничего странного: уже у Гомера Афины своим физическим зрением видит не только Одиссей, но и собаки, которые, не смея лаять, визжа, убежали со двора<sup>345</sup>. По Демокриту, истечения образов от различных вещей (утвари, одежды, платья, растений и особенно от животных) порождают призраки (εἰδῶλα), благодаря которым оказывается возможным предвидеть и их будущее. Лучше всего эти образы воспринимаются ночью (днем они больше разрушаются), когда сквозь поры погружаются в тела и, поднимаясь в них, производят сновидения, становясь доступными даже не самым разумным людям. Днем же подобные состояния могут возникать у мудрецов, если посы-

<sup>340</sup> См.: Платон. Законы, 889 е.

<sup>341</sup> См.: Секст. IX, 24.

<sup>342</sup> См.: Секст Эмпирик. Против ученых. IX, 24. (ср.: Лукр., V, 1186 и сл.).

<sup>343</sup> См.: Фульгентий. Mythologiarum lib. II 7 (Сказание о Пелее и Фетиде): «...язычники считали, что отдельные части [тела] в человеке находятся в ведении отдельных богов: так, Юпитер [владеет] головой, Минерва — глазами, Юнона — руками, Нептун — грудью [сердцем], Марс — поясницей, Венера — почками и пахами, Меркурий — ногами, как Демокрит написал в [сочинении] „О природе человека“».

<sup>344</sup> См.: Климент: Strom. V 88.

<sup>345</sup> См.: Одиссея. XVI, 158.

лающим эти призраки был бог<sup>346</sup>. Причем эти образы (εἰδῶλα) не лишены ни ощущений, ни страстей; они даже могут вести беседы, выражая мнения и мысли излучивших их существ (не обязательно людей)<sup>347</sup>. Когда, например, они исходят от завистливых людей, то полны порочности и зависти тех, от кого исходят: заряженные этими эмоциями, образы находятся с теми, кому завидуют, беспокоят их и наносят зло телу и уму<sup>348</sup>. Воздух, однако, полон божественными образами, которыми, согласно Гермиппу, Демокрит называл «божественные силы»<sup>349</sup>.

### 8.3. Учение о душе

Абдерит не проводил различия между душой и умом<sup>350</sup>, так как это одно и то же, состоящее из первичных и неделимых тел (атомов)<sup>351</sup>; кроме того, и ощущение, и мышление возникают вследствие приходящих извне образов<sup>352</sup>. Душу Демокрит считал состоящей из огня, — самых мелких частиц особой шарообразной формы (наиболее подвижной из всех<sup>353</sup>), — который является наименее материальным из всех элементов<sup>354</sup>. Благодаря этому, он более подвижен, чем все другое и приводит в движение остальные вещества<sup>355</sup>. Таким образом, как по своей форме, так и субстанциально атомы ума, души и огня (божественного<sup>356</sup>) оказываются одинаковыми<sup>357</sup> и, следовательно, ум (а, значит, и душа<sup>358</sup>) также способен (по меньшей мере потенциально) приводить в движение все остальные элементы. Действительно, Аристотель сообщает, что, по Демокриту, душа приводит в движение тело, в котором она находится и с которым переплетается, вследствие того, что

<sup>346</sup> См.: *Аристотель*. De div. 464 a.

<sup>347</sup> *Плутарх*. Quaest. conv. VIII 10, 2 P. 734 F.

<sup>348</sup> См.: Там же, V 7, 6 p. 682 F.

<sup>349</sup> *Гермипп*. Об астрологии. I, 16, 122.

<sup>350</sup> См.: *Аристотель*. О душе. А 2. 404 a 27.

<sup>351</sup> См.: *Филоп.* De anima. P. 35, 12 ἀμερῆ γὰρ φησιν αὐτὴν [π. τὴν ψυχὴν] Δ. εἶναι καὶ οὐδὲν δύναμον, ταῦτὸν εἶναι λέγων τὸ νοεῖν τῷ αἰσθάνεσθαι καὶ ἀπὸ μιᾶς ταῦτα προέρχεσθαι δυνάμεως.

<sup>352</sup> См.: *Аэций*. IV 8, 10.

<sup>353</sup> См.: *Филопон*. 67, 10 (Комм. к «О душе» Аристотеля).

<sup>354</sup> См.: *Аэций*. IV 3, 5: Демокрит: [Душа] — огнеподобное сложное [соединение] умопостигаемых [телец], имеющих сферические формы и огненное свойство; она есть тело.

<sup>355</sup> См.: *Аристотель*. De anima. I 2. 405 a 5.

<sup>356</sup> См.: Геродиан. «Об изменениях слов» (под словом νεωται), также говорит, что согласно Демокриту «божественные вещи мыслятся разумом», см.: *Геродиан*. Об изменениях слов.

<sup>357</sup> См.: Там же.

<sup>358</sup> См.: *Аэций*. IV, 5, 12. Аэций также отмечает, что атомы души имеют «огненную силу» (πυρίνη... δύναμις).

она сама движется (ее атомы шарообразной формы, так что они по своей природе никогда не пребывают в покое, двигаясь, вместе с собой влекут и приводят в движение тело в целом<sup>359</sup>). Душа, далее, состоит из двух частей: она имеет разумную часть, находящуюся в груди, и неразумную — рассеянную по всему телу<sup>360</sup>. При этом Гиппократ, Демокрит и Платон помещают главенствующую часть души в мозг<sup>361</sup>. Макробий сохранил высказывание Демокрита, согласно которому душа будучи «духом, вплетенным в атомы» (*spiritum insertum atomis*), столь легко движется, что легко проходит сквозь любое тело<sup>362</sup>. Демокрит считал душу обиталищем божества, а счастье — «обладание добрым демоном»<sup>363</sup>. Поэтому, очевидно, душевные блага Абдерит и считал, в отличие от телесных, божественными: «Предпочитающий душевные блага избирает божественную часть»<sup>364</sup>. Душа, согласно Демокриту, смертна, она рассеивается и гибнет вместе с телом<sup>365</sup>.

Вследствие тотальной дисперсии атомов души и ума, этими последними в разной мере должны обладать не только все живые существа<sup>366</sup>, но и растения («Демокрит: Растения имеют ум и знание»<sup>367</sup>), а также тела неорганической природы<sup>368</sup>. Действительно, согласно Альберту Великому, Демокрит говорил, что элементы имеют души и что души являются причиной порождения камней, так что и в камне есть душа, которая, порождая камень, приводит в движение внутренний жар самой материи таким способом, каким мастер движет молот, изготавливая топор и пилу<sup>369</sup>. Возможно, в этом же контексте следует понимать и положение Демокрита, сохраненное Стобеем: «Бывает болезнь дома и имущества, точно так же как и болезнь тела»<sup>370</sup>.

<sup>359</sup> См.: *Аристотель*. De anima. I 3. 406 В 16; Там же. I 409 а 32.

<sup>360</sup> См.: *Азций*. IV, 4, 6.

<sup>361</sup> См.: Там же. IV 5, 1. ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτο [τὸ ἡγεμονικὸν] ἰδρῶσθαι.

<sup>362</sup> См.: *Макробий*. Комм. к «Сну Сципиона», I, 14, 19.

<sup>363</sup> *Демокрит*. Фр. В. 171 = 780. В пер. Лурье: Счастье [эвдемония — собств. «обладание добрым демоном»] не в стадах и не в золоте: душа обиталище божества [счастья].

<sup>364</sup> Золотые изречения. 3.

<sup>365</sup> *Азций*. IV, 7, 4.

<sup>366</sup> Там же. 5, 12: «Парменид, Эмпедокл и Демокрит... По их мнению, не может быть ни одного животного, которое было бы совершенно неразумным».

<sup>367</sup> *Николай из Дамаска*. De plant. I, 2.

<sup>368</sup> *Sext.* VII 349: οἱ δὲ ἐν ὄλῳ τῷ σώματι εἶναι τὴν διάνοιαν], καθάπερ τινὲς κατὰ Δημόκριτον; *Азций*. IV, 4, 7: «Демокрит говорит, что все имеет душу и даже трупы, потому что в них всегда явственно находится нечто теплое и способное ощущать, хотя большая часть этого теплое и рассеялась».

<sup>369</sup> См.: *Альберт Великий*. De lapid. I, 4.

<sup>370</sup> *Стобей*. IV, 40, 21.

Конечной целью занятия философией Демокрит считал освобождение души от страстей<sup>371</sup> и хорошее расположение духа (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν — собственно, «благонаравие»), которое не отождествлял с наслаждением, — это состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии (γαλῆνῶς καὶ εὐσταθῶς ἢ ψυχῇ διάγει), не смущаемая ни страхом<sup>372</sup>, ни боязнью демонов, ни суеверием, ни какой-либо другой страстью. Это состояние Демокрит называл также «благобытием» (εὐεστώ) и другими именами<sup>373</sup>; близость его к божественному — очевидна.

В связи с этим следует, очевидно, понимать и его резко негативную характеристику секса, сохраненную Климентом: «Абдеритский софист называл совокупление „малой падучей“, считая это неизлечимой болезнью. В самом деле, не следуют ли после сильного извержения [семени] состояния расслабленности?»<sup>374</sup>. Демокрит считал, что неразумно сопротивляться потребностям природы<sup>375</sup>, но в то же время отвергал брак и деторождение из-за связанных с ними забот<sup>376</sup>, хотя сам был женат<sup>377</sup>.

«Постоянно размышлять о чем-нибудь прекрасном есть дело божественного ума»<sup>378</sup>. Одним из важнейших условий достижения состояния хорошего расположения духа, учил Демокрит, является также воздержание от занятия сразу многими делами как в частной, так и общественной жизни<sup>379</sup>. Не следует стремиться и делать что-либо свыше своих сил и своей природы. Даже если счастье благоприятствует и возносит на большую высоту, должно предусмотрительно отстраниться и не касаться того, что сверх твоих сил<sup>380</sup>.

Демокрит считал необходимым побеждать<sup>381</sup> страсти и, по-видимому, практиковать технику контроля содержания сознания, не допуская даже несправедливых мыслей<sup>382</sup>. Категории справедливости и несправедливости занимают особое место в этике Демокрита, который прямо связывает их с расположением богов, утверждая, что «только те

<sup>371</sup> См.: *Климент*. Раед. I 6. 1, 95.

<sup>372</sup> См.: *Цицерон*. De fin. V, 29, 88.

<sup>373</sup> См.: *Д. Л.* IX, 45.

<sup>374</sup> См.: *Климент*. Раед. I 94.

<sup>375</sup> См.: *Стобей*. IV, 44, 64.

<sup>376</sup> См.: *Климент*. Строматы II, 138, *Феодорет*. XIII, 74.

<sup>377</sup> См.: *Антоний Мелисса*. II, 35.

<sup>378</sup> *Золотые изречения*. 79.

<sup>379</sup> См.: *Сенека*. De tranqu. an. 13, 1; de ira 3, 6, 3.

<sup>380</sup> См.: *Стобей*. IV 39, 25.

<sup>381</sup> См.: Там же. III, 7, 25; III, 20, 56.

<sup>382</sup> См.: Там же. III, 31, 7; IV, 5, 46: *Золотые изречения* 27.

любезны богам, которым ненавистна несправедливость»<sup>383</sup>. Важное значение имеет также соблюдение во всем меры<sup>384</sup>.

Его отношение к народным представлениям о будущей жизни репрезентируется в сохранившемся фрагменте Стобея: «Некоторые мужи, не понимающие разложения нашей смертной природы, но сознающие жалкость человеческого существования, с большими стараниями проводят отпущенный им период жизни в смущении и страхе, выдумывая небылицы о времени после своей смерти» (Fr. 297). Невозможно не заметить, пишет Хикс, близость этого фрагмента к взглядам Эпикура: в своей утерянной работе «О Гадесе» Демокрит собрал и, возможно, подверг критике многочисленные басни, распространенные в античности о восстании из мертвых; фактически, он был первым греческим мыслителем, который столь пространно отрицал бессмертие души.

Демотические боги у философа оказались конвертированными, по мнению Хикса, в природные силы или сделаны конвенциональными причинами явлений природы. Но в другие времена, они были редуцированы к простым демонам, вроде тех, которые в греческой мифологии оккупируют среднюю позицию между богами и людьми. Демокрит полагал, что отчасти народная вера основывается на чувственных очевидностях и в окружающей нас атмосфере имеются существа, подобные человеку формой, но превосходящие его размерами, силой и продолжительностью жизни. Их ошибочно считают божественными и непреходящими, тогда как в действительности они не неуничтожимы, а только гибнут более медленно, чем люди. Имеется два вида и два образа этих существ, один — благой, другой — вредоносный. Утверждается, что Демокрит молился о том, чтобы ему встречались только благотворные образы. Он сумел даже амальгамировать это свое представление с народной верой в сны и предсказания будущего, ибо эти фантомы разворачивают перед нами образы существ, из которых они истекли, и открывают то, что происходит в других частях мира. Секст Эмпирик, сообщая эту информацию, эксплицитно утверждает, что эти демоны являются единственными богами, существование которых допускает Демокрит<sup>385</sup>.

Как ни скудны эти материалы, их всё же вполне достаточно, считает Хикс, чтобы увидеть, что вера в этих сверхчеловеческих гигантских, долгоживущих и разумных фантомов вполне совместима с основными принципами атомизма. Действительно, они тоже являются

<sup>383</sup> См.: *Стобей*. 111, 9, 30.

<sup>384</sup> См.: Там же. 17, 38; Золотые изречения. 68.

<sup>385</sup> См.: *Sext. Emp.* IX, 19; 42.

атомными композициями, результатом движения атомов, возникают и разлагаются подобно всем другим атомным структурам, которые известны людям в виде отдельных предметов<sup>386</sup>.

## 9. Божественная философия Эмпедокла

Согласно Диогену Лаэртскому, Эмпедокл из Акрингента<sup>387</sup> (на Сицилии) был сыном Метона (в свою очередь, сына Эмпедокла, победителя на 71 Олимпиаде — 496–493 гг. до н. э.). У него был брат Калликратид<sup>388</sup>. Учился у Парменида<sup>389</sup> (и был его любовником) или у Телавга, сына Пифагора<sup>390</sup>; согласно Алкидаму (А1 § 56), Эмпедокл слушал Парменида одновременно с Зеноном. Был учителем софиста Горгия<sup>391</sup>. Акме Эмпедокла приходится на 84 Олимпиаду (444–441 гг. до н. э.)<sup>392</sup>. Согласно Г. Дильсу, годы его жизни 484–424 гг. до н. э. Плиний<sup>393</sup> и Филострат<sup>394</sup> сообщают о его занятиях магией (которую он держал в секрете) и контактах с магами. Его философско-теологическая поэма «О природе», отчасти подражающая произведению Парменида, была написана раньше 472 г. до н. э. Был известен он своей благотворительностью: из своих средств давал приданое выходящим замуж бедным девушкам<sup>395</sup>, спас Селинунт от моровой язвы, произведя за свой счет сложный комплекс работ<sup>396</sup>, лечил больных.

Философия Эмпедокла существенно как продолжает, так и развивает дальше идеи философско-теологической доктрины Парменида. Подобно последнему, Эмпедокл характеризует Единое Целое не только как недоступное для чувственного познания, но и не полностью познаваемым даже для ума<sup>397</sup>, считает сущее невозникшим и непреходящим; отрицает существование пустоты<sup>398</sup>, полагает его качественно и количественно всегда неизменным, но в отличие от Парменида видит

<sup>386</sup> Hicks R. D. Stoic and epicurean. N. Y., 1962. P. 286.

<sup>387</sup> См.: Д. Л. VIII, 1.

<sup>388</sup> См.: Суда. Эмпедокл.

<sup>389</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». С. 25, 19.

<sup>390</sup> См.: Суда. Эмпедокл; Евсевий. Приготовление к Евангелию X, 14, 15.

<sup>391</sup> См.: Квинтилиан. III, 1, 8.

<sup>392</sup> См.: Д. Л. VIII, 74.

<sup>393</sup> См.: Естественная история. XXX, 1, 9.

<sup>394</sup> См.: Жизнь Аполлония Тианского, VIII, 7, 8, с. 158.

<sup>395</sup> См.: Д. Л. VIII, 73.

<sup>396</sup> См.: Там же. 70.

<sup>397</sup> См.: Эмпедокл. О природе. 2, 6–7.

<sup>398</sup> См.: Там же. 12–14.

его множественным<sup>399</sup>. В то же время Единое<sup>400</sup>, как и у Парменида, у Эмпедокла представляет собой божественную беспредельную<sup>401</sup> Сферу, отовсюду равную Себе<sup>402</sup>. Само божество Эмпедокл характеризует как не имеющее ни человеческой головы, ни конечностей, ни «волосатых членов» (мужских) «Дух Святой и невыразимый», который «быстрыми мыслями пробегает все мироздание»<sup>403</sup>. К нему нельзя ни «приблизиться... ни взять [Его] руками»<sup>404</sup>. Тем самым, Эмпедокл ясно указывает именно на духовность и «быстрые мысли» как на фактор, пронизывающий всё мироздание, т. е. выступающий — по-видимому, среди другого — и средством управления Универсумом.

Акрагантец, сохраняя дуализм противоположностей своего учителя, в качестве космообразующих божественных начал вводит «четыре корня всего сущего»<sup>405</sup>, имеющие в качестве коррелятов качественно неизменные материальные первоэлементы («смертные боги»)<sup>406</sup>, и деятельные начала («бессмертные боги»)<sup>407</sup>, которые также противоположны друг другу. Одно из них (центростремительное) он называет Любовью, Дружбой, Гармонией, Афродитой, Кипридой, Милостью, Веселием. Другое (центробежное) — Раздором, Ненавистью, Враждой, Войной, Аресом. В выборе этих сил в первом случае Эмпедокл, очевидно, следует Пармениду, но не исключительно: сила Эроса, любовь, называемая им Афродитой (Αφροδίτη) и Филией (Φιλία), служит действующей причиной всех соединений космических акторов<sup>408</sup>, — идея, рецептированная из «Теогонии» Гесиода. Во втором — больше всего Гераклиту<sup>409</sup>. Но опять-таки, в отличие от Парменида, Эмпедокл считает обе активные силы, хотя и божественными, но телесными, а материальные Первоначала (землю, воду, воздух и огонь) — живыми и чувствующими божественными существами, обладающими к тому же своей особой подвижностью. Весь же мировой процесс, по Эмпедоклу, является то соединением и смешением, то различением и перемеще-

<sup>399</sup> См.: Эмпедокл. О природе. 68 (Пер. Лебедева).

<sup>400</sup> Ср.: Фр. 35 (ДК):...ταδε παντα συνερχεται εν μονον ειναι.

<sup>401</sup> См.: Фр. 28 (ДК): παπαν αλειρων Σφαιρος.

<sup>402</sup> См.: Фр. 29 (ДК).

<sup>403</sup> Фр. 134 (ДК): «...φρην ιερη και αβεσφατος επλετο μουνον, φροντισι κοσμον απαντα κατασσοουσα θεησιων».

<sup>404</sup> Фр. 133 (ДК).

<sup>405</sup> Фр. 6 (ДК).

<sup>406</sup> Фр. 17, 22, 26 (ДК).

<sup>407</sup> Плутарх. De exil. 17.607 с.

<sup>408</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». В 17.

<sup>409</sup> См.: Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей; Гельдерлинг Ф. Смерть Эмпедокла. Киев, 1994. С. 58–59.

нием<sup>410</sup> качественно неизменных и количественно постоянных божественных первоэлементов (при этом философ полагает, что все эти элементы во вселенной находятся в равном количестве) под действием, соответственно «сближающей Любви» (συχθουνην Φιλότητα)<sup>411</sup> и «злого Раздора» (κακῆσι Εριδεσσι)<sup>412</sup>. Причем эти Силы (то Вражда, то Любовь) действуют не только извне, но и изнутри вещей и существ — каждая в свой период. Таким образом, все вещи включают в себя как материю, так и божественный аспект своих составляющих, т. е. ум, или рациональность (λεφρονηκεν αλαυτα)<sup>413</sup>, что, вероятно, и обеспечивает возможность непосредственного воздействия на них (вещи) божественных мыслей.

Эмпедокл мог силами своего ума не только остановить ветер<sup>414</sup> или даже оживлять умерших<sup>415</sup>, хотя и не без помощи чародейства, но и был готов обучать этому. А. И. Зайцев подчеркивает эту уникальность философа, отмечая, что кроме него никто больше не имел идеи «господства над природой посредством разума»<sup>416</sup>. Если понимать под «разумом» использование рациональных ресурсов ума Эмпедокла, то эта формулировка не точна: все античные философы не игнорировали эту возможность разума, хотя отнюдь не считали ее единственной. Более того, уже Гомер в качестве механизма контроля природы указывал на нечто совершенно иное — прямое воздействие ума на процессы и предметы материального мира. И, принимая во внимание общую теологическую направленность мышления Эмпедокла, именно это значение, как кажется, подразумевается в данном контексте. Неточность же возникла из-за смешения двух разных модусов применения ума: рационального, когда Эмпедокл придумал, как с помощью шкур животных перекрыть направление дуновения неблагоприятного ветра, и паранормального — когда была оживлена умершая.

### 9.1. Теология души

В этом Целом (и Едином — Акрагантец его называет «Бог»), пишет Эмпедокл, которое не постичь обычным людям «ни зрением, ни слухом, ни умом не объять» (для этого надо удалиться от всех в особое

<sup>410</sup> См.: Фр. 8 (ДК).

<sup>411</sup> См.: Фр. 19 (ДК); интересно, что Эмпедокл еще специально называл этим же именем воду (см.: *Плутарх. De prim. Frig.* 16 P. 952 В).

<sup>412</sup> См.: Фр. 120 (ДК).

<sup>413</sup> См.: Фр. 103 (ДК); Фр. 110 (ДК): «Πάντα γὰρ ἰσθὶ φρονησὶν εὐεῖν...».

<sup>414</sup> См.: *Плутарх. О любопытстве.* 1, 515 С; *Климент Алекс.* Строматы. VI.

<sup>415</sup> Более того, даже возвращать из Аида умершего человека! (см.: *Д. Л.* VIII, 59).

<sup>416</sup> *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. СПб., 2001. С. 102.

место<sup>417</sup>), философ находился прежде чем был выделен оттуда Враждой<sup>418</sup> и родился среди множества вещей этого мира. Орфико-пифагорейская психология Эмпедокла видит в душах бессмертных — по другой версии очень долго живущих — демонов, которых Вражда вырывает из Единого (где, соединенные Любовью, они находились в блаженном единстве умопостигаемого мира), когда они запятнают себя убийством или клятвопреступлением. После этого души, согласно Необходимости и божественным решениям 30 тыс. лет в наказание скитаются на Земле, меняя обличья и телесные оболочки<sup>419</sup>. При этом Акрагантец впервые эксплицитно говорит о добрых и злых демонах — важнейшее различие для последующей демонологии. Во фр. 35 Эмпедокл пишет о «законе для всех» (*παντων νομονον*), по которому нечестиво проливать кровь любого живого существа<sup>420</sup>. Он и сам, став «изгнанником» из царства богов, приходит в этот мир, «послушный неистовствующей Вражде». Таким образом, все люди и другие существа здесь<sup>421</sup> — пришельцы, изгнанники из чужого, более высокого божественного мира единства и Любви.

Превращения в разные тела и изменения образуют «тяжкие пути» душ, ибо Вражда их не только трансформирует, но и наказывает многообразными карами, не позволяя пребывать в едином.

Павший демон не находит себе места, вся природа гнушается им, лее стихии: эфир, море, земля, солнце стремятся освободиться от него<sup>422</sup>. Это наказание уподобляется работе кузнеца, который изменяет ударами форму и консистенцию железа, погружая его из огня в воду, — так и бог, например, из огненного эфира бросает в море виновные души. В этом сравнении нельзя не видеть не только сам болезненный процесс изменения для изменяющегося в другое, но и ожидаемый конечный результат (неявный для самого «материала») — постепенное превращение мягкого железа в твердый металл. И действительно, Эмпедокл прямо говорит, что души, претерпевающие эти превращения, в конце (*εις δε τελος*) мытарств перед возвращением к богам, становятся уже прорицателями, поэтами, врачами или вождями<sup>423</sup>, т. е. приобретают высшие и даже сверхчеловеческие способности. Он сам мог творить чудеса (В 111): воскрешать мертвых (оживил аргентинку Панфею, что стало

<sup>417</sup> См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых. VII, 123 и след.

<sup>418</sup> См.: *Ипполит*. Ref. V 129.

<sup>419</sup> См.: Фр. 115 (ДК).

<sup>420</sup> *Якубанис Г.* Указ. соч. С. 60, 127.

<sup>421</sup> См.: Фр. 130 (ДК).

<sup>422</sup> См.: Фр. 115, ст. 9–12.

<sup>423</sup> См.: Фр. 130 (ДК).

причиной написания Гераклидом Понтийским романа)<sup>424</sup>, омолаживать стариков, исцелять болезни, вызывать обильные урожаи, укрощать ветры<sup>425</sup>. Как заметил Якубанис, Эмпедокл также, рождаясь «некогда отроком, девой, кустом, птицей и немою морской рыбой»<sup>426</sup>, стал всем тем, чем становятся очистившиеся демоны; поэтому он уже на земле был полубогом<sup>427</sup>. Таким образом, земные странствия, помимо катарсического эффекта, имеют следствием сущностную мутацию души и повышение ее онтологического статуса и бытия, которое приближается к божественному. Тогда уже в следующем рождении можно вознестись до уровня богов<sup>428</sup>, которые бессмертны и не знают ни скорбей, ни страданий<sup>429</sup>, — характеристика божественных сущностей, идущая от Мелисса и становящаяся у Эпикура существенным фактором, который не только препятствует богам обращать внимание на земные дела, но становится предметом подражания людей, «следующих богу». Средствами достижения такого состояния могут стать: 1) обращение за помощью к божественным существам (причем, как ясно и этимологически, эта помощь оказывается именно *промыслительным* попечением<sup>430</sup>); 2) отказ от убийств всех живых существ, кровавых жертвоприношений<sup>431</sup>; 3) воздержание от зла и пороков (*νηστευσαι κακοτητος*)<sup>432</sup>; 4) от вкушения мясной пищи («Неужели не видите, как в беспечности ума пожираете друг друга?»)<sup>433</sup>; 5) от сексуальных отношений (Геллий считает, что примером такого запрета служит и призыв философа «удалять руки от бобов»<sup>434</sup>, ибо: «...бобы здесь обозначают тестикулы... поэтому Эмпедокл этим стихом... хочет отвести людей от потопа венерических дел»<sup>435</sup>); 6) необходимы также очищения водой из пяти источников, зачерпнутой «нестираемой медью»<sup>436</sup>. Мясо нельзя есть, потому что тела животных, которых мы едим, служат жилищем душ (т. е. демонов),

<sup>424</sup> См.: *Гераклид*; см. *Д. Л.* VIII, 61, 67.

<sup>425</sup> См.: *Д. Л.* VIII, 59.

<sup>426</sup> См.: Фр. 117 (ДК).

<sup>427</sup> См.: *Якубанис Г.* Указ. соч. С. 59; Фр. 112 (ДК).

<sup>428</sup> См.: Фр. 146 (ДК).

<sup>429</sup> См.: Фр. 147 (ДК).

<sup>430</sup> См.: Фр. 131 (ДК): *Εἰ γὰρ ἐφημερίων ἐνεκεν τίνος ἀμβροτὲ Μοῦσα, ἤμετερας μελέτας διὰ φροντίδος ἐλθεῖν.*

<sup>431</sup> См.: Фр. 137 (ДК).

<sup>432</sup> См.: Фр. 144 (ДК).

<sup>433</sup> Фр. 136, 139 (ДК).

<sup>434</sup> Фр. 141 (ДК): «О, несчастные, все несчастные [люди], от бобов воздерживайте руки!»

<sup>435</sup> Геллий. IV, 11, 9.

<sup>436</sup> Фр. 143 (ДК).

которые подвергнуты наказанию. Надо отказаться от отношений с женщинами — чтобы избежать участия в делах Вражды, которая постоянно «разъединяет и разрывает дело Любви». Подразумевается, пишет О'Брайен, что мы делаем это (участвуем в делах вражды), рождая детей<sup>437</sup>. Сравнительно недавнее открытие новых фрагментов Эмпедокла не только позволило предложить новые интерпретации его системы<sup>438</sup>, но и вызвало в связи с этим большую дискуссию.

## 10. Бог-Ум и субстанция в философии Анаксагора

Анаксагор, сын Гегесибула или Эмбула из Клазомен, по Аполлодору, родился в 70 Олимпиаду (500–497 до н. э.)<sup>439</sup>, философствовать начал в Афинах, куда переселился ради знаний, но в 434–433 гг. до н. э. был изгнан из них за непризнание официальных богов<sup>440</sup>. Говорил, что родился, чтобы созерцать свою истинную родину: «Солнце, Луну и небо». Умер, «уморив себя голодом»<sup>441</sup>, в первый год 88 Олимпиады<sup>442</sup> (428 г. до н. э., «когда родился Платон»<sup>443</sup>), прожив 72 года (по другим данным — 70 лет<sup>444</sup>). После смерти ему был воздвигнут алтарь с надписью «Уму» или (по другим данным) «Истине»<sup>445</sup>. Современники прозвали его «Умом», как пишет Плутарх, то ли за его огромный и необыкновенный ум, то ли за то, что он в качестве принципа устройства Вселенной принял чистый и несмешанный Ум<sup>446</sup>. Его также считали провидцем<sup>447</sup>; он мог предсказывать падение камней с неба<sup>448</sup>. Анаксагор считал своей родиной Космос<sup>449</sup>. Путешествовал в Египет в надежде получить более точные знания по богословию и естествознанию<sup>450</sup>. Был слушателем

<sup>437</sup> См.: O'Brien D. Empedocles: The wandering daimon and the two poems // *Aevum Antiquum*. (Milano), 2001. № 1. P. 100–101.

<sup>438</sup> См.: Pnmavesi O. La daimonologia della fisica empedoclea // *Ibid*. P. 3–68.

<sup>439</sup> См.: Д. Л. II, 6–7.

<sup>440</sup> См.: Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1923 (4). Bd. I. S. 688.

<sup>441</sup> Суда. Анаксагор.

<sup>442</sup> Д. Л. II, 6–7. Согласно Евсевию («Хроника»), в год смерти Анаксагора было затмение Солнца.

<sup>443</sup> *Инполит*. Опровержение всех ересей. I, 8, 13.

<sup>444</sup> Суда. Анаксагор.

<sup>445</sup> См.: Элиан. Пестрое повествование. VIII, 19.

<sup>446</sup> См.: Перикл. 4.

<sup>447</sup> См.: *Инполит*. Опровержение всех ересей. I, 8, 13.

<sup>448</sup> См.: Плиний. Естественная история. II, 149–150.

<sup>449</sup> См.: ДМ. II, 7:… В ответ на чей-то упрек: «Тебя не заботит родина», сказал: «Молчи! Мне до родины очень даже есть дело!», указывая на небо (δείξας τὸν οὐρανόν).

<sup>450</sup> См.: Кедрин. I, 165, 18 Beck.

Анаксимена и учителем Перикла<sup>451</sup>, Архелая (учителя Сократа<sup>452</sup>) и Еврипида<sup>453</sup>. Климент Александрийский также пишет, что именно Анаксагор перенес философскую школу из Ионии в Афины, оставив после себя преемником Архелая, учеником и любовником<sup>454</sup> которого был Сократ<sup>455</sup>.

Теофраст, излагая учение Анаксагора, пишет, что последний не только принял существование бесконечного количества безначальных и неуничтожимых телесных частичек-начал<sup>456</sup>, подобных порождаемым ими вещам («гомеомерий»), но и первым ввел в качестве причины движения и возникновения Ум<sup>457</sup>. Под его воздействием из первоначальной неподвижной<sup>458</sup> хаотической синкретичности вещей (χρηματα<sup>459</sup>) выделились космосы и все другие существа. При этом, замечает Теофраст, если понимать смесь всех вещей как единую природу (сущность, субстанцию), неопределенную как по виду, так и по величине, то окажется, что Анаксагор принимает два начала: природу бесконечного и Ум, т. е. рассматривает телесные элементы близко к Анаксимандру<sup>460</sup>. Как бы подтверждая это заключение, Ипполит, уже прямо указывает, что Клазоменец принял в качестве первоначала всего Ум и материю, первый как творящее (позже у Платона он будет назван Демиургом), а вторую — как рождающееся. Таким образом, объясняется также механизм возникновения мира: «пришествие Ума» (νοῦς ἐπέλθὼν διεκόσμησεν), который, следовательно, до тех пор пребывал где-то в ином «месте», а затем «приходя» (ἐπέλθων), всё упорядочил в космос (διεκόσμησεν). И именно через участие в движении Ума всё оказалось приведенным в движение, соединяя подобное<sup>461</sup>. Но что является «движением» Ума? Очевидно, что не физическое перемещение, а — мышление. Таким образом, «пришествие» Ума и его «творение» мира космосов должны заключаться в том, что Он «обратился» к материи, «помыслив» ее<sup>462</sup>; «протянулся и коснулся» ее мыслью, упорядочивая в видимую красоту

<sup>451</sup> См.: Кедрин. II, 13; Псевдо-Гален. История философии. 3.

<sup>452</sup> См.: ДМ. II, 46.

<sup>453</sup> См.: Страбон. XIV. С. 645.

<sup>454</sup> См.: Суда. Сократ (со ссылкой на Аристоксена — фр. 52 b Wehrli).

<sup>455</sup> См.: Строматы. I, 63; Евсевий. Приготовление к Евангелию. X, 14, 13.

<sup>456</sup> См. также: Аристотель. Мет. 984 all.

<sup>457</sup> См.: Теофраст. Физические мнения, фр. 4 Дильс (см.: Симпликий: Комм, к «Физике». 27, 2).

<sup>458</sup> См.: Аристотель. Физика. 250 b 24; Псевдо-Плутарх. Мнения философов. I, 7, 5.

<sup>459</sup> См.: Мнения философов. I, 3, 5.

<sup>460</sup> См.: Теофраст. Физические мнения. Фр. 4 Дильс.

<sup>461</sup> См.: Ипполит. Опровержение всех ересей. I, 8, 1–2.

<sup>462</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». 1123, 21.

Вселенной своим могучим мышлением через придание ей физического движения, в том числе разделяя и соединяя.

Возможно, именно подобные наблюдения над этими и другими положениями учения Анаксагора об Уме-боге и помогли позже Аристотелю сформулировать свою концепцию постоянно активного в своем мышлении Ума-Перводвигателя; во всяком случае, влияние первого на второго — несомненно (см. ниже).

Этот всё упорядочивающий и рождающий Ум (который Псевдо-Плутарх именуем «Умом бога»<sup>463</sup>, а Цицерон «божественным умом»<sup>464</sup>) является богом — создателем космоса<sup>465</sup> (Ямвлих<sup>466</sup> и Еврипид<sup>467</sup> сохранили также высказывание Анаксагора о том, что ум человека тоже есть бог<sup>468</sup>). Этот Ум бесконечен<sup>469</sup>, он простой, беспримесный, чистый<sup>470</sup>, тончайший, знающий и решающий обо всем, обладающий величайшей силой<sup>471</sup>, нестрадательный<sup>472</sup>, неподвижный<sup>473</sup>, самовластный, упорядочивает все вещи, проходя сквозь всё<sup>474</sup>, является энергией<sup>475</sup>, не вмешивается в дела людей<sup>476</sup>, но управляет космосом как Ум-начальник (κόσμων... ὑλὸ τοῦ νοῦ ἐφεστῶτος διοικούμενόν)<sup>477</sup>. Кроме того, Аристотель находит у Анаксагора учение о Едином (Ум) и Другом (очевидно, материи)<sup>478</sup>. Стагирит одобряет характеристики космического Ума у Анаксагора (некоторые из них, включая наименование, он сам рецептировал), замечая, что Ум может двигать, только если сам неподвижен, и только в этом случае господствовать над вещами и материей, если сам

<sup>463</sup> См.: Псевдо-Плутарх. Мнения философов. I, 7, 5: Ἀ. φησὶν, ὡς εἰστήκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὄλων ἐποίησεν.

<sup>464</sup> См.: Учения академиков. II, 37, 118: A. materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas eas primum confusas postea in ordinem adductas mente divina.

<sup>465</sup> См.: Стобей; См.: Псевдо-Плутарх. Мнения философов. I, 7, 15.

<sup>466</sup> См.: Протрептик, 8: «Наш ум есть бог», как сказал... Анаксагор.

<sup>467</sup> Ср.: Еврипид. Фр. 1018 N.: «В каждом из нас ум (= дух) есть бог».

<sup>468</sup> философская традиция акцептирует это положение, назвав человеческий ум «божественным началом», например, в душе человека.

<sup>469</sup> См.: Цицерон. О природе богов. I, 11, 26.

<sup>470</sup> См.: Аристотель. О душе. А 2. 405 а 15; Там же. 405 а 13.

<sup>471</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». 164, 24.

<sup>472</sup> См.: Аристотель. Физика. 256 b 24.

<sup>473</sup> Там же.

<sup>474</sup> См.: Платон. Кратил. 413 с 4.

<sup>475</sup> См.: Аристотель. Мет., 1072 а 4.

<sup>476</sup> См.: Vatic. Gr. 1298: Схолии к Элию Аристиду.

<sup>477</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». 154, 29.

<sup>478</sup> См.: Аристотель. Мет., А 8. 989 а 30: λέγειν αὐτῶι τὰς ἀρχὰς τὸ τε ἐν (τοῦτο γὰρ ἄπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον οἶον τίθεμεν τὸ ἀόριστον.

с ними не смешан<sup>479</sup>. Это акцентирование несмешенности и чистоты Ума не только очевидным образом указывает на его трансцендентность материальному миру, но и будет воспринято как парадигма чистоты ума и души самого философа в последующей истории философии: для уподобления богу — простому, чистому и несмешанному Уму, следует самому стать максимально близким Ему прежде всего по этим важнейшим атрибутам. Тем самым, Ум Анаксагора: бог мыслящий, простой, несмешанный, чистый, неподвижный, Единый, не вмешивающийся в дела людей — субстанциально и отчасти функционально оказывается чрезвычайно близким к Перводвигателю Аристотеля. Но если у последнего он выступает целевой причиной, то у Анаксагора, скорее, действующей.

В учении о душе Анаксагор показывает преемственность относительно своего учителя Анаксимена: считает ее воздухоподобной (ἀερώδη)<sup>480</sup>, бессмертной (ἄφθαρτον)<sup>481</sup>, принципом движения<sup>482</sup> (Ἐναξαγόρας ψυχὴν ἐπαί λέγει τὴν κινουσαν) и полагает, что ум, отделяясь, внедряется извне (θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν)<sup>483</sup>. Анаксагор, по мнению Аристотеля, судя по всему, различал (в отличие от Демокрита) душу и ум, но, пользуясь обоими как имеющими одну и ту же природу, считал больше всего Ум началом всех сущих<sup>484</sup>. При этом Аристотель видит в рассуждениях Анаксагора принципиальную апорию: если большинство философов допускают сродство души и первоэлементов, то один только Анаксагор утверждает, что Ум не испытывает никаких воздействий и что в нем совершенно нет ничего общего с другими вещами; но если он такой, то как вообще Ум может что-либо познавать?<sup>485</sup> Возможно, одним из ответов на этот вопрос является приводимая Аристотелем характеристика Ума Анаксагора как чистой энергии (действительности), предшествующей по времени любой возможности (... ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἐναξαγόρας / ὃ γὰρ νοῦς ἐνέργεια)<sup>486</sup>, следовательно, и возможности существования вещей, которые поэтому могут рождаться (возникать), когда Ум начинает мыслить их в себе как действительные. А поскольку до этого вещи актуально не существовали, то Ум, приводя в движение материю и мысля их, одновременно

<sup>479</sup> См.: *Аристотель*. Физика. 256 b 24.

<sup>480</sup> См.: *Стобей*. Мнения философов. IV, 3, 2.

<sup>481</sup> См.: *Феодорит*. Врачевание. V, 23.

<sup>482</sup> См.: *Аристотель*. О душе. А 2. 404 a 25.

<sup>483</sup> См.: *Стобей*. Мнения философов. IV, 5, 11.

<sup>484</sup> См.: *Аристотель*. О душе. А 2.405 a 13: ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν... χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων.

<sup>485</sup> См.: Там же. 19.

<sup>486</sup> См.: *Аристотель*. Мет., 1072 a 4.

познает всё возникающее, а также предопределяет всё, что было есть и будет<sup>487</sup>. Симпликий, который сохранил соответствующие фрагменты Анаксагора, делает вывод: Клазоменец принимает двойной миропорядок: один — умопостигаемый, другой — чувственный, рождающийся из первого (διττήν τινα διακόσμησιν ὑποτίθεται, τὴν μὲν νοεράν, τὴν δὲ αἰσθητὴν ἀπ' ἐκείνης <γεγονυῖαν>)<sup>488</sup>. При этом Ум господствует, всё предрешая, не только в нашем космосе, но и во всех других возникающих мирах Вселенной (всего целого), которые так же как и этот, имеют свое Солнце, Луну, своих людей, свои города, поля и т. п.<sup>489</sup>

Оксиринхские папирусы<sup>490</sup>, рассматривая отношение Еврипида к Анаксагору, дают основания для предположения, что уверенность в существовании разумной причины Вселенной, бога, Анаксагор вывел из наблюдения над упорядоченностью и закономерностью процессов последней<sup>491</sup>. Задаваясь вопросом, что стоит во главе небесного мира<sup>492</sup>, Еврипид, вероятно, следуя учению Анаксагора, именует его «О, Зевс, закон ли ты природы, иль ум людей»<sup>493</sup>, указывая таким образом на проявление универсальной божественной силы как в законах природы, так и в мышлении людей.

Тем самым внутренне проясняется смысл следующего замечания Сократа, который, говоря о мастерстве Перикла в ораторском искусстве, обращает внимание на то, что Перикл, сблизившись с Анаксагором, преимущественно рассуждавшим о возвышенном и природе ума, сам тоже преисполнился этой мудрости о горнем и о сущности, благодаря чему приобрел возвышенные мысли и совершенство, ведь последние, по мнению Сократа, нуждаются для своего возникновения в первых<sup>494</sup>. Таким образом, в этом суждении мудреца явно указывается на онтологически позитивно трансформирующее воздействие рефлексии, направленной как на познание проявлений божественного в мире, так и на Него Самое.

В связи с этим заслуживает особого внимания рецитация Аристотелем изречения Анаксагора (обращенного к друзьям): «Сущие будут для них такими, какими они их будут представлять» (τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν)<sup>495</sup>. Обычно это высказывание интер-

<sup>487</sup> См.: Симпликий. Комм, к «Физике». 300, 27; Там же. 164, 24.

<sup>488</sup> См.: Там же. 157, 5.

<sup>489</sup> См.: Там же. 34, 28; 157, 5.

<sup>490</sup> См.: Т. IX. № 1176 (из 6 книги «Жизнеописаний» Сатира).

<sup>491</sup> См.: Еврипид. Фр. 38, стб. I, 16.

<sup>492</sup> См.: Еврипид. Фр 912.

<sup>493</sup> Троянки. 886.

<sup>494</sup> См.: Федр. 269 E.

<sup>495</sup> См.: Аристотель. Мет., 1009 b 25.

претируется гносеологически, однако его прямой смысл скорее указывает на возможность иного понимания в значении онтологического преформирования вещей (реальности) посредством опережающего мышления о них, т. е. использовании именно «божественного» аспекта человеческого ума, который, возможно, активизируется посредством пифагорейской процедуры предугадывания событий будущего (в том числе наступающего дня).

Сохранившиеся свидетельства фиксируют также у Анаксагора практику особых психотехник (позже рецептированных стоиками)<sup>496</sup>, заключающихся в визуализации наступления возможных неблагоприятных событий, с тем чтобы, если они реально произойдут, избежать негативных эмоциональных реакций<sup>497</sup>: так, когда философу сказали о его осуждении и смерти детей, он совершенно спокойно воспринял оба сообщения, заметив только: «Я знал, что родил их смертными»<sup>498</sup>.

### 10.1. Ум, материя, бог в философии Анаксагора

Философская теология Анаксагора проясняет далее как характеристики божественного Ума, так и его отношения с материальным элементом мира. В последние годы исследование этого вопроса предпринято А. Дроздеком<sup>499</sup>, который, среди другого, отмечает характеристики Ума, указывающие на его божественность (Он бесконечен, автономен, всезнающ, всемогущ, непротяжен, имеет полное знание о всем, что было, есть и будет, имеет самосознание и самость и т. п.) и телесность (Ум является «наилегчайшим среди всех вещей», *λεπτότατον πάντων ὑψηλάτων*, и самым чистым). Иосиф Флавий<sup>500</sup> называет философа среди тех, у кого образ бога близок к ветхозаветному. Поэтому Ум в концепции Анаксагора можно понимать как доведение до логического конца предшествующих доктрин: Анаксимандр говорит об Апейроне, бесконечном, из которого возникает Космос; Гераклит — о Логосе как о принципе порядка в природе, Эмпедокл — о Любви и Вражде как о силах, которые управляют силами изменения в природе; однако это всё принципы, являющиеся частями самой природы. Анаксагор признает существование определенного порядка в материальных элементах

<sup>496</sup> См., например: *Посидоний* — у Галена: О воззрениях Гиппократов и Платона. IV, 7. С. 392.

<sup>497</sup> См.: *Еврипид*. Фр. 964.

<sup>498</sup> *Д. Л.* II, 13.

<sup>499</sup> См.: *Drozdek A. Anaxagoras: Umysł i wszechświat // Roczn. filoz. Warszawa, 1998–1999. T. 46/47. L. 133–145.*

<sup>500</sup> См.: *Иосиф Флавий*. Против. Апп. 2, 17.

(например, структуре семян), но этот порядок сам по себе лишен силы. Необходимо внешнее вмешательство, чтобы потенциал материи проявился, поскольку деятельность в форме чистой рациональности ей не принадлежит. Анаксагор, следовательно, открыл в философии возможность анализа рациональности отдельно от ее субстрата, а в теологии начал исследование бытия, которое является причиной порядка в природе. Этот путь, утверждает Дроздек, позже даст возможность христианской теологии трактовать это бытие уже как причину существования природы<sup>501</sup>.

---

<sup>501</sup> См.: *Drozdek A. Anaxagoras*. L. 144; подробнее см.: *Хлебников Г. В. Философская теология античности*. Ч. 1. С. 85–94.

## Сократ, Платон, Аристотель

«Tout est dieux ou divin chez ce trop divin Platon» («Все — Бог или божественно у этого чересчур божественного Платона»).

*Auguste Diès*

Новейшие публикации по истории античной философии кумулятивно указывают не столько на гносеологическую функцию философского знания, сколько на пропедевтическую миссию самой философии. Внутренней целью и энтелехией последней оказывается именно изменение человеческого существа к лучшему, его прогресс на пути интеллектуально-духовного развития, катарсическое очищение и последующий контакт с трансцендентной реальностью, поднимающий его на более высокий онтологический уровень бытия.

### 1. Бог Сократа: пайдейя как синусия

Сократ (469–399 до н. э.), сын скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты, афинянин, из дема Алопеки<sup>1</sup>. Порфирий пишет<sup>2</sup>, что в отрочестве Сократа его жизнь нельзя назвать благопристойной, но в 17 лет он познакомился с Архелаем (учеником Анаксагора), возле которого оставался много лет; Суда утверждает, что Сократ был сначала учеником, а затем стал и любовником последнего<sup>3</sup>. Вняв, по собственному признанию, призыву бога, Сократ сделался духовным наставником афинян и олицетворением философии.

Многие современники отмечали парализующее или, как они это называли, медузирующее воздействие Сократа на своих собеседников, но секрет и механизм этого феномена до сих пор детально не исследовался. В связи с этим эвристичной представляется статья Г. Тарранта

---

<sup>1</sup> См.: Д. Л. II, 18.

<sup>2</sup> См.: У Кирилла Александрийского: История философии. Фр. 12 Наук.

<sup>3</sup> См.: Суда (ссылаясь на Аристоксена — фр. 52 Верли). Сократ.

(H. Tarrant)<sup>4</sup>, в которой на основании анализа новейшего критического издания Марком Джойелом (M. Joyal) диалога Платона «Феаг»<sup>5</sup> показана решающая роль именно личного пребывания обучающегося вблизи харизматической личности Сократа (т. е. любого аналогичного Учителя) для инициации успеха пайдейи. Более того, Таррант показывает, что причиной такого влияния античного философа на свое окружение является не столько он сам, сколько действующая через него сила божества.

Несмотря на то что есть основания отнести «Феаг» к платоническим диалогам, созданным в Академии Полемона<sup>6</sup> уже после смерти Платона<sup>7</sup>, предположительно в период 300–275 гг. до н. э.<sup>8</sup>, содержащиеся в нем сведения углубляют знания о механизмах обучения, практиковавшихся в Древней Академии. Главный интерес представляет часто используемый здесь термин *συνουσία*, семантика которого в том числе характеризует качество педагогического воздействия Сократа как на тех, кто участвует в беседах с ним, так и просто находится рядом. Отношения наставник — ученик первоначально являются частью значений понятия *συνουσία*, или «бытия вместе с». Не исключено, замечает Таррант, что это же существительное было эвфемизмом сексуального отношения, хотя оно регулярно использовалось и для обозначения интеллектуальных занятий с учителем<sup>9</sup>. От Гомера и до V в. до н. э. *συνουσία* могла также означать совместное нахождение для винопития и секса, но в «Феаге» это слово используется для обозначения совместного нахождения в смысле: 1) образовательных целей; 2) повторяющихся встреч; 3) отношения между учеником и его ментором<sup>10</sup>. Таррант также предлагает рассмотреть этот термин в связи с ролью повитухи, которую Сократ приписывает себе, когда объясняет, какие услуги он предлагает. Как и настоящая повитуха, он ассистирует беременным индивидуумам, что также может обозначаться в виде *συνουσία*, так как включает в себя как тесный физический контакт, так и беседу<sup>11</sup>. В диа-

<sup>4</sup> Tarrant H. Socratic Synousia: A post-platonic Myth? // J. of the History of Philosophy. Baltimore, 2005. Vol. 43. № 2. P. 131–155.

<sup>5</sup> Joyal M. The Platonic Theages: an introduction, commentary, and critical edition. Stuttgart, 2000. 335 p.

<sup>6</sup> Dillon M. J. The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC). Oxford, 2003. P. 168–173.

<sup>7</sup> Joyal M. Op. cit. P. 121–134.

<sup>8</sup> Tarrant H. Op. cit. P. 131, 145.

<sup>9</sup> Robb K. Literacy and Paideia in Ancient Greece. N. Y.: Oxford Univ. press, 1994. P. 197–213; Idem. Asebeia and Sunousia: The Issues Behind the Indictment of Socrates // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations. Lanhara: Rowman and Littlefield, 1993. P. 77–106.

<sup>10</sup> Tarrant H. Op. cit. P. 133.

<sup>11</sup> Ibid. P. 137.

логе «Феаг» наибольший интерес, считает Таррент, привлекает концепция божественного или почти божественного контроля над тем, начнет ли молодой человек свои занятия с Сократом, будет ли их продолжать и получит ли от этого какую-либо пользу. В связи с этим рассматривается детальное описание в «Теэтете» близости деятельности настоящей повитухи и повивального искусства Сократа; в 149 b 5–с 4: повитуха сама уже не способна зачать, — 150 с 3–8 (ср. 157 с 7–8): Сократу также запрещено самому «зачинать». 149 с 5–с 8: повитуха искусна в различении тех, кто беременный, — 151 b 2–3, b 7–8 (ср. 148 e 6–7, 157 d 2–3): Сократ также может сказать, кто интеллектуально беременен, а кто — нет. 149 с 9–d 4: повитуха имеет лекарства и свое колдовство для стимулирования и облегчения родов, увеличения фертильности или провоцирования выкидыша — 151 a 8–b 3 (ср. 157 с 9–d 2): Сократ умеет стимулировать «роды» и прекращать их. 149 d 5–50 a 6: повитухи знают, какие мужчины могут произвести лучших детей для их клиентов — 151 b 3–6: Сократ умеет аранжировать полезные интеллектуальные «введения». При этом в (150 d 4–5) указывается, что значительный прогресс делают лишь те, кому бог это разрешает. В 150 d 6–151 a 5 говорится, что, хотя сам ученик отвечает за «концепирование», однако Сократ разделяет с божеством ответственность за его роды и последующий прогресс. В 150 e 4–7 описывается «выкидыш» правильных идей, если ученики оставляют Сократа, и смерть «новорожденных» из-за плохого «кормления» — амплификация сравнения с повивальным искусством. Далее говорится, что среди тех, кто оставил занятия, а затем захотел вернуться к ним, божественный знак одних исключает, а другим позволяет дальнейшее усовершенствование (151 a 2–5). Между 151 d 2–151 a 6 также имеется терминология отношений *συνουσία*<sup>12</sup>.

«Теэтету» посвящено и специальное исследование Д. Седли (D. Sedley)<sup>13</sup>, в котором также показывается, что Сократ в этом диалоге функционирует как повитуха платонизма: он задает правильные вопросы, вынуждает собеседников признаться в своем неведении, но останавливается, не давая определения знанию. Дескло (M.-L. Desclos) в связи с этим показывает, что анонимный и молчаливый собеседник Сократа в таких диалогах, как «Хармид», «Лисий» и «Государство» выполняет важную философскую роль, так как он своим молчанием создает диалогически пустое пространство, которое должен заполнить

<sup>12</sup> Tarrant H. Op. cit. P. 147–149.

<sup>13</sup> Sedley D. The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford, 2004. X, 201 p.

сам читатель, который таким образом оказывается в интерактивной позиции и провоцируется к мышлению<sup>14</sup>. При этом, как указывает Асерби (F. A. Acerbi), Платон имеет привычку приводить и все математические примеры в непрозрачной форме (Тим. 35 с–36 b; Гос. 546 b–d; 546 b 4; 587 с–d; 204 b–c; Закон. 737 e–738 a; 771 b–d;), требующей дальнейших самостоятельных усилий для их разъяснения и понимания, что ясно свидетельствует о сознательном и систематическом применении этого эвристического принципа<sup>15</sup>. Тем самым роль диалектики у Сократа — ассистировать другим в создании интеллектуального потока несмотря на собственную неспособность произвести своих концептуальных детей<sup>16</sup> и способствовать тем самым — и едва ли не в первую очередь интеллектуальному «пробуждению» и развитию своих собеседников, т. е. получению ими преобразующего опыта-переживания, улучшающего и повышающего онтологию данного человека. «Теэтет», таким образом, указывает на неразрывную связь между прежней, сократической фазой текстов корпуса диалогов и новой, платонической, с ее развитым концептуальным аппаратом.

Автор «Феага», по-видимому, считает, что все апелляции к богу в связи с повивальным искусством Сократа (150 с–d, 151 d 1, 210 с 6–d 1) и божественному знаку (151 a 4), указывают на одну сверхчеловеческую Силу, которая может проявлять себя различным образом<sup>17</sup>. Здесь, как и во многих других диалогах Платона, Сократ эксплицитно понимается и репрезентируется как человек, руководимый божеством, которое действует посредством его и через него. И он сообщает, что эта Сила может совсем исключить кого-то из общества Сократа, может позволить просто находиться с ним, а может и активно помогать. Причем в 150 d 4 этого диалога содержится намек на отношение божественного соизволения не столько к самому факту «синусии», сколько к тому, принесет ли ее продолжение значительный прогресс, т. е. обладает прогностическим качеством. В любом случае, замечает Таррент, совместное пребывание должно быть достаточно длительным, чтобы определить, настолько ли «беременен» данный индивид, чтобы получить пользу от услуг Сократа. Если эмбриона нет, философ обычно советует обратиться с вопросами к другим интеллектуалам. Принимая во внимание все случаи божественного вмешательства в «Теэтете»,

<sup>14</sup> Desclos M.-L. Aux marges des dialogues de Platon: Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne. Grenoble, 2003. P. 220.

<sup>15</sup> Acerbi F. A reference to perfect numbers in Plato's Theaetetus // History of Exact Sciences. B., 2005. Vol. 59, № 4. P. 333.

<sup>16</sup> Tarrant H. Op. cit. P. 148.

<sup>17</sup> Joyal M. Op. cit. P. 83–89.

полагает Таррент, объяснением успеха обучающегося может быть божественная помощь вроде той, которая предполагается в *Евтифр.* 290 d–91 a<sup>18</sup>. Она же в первую очередь значима и для подлинной интеллектуальной беременности<sup>19</sup>.

Описывается также печальная судьба Аристиды, который за короткое время чрезвычайно много «прибавил» (ἐπέθετο, в самоулучшении), но, забыв роль Сократа в этом процессе, приписал все успехи самому себе и слишком рано покинул синусию мудреца. Связавшись затем с плохим обществом, он растерял всё, чему научился, убедился в собственном невежестве и стал вновь искать возможности вернуться к Сократу. В «Тезетете» (176 e–77 b) показано, что люди не замечают, как выбор неправых путей приводит к ассимиляции и пагубных парадигм. Оба диалога противопоставляют συνουσία с Сократом συνουσία с нечестными людьми. В случае восприимчивых индивидуумов их прогресс облегчается первым и задерживается последними. Ассимиляция божественного влечет за собой справедливость, тогда как несправедливость увлекает в противоположном направлении, поэтому решающее значение для молодых людей имеют доступные им ролевые модели<sup>20</sup>.

При этом сам Сократ как всегда утверждает, что он «не мудр», хотя и является самым мудрым из людей по речению оракула. При этом древние греки почитали Богиню Мудрости, считая мудрость высшей ценностью и доказательством того, что человек также разделяет ее божественную миссию. Они верили в универсальный и божественный Логос, в котором видели источник мировой мудрости, которая дает возможность целенаправленных конфликтов и их разрешения. Именно это и положило начало концепции диалектики, или развития, происходящего от противостоящих друг другу сил, которые, однако, встречаются на более высоком онтологическом плане, на уровне ранее созданного и пронизывающего мир порядка, гарантированного Логосом<sup>21</sup>. И именно этот Логос, божество, вероятно, непосредственно транслирует людям мудрость и знания.

«Феаг» в этом отношении еще более эксплицитен, так как Аристид прямо сказал Сократу, что ничему у него не научился, но делал успехи (ἐπέθετο), когда был с ним, даже если находился не в одной с ним комнате, но в том же доме; прогресс был еще больше, когда он смотрел (130 d 8, e1) на Сократа, и наибольшим — если Аристид сидел рядом с

<sup>18</sup> Ср.: Joyal M. Op. cit. P. 85.

<sup>19</sup> Tarrant H. Op. cit. P. 139–140.

<sup>20</sup> Ibid. P. 140–141.

<sup>21</sup> Szczepanski J. Wisdom // Dialogue and Universalism. Warszawa, 2003. Vol. 13. № 7/8. P. 7.

мудрецом и касался его: «Я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался»<sup>22</sup>. Однако в компании других людей благотворное влияние Сократа постепенно исчезало (130 с 8), чего не было бы, будь дело только в аргументах и убеждении. Тем самым оба диалога — «Геэтет» и «Феаг» — подчеркивают, что влияние Сократа на его окружение было результатом не просто слушания, а особого опыта переживания его присутствия. Причем, как можно заключить по прямому указанию, содержащемуся в последнем диалоге, заметную роль в этом процессе изменения личности играет и демонический эротизм Сократа, его компетентность в науке любви, в которой он превосходит, по собственному признанию всех людей<sup>23</sup>. Поэтому синусия, заключает Таррент, оказывается идеальным термином для описания его отношения с присутствующими, так как этот термин имплицитно скорее отношение с ментором, чем с лектором, учителем логики или любителем выспрашивать. Таким образом, успехи в диалектике не могут служить основанием для улучшения личности, скорее сам ее личностный прогресс обеспечивает успехи на пути диалектики<sup>24</sup>. А вся работа убедительно показывает как теомность майевтики и пайдеи Сократа, так и важность прямого воздействия божества на людей.

### 1.1. Этические атрибуты бога в учении Сократа

Характер и содержание миссии Сократа как определявшейся исключительно божественным повелением, а также этические аспекты отношения бога и человека, экзамплифицированные в учении и жизни Сократа, рассмотрены в интернетовской публикации МакГрегора «Сократ, бог и благочестие»<sup>25</sup>. В ней анализируется также отличие концепции бога Сократа от той, которая была общепринятой в Афинах

<sup>22</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 124.

<sup>23</sup> См.: Там же. С. 121; см. также: The roots of political philosophy: ten forgotten Socratic dialogues translated, with interpretive studies / Ed. Th. L. Pangle. Ithaca: Cornell Univ. press, 1987. С. 173.

<sup>24</sup> Tarrant H. Op. cit. P. 141–145.

<sup>25</sup> MacGregor L. Socrates, God, and piety // Mode of access: <http://humanities.byu.tdu/philosophy/aporia/index.html/Fall 2001 /contentsto.html>.

и Греции. В рамках этого подхода рассматривается учение Сократа о добродетели как знании и зле как поступках, основанных на ложном знании и незнании, а также структура аргументации философа. При этом коррекция ложных, хотя и широко распространенных среди афинян представлений о боге, оказывается миссией, возложенной на Сократа богом, а следование богу в деле улучшения душ людей — благочестием. Тем самым показывается необходимость и ультимативная важность, с точки зрения бога (а следовательно, и возможность для человека), задачи повышения моральных стандартов людей, ведь ради нес следует даже пренебречь всеми другими делами повседневной жизни. Сократ полагал, что очень важно иметь адекватное представление о боге. В своей защитительной речи он говорил судьям, что своей жизнью философа обязан богу, который направил его к ней посредством оракулов и сновидений<sup>26</sup>. Философ, следовательно, не только не сомневается в том, что бог внимательно наблюдает за его (а значит, и всех других людей, которые также важны для бога) поведением, но и уверен, что бог направляет его посредством рационально понятных для человека образов.

Роберт Дж. О.'Коннелл (Robert J. O.'Connell) указывает, что слово, которое Сократ использует для праведности: «θεμις», обозначает «божественный путь», или способ поведения Бога<sup>27</sup>. Философ верил, что бог совершенно мудр, нравственен и благ. Более того, он полагал, что человек может быть подобен богу, если станет подражать ему, делая божье дело. Это пифагорейская концепция, которая в своих конвенциях ведет через выполнение внешней работы, возложенной на человека богом, к внутренней трансформации души человека, ее позитивной мутации и обожению. Участие в этой работе является ультимативной формой благочестивого богопочитания, ибо делом бога, как думал Сократ, является улучшение человеческих душ. Таким образом, Сократ верил, что человек может стать подобным богу, если, подобно богу, будет работать над улучшением человеческих душ. Это и есть благочестие. Таким образом, говорит МакГрегор, не любая работа Сократа может его уподобить (т. е. уподобить его душу, бессмертную и лучшую часть Сократа) богу, а только деятельность по позитивному изменению к высшему и лучшему бессмертных душ людей, именно это ведет к теозису человека, обожению его души. Бог, следовательно, на примере Сократа показывает, что, улучшая души других людей, человек существенным образом изменяет к лучшему и свою собственную душу.

<sup>26</sup> Платон. Собр. соч. Т. 1. С. 87.

<sup>27</sup> O'Connell R. J. God, Gods and Moral Cosmos in Socrates' Apology // Intern. Philos. Quart Bronx, 1985. Vol 25. № 1 P. 38.

А поскольку Сократ — лучший из людей, то подобная благочестивая миссия концептуализируется, по-видимому, как высшая и оптимальная для человека<sup>28</sup>.

Но как возможно познание этого бога и восхождение к нему? Этот процесс восхождения к Абсолюту, кульминирующий в интенсивном переживании контакта с ним и его непосредственном сверхчувственном познании, экзаплифицирован в нарративе Диотимы — концептуальным фокусе платоновского «Пира». Эта профетесса из Мантиней, по словам Нэнси Эване<sup>29</sup>, мистагог, которая инициировала индивидуумов в свои мистерии, транслируя человеческим существам эзотерические знания о божественном. Поэтому, признавая историчность существования Диотимы как жрицы Деметры, не следует ли, по меньшей мере часть сообщаемых ею идей атрибутировать доктринам Элевсийских таинств, язык которых, по мнению этой исследовательницы, заимствовал Платон?<sup>30</sup>

## 1.2. Сократ как гражданин

О том, насколько существенно влияние на социальное поведение личности идей о трансцендентных сущностях, аргументировано рассуждает Д. Коурей<sup>31</sup>, который, опираясь прежде всего на такие диалоги, как «Апология Сократа», «Критий», «Горгий», показывает, что деятельность Сократа-гражданина существенным образом мотивировалась супранатуральными («божественными») факторами, которыми были как демоний философа, так и Дельфийский оракул, объявивший через друга Сократа этого последнего мудрейшим среди людей. Херефон спросил у Оракула: «Есть ли кто мудрее Сократа?». Лаконичный и загадочный ответ звучал как: «Никто не мудрее» (Апол., 20 е–23 б). В том, что у Сократа была религия, убеждают работы таких авторов, как Дж. Векман, М. Макперрен, Н. Смит. Коурей подчеркивает, что, употребляя термин демоний, Сократ не использует его в смысле необходимых конвенциальных или общественно признанных практик, а понимает под ним веру в разумную божественную силу или силы, которые стоят над человеческими существами и воля которых, когда явственна, включает в себе серьезный нормативный вес<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Подробнее см.: *Хлебников Г. В.* Философская теология античности. Ч. 1. Досократики, Сократ, Платон, Аристотель: Аналитический обзор. М., 2005. С. 94–107.

<sup>29</sup> *Evans N.* Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium // *Hypatia*. Bloomington, 2006. Vol. 21. № 2. P. 1.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Corey D. D.* Socratic citizenship: Delphic oracle and divine sign // *Rev. of politics*. Notre Dame. 2005. Vol. 67. № 2. P. 201–228.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 203, прим. 7.

В то же время Пайпер (2005) на основе анализа образа Сократа в диалоге Платона «Федон», даже видит в греческом мудреце экзистенциальный аналог Авраама, как этот последний описан в «*Страхе и трепете*» Киркегора, тем самым раскрывая Сократа «Федона» как «рыцаря веры»<sup>33</sup>.

Основные черты Сократа-гражданина характеризуются Ханной Аренд, Дж. Катобом и Д. Вилла его беседами с согражданами, неучастием в демократических властных институтах (*Апол.*, 31 с–е, 36 б–с; *Горгий*, 474 а–б; — важными исключениями являются его участие в военных кампаниях, Совете 500 и участие в собственном суде), несогласием или неподчинением политическим властям (406 и 404 гг. до н. э.) и использованием рациональных сил разума.

Участие Сократа в военных действиях описывается в «*Апологии*» (28 е), «*Пире*» (220 d–221 b) и «*Лакесе*» (189 b). Он реально участвовал в трех различных сражениях до и во время Пелопонесской войны: в битве при Потидее (432–429), Амфиполисе и Делионе (424).

Сократовские ссылки на божественные увещания находятся во всем платоновском корпусе произведений и не ограничиваются только «*Апологией*»: см, например, сократовский профетический сон в «*Критии*» (44 а–с), которому он доверяет; или многочисленные божественные аллюзии в «*Федре*» (238 с, 242 с, 244 b, 278 d и т. д.) и «*Евтидеме*» (272 е, 291 а, 302 с); или многочисленные упоминания Сократом божественного голоса (даймония: «*Евтифрон*» 3 б–с; «*Гиппий Большой*» 286 с, 293 d–е, 304 с; «*Государство*» 496 с; «*Алкивиад*» I 103 а–b). Сделанные в чрезвычайно разных жизненных обстоятельствах и с многочисленными и неодинаковыми типами людей, эти высказывания мудреца отличаются равной серьезностью и подчеркнутым благочестием.

Ученый обращает внимание на то, что Последнее и символично многозначительное слово *Апологии* — τὸ θεῶν. После того, как вердикт произнесен, Сократ продолжает говорить о предсказаниях Оракула (теперь это его собственное предсказание судьбы его обвинителей) и о его «божественном знаке» (40 а–с). Он настаивал (38 d–е), что его собственная защитная речь была свободна от греха говорить то, что его слушатели хотели услышать: «Знайте же, что Бог повелел это — указание на сократовскую практику вопрошания, исследования и опровержения каждого, кого он встречает. И я полагаю, что до сих пор не было большего блага в этом городе, чем эта моя служба Богу. Ибо я не делаю ничего другого, как только хожу и убеждаю вас, как молодых, так и старших» (30 а–b). «То, что я являюсь кем-то таким, кого Бог дал

<sup>33</sup> Corey D. D. Op. cit. P. 264.

городу, вы можете постигнуть из этого: не кажется человеческим, с одной стороны, что я пренебрегаю моими собственными делами... и, с другой стороны, что я всегда занимаюсь вашими, приходя к каждому из вас частным образом, как сделал бы отец или старший брат, убеждаю заботиться о добродетели» (31 a–b)<sup>34</sup>.

Корей полемизирует с «адвокатами сократовской гражданственности», которые, опуская упоминания о Боге, видит в беседах Сократа только светское содержание, указывая, что это типично для представителей этой концепции. В то же время, сам Сократ репрезентирует их в религиозных терминах. Философ думает, что дельфийский оракул побуждает его к философской беседе — и не только с друзьями, а с каждым, кого он только встречал: молодым и старым, чужеземцами и согражданами, одинаково, с богатым и бедным. Вел ли Сократ эти беседы до речения оракула? Высказывания философа в «Апологии» (21 b, 23 a) намекают, что оракул все же был началом, которое драматически изменило как характер сократовской мудрости, так и стиль его вопрошания.

Его неповиновение властям также отнюдь не всегда имело «чисто светские» причины (*Аполог.*, 29 d). Так как Сократ думал, что это Аполлон предписывает ему философствовать, испытывая себя и других, он не мог оставить свое занятие по первому мановению своего города. Город обладает властью: он может его осудить, призвать в армию, заключить в тюрьму и казнить. Но власть есть и у Бога, и когда эти две инстанции стали конфликтовать, когда законы города вступили в противоречие с инструкциями Аполлона (как их понимал Сократ) — именно Бог, а не город оказывается сильнее.

То, что Сократ обладал некоторой необычной силой инсайта, которую называл даймонием («божественной вещью»), подтверждается многочисленными работами Платона и Ксенофона, указывает Коурей. У Платона Сократ постоянно описывает этот даймоний как разновидность голоса, который просто звучит в нем, когда он готовится совершить нечто «неправильное». Захватывая его врасплох, когда Сократ готовится что-либо сделать или сказать, этот даймоний оказывается для философа знаком, который он принимает за божественное предупреждение или пророчество. Подобно даймону, привычному и традиционному проявлению божественного воздействия. Даймон обычно понимается как «скрытое присутствие божественной активности», которое влечет человека к определенному действию. При этом ни Платон, ни Ксенофан не называют сократовского даймония даймоном — это, очевидно, связанные феномены, но все же различные), даймоний Сократа

<sup>34</sup> Цит. по: Corey D. D. Op. cit. P. 217.

пребывает с ним с юности. Однако в отличие от даймона, он вмешивает очень часто и даже в самых мелких делах, действуя, чтобы отвратить Сократа от того, что последний намеревался сказать или сделать, но никогда не принуждает его что-либо сделать<sup>35</sup>.

Таким образом, в одном отношении, даймоний Сократа не слишком далеко отдален от конвенциональной греческой религии и он недвусмысленно называет его в *Апологии* как нечто божественное (Ап. 31 с 8) и даже предполагает, — хотя и не делает это прямо, — что это может быть голос Аполлона (40 б 1)<sup>36</sup>. Но в другом отношении, этот даймоний репрезентирует все необычное в религиозном веровании Сократа. Так, он не открывался «никому до меня или же очень немногим», — говорит Сократ в *«Государстве»*, и официальное обвинение, как кажется, подчеркивает этот же факт: «Сократ... верит... в других божеств, которые новы». Ксенофон характеризует даймоний во многом так же, но в двух отношениях имеются существенные различия: Ксенофон, во-первых, гораздо больше, чем Платон склонен представлять даймония как нечто конвенционально религиозное. Во-вторых, согласно Ксенофону, даймоний давал не только негативные предупреждения, но и позитивные советы: говорит Сократу, что ему следует сделать. Более того, он, по-видимому, делает это не только для Сократа, но и для других. «Многие из друзей Сократа получали от него советы делать это или не делать то в соответствии с предупреждениями Бога; и те, кто следовал такому совету, процветали, а отвергавшие потому сожалели». Тем самым, не может быть сомнения, что Сократ действительно ссылался на некий божественный голос или знак, называя его на мистериальном языке, даймонием<sup>37</sup>.

Власть города над жизнью и смертью не может испугать Сократа настолько, чтобы он отказался повиноваться Богу. Философ почитает свой город и служит ему, когда может, но он не может послушаться Бога. Город и Бог не часто конфликтуют, однако когда они начинают конфликтовать, возникает напряжение, ожидаемое именно от того, чьи религиозные убеждения формируют и обуславливают его гражданское поведение. Эти линии воздействия Дельфийского оракула на гражданское поведение Сократа Коурей считает косвенными, так как оракул, со своей стороны, сказал лишь «никто не мудрее», а Сократ уже добавил к этим словам свою разработанную концепцию. Однако другие аспекты религиозного опыта философа были отнюдь не столь косвенными, и одним из них был его даймоний.

<sup>35</sup> Corey D. D. Op. cit. P. 219.

<sup>36</sup> Ibid. P. 219–220.

<sup>37</sup> Ibid. P. 220.

Таким образом, исследователь убедительно показал, что идеал гражданина и человека-мудреца в античности существенно имплицировал осознаваемую идею божества, активно воздействовавшую на образ жизни как отдельного человека, так и через этого последнего — всех граждан. Этот вывод, соответственно, имеет существенное значение и для современности, когда конфессионально ангажированным лицам приходится решать аналогичные проблемы сущего и должного.

### 1.3. Теология у сократиков

Ее представляется целесообразным рассмотреть на примере одного из ближайших (если не самого близкого) учеников Сократа Евклида Мегарского, детальный анализ которой сделан А. Дроздеком.

Философскую теологию Евклида из Мегар подверг специальному рассмотрению А. Дроздек в своей ценной статье «Евклид Мегарский: Бог = фронесис = благо»<sup>38</sup>, рассмотрев аргументы, которыми Евклид из Мегар обосновывает идентичность Бога, рассудка и Блага.

Ученый указывает, прежде всего, на особую близость к Сократу Евклида, который не только присутствовал при смерти своего Учителя, но и после нее ученики последнего нашли убежище в Мегарах, именно в доме Евклида (DL 3.6 = fr. 4 A, DL 2.106 = fr. 4 B). Мегарская школа (Евклид — Стильпон — Диодор Крон — Евбулид — Клиномах) формально никогда не существовала — в отличие от Академии, Ликей или Стои. Она является прежде всего созданием новой, элеатской системы мысли, хотя и несет на себе отпечаток несомненного влияния Сократа.

Евклид показывает, что Благо едино и называется многими именами: то рассудком, то умом, то Богом и т. п., отвергая противоположности Блага утверждением, что они «не существуют» (DL 2.106 = fr. 24). Согласно Ксенофану, Пармениду, Зенону и Евклиду, «только Благо одно, всегда одно и тоже» (Cicero, *Acad.* 2.129 = fr. 26 A), что подтверждается также фрагментом из Лактанция, хотя при этом единственность Бога и не упоминается (Lactantius, *Inst.* 3.12.9 = fr. 26 B). Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс, школа Стильпона и мегарцы отвергают данные чувств и фантазии (*phantasiai*), доверяя исключительно Логосу. Они утверждают, что «бытие одно и другого не существует; ничто также не приходит к бытию, а или уничтожается или движется» (Aristocles *ap.* Eusebius, *Praep. ev.* 14.17.1 = fr. 27). Fr. 26 A рассматривает этическую сторону природы Блага. Fr. 27 — эпистемологический

<sup>38</sup> Drozdek A. Euclides of Maegara: God = phronesis = the good // *Acta Aniqua Academiae scientiarum Hungaricae*. T. XLV, fasc. 1. Budapest, 2005. P. 27–34.

вопрос о том, какой когнитивный аппарат следует использовать, чтобы обрести знание и, следовательно, что мы действительно знаем. Общим термином между этими двумя фрагментами, между этикой и эпистемологией, является онтология. Именно природа реальности определяет, чем является благо и как возможна когниция<sup>39</sup>.

Во фр. 24 говорится, что благо едино и что противоположностей в нем нет. Тем не менее, отмечает Дроздек, возможна такая интерпретация данного фрагмента, которая не исключает и множественности. Ведь можно сказать, что хотя благо и едино, но наряду с ним имеются и другие сущности, например, прекрасное, а на перцептивном уровне — вещи, которые хороши и красивы. Лишь противоположностям блага отказывается в бытии, таким образом, зло не существует — утверждение, которое оспаривают Платон (*Theaet.* 176 a) и Аристотель (*Met.* 984 b31–985 a2), но ни хорошие, ни прекрасные вещи, конечно, не являются подобными противоположностями. Тем самым отказ в бытии может значить отказ приписать злу и его манифестациям статуса аутентичного бытия, что перемещает его на уровень видимости или продукта воображения. Тем не менее, эта плюралистическая возможность незащитима, если принять во внимание фрагменты 26 В и 27.

Положение, что «бытие едино (то *παν εν εἶναι*)» само по себе не исключает возможности существования многих чувственно воспринимаемых объектов. Платон, например, говорит, что справедливое и несправедливое, добро и зло сами по себе едины, но имеют много манифестаций (*Rep.* 476 a, 507 b; *Symp.* 211 b; *Crat.* 389 b). Если некто верит в существование как прекрасного самого по себе, так и отдельных прекрасных вещей, — он обладает знанием. Если же он верит лишь в последние, то имеет лишь мнение (*Rep.* 476 cd). Для Платона, несомненно, единство идеи прекрасного не исключает реального существования прекрасных вещей, партиципирующих этой идее. Правда этот мыслитель не рассматривает возможность веры только в идеи, но не в множественность их проявлений, хотя подобная ситуация и имела место в его системе до создания мира.

Тем не менее, утверждение, что ничто разрушающееся или движущееся не входит в бытие, совершенно однозначно: если бы чувственно воспринимаемые вещи существовали, они были бы вечными и пребывали в покое. Теоретически подобный универсум возможен. В некотором отношении такова Вселенная атомистов: атомы не возникают и не разрушаются, так что в этом отношении каждый атом является крошечным бытием элеатов. Однако атомы пребывают в посто-

<sup>39</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 27–28.

янном движении, поэтому одно из основных требований для элеатского бытия здесь нарушается<sup>40</sup>.

Когда Евклид утверждает, что благо называется *phronesis*, Бог или каким-либо другим именем, и что все эти названия являются либо «знаками определенных идей» или пустыми звуками, то это не так, прежде всего, из-за множественного числа «идей», а Евклид соглашается со Сильпоном, что идеи во множественном числе не существуют (DL 2.119 = fr. 199); — в отрицании идей этот последний следует своему учителю, Диогену Синопскому. Поэтому, считает Дроздек, Евклид мог бы согласиться с существованием только одной идеи, идеи добра, которая идентична идее Бога и идее разума (*phronesis*). Это не освободило бы мегарцев от всех онтологических контroversий, но сделало бы их сторонниками одной-единственной интеллигибельной сущности, которая может называться идеей, — но не сторонниками множественности идей. Некоторые проблемы, поднимаемые монистическим тезисом, дискутируются Платоном (*Soph.* 244 b–245 d) и Аристотелем (*Phys.* 1.2–3). Общепризнано, что центральной апорией Мегар является трудность примирения единого и многого. Нон-монистическая интерпретация онтологии мегарцев возможна только, если fr. 24 принимается во внимание с одновременным исключением фрагментов 26 A и 27.

Делается попытка показать, что два последних фрагмента являются всего лишь «доксографической фикцией», имеющей сомнительную ценность как источник информации, поскольку здесь Евклид упоминается как «чистый сократик», тогда как во всех других локусах он называется просто сократиком. Это значит, что он был учеником Сократа (*Suda* s.v. Σωκράτης = fr. 2; DL 3.6 = fr. 4 A), но это не значит, что он разделял все взгляды этого последнего. Антисфен и Аристипп тоже называются сократиками, однако существует минимальное совпадение взглядов первого с идеями Сократа и еще меньшее — с киренаиками. Дроздек приводит еще ряд примеров (в том числе, Аристотеля и Платона), подтверждающих то положение, что быть учеником или другом великого ума отнюдь не значит перенимать и взгляды этого последнего<sup>41</sup>.

Бытие мегарцев — Единое, которое несотворенно, вечно, неизменно, неразделимо, неподвижно. Это не просто бытие, а само благо. Почему — благо? В этой точке мегарцы и оказываются наследниками Сократа, для которого проблема блага была критической. Что такое благо? Добродетели? Каковы несомненные свидетельства благой и

<sup>40</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 28.

<sup>41</sup> Ibid. P. 29.

добродетельной жизни? Знаки Божьего благоволения к людям? Сократ часто мучит своих собеседников этими вопросами, часто давая ответы, которые далеки от полноты, ясности и удовлетворительности.

Частью этой проблемы является релятивистский подход: благо — это полезное, а полезное варьируется от лица к лицу, от ситуации к ситуации. Разные вещи, называемые хорошими, не являются таковыми сами в себе, по своей природе, поэтому «если их контролирует незнание, они оказываются большим злом, чем их противоположности... Но если во власти здравый смысл и мудрость, — они еще большее благо. В самом же себе ни один вид не имеет никакой цены... из других вещей ни одна не является ни хорошей, ни плохой, но из этих двух мудрость — это благо, а незнание — зло» (Plato, *Euthydemus* 281 de). Поэтому «то, что полезно одному, иногда может вредить другому», только полезное может называться хорошим, и «что полезно, то хорошо тому, кому оно полезно» (Xenophon, *Mem.* 4.6.8; Plato, *Gorgias* 474 d, 475 a.)<sup>42</sup>.

Рассматривая проблему, является ли добродетель одной вещью со справедливостью, умеренностью и набожностью как ее частями, или же все они — «имена для отдельной сущности» (Plato, *Prot.* 329 d), Протагор придерживается первого (329 d, 349 bc), Сократ — второго (333 b): существует лишь одна добродетель со многими именами. Мегарцы также утверждают, что существует только одна добродетель, называемая различными именами (DL 7.161). Такой подход указывает и путь решения проблемы добра: имеется только одно благо, называемое многими именами. Таким образом, нерешенная проблема релятивизма в отношении блага, может быть устранена посредством введения абсолюта, и экстремальный путь этому суггестирован Парменидом: бытие как раз и является таким абсолютом, который не допускает ничего сверх себя. Если подобное бытие идентифицируется с добром, то какой еще лучший критерий блага можно отыскать? — спрашивает Дроздек.

Побочное следствие такого подхода — устранение необходимости анализировать вопросы движения, так как его здесь нет вообще: всякое движение иллюзорно, изменения не существуют, этические проблемы также исчезают, так как этика растворяется в онтологии. С одной стороны, идентификация бытия и блага — оригинальный элемент в мысли мегарцев, одна из наиболее глубоких концепций в философии. С другой — данное решение настолько радикально, что немного можно сделать с подобной концепцией. Не без основания можно утверждать, замечает Дроздек, что такое решение, конечно, имеет значение, но является стерильным.

<sup>42</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 29–30.

Существует — благо, оно — то, что существует, а все другое — только иллюзия, небытие, несуществование. Как возможно зло? Его нет, оно просто не существует. Этим концептом зла мегарцы открывают новое авеню теодицее, которое позже будет продлено Августином, Мальбраншем и Лейбницем. Мегарцы утверждают, что существующий мир фундаментально благ, благо является сущностью бытия. В этом они находят последователя в лице Платона, идея блага которого — Идея идей — настолько основополагающая в системе философа, что располагается даже выше бытия.

Евклид говорит, что благо, или бытие, называется *phronesis* (разумом), Богом, умом или иным именем. Он не имеет в виду Парменида, бытие которого называется просто бытием. Но тогда, замечает Дроздек, больше нет никого, кто бы разделял элеатские онтологические взгляды и использовал другие имена для бытия. Евклид, по-видимому, хотел сказать, что существуют имена, которые могут применяться более адекватно, чем деминации бытия, хотя они и не используются подобным образом теми, у кого эти имена релевантны для наиболее важных концептов в их системах.

Концепция Ума — центральная для системы Анаксагора: Ум творит мир, его природа иная, чем у мира, она не смешивается с последним, но детерминирует в нем течение всех процессов. Ум вечен, всезнающ, всемогущ, но он не является всем бытием, мир совершенно явно отделен от него. В то же время, атрибуты Ума почти те же самые, что и бытия мегарцев, поэтому Ум может рассматриваться как иное имя бытия. Эти атрибуты также божественны, так что Ум может пониматься и как Бог (хотя сам Анаксагор так его не называет). Эти атрибуты, однако, можно найти в едином Боге Хсенофана, благодаря чему бытие мегарцев может именоваться Богом<sup>43</sup>. Но почему *phronesis*? — спрашивает Дроздек и анализирует этот концепт. Досократики очень часто используют этот термин. В системе Гераклита *phronesis* занимает важнейшее место: вечно живущий огонь является разумным (*phronimon*), а разум (*phronesis*) огня можно идентифицировать с Логосом или, по меньшей мере, с его частью, которая оказывается рациональностью огня и, в то же время, Богом. Ученый отмечает, ссылаясь на Шефера (Schaefer, H. J.), что для всех досократиков *phronesis* является атрибутом человека, а к уровню божества его впервые поднял Сократ<sup>44</sup>. У последнего этот термин приобрел осевое значение, став также чрезвычайно важным концептом у Платона и Аристотеля.

<sup>43</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 30–31.

<sup>44</sup> Ibid. P. 31.

Для Сократа нет ничего важнее бытия хорошим человеком, то есть поступать морально, вести себя этически безупречно. Кто может так поступать? Только знающий, что значит поступать морально, быть хорошим. На этом и фокусируется мышление: цель познания оказывается идентичной цели этики, потому что знание блага является его практикой, бытием хорошего человека. «Знающий их [прекрасное и благо], никогда не изберет ничего другого, не знающий же их, не сможет их практиковать, даже если он попытается, потерпит неудачу» (Xenophon, *Mem.* 3.9.5). Таким образом, добродетель — это знание, оно оказывается единством когниции и этики. Люди должны заботиться о своих душах, и Сократ видит свою миссию именно в том, чтобы увещеваниями направлять их на правильный путь (Ap. 29 de, 36 c). Забота о душе заключается в концентрации на правильном мышлении (*phronesis*), так что посредством упражнения этой способности может быть достигнута и истина, а через эту последнюю — сама душа может быть улучшена настолько, насколько это только возможно для человека. Положение о необходимости заботы о *phronesis* обосновывается тем, что Афины имели репутацию мудрого города, так что подобный вид озабоченности кажется для всех его граждан естественным. В данном пассаже *sophia* попеременно заменяется на *phronesis* и обратно. И это не уникальный случай в текстах Платона: многократно, когда он приводит перечень четырех кардинальных добродетелей, на четвертой позиции помещается то *Sophia*, то *phronesis*. Платон также не проводит строго различия между «разумным» (*phronimos*), «знающим» (*epistemon*) и «мудрым» (*sophos*). Сократ тоже уравнивает «знание» (*episteme*) и мудрость (*Sophia*), (*Mem.*, 4.6.7)<sup>45</sup>. Поэтому есть основание предположить, пишет Дроздек, что Сократ также идентифицировал последнюю (*Sophia*) с разумом (*phronesis*). Поэтому когда он говорит, что мудрость, бесспорно, хорошая вещь (*Mem.* 4.2.33), то можно допустить, что это же утверждение распространяется им и на *phronesis*. И это не просто какая-нибудь хорошая вещь, а единственная вещь, о которой можно утверждать, что она хорошая, поскольку другие хорошие вещи хороши лишь для определенных целей, ситуаций или персон, а для других они плохи. Таким образом, мудрость-разум (*Sophia-phronesis*) обретают некую абсолютную ценность, а вместе с ней и положение, отличное от любого другого. Теперь остается небольшой шаг от утверждения «мышление хорошо» к положению «мышление и есть Благо»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 31.

<sup>46</sup> Ibid. P. 31–32.

И возможность подобного равенства антиципируется Сократом в его высказываниях о Боге. Он, именно, говорит, что как человеческий ум направляет тело согласно своей воле, так аналогично и «*phronesis* в каждой вещи руководит всем соответственно своему удовольствию», потому что как душа человека может думать (φροντίζειν) о разнообразных предметах, так и мышление (*phronesis*) Бога в состоянии одновременно обращать внимание на все вещи (*Mem.* 1.4.17). Высшей когнитивной способностью Бога является *phronesis*, благодаря которому Бог может быть всезнающим. Сократ утверждает, что «нет ничего сильнее мышления *phronesis*» (Aristotle, *EE* 1246 b34). Эта способность, следовательно, является божественной, и если Бог идентифицируется со своим *phronesis* (как Бог Аристотеля идентичен с Умом), то уравнение может быть распространено на: Бог = *phronesis* = Благо<sup>47</sup>. Сократ, далее, говорит, что душа — единственное место мышления (*phronesis*), и когда она уходит, то остающееся тело можно хоронить (*Mem.* 1.2.53), а это указывает на понимание им мышления также как принципа жизни. В этом нет ничего удивительного, так как и до него *phronesis* рассматривался как специфическая черта жизни<sup>48</sup>.

*Phronesis* занимает выдающееся место и в философской системе Платона. Каждый человек имеет в потенции эту способность, хотя требуется особые образовательные усилия, чтобы ее полностью развить (*Rep.* 518 e–519 a, 530 bc). Наилучшим образом она развивается у философа, конституируя его специфическую характеристику, благодаря которой он способен полностью контролировать свои наслаждения и желания, становясь наиболее подходящим правителем государства (412 c, 43 Id, 521 bc, 586 d).

Только через *phronesis*, каков он есть, может познаваться истинное бытие (582 c, 586 a). Однако недостаточно знать мышлением (*phronein*) что-либо, даже полностью, не зная при этом Благо (505 b). Здесь, отмечает Дроздек, *phronesis* непосредственно соединен с идеей Блага, источником и причиной всего истинного знания.

Для Платона было также проблемой отношение между хорошими и прекрасными вещами, воспринимаемыми органами чувств, и идеей Блага, Благом самим по себе, которое является интеллигибельной сущностью (*Rep.* 507 b). Но как Благо может быть познано в хороших вещах? Посредством самого Блага, которое «дает истинность познанным вещам и силу знать познающему» (508 d). Оно может быть познано

<sup>47</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 32.

<sup>48</sup> Ibid.

посредством хороших вещей, может стать объектом познания потому, что само благо является причиной этого знания подобно тому, как цвета воспринимаются глазом благодаря свету, который активизирует зрение (508 e, 507 de). В дуалистической системе Платона перцептуальный мир столь же реален, как и интеллигибельный мир идей. Ввиду ненадежности чувств, Парменид отбросил первый, оставив лишь один последний. Евклид склоняется к аналогичному решению, но как ученик Сократа, он не ограничивается онтологией, а считает этику столь же важной, как и Сократ.

Для Платона *phronesis* — это знание неизменного (e.g. *Philebus* 59 cd), а через контакт с идеями, особенно, с идеей Блага, *phronesis* возвышается до дивинизации, так что чем разумнее (*phronimos*) душа, тем более она стабильна и неизменна (*Rep.* 38 la). Она становится божественной и упорядоченной благодаря соприкосновению с упорядоченными и божественными идеями (500 c). Чтобы избежать зла, человек также должен стать возможно больше подобным Богу, становясь справедливым и чистым с помощью *phronesis* (*Theat* 176 b; *Rep.* 62 Ic). Посвящая себя учению и подлинному мышлению (*phroneseis*), такой человек, достигая истины, действительно будет мыслить (*phronein*) бессмертные и божественные мысли (*Tim.* 90 bc). Таким образом, — насколько это возможно для людей, — он будет иметь участь в бессмертии, поскольку заботится о божественном в себе, что возможно посредством созерцания мира идей.

Дроздек также отмечает, что Платон многократно упоминает добродетели (например, «мужество», «умеренность», «справедливость») с добавлением «с разумностью» (μετά φρονήσεως) (*Phaedo* 69 b), также как и «царственного мужа» с мышлением (*phronesis*, — *Pol.* 294 a) — добродетели, следовательно, только тогда действительно добродетели, когда они основываются на разумении (*phronesis*). Так полагал и Гераклит. Таким образом, последнее оказывается высшей способностью человека, посредством которого он может стать философом и, тем самым, справедливым правителем государства. Правильное моральное развитие — развитие всех добродетелей — также зависит от разумения, а так как они все зависят от контакта этого последнего с миром идей, то разумение (*phronesis*) становится точкой соприкосновения человеческого и бессмертного, пунктом между перцептуальным миром и умопостигаемым, первым и главным средством держать общественный порядок на правильном и справедливом пути. *Phronesis*, следовательно, — это божественный элемент (насколько возможно для homo) в человеческих существах, медирующий элемент, который канализирует божественное из мира идей в мир, предназначенный людям.

Подобный платонически-возвышенный, полууномирный взгляд на *phronesis* почти исчезает в перипатетической системе. Аристотель лишь местами понимает разумение как край сверхчувственного, то есть как подлинное философское познание, но при этом он развивает свое собственное, более привязанное к земле понимание *phronesis* в этической доктрине.

Поскольку разумение было столь важным концептом во времена Евклида, не удивительно, что это значение рефлектируется в высказываниях этого философа об имени бытия. *Phronesis* — это не только процесс когниции, но и его результат. Оно — высшая форма когниции и, как таковая, подходит Богу, Который, будучи рациональным Существом, мыслит о том, о чем мыслить наилучше, о Благе, которое суть бытие, суть Сам Бог. Таким образом, Бог мегарцев — это вечный Бог, Который непрерывно мыслит Самого Себя (прекращение такого мышления даже на миг значило бы изменение в Боге); это Благо Само по Себе, созерцающее в мышлении Само Себя. Аналогичная теология может быть позже найдена у Аристотеля. Однако Бог Аристотеля является лишь частью Универсума, Это Ум, который мыслит Сам Себя, потому что нет ничего лучшего, чем Он Сам, поэтому этот Ум и не замечает существование мира<sup>49</sup>.

Однако в Универсуме мегарцев нет ничего, кроме Бога. Бог, следовательно, обладает поистине совершенным знанием, ибо Он знает все о всем существующем, то есть — о Себе Самом.

Аристотелевский же Бог знает только Себя, но это знание трудно назвать совершенным, если существующий Универсум ему неведом. Философ предлагает такое решение, чтобы спасти совершенство Бога, которое пострадает даже от мысли о чем-либо менее совершенном, чем Он сам. Для Евклида же нет ничего менее совершенного, чем Бог, поэтому Он ничего и не упускает в Своем мысленном процессе, так как что-либо еще — отдельные вещи и зло — не существуют. Его мысль поэтому, заключает Дроздек, полна, рациональна и совершенна.

Евклид эксплицитно называет Бога, делая Богом одно из имен Блага-бытия. Что же еще — теологически — это может значить, как не пантеизм? — спрашивает ученый, ведь кроме бытия нет ничего, и это бытие называется Богом, — простое и ясное пантеистическое решение. Таким образом, с упоминанием Бога, система Евклида становится теологическим комментарием к парменидовской онтологии. Сам Парменид нигде не называет свое бытие Богом, хотя атрибуты этого бытия божественны (вечность, совершенство), в силу чего его бытие и есть

<sup>49</sup> Drozdek A. Op. cit. P. 33.

Бог. Однако именно Евклид делает этот теологический аспект эксплицитно ясным. Упомянув Бога на втором месте (после *phronesis*) как возможного имени Блага, полагает исследователь, может указывать на то, что Евклид не следует за Сократом, который придавал теологии наивысший статус. Последняя, по-видимому, имела для первого вторичное значение: основным у Евклида были разворот этики к онтологии и интерес к разумности (*phronesis*) результирующего бытия.

Теология хорошо вписывается в эту картину, но, считает Дроздек, можно полагать, что лишь в силу счастливого случая его бытие называется также и Богом. Справедливо будет сказать, что для мегарцев Бог — вторичная форма, только название единства. А это, в свою очередь, указывает на девальвацию у них теологических и религиозных тем — тенденция, достигнувшая экстремума у киренаиков и киников. Среди сократиков, заключает Дроздек свою статью, только Антисфен и, особенно, Сократ, продолжили уделять теологии выдающееся место в своих произведениях.

## 2. Платонизм. Бог как Демиург

Современную оценку платонизма, суммируя результаты различных исследователей, дает в своей статье Л. Джерсон<sup>50</sup>, считая его господствующей формой философии в Древнем мире более чем 800 лет: от своего основателя и до 6 в. н. э. (Аристотель, по мнению Л. Джерсона, тоже платоник)<sup>51</sup>. Как считает М. Диллон, даже ранний стоицизм является развитием и формализацией современного ему платонизма<sup>52</sup>. Эпикуреизм, наверное, был единственным исключением из того правила, что все философы античности избирали последний в качестве отправной точки своей рефлексии; даже те, кто ставил перед собой задачу его опровержения<sup>53</sup>; Фрасилл (ум. 36 н. э.) разделил произведения Платона на 9 тетралогий, так что 36 произведений включают в себя 35 диалогов и 13 писем (считаются одним произведением), зафиксировав тем самым основной корпус произведений платонизма. Сомнительны, тем не менее, с точки зрения подлинности важный «Алкивиад 1» (о «за» и «против» подлинности этого диалога см. его) новейшее издание<sup>54</sup>),

<sup>50</sup> Gerson L. P. What is platonism? // J. of history of philosophy. Baltimore, 2005. Vol. 43. № 3. P. 253.

<sup>51</sup> Близок к этой оценке и Ю. Шичалин.

<sup>52</sup> Dillon M. J. The heirs of Plato. Oxford, 2003. P. 235.

<sup>53</sup> Ibid. P. 253.

<sup>54</sup> Alcibiades: Plato I. Ed. N. Denver. Cambridge; N. Y., 2001. XL P. 254.

с которого начинали изучение Платона, и среди писем 2 и философская часть 7 — наиболее важные для платоников, и др.<sup>55</sup> Аристотель, считает Джерсон, также был платоником, тщательно обосновывая этот тезис как ссылками на мнения античных философов, так и анализом доктрин обоих философов<sup>56</sup>. Как пишет Симпликий, суждения Аристотеля были авторитетны в отношении чувственно познаваемого мира, тогда как Платона — интеллигибельного. Различия между ними только внешние и возникают из-за того, что Платон подходит к анализу феноменального мира на основе принципов, полученных при изучении интеллигибельного («сверху — вниз»), а Аристотель идет в противоположном направлении. Можно также просто указать на то, что платоники обращались к Аристотелю как к философскому введению, чтобы лучше понять платонизм<sup>57</sup>. Подход сверху вниз значит, что удовлетворительное понимание наблюдаемых феноменов никогда не может быть найдено в терминах, например их физических частей, а должно быть открыто в их не редуцируемых, интеллигибельных принципах.

Джерсон резюмирует суть платонизма в следующих характеристиках: 1) универсум является системным единством. Этот тезис — наиболее глубокое наследие платонизма, полученное им от досократиков, которые понимали это единство мира в том смысле, что конституанты и законы последнего, сообразно которым он функционирует, реально и интеллигибельно связаны друг с другом; благодаря этому единству и возможно систематическое познание мира. Поэтому отдельные доктрины метафизики, эпистемологии, этики и т. д., ультимативно соотносятся друг с другом внутри этой системы. Более того, они нераздельны, так как принципы, которые дают возможность формулировать концепции в одной области, идентичны с теми, которые разрешают это в другой. 2) Это систематическое единство является иерархией, которая может быть эксплицирована. Платонический образ мира (ключ ко всей системе) видит в универсуме иерархию, которая должна быть понята сверху вниз на основании, главным образом, двух критериев: а) простое предшествует сложному; и б) интеллигибельное предшествует чувственному. Предшествование в обоих случаях не темпоральное, а онтологическое и концептуальное. Тем самым понимание сложного и чувственно воспринимаемого зависит от интерпретации простого и интеллигибельного, так как последнее является объясне-

<sup>55</sup> Gerson L. P. What is platonism? P. 257–258.

<sup>56</sup> Gerson L. P. Aristotle and other platonists. Ithaca, 2005. VIII, 335 p.; *Idem*. What is platonism? P. 269–276.

<sup>57</sup> Gerson L. P. What is platonism? P. 259.

нием первым, а ультимативным объясняющим принципом в универсуме должно быть не квалифицируемое простое. В силу этого платонизм является в определенном смысле редуцивизмом, но иначе, чем философия, идущая «снизу вверх»; он редуктивен концептуально, но не материально. Может ли и до какой степени неквалифицируемое простое быть интеллигибельным или же оно в каком-то смысле трансцендирует интеллигибельность — глубокий вопрос в самом платонизме. 3) Божественное образует нередуцируемую объясняющую (эксplikативную) категорию. Существенной частью системной иерархии является бог, приводимый прежде всего для объяснения чувственного мира или мира становления. Платонизм фокусируется на идее, что божественное имеет всеобъемлющую объясняющую силу — нет ничего, что оно бы не могло объяснить. Таким образом, онтология и теология становятся нераздельными. Платоновское понятие божества включает в себя также неустранимый персональный элемент, который часто ослабляется из-за разнообразных усилий использовать как интеллигибельное, так и простое наряду с божественным для объяснения всего остального. Остающийся личностный элемент божественного агента в этом транзитивном порядке удерживается ввиду базового платонического тезиса и увещевания к человеку «стать подобным богу». Благоволение и провидение считаются существенными чертами божества, особенно, когда оно рассматривается в «деперсонализованном» варианте. 4) Психологическое конституирует не редуцируемую объясняющую категорию. Для платонизма сам универсум является живым и полным живых существ, а душа — принципом жизни. При этом жизнь не считается эпифеноменом или чем-то располагающемся на неживом. Напротив, именно душа играет уникальную экспликативную роль в систематической иерархии; несмотря на то что она является базовым объясняющим началом, души индивидов адаптированы и субординированы во всеобщей иерархии. Одной из центральных тем платонизма было отношение между интеллектом, мышлением и интеллигибельным, с одной стороны, и душой — с другой. Как физическое считалось не сводимым к материи, так и интеллигибельное не редуцировалось к психическому. При этом интеллектуальное не было ни аспектом, ни дериватом психического, а предшествующим ему. 5) Личности принадлежат систематической иерархии и личностное счастье заключается в достижении утраченной в ней позиции. Все платоники считали, что в некотором смысле личность и является душой, которая бессмертна. Поскольку, возможно, наиболее важной чертой божества было бессмертие, целью воплощенного индивидуального

существования было «стать подобным богу». Но так как нельзя стремиться стать тем, чем ты уже являешься, то эта задача располагается между двумя полярными и всеобщими греческими концептами: природы, или того, «что есть», и тем, «что должно быть». Таким образом, нормативное заткано в то, что объективно и реально, а люди призываются стать тем, чем они «реально», поистине или идеально являются. Поэтому можно утверждать, что необходимость «стать подобным богу» является первым принципом платоновской этики. И это — вполне достижимая цель. Как показывает Шлезак (Szlezak Th.), существует возможность двух противоположных интерпретаций концепции философии у Платона: философия как бесконечное стремление — против философии, способной достичь цели в обретении знания<sup>58</sup>. В пользу последнего Шлезак приводит из «Государства» 532 e 3, где говорится об «отдыхе от пути и конце путешествия». Сократ, кроме того, говорит там же о «достаточном видении блага» (519 d 1–2)<sup>59</sup>, и атрибутирует душе силу находиться в его созерцании (518 с 9–10), а также исследовать и видеть, каково оно (516 b 6–7)<sup>60</sup>. 6) Эпистемологический порядок включен в метафизический. Когнитивные модусы иерархически градуированы соответственно иерархическим уровням объективной реальности, так что высший модус когнитивности соответствует первым экспликативным принципам. Все когнитивные модусы, включающие чувственные восприятия и нуждающиеся в них как в условии своего функционирования, являются низшими сравнительно с наивысшим модусом. То, что личности могут быть субъектами как наивысшего когнитивного модуса, так и самых низких, указывает на двусмысленность или конфликт в личности между страстями воплощенного человеческого существа и желаниями идеального развоплощенного когнитивного агента. Этот конфликт рефлектируется, например, в различных аттрактах созерцательного и практического<sup>61</sup>.

Это, по мнению Джерсона, основные черты платонизма. Остальные, включая теорию идей, являются деривативными<sup>62</sup>.

Таким образом, даже в высшей степени лаконичное изложение основных принципов платонизма показывает в нем не только онтологичность и ультимативность божественного первоначала, но и необхо-

---

<sup>58</sup> Szlezak T. A. Die Idee des Guten in Platons Politeia: Beobachtungen zu den mittleren Buchern. Sankt Augustin, 2003. S. 36, 138–139.

<sup>59</sup> Ibid. S. 79–80.

<sup>60</sup> Ibid. S. 98.

<sup>61</sup> Gerson. L. P. What is platonism? P. 260–262.

<sup>62</sup> Ibid. P. 262–264.

димось для человеческих существ уподобления богу (следовательно, его познания) и возвращения к первоначально занимаемой позиции в интеллектуальной иерархии, что также указывает на онтологический статус как человеческих душ, так и самого процесса их миграции.

## 2.1. Бог как Демиург

В современном платоноведении идея о центральной и определяющей роли божественного принципа в философии основателя Академии обоснована достаточно детально и убедительно. Так, в обширном исследовании Джованни Реале «Античное мышление»<sup>63</sup> значительное место отведено именно анализу философской теологии Платона. Реале показывает, что Платон разрабатывает всеохватывающую концепцию божественного бытия, на самой вершине которого находятся Первопринципы единого и диады, за которыми следует уровень идей и за ним — «промежуточный» уровень математических величин, а после него уже чувственно воспринимаемый мир. Уровень идей включает в себя: а) числа и фигуры; б) всеобщие идеи или метаидеи; в) отдельные идеи. Плоскость математических объектов охватывает объекты арифметики, плоскости геометрии, стереометрии, чистой астрономии и музыкознания. К этому же уровню относятся душа мира и души вообще.

Онтологическое отношение между этими всеми уровнями одностороннее: более низкий уровень не может существовать без более высокого, но не наоборот<sup>64</sup>. При этом «промежуточным» уровнем является слой не только математических объектов, но и чувственно воспринимаемого мира, который находится между уровнем ноуменальных и вечных сущностей (чистым бытием), с одной стороны, и небытием — с другой. Этот мир становления не является истинным бытием, а имеет последнее лишь благодаря партиципации миру идей (истинному бытию) («Государство», 5, 478 e–479 d). Поэтому Платон не мог объяснить физический мир простой деривацией из первопринципов и обратился к Божеству как производящей метафизической причине<sup>65</sup>.

Тем самым можно заметить (и осознания этого важнейшего положения до сих пор, насколько мне известно, не было), что главным содержанием «Тимея» оказывается утверждение искусственного создания как Космоса, так и всего, что в нем (в том числе, разумеется, ма-

<sup>63</sup> Reale G. *Il pensiero antico*. Milano, 2001. XII, 630 p.

<sup>64</sup> Ibid. P. 130.

<sup>65</sup> Ibid. P. 131.

териального плана хронотопа), а также экспликация конструкции и механизма работы этого уникального артефакта — целого Универсума, созданного трансцендентными ему сверхразумными Силами, божественность Которых проявляется, например, в его рациональности, закономерностях, структурности, существовании различных духовных сущностей, добродетели, нравственных ценностей.

В теоретическом введении к космологическому дискурсу в «Тимее» (27 e–28 b) Платон формулирует четыре аксиомы: 1) существует бытие, которое вечно (умопостигаемое), оно не подвержено ни рождению, ни гибели, так как пребывает всегда в одном и том же состоянии, и оно постигается только разумом посредством рассуждений; 2) мир становления (γενεσις), который не является подлинным бытием из-за непрерывного изменения; этот мир — объект мнения и познается чувственной перцепцией; 3) всё, что рождается, требует для своего рождения какой-то причины. И эта действующая причина — Демиург; 4) Демиург производит, сообразуясь с моделью, которая может быть либо неизменной и вечной идеей, либо чем-то возникшим. В первом случае он производит совершенную и прекрасную вещь, во втором — нечто нехорошее. Следовательно, если этот космос прекрасен, а он — прекрасен, то Демиург, когда его производил, смотрел на вечную модель. Более того, так как данный мир наиболее прекрасен из всех сотворенных, то его Создатель оказывается самым благим среди всех творцов, и следовательно, он подражал и реализовывал высшее благо (το αγαθον) в максимально возможной степени (Тимей, 28 b–29 a)<sup>66</sup>. Поэтому физический мир является «имитацией» метачувственной реальности, творением Демиурга (Тимей, 29 a–b). Эта концепция чистого бытия как модели, с одной стороны, и становления как его «образа» — с другой, требует действующей причины (Демиурга) для своего обоснования, образуя основы знаменитого учения Платона, которое именно в «Тимее» нашло, по мнению Реале, свое полное воплощение. На этой метафизической конструкции философ основывает свою гносеологию: чистое бытие как модель является предметом науки, которой доступны незыблемые истины, а образ этой модели, чувственно воспринимаемая реальность, выступает только предметом мнения<sup>67</sup>.

В отличие от интеллигибельного бытия неизменной и вечной идеи, взятой как парадигма, чувственное бытие, понятое как «образ», нуждается в материальном начале. Демиург благ в высшей степени потому,

<sup>66</sup> Reale G. *Il pensiero antico*. Milano, 2001. XII. P. 131–132.

<sup>67</sup> *Ibid.* P. 133.

что наилучшим образом актуализирует благо, внося порядок в хаос (Тимей, 29 е–30 а). Действуя подобным образом, он основывается на Едином, которое является сутью самого блага (*αγατον*), и, следовательно, в своем действии реализует единство во множестве посредством меры и геометрико-числовых отношений. Без бога все вещи были бы в «беспорядке и без меры». Упорядочивать Универсум — это значит продуцировать «логосы», числовые отношения, меры, лепить вещи «согласно формам и числам» — и именно это делает их прекрасными. Кроме того, все произведенное Демиургом является «хорошим» и «благим»; оно погружается в материальное начало посредством числового отношения, согласно которому и пропорционируется находящийся в нем хаос. По Платону, наука и мощь бога состоит именно в смешении «многих в одно» и «распускании» «единого во многое» (Тимей, 53 а–б). Платон, таким образом, характеризует деятельность Демиурга как в целом, так и в частностях посредством обращения к Единому и его модусам, в которых это последнее разворачивается и реализуется на различных уровнях бытия. В этом генерировании единства во множестве, т. е. смеси (Тимей, 47 е–48 а) космологического бытия и структур, которые делают его возможным, и состоит творческая деятельность Демиурга<sup>68</sup>. Сравнивая с Богом Библии (Который творит из ничего, ни в чем не испытывая нужды), эту концепцию часто называют полукреационизмом, так как Демиург для своей активности нуждается в парадигмальном, всегда равном самому себе бытии (которое служит для него моделью) и материальном беспорядочном принципе. Реале полагает, что упорядочить эту хаотическую реальность и значит поднять небытие к бытию, т. е. «создать» порожденное бытие, которое наилучшим образом реализует вечное бытие эйдосов. Это и есть креационизм в эллинском понимании<sup>69</sup>.

И именно Демиург, а не идея блага, оказывается у Платона высшим богом, ибо Демиург, т. е. высший ум, как написано в «Тимее», является «наилучшим среди интеллигибельных существ и причин». А идея Блага есть только «Божественное». Иными словами, бог Платона — тот тот, «кто благ» в личностном смысле, а «идея блага» есть благо в имперсональном смысле. Чтобы понять это, следует обратить внимание на следующие два фактора.

Во-первых, бог для греков имеет выше себя с иерархической точки зрения какой-либо закон или несколько высших положений, с кото-

<sup>68</sup> Cornford F. M. *Plato's theory of knowledge, the Theaetetus and Sophist of Plato*. L., 1935. P. 135.

<sup>69</sup> Reale G. *Il pensiero antico*. С. 135–136.

рыми он должен сообразовываться. Именно в этом смысле и бог Платона, который является высшим умом, также имеет их выше себя. В этой оптике благо выступает высшим законом (а мир идей в совокупности образует тотальность правил), которым бог вдохновляется, чтобы воплощать на всех уровнях существования. Именно в силу этого он есть благо и наилучший, т. е. существо, наиболее близкое благу, поскольку он и есть ум, который эксплицирует и актуализирует благо в глобальном смысле. Во-вторых, Парменид ввел концепцию, согласно которой ум возможен, только если он имеет бытие как свою основу и если выражает себя в бытии и через бытие. Поэтому высший Ум до Аристотеля не полагал (не создавал), а предполагал свое основание. Именно в этом смысле для Платона высший Ум имплицитно в качестве своего основания Благо (и в общем — бытие идей, а также Первоначала). Следовательно, бог благ, потому что действует как функция идеи Блага, т. е. Единого и высшей меры, воплощая их совершенным образом по мере возможного. Бог действует в мире наилучшим образом как упорядочивающий и мерами организующий тот беспорядок, который возникает из материального принципа (антитетичного Блага), т. е. унифицируя многое<sup>70</sup>.

Значительное место анализу концепции Демиурга у Платона, с учетом материала косвенных источников, отведено и в другой фундаментальной монографии Дж. Реале<sup>71</sup>, показавшем, что ученые, изучающие платонизм в Тюбингене, только частично занимались доктриной Демиурга, потому что их центральной темой была реконструкция «ненаписанных учений» (*αγραφα συγγραμματα*) Платона в структуральной перспективе. В силу этого у некоторых ученых складывается ложное впечатление, что доктрина ненаписанных учений тюбингенской школы несовместима с учением о Демиурге и что дедуктивная конструкция платонической протологии, реконструированная Кремером<sup>72</sup> и Гайзером<sup>73</sup>, имеет форму имманентизма. Этот вывод, как показывает Реале, неверен<sup>74</sup>. Действительно, Демиург становится, как медиатор-посредник, точно между интеллигибельным и чувственным уров-

<sup>70</sup> Reale G. *Il pensiero antico*. P. 137.

<sup>71</sup> Reale G. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*. Milano, 1997. XII, 934 p.

<sup>72</sup> Kramer H. *Platone ed i fondamenti della metafisica: Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia / Introd. e trad. di Reale G.* Milano, 1982. 472 p.

<sup>73</sup> Gaiser K. *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart, 1968. 593 S.

<sup>74</sup> Reale G. *Per una nuova interpretazione...* P. 498–99.

ниями, так как интеллигибельный план необходим, но не достаточен для генерирования чувственного. В эту перспективу вписывается и подход Гайзера: Демиург не является идеей Блага и не должен смешиваться с Умом, которым обладает Душа мира. Этот Демиург концепирован, пишет Гайзер, как «трансцендентный Нус»<sup>75</sup>. В особенности, уточняет он, ясно, что Демиург «действует как идея Блага, но при этом субординирован ей, и что, с другой стороны, он подчинен Душе мира, которую он первоначально создал»<sup>76</sup>.

После смерти Сократа перед Платоном возникла фундаментальная проблема существования зла в человеке, которую он ставит в «Горгии» (482 с–492 е), где Калликл утверждает, что истина на стороне сильного: он может удовлетворить все свои страсти и желания, ибо справедливость — это выдумка слабых, добродетель — безумие, а умеренность — глупость. Но что такое жизнь? А смерть? Не может ли быть так, что смерть это то, что мы называем жизнью, а подлинная жизнь только начинается со смертью? Отвечая на вопрос об эсхатологической судьбе души, Платон рецептирует орфико-пифагорейскую доктрину. Недостаточно, как это делал Сократ, просто сказать, что человек — это его душа, — только утверждение ее бессмертия может опровергнуть аргументацию Калликла<sup>77</sup>. Поэтому Платон разрабатывает ряд доказательств бессмертия души в «Феционе» (79 а–80 в), «Государстве» (10, 610 е–611 а), «Федре» (245 с–246 а).

В более ранних, чем «Тимей», диалогах души, по-видимому, не имеют ни рождения, ни смерти. Но в «Тимее» души создаются Демиургом — имеют рождение, однако благодаря своему божественному статусу, они не подвержены смерти, как и всё, что сделано непосредственно Демиургом. Тем самым обосновывается возможность метафизики: существование бессмертной души имеет смысл, только если допустить наличие сверхчувственного и метаэмпирического бытия, которое Платон называет миром идей. А душа оказывается интеллигибельным, неразрушимым, метаэмпирическим измерением человека. Человек, следовательно, открыл себя на уровне Логоса как существо двух измерений. Душа, в которой Сократ увидел «истинного человека», идентифицировав ее с сознательным, разумным и моральным «Я», теперь обрела у Платона свое онтологическое обоснование и точное положение в общей конструкции реальности<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Gaiser K. Op. cit. S. 389.

<sup>76</sup> Ibid. S. 194. Подробнее см.: Хлебников Г. В. Указ. соч. С. 107–123.

<sup>77</sup> Gaiser K. Op. cit. P. 146–147.

<sup>78</sup> Ibid. P. 148.

Таким образом, эминентное значение божественного начала и бога в метафизике Платона подтверждается авторитетными современными исследованиями.

## 2.2. Платоновская теология: проблема монотеизма у Платона

Работа М. Бордта<sup>79</sup>, специально посвященная платоновской теологии, ставит и решает этот вопрос в контексте реконструкции всей синтегмы последней.

«Не принадлежит ли учение о Богах вообще к наилучшим вещам?» — так Платон принуждает спросить Афинянина в *Законах* (966 с). Уже обилие высказываний о Боге, Богах и Божественном в его диалогах указывает, что здесь речь идет об одной из главных его тем. Платоновской теологией занимаются и занимались многие выдающиеся исследователи, которые, однако, приходили к радикально гетерогенным результатам. В своей книге Бордт вначале дает оценку дебатов по этой теме, проводит давно требовавшееся разъяснение понятий, на основании которого проводит затем текстуальную и систематическую реконструкцию теологических взглядов Философа. Книга состоит из 6 глав. Первая дает обзор результатов исследований, в котором вместо хронологической последовательности В. предлагает систематический подход. В результате все исследования ранжируются в три разные интерпретационные линии: метафизическую, в которой платоновская теология понимается как поиск последнего онтологического принципа; космологическую, ее представители считают метафизическим принципом не Богов Платона, а Душу с ее главной космологической функцией; и религиозную, представители которой в согласии с тезисом Solmsen'sa в его опубликованной в 1942 г. монографии «Платоновская теология» подчеркивают, что Платон занимался Богами в контексте религии полиса, поэтому относящиеся сюда теории должны рассматриваться независимо от его метафизики. Бордт благодаря своему исследовательскому обзору делает явным главный дефект этих дебатов: в основаниях этих линий интерпретаций часто лежат совершенно различные понятия теологии. И это не только мешает взаимопониманию различных исследователей. Вопрос еще и в том, насколько правомерно применение соответствующих понятий теологии к Платону? Это особенно справедливо в случае метафизической интерпретации. Ибо те, кто понимают под теологией тематизацию последнего метафизического принципа, должны искать

<sup>79</sup> Bordt M. Platons theologie. Munchen: Alber, 2006. 286 S.

платоновскую теологию в пассажах, где эксплицитно не идет речь ни о Боге, ни о Богах. Что должно пониматься под «платоновской теологией»? Стартовой точкой при этом служит использование Платоном понятия теологии во второй книге *Государства*. В этом контексте Платон разрабатывает правила нарратива о Боге и Богах (*typoi peri theologias*), которые наиболее подходят для воспитания стражей.

Бордт показывает, что Платон понятие теологии в этом контексте не использует для того, чтобы обозначить какой-либо научный проект или научную дисциплину в современном понимании теологии. Напротив, «теология», по-видимому, была словом повседневного языка и обозначала, прежде всего, большей частью как часть мифологии речь о Боге и Богах. Но так как во 2 книге *Государства* речь идет о нахождении типов для теологии, это понятие оказывается в контексте философского размышления: Платон хочет исследовать, какие высказывания о Богах легитимны внутри оптимального воспитания стражей, и тем самым поднимает вопрос о том, как эти высказывания могут быть поняты и обоснованы. Исходя из этого проекта, Бордт определяет, что в его собственном исследовании должно пониматься под платоновской теологией: вопрос о том, какие речи о Богах легитимны согласно Платону, а также поиск философского обоснования и объяснения этих высказываний. Исследователь предлагает интерпретацию того, что Платон во 2-й книге *Государства* представляет как легитимные теологические высказывания. Бордт указывает на тот факт, что в платоновских диалогах находятся рядом речи о многих Богах и одном единственном Боге. Обширный анализ языкового материала, особенно, относящегося к использованию определенного артикля, показывает следующее. Платон постоянно обращается к одному определенному Богу, не идентифицируя Его ни с каким Олимпийцем. Является ли Платон монотеистом? Ученый показывает, что этот вопрос получает утвердительный ответ дифференцированным образом и Платону необходимо приписать слабый монотеизм. Тезис о монотеизме Платона обычно оспаривается большей частью теми аргументами, что он является нелегитимным в силу своей анахроничности — проекцией на дохристианскую античность. Однако Бордт, кроме лингвистической, использует и религиозно-научную аргументацию, указывая, что уже до Платона — например, у Ксенофана — курсировали представления, что среди многих Богов в собственном смысле существует лишь один Бог. Кроме того, Бордт полагает, что Платон не придерживается исключительно монотеистического понятия Бога, как Он представлен в иудаизме, христианстве или исламе. Так же неверно было бы приписать ему классический политеизм или исключительно генотеистические тенденции. У Платона

присутствует форма монотеизма, в котором, правда, лишь один Бог является Богом в собственном смысле, но при этом и речи о других Богах не теряют своего смысла.

В связи с этим исследуются оба правила, которые Платон выдвигает в Государстве для речей о Боге: Бог благ (добр) и Он неизменен. Филиация истории этой идеи показывает, что Платон примыкает здесь к давней традиции, критичной относительно языческого политеизма, однако эксплицитный тезис о благодати Бога является подлинно Платоновским. Кроме того, ученый показывает, что характеристики Бога Платоном, представленные вначале как направляющие линии для поэтов в контексте воспитания стражей, должны пониматься из самих себя. Однако становится ясно, что они тесно связаны с метафизическими взглядами Философа. Хотя в Государстве Платон и не создает эксплицитно связь между теологией и метафизикой, тем не менее, они становятся окончательно понятными и обоснованными лишь на фоне его метафизических теорий. Тезисы, что исключительно Бог является причиной блага (Добра) и что Он неизменен, оказываются непонятными без обращения к идее Блага. Новым, сравнительно с распространенными в то время теологическими взглядами, является то, что Платон связывает здесь свои положения со своими метафизическими теориями, чтобы лучше обосновать эти необычные тезисы. Этим пониманием корректируется центральное положение религиозной линии интерпретации, представители которой оспаривают какую бы то ни было связь между теологическими и метафизическими теориями Платона.

Вопрос о метафизическом основании теологических экскурсов Платона в Государстве анализируется в 4 главе. Здесь Бордт обсуждает связь между идеей Блага и Богом, которую Платон хотя и намечает, но детально нигде не рассматривает. Тезис Бордта: между Богом и идеей Блага у Философа по сути существует идентичность, но что эти понятия полностью не редуцируются друг к другу. То есть принятие субстанциональной идентичности у него не ведет к полной эквивалентности обоих понятий. Напротив, каждое имеет в своем эвентуальном контексте свое обоснование: идея Блага имеет свое место в рамках метафизического исследования, тогда как о Боге говорится в связи с религией полиса и воспитанием стражей. Поэтому метафизика не является эрзацем религии для философской элиты, в которой идея Блага выступает на месте Бога. Анализируя теологию *Законов*, Бордт привлекает как релевантные пассажи из *Тимея*, так и читает содержащиеся в 10 книге *Законов* теологические концепции в контексте всего произведения. На основании обширных текстов ученый делает

решающую корректуру космологической линии интерпретаций. Когерентное понятие о Боге прочитывается в *Законах*, только если платоновские Боги понимаются не как души звезд-Богов, а Бог; — и, соответственно, не как движущая Космос Мировая Душа, как кажется на основании 10-й книги. Напротив, Платон придерживается взгляда, что существует Бог, который и для других Богов является Богом, и Который идентичен с Умом (нусом) как высшим метафизическим принципом. В заключении своего плодотворного труда Бордт исследует проблему совместимости теологии *Законов* и *Государства*, проясняя отношение между нусом и идеей Блага. Эксплицитно этот вопрос о связи между нусом и Благом Платон сам ставит в *Филебе*. Исходя из намеченного в *Федоне* понятия нуса, исследователь развивает тезис, что идея Блага и нус выполняют одни и те же онтологические функции, чем доказывается существование у Платона цельной теологической теории, — хотя глава и завершается списком открытых вопросов, возникающих вследствие идентификации Ума и идеи Блага (которые, возможно, не находят окончательного ответа на основе высказываний самого Платона). Однако в подтверждение тезиса Бордт говорит, что может указывать на Спевсиппа и Аристотеля, которые, примыкая к Платону, обращались именно к этим вопросам.

Книга Бордта — это реконструкция платоновской теологии как цельной теории, которая внутренним и продуманным образом связана с его метафизикой, не редуцируясь в то же время к ней, что указывает не только на внутреннюю связь философии, теологии и религии, но и, по существу, обусловленность онтологии гиперураническими сущностями.

### **2.3. Проблема нон-дискурсивного познания трансцендентного: соотношение знания и созерцания**

Проблема недискурсивного, мистического, познания трансцендентного исследовалась в экзотерических и эзотерических произведениях Платона, и часто специально анализируется учеными в связи с современным состоянием разработки этой темы. В этом отношении представляется интересной работа К. Навратила (Nawratil K.), который рассматривает вопрос о существовании нон-дискурсивного и эзотерического учения у Платона на основании одного из ключевых текстов — 7 письма философа<sup>80</sup>. Исследователь констатирует, что это письмо

<sup>80</sup> Nawratil K. Zu Platons 7. Brief // Wiener Jahrbuch für Philosophie. Wien, 2004. Bd. 35. S. 21–23.

содержит в себе сложную проблему не только для филологов, но и специалистов в области греческой философии. В нем Платон утверждает (341 с), что не оставляет после себя никаких письменных работ (συγγραμματα), что ввиду его большого и бесспорного наследия представляется шокирующим высказыванием. В этом письме философ пишет о том, что он обозначает как μαθημα и что существенно отличается от других μαθηματα тем, что является οὐ ρητὸν («не высказываемым»). В силу этого о нем не может быть никаких συγγραμματα (ибо написанное является лишь фиксацией языкового мышления). В то же время Платон говорит здесь также как о способе артикуляции этого невысказываемого, так и его субстанции: оно рождается в душе (ἐν τῇ ψυχῇ γένομενον) и является, следовательно, если не интуицией, так переживанием; возникает внезапно (ἐξαίφνης); сравнимо со светом, скачком занимающимся от огня (οἶον ἀπο πυρός πληθσαντος ἐξαφθεν φως), который затем кормится (питается) сам от себя (αὐτο εαυτο τρέφει). Философ только чуть-чуть намекает на то, что здесь подразумевается содержательно: вероятно, подразумевает божественное начало, которому родственно (συγγενεῖα) духовное во «внутреннем человеке», так что самопознание оказывается познанием божественного (дельфийская максима «познай самого себя» считалась Платоном, «обращением», «приветствием бога», — Харм, 164 d), мысленным соприкосновением с Ним, тут же результирующим через контаминацию духовной жизни богом в собственный огонь духовного Света философа, расширяющего и просветляющего прежде ограниченный ум человека, превращая его таким образом в больше, чем человека. Ибо познать бога, высшее Благо и Единое, безмерно превосходящее феноменальный мир, можно только возвысившись над последним, перестав быть его частью, последовав за богом и уподобившись Самому Благоу. Навратил, однако, полагает, что в современной терминологии это явление, по-видимому, может быть выражено термином «интуиция», но такой интуицией, которая делает излишними все последующие мыслительные усилия или же релятивирует их ценность<sup>81</sup>. Исследователь указывает, что подобные аналогии представлены в истории философии: как сообщает легенда, Фома Аквинский за несколько месяцев до своей смерти под влиянием интуиции ничего больше не писал. Витгенштейн в конце своего «Трактата» написал ставшие знаменитыми слова: «О чем нельзя говорить, о том нужно молчать», и — более подробно: «Имеется, впрочем, невысказываемое, оно показывает себя, это — мистическое»<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Цит. по: *Nawratil K. Zu Platons 7. Brief. S. 21.*

<sup>82</sup> *Ibid. S. 21–23.*

И Райнингер говорит (в сохранившемся кратком эссе «Философия») о «молчащей метафизике» и о «благочестии перед мистикой бытия»; он также знает и «указующее мышление». При этом нельзя в связи с платоновскими текстами думать о том, что древние индийцы, вообще азиаты, называли «просветлением» (становлением светом) независимо от религиозного и философского наблюдения<sup>83</sup>.

Был ли Платон мистиком? Навратил думает, что это не исключено ввиду наличия столь многих мистериальных текстов в его сочинениях: в «Федре» Платон называет тех, кто во время небесного путешествия становится причастным высшим знанием, *μουσειοι* (250 с); в «Пире» (210 а) уже имеется тот, кто находится на половине пути и которому еще только предстоит *τελεα και ελοπτικα* (технические термины мистерий). А в 211 д («Пир») речь идет уже о состоянии только созерцания (не мышления) и совместного бытия (*θεασθαι μινον και ξυνειναι*). Каким может быть толкование этих загадочных слов из 7 письма (341 с) в свете приведенных выше указаний и размышлений? Мистико-метафизическим переживанием тоже является *μαθημα* («Пир» 211 с), но оно существенно отделено от всех других возможных *μαθηματα*.

Об этих последних можно говорить и даже писать. Первое же остается *ου ρητον*, являясь, однако, действительностью (*φυσις*), вывести на свет которую и есть высшая задача (341 d), поскольку, возникнув в душе, такое переживание оказывается самым существенным в человеческом существовании, наивысшим, чего может достигнуть вопрошающий человек, это и есть в подлиннейшем значении слова — философия. Заблуждаются, следовательно, те, кто полагает, что могут достичь ее исключительно на пути писания, как Дионисий II Сиракузский, который поэтому, к разочарованию Платона, оказался не способен стать «философским королем» (соответствующий знаменитый пассаж находится не только в «Государстве» 535 с, но и в 7 письме 326 b)<sup>84</sup>.

Однако занятие с *μαθηματα* — и это можно принять, считает Навратил, как мнение Платона — может быть полезным, даже необходимым только для того, чтобы это совершенно другое, о чем мы не можем говорить, привести к явленности, так сказать, как «ученое незнание». В понимании этих текстов Платона Навратил ориентируется на диалог «Софист», придерживаясь вместе с Наторпом и Либруксом мнения, что здесь «взрывается» прежняя платоновская онтология

<sup>83</sup> *Nawratil K. Zu Platons 7. Brief. S. 21–22.*

<sup>84</sup> *Ibid. S. 22.*

(прежде всего учение об идеях «Государства») и совершается, по-видимому, поворот к полной действительности. Ему, однако, кажется сложным охарактеризовать этот опыт в смысле Райнингера, но тут на помощь опять приходит знаменитое место 341 с из 7 письма, которое по времени написания не должно далеко отстоять от «Софиста»: высшее в человеческом бытии и философии навечно незабываемо «возникает» и «живет» в душе (*εν τῇ ψυχῇ γενομενον*). Тем самым, заключает Навратил, с времени создания Платоном диалога «Софист» мы имеем уже подготовленную «Гезтетом», новую и окончательную — близкую к Райнингеру — метафизику<sup>85</sup>. И в подтверждение этого вывода ученый цитирует афоризм Райнингера от 8 апреля 1917 г.: «Последняя цель любого философствования прямое соприкосновение с реальностью... показывание, а не следствия и доказательства... философия является глубинным знанием!»<sup>86</sup>.

Очевидно, что постигнуть подобное глубинное знание можно (если можно) только посредством особой, комплексной работы философствующего субъекта над самим собой. И синоптический обзорный анализ как первоисточников, так и исследовательских текстов, посвященных проблемам философской теологии, показывает, что подобная работа по изменению и повышению онтологического статуса своего сознания составляет основное содержание деятельности большинства античных мыслителей.

## 2.4. Проблема нон-дискурсивного познания трансцендентного: религиозный эрос

Один из механизмов внедискурсивного познания сверхчувственной реальности посредством религиозного эроса у Платона, оказавший существенное влияние на А. Бергсона, Г. Марселя и Х. Ортегу-и-Гассета, подробно рассматривается в статье А. Келесиду<sup>87</sup>. По мнению исследовательницы, унаследовав от элеата Парменида абстрактную логику и стремление выйти за пределы материального мира, Платон, познавая умопостигаемый мир, воспринял от Сократа ненасытное интеллектуальное любопытство вместе с отказом от «жизни без такого (т. е. философского) исследования» («Апология

<sup>85</sup> *Nawratil K.* Zu Platons 7. Brief. S. 22–23.

<sup>86</sup> *Ibid.* S. 23.

<sup>87</sup> См.: *Келесиду А.* «Наилучшее из всех видов исступления»: Эротическое мышление-познание у Платона // Труды русской антропологической школы. М., 2004. Вып. 1. С. 321–326.

Сократа», 38 а), сделав выбор в пользу жизни «охотников до зрелищ» объективной истины («Государство», 475 d), причем руководителем на этом пути выступает разум («Государство», 394 d). Платон, понимая Эрота как демонического управителя судеб, мужественного охотника за истиной, «жаждущего разумности и достигающего ее» («Пир», 203 d–204 e), создает философию как выражение эротического и агонистического характера человеческого духа<sup>88</sup>. Душа, движимая божественной эротической силой, пробуждающей ее и не дающей забыться, стремится к единому и абсолютному. В «Федре» (249 e) Платон, используя поэтический и в то же время религиозный язык, добавляет к эротическому исступлению определение «божественное», характеризуя его как «наилучшее из всех исступлений». В «Пире» (202 e) божественное и человеческое соединяются благодаря Эроту. В этом диалоге, считает Келесиду, Эрот превосходит рамки индивидуального уровня: будучи первоначально лишь элементом воспитания, он становится затем устройтелем социума, поэтому его плоды — как разумность и «другая добродетель», так и дела «управления государством и домом» («Пир», 209 а). В диалоге «Пир» (210 а–212 b) задолго до Лейбница, Гербарта, Фрейда и других сформулирована концепция о динамическом и эволюционном развитии души, поднимающейся ко всё более высоким онтологическим уровням бытия. Эта мысль выражена мантинейской пророчицей Диотимой в идее восхождения от низшего к высшему как бы по ступенькам (подробнее см. статью Келесиду «Женщина в философском мифе: иератический образ платоновской Диотимы»<sup>89</sup>). По мнению исследовательницы, Диотима олицетворяет перемещение эротического чувства с уровня на уровень (причем и в воспитательных целях); здесь, параллельно с сократической мужской моделью, обосновывается интуитивная женская эротическая модель. Процесс рождения в прекрасном, описанный на мистериальном эротическом языке «Пира», излагается затем на языке логической диалектики «Государства», 490 b. Проанализированное с психологической точки зрения Платоном в «Федре» (255 e) прикосновение влюбленной души к высочайшему началу, к Благу как источнику ума и истины не имеет интеллектуальной структуры: это факт чистого опыта, интуитивное постижение реальности. Вместе с тем, указывает Келесиду, это не пассивное поглощение влюбленной души

<sup>88</sup> Келесиду А. «Наилучшее из всех видов исступления»: Эротическое мышление-познание у Платона. С. 322.

<sup>89</sup> Κελεσίδου Α. Η γυναίκα στον φιλοσοφικό μύθο· η ιερατική μορφή της πλατωνικής Διοτίμας // Γυναίκα και Μυθολογία. Αθήνα, 1998. Σσ. 57–63.

Благом, а продуктивное, активное состояние, из которого у познающего рождаются ум и истина<sup>90</sup>.

Тем самым исследовательница фактически показывает (хотя и не пишет об этом), что именно благодаря божественному воздействию люди интенсифицируют, расширяют и углубляют свой ум, обретают необходимые научные и иные знания, которые, таким образом, транслируются Абсолютом. А так как «следование» богу и контакт с ним в той или иной форме был общей как личной, так и социальной практикой греков, то феномен «греческого чуда» (возникновение наук, расцвет искусств, культурный и цивилизационный прогресс) оказывается стимулированным и генерированным благодаря непосредственному участию в нем рационального аспекта божества.

О том, как психотехники и метод Платона эффективно используется и сейчас в тренинге по развитию человека, можно прочитать в емкой статье Ш. Амьота<sup>91</sup>.

Этот автор рассматривает различные подходы к абсорбции и современного применения модусов мышления, представленных в диалогах Платона. Шанталь Амьот сегментирует свое исследование таким образом, чтобы в каждом микроразделе статьи экспонировать какую-либо характерную черту, особенность диалектического метода Платона, переходя к все более глубоким слоям мысли древне-греческого философа. Автор указывает на глубокий контраст, который существует между шармом и гибкостью бесед в текстах последнего (см., например, *Федр*), — и «кукусом в сердце души», который он заставляет испытать читателя<sup>92</sup>. Платон принуждает мысль пройти определенный путь, затратить на него некоторое время, чтобы ей научиться терпеть и резкие повороты, и понижения полета, и скуку, и даже раздражение тех, кто хотел бы двигаться быстрее, гораздо стремительнее (*Политик*, 286 e), чтобы она могла ощутить свою свободу в этом «божественном блуждании». А затем внезапно потребовать обращения, неожиданного изменения: «Но, Сократ, если ты говоришь правду, — восклицает Калликл в *Горгии* (481 c), — то вся жизнь людей оказывается поставленной вверх тормашками, а мы, мы все словно делаем обратное тому, что требуется»<sup>93</sup>. Это призыв к борьбе за собеседника, чтобы он вернулся к внутренним истокам своей души и пробудил в сердце желание вести справедливую и правильную жизнь (*Апология Сократа*, 41 e).

<sup>90</sup> См.: *Келесиду А.* Указ. соч. С. 322–323.

<sup>91</sup> *Amiot Ch.* Apprendre a penser avec Platon // *Etudes*. Paris, 2012. P. 199–208.

<sup>92</sup> *Ibid.* P. 199.

<sup>93</sup> Цит. по: *Ibid.* P. 199.

**Диалог.** И именно в практике диалога происходит это обращение, ибо диалог — это, собственно, мысль, которая все больше набирает вес и интенсивность. Беседовать с другим, это значит мыслить с ним. Не для того, чтобы «говорить ни о чем», или изведать, «что кому кажется». Нет, испытанию подвергаемся некие «ты» и «я», ибо нет ничего лучшего, чем «я» и «ты», чтобы подвергнуть то, что мы говорим, испытанию вопрошанием (*Протагор*, 331 с). Критерием диалога, который ведется к истине, является возможность свободно спрашивать и отвечать, право менять мнение, вопрошая себя, чем то или это может быть, чтобы попытаться дать самому себе ответ, который потом можно предоставить другому. При этом внешние выражения всегда поддерживаются тем, что говорится самому себе. В подтверждение этому Амьот приводит следующий фрагмент из диалога *Тезтет*: «Призови себя мыслить ту же самую штуку, что и я, — требует Сократ у Тезтета, — (...) некую дискуссию, которую душа ведет сама с собой по поводу вещей, которые ей случится рассматривать (...), ибо вот, что, как мне кажется, делает душа, когда она мыслит: ничто другое, как ведет диалог, спрашивая саму себя и отвечая себе самой, утверждая и отрицая. А когда, сделав вывод, будь то с некоторой медлительностью или же прямо устремившись к концу, она говорит только одним голосом, не разделяясь, то тут мы полагаем, что таково ее мнение» (*Тезтет*, 190 а)<sup>94</sup>.

И Тезтет с этим согласился.

**Размышлять, отстранясь.** Однако, замечает автор, спрашивать себя — это для мыслящей души значит жить двойственно: она саму себя вопрошает и она же стремится дать самой себе ответ. Она в чем-то неуверенна и там, где начинает зиять пространство от себя к себе, рождается рефлексия. Все, что разделяет душу, становится препятствием немедленному суждению, является хорошим поводом для возникновения мысли.

Воспринимаемая неясность сменяется интеллектуальным замешательством, когда душа, например, задается вопросом, что такое число: одно оно или множественно? Или одновременно то и другое? Такое противоречие стимулирует мышление.

Платон, далее, находит способ вести дискуссию так, чтобы говорящий никогда не был равен с другим. Для этого он утверждает, что спор должен вести *логос*, то есть то, с чем могут согласиться оба собеседника во имя разума, а вовсе не желание победы в споре: «Ты думаешь, — спрашивает Сократ в *Хармиде*, — что, когда я засыпаю тебя вопросами, я делаю это для чего-либо иного, чем ради того, что при-

<sup>94</sup> Цит. по: *Amiot Ch. Op. cit. P. 200.*

нуждает меня исследовать самого себя, то есть страх обмануться, думая, что я знаю то, чего не знаю? (166 с)»<sup>95</sup>. И это же имеет место в дискуссии, которую человек ведет с самим собой, когда думает, ибо его мысль опосредуется тем соображением, которое некто иной в нем или вне его мог бы выдвинуть в качестве возражения.

**Долг мыслить и искать истину.** Первое, преамбула любой истинной мысли, это необходимость внимать *логосу*, слушая другого, позволить исследовать себя его вопросами, принимать, — не прекращая дебатов и не уходя от темы, — ситуацию, когда ты противоречишь самому себе. Именно об этом говорит фигура Сократа. Сократовская ирония дает возможность освободиться от самого большого невежества — думать, будто знаешь, чего не знаешь, предписывает мыслить прежде, чем ответственно действовать. Ибо маевтика — повиальное искусство для умов — основывается на убеждении: истина существует и в интересах всех людей, чтобы она проявилась. Именно этим оживляется платоновский диалог, который отказывается обманывать и обманываться, разоблачая заблуждения, показывая, каким образом они конструируются, отказываясь оставаться среди видимостей, пресловутых «теней» пещеры, которые принимаются за истины (*Государство*, VI), — и все это через посредство вопросов и ответов, но без какого-либо полемиического пафоса. Здесь в игре, замечает автор, жизнь мысли<sup>96</sup>.

И именно этот аттитюд ответственности и эта убежденность при- нуждают нас отказаться от игры с «репрезентациями», не имеющими никакого влияния на наш способ жизни, на манер софистов, которые развлекаются тем, что извлекают красоты языка, удивляющие молодежь (*Софист*, 234 с). Они играют с произношением, акцентами, содержанием высказываний, но никогда не доходя до самого акта мысли, живут на эпидерме своей души, уступая насилию своих страстей.

Более того, речь не идет только о демонстрации другому ложной или истинной концепции реальности, что было бы лишь риторикой, а не подлинной мыслью. Отвоеванное пространство используется для раздумий, без прекращения ни на миг заботы о том, чтобы мыслить в истине.

**Ошеломление... при разыскании дефиниции.** Однако, когда приняты условия честных дебатов, когда участники согласились очиститься и освободиться от своего ложного знания и лжи, сложности все еще остаются: как совершить выбор среди множества точек зрения? Ибо, разыскивая истину, нельзя их просто нагромождать рядами, одну

<sup>95</sup> Цит. по: *Amiot Ch. Op. cit. P. 201*)

<sup>96</sup> *Ibid. P. 201–202.*

подле другой. Единственный способ избежать анархии, в которой утратится взаимопонимание (из-за игры в различные значения слов) — все время сжимать спор, укорачивая его, и даже остановить дискуссию, чтобы прийти к общеприемлимой дефиниции и проверить еще раз ее обоснованность. В *Софисте* говорится: «...важно всегда и в любом исследовании согласиться с дефиницией сути самой вещи, используя разум, который ее определит, а не прийти к согласию относительно имени, не заботясь об определении (218 с)»<sup>97</sup>.

Таким образом мыслить — значит стремиться схватить через многообразие аспектов какой-либо вещи то, что может быть понято всеми, а затем сжимать это понимание вокруг образованного из умопостигаемых понятий единства, которое и будет их логосом, интеллигибельным. Это значит не начинать с дефиниции, а заниматься ее отыскиванием.

**К решению: форма, идея.** Так спор принимает философский поворот, ибо правильное определение должно отсылать к тому, чем истине является данная вещь, к ее «усии», то есть тому, что она *есть*, тому способу бытия, по поводу которого ставятся вопросы и получаются ответы, что стремятся понять, разыскивая ее модус постижимости, который дается в том, что Платон именуется формой.

Этот способ бытия «всегда остается одним и тем же» (*Федон*, 78 d), не подверженным становлению, он абсолютно «в себе самом», в значении, которое само не зависит от чувственного, но это последнее партиципирует ему, чтобы иметь какое-либо бытие и интеллигибельность. Только взгляд мысли может его ухватить и узреть каузальность воздействия в этом феноменальном мире. Поэтому его и называют «эйдосом» и «идеей» (от греч. «смотреть, видеть»). Эта идея является тем началом, принципом, который дает понимание того, что пытаются мыслить, и именно его смысл можно уже выразить. И хотя он открывается во времени, сам он атемпорален, имеет значение для всех и во все времена. Так мысль открывает универсальное, которое собирает и иллюминирует, является более реальным в своей стабильности, чем его чувственные восприятия. Но прежде, чем наслаждаться ими, мысль может размышлять над разными модусами, которые ей встречаются в деле, соответственно сферам, где она действует.

**Когда мысль размышляет над собственными путями.** Здесь диалог распространяется и идет по различным тропам, которыми течет мысль и которые, в свою очередь, определяют типы познания. С чувственными образами воспринятых вещей она может лишь строить предположения, может получить убеждения, но они еще не будут

<sup>97</sup> Цит. по: *Amiot Ch. Op. cit.* P. 202–203.

обоснованными. Исходя от этих образов, душа по Платону переходит от чувственного к интеллигибельному, где проявляет себя в математической форме. Она оказывается посредником между ними, и делает рациональные выводы из гипотез, которые сама же производит.

Однако за этими первыми положениями, вроде математических пропозиций, мысль идет в свою собственную область, туда, где дианоюя, то есть мысль, — уточняет автор, — следующая своим собственным путем, открывает для себя диалектику, науку наук, которая одна только способна достичь безвременного. Там она соприкасается с бытием и истиной не прекращая их «исследовать», но уже имея дело исключительно с самой собой, занимаясь только своей свободной сферой, продуцируя множество аспектов и нюансов в интеллигибельном какого-либо вопроса, и находя разыскиваемое определение, которое согласовывает их все. Взгляд следует за этими эмерджирующими атемпоральными формами, не подверженными изменению. Поэтому и можно говорить об интеллигибельном созерцании.

Но это требует непрестанного образования, на которое должны согласиться те, кто философски одарен. Те несчастные, которые великолепно одарены природой, но не получили подобного образования, будут худшими из всех, так как око их души будет погружено в грязь. Но таковы чаще всего встречающиеся грустные условия человеческого существования, если только их не освобождают от пут невежества и тем самым не освобождают. Люди остаются пленниками своих иллюзий (*Государство*, VII 514). В подтверждение приводится известный миф о пещере, в которой люди-пленники не могут даже перевести свой взгляд во мраке, не знаящем света Солнца, и негодуют на тех, кто принуждает их повернуть голову и идти к свету, под которым понимается истинное мышление на пути познания истины.

Для стремящихся к идеям требуется еще одна пурификация: идеи нельзя представлять себе в виде чувственно воспринимаемых вещей, давая им воображаемое существование в другом времени и ином пространстве. Идея огня — не огонь. Идея — не вещь. Подобная реификация форм сделала бы из них немислимые условия интеллигибельности, что и показывает ментальная техника Парменида.

**Свободно жить и понимать.** Отныне мысль учится жить свободно и ясно. Перед всеми вопросами, каждый из которых исследуется во всех отношениях и сферах, она и предпринимает свое исследование: анализирует и стремится синтезировать их в понятие, которое группирует в единство все множество этих умопостигаемых черт. В действительности невозможно прийти к пониманию иначе, чем имея образ целого, построенный и упорядоченный согласно природным артикуляциям. Исти-

на, имплицированная в образ целого, зависит от ясности дистинкций, и, таким образом, от анализа и разделений. Одна только артикуляция и, следовательно, дистинкция многого в едином, истинно детерминирует объект мысли. Отсюда и происходит любовь Платона к этим разделением, отношениям родов и видов, всем этим подразделениям (*Филеб*, 16), которым удастся поймать даже наиболее трудноуловимое, что прячется в подобии, софизме. Несколько утрируя, Платон сжато выражает это следующим образом: «Объединим все то, что связано с его именем, с начала до донца... техника имитации, способность провоцировать противоречия, ирония в технике внешних отношений, способность продуцировать иллюзии, но не божественные, а человеческие, производить чудеса в дискурсе, — такова, как мне представляется, родословная, как говорится, софиста» (*Софист*, 268 d). Здесь, переходя от части к части, мысль синтезирует то, что она вначале разделяла, анализирует.

**Упражняться в правильном и справедливом мышлении.** Но требуется еще и правильно умозаключать, что невозможно, если только играть всеми этими формами не признавая, что целое бытия требует стабильного единства, чтобы быть понимаемым. Необходимо даже отыскать меру реальным вещам, которые бы восходили к бытию и фиксировались в становлении, прилагать меру к тому, что само по себе безгранично (например, удовольствие) и преходяще<sup>98</sup>.

Но какого вида эта мера? Конечно, не чисто количественная, приложимая неважно к чему, а мера, адаптированная и диверсифицированная соответственно типам проблем и ситуаций. В любом случае, требуется дать артикулированную структуру того, о чем идет речь, но не как готовое целое, а процессом поиска. Тут нет готового метода, которому можно следовать, скорее, это указание на некий ритм, тонкость мысли, все время возобновляющуюся изобретательность.

Для достижения этого такта, этой правдивости в мысли, упражнения в мышлении все средства хороши. Мысль можно корректировать многими способами: не следует спешить с определениями, оказываясь жертвой предубеждений, нельзя все смешивать и помещать на одну плоскость, необходимо схватывать иерархию логических артикуляций и не думать, что любое слово обязательно отсылает к какой-либо сущности. Следует также использовать мифы, чтобы поднимать новые вопросы и ответы, и не следовать механически какому-либо методу, будь то хоть разделение. Требуется приводить парадигмы, чтобы уловить незаметные подобия, вроде искусства ткачества в *Политике*, чтобы лучше понять политическое действие. Все хорошо для живой мысли,

<sup>98</sup> *Amiot Ch. Op. cit. P. 203–206.*

которая учится анализировать и синтезировать, но отнюдь не одним и тем же образом, а соответственно разным предметам.

**Возвращение к источнику.** Каков же секрет подобного динамизма? И кто делает так, чтобы мысль философа стала «окрыленной» (*Федр*, 249 а)? Именно любовь ее поддерживает в усилении и в ее страданиях, «эрос», который не может быть описан и окружен никаким определением. Разумное страстное желание, любовь, и есть философия, лишенная всего, и всегда в поиске восполнить то, чего ей не достает (*Пир*, 203 б—с), и она не удовлетворяется одним разнообразием, а стремится к единению, и имеет силу соединять различия в порыве, который принуждает его поднимать в высоту нечто весомое и тяжелое. Философия — это освобожденная любовь, эрос, нашедший свои крылья.

Душа в своем порыве поднимается к источнику всякого понимания, всего постижения и бытия, к этому Одному по ту сторону любого единства, этого Блага, которое дает разумное основание понимаемости этого существования, этой Красоты, которая сияет и заставляет родиться наилучшее среди всех безумий. Источник, который является самой субстанцией мысли, он заставляет родиться в душе эту страсть самовспоминания всех этих интеллигибельных реальностей, которую она имеет как ностальгию. Именно об этом говорит миф о анамнесисе (*Федр*, 248 а и дал.).

В самом деле, учиться, не значит ли вспоминать то, что душа когда-то созерцала? Каков же тенор, лейтмотив, этого мифа? Это особая манера говорить о том, что нельзя налить истину в души извне, необходимо, чтобы она отыскала ее как некое собственное благо, разыскивая в себе самой, чтобы сделать ее своей. Но это и та тоска, которую душа чувствует по безвременному и интеллигибельному, и ее рвение их найти. Несомненно, Платон говорит об изгнании, в *Федре* он рассказывает о падении души в тело, но не для того ли, спрашивает автор, чтобы показать, как душа в своем воспоминании способна стать единой, схватывая в своем движении все эти различия, чтобы выборочно развернуть их к Одному? Чтобы показать, человек — отныне композит — также имеет возможность преодолеть разделение, единая этот композит? И через это движение к Одному его душа роднится с душой богов.

Познавать посредством этого мифа данное разделение, значит вовлекаться в двойную беседу. Прежде всего, признать по «правильной мере» ограничения нашего мышления, которое никогда не может охватить этот Источник: «Кажется, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но и их бытие, и сущность дается им от него, хотя само благо не сущность, а за пределами сущности, превышая ее достоинством и силой» (*Государство*, VI, 509 а—с).

Это делает невозможным замыкание мышления на догматическом содержании. Однако внутри этих границ бытие становится достойным бессмертия: «Не чувствуешь ли ты, сказала Диотима, что только именно в этот момент, когда он увидит Красоту посредством того, что ее делает видимой, он будет в состоянии родить не только образы истины, ибо не образа он касается, а подлинные реальности, ибо он прикасается к истине. Но если он родит подлинную добродетель и вскормит ее, разве не достоин он любви богов? И если среди всех людей есть хотя бы один, достойный бессмертия, то не он ли?» (*Лир*, 212 а).

И Ш. Амьот завершает свою работу, говоря, что учиться мыслить — значит вспомнить об этом понимании красоты у Платона, чтобы этим жить и уже иначе относиться к этому миру и людям в нем<sup>99</sup>.

## 2.5. Бог и эсхатологические судьбы души

Органичной частью античной теологии является учение о бессмертии души, ее божественной природе и различных формах посмертного существования. Бессмертие души, которое Платон обосновывает как на уровне Логоса, так и мифом, ставит вопрос о судьбе души после отделения от тела. Поэтому Платон обращается к мифемам, метафорам и символам, которые транслируют металогическую истину, подтверждаемую самим Логосом. Согласно этой глубокой истине мифа, человек находится на земле (как и весь Космос — искусственно созданной) временно, его земная жизнь — только испытание, подлинное же существование начинается по ту сторону ее — в Аиде (Невидимом), где душа будет подвергнута судебному разбирательству и приговору, согласно своим справедливым и несправедливым делам, добродетелям и порокам, которые оставили на ней свои следы. Приговор может быть тройственным: 1) если душа жила справедливо, то в награду отправится на Острова Блаженных или в еще более высокие топосы; 2) если она жила в абсолютной несправедливости, так что уже не может излечиться, то получает вечное наказание — низвергается в Тартар; 3) если жила отчасти справедливо, а отчасти — несправедливо, совершая поправимые провинности, то она будет временно наказана и, искупив вину, получит награду, которую заслужила.

Платон не настаивает на своей версии мифа, но как бы утверждает, что нечто подобное должно последовать, если душа бессмертна, кроме того, риск ошибки (если принять противоположное) безмерен. Уверившись в этом, человек станет украшать уже не тело, а душу и тем

<sup>99</sup> *Amiot Ch. Op. cit. P. 206–207.*

именно, что ей свойственно: мудростью, справедливостью, истиной, свободой, мужеством. И так всегда будет готов к путешествию в Аид, когда придет его час (Федр, 114 d—115 a). Эта концепция переплетается у Платона с орфикопифагорейским мифом о метемпсихозе («Государство», 617 d и далее): количество душ ограничено, поэтому, если все они получают вечную награду или наказание, на земле их больше не останется. Чтобы избежать такой возможности, Платон допускает, что время наказания или награды за проведенную на земле жизнь ограничено. Исходя из того, что земная жизнь длится максимум сто лет, он под воздействием пифагорейской мистики числа 10 предположил, что постземная жизнь души должна длиться тысячу лет ( $10 \times 100$ ). Для душ, совершивших особо тяжкие преступления, время кары может быть еще дольше. Завершив этот цикл, душа должна вернуться и воплотиться на земле. В знаменитом мифе об Эре, которым заканчивается «Государство», рассказывается, как души, собравшись на равнине, сами свободно избирают себе «парадигмы жизни». Тем самым Платон отходит от традиционных верований греков, в которых человеческую жизнь определяют боги или Ананке (необходимость): человек, таким образом, свободен избрать, как ему жить морально, хотя и не вправе решать, жить ему или нет<sup>100</sup>.

В «Федре» (246 a—249 d) представлена еще более полная картина потустороннего. Первоначально душа находится рядом с божеством, следуя которому, сама живет божественной жизнью. Она падает на землю в тело по своей вине, когда, поднимаясь вместе с богами, чтобы взглянуть на находящееся по ту сторону неба гиперураническое пространство и окормиться истиной, не может это сделать из-за злого нрава своего левого коня и срывается на землю, ломая крылья. Души же, увидевшие поля истины, продолжают жить еще какое-то время рядом с богом<sup>101</sup>. Что же делать душе, оказавшейся в человеческом теле? А.-Ж. Фестюжьер, рассматривая в своей книге<sup>102</sup> влияние Платона на эллинизм, показывает существование в греческой культуре двух форм личной религии, соединения личности с божественным. Конкретная форма, когда человек ощущает нежность и даже любовь к тому или иному из олимпийских божеств. И внутренняя — когда человек ввиду окружающих страданий и непостижимости воли божией или желает покинуть этот мир ради мира богов, или ищет возможности проникнуть в божий промысел, или отказывается от самого себя с целью принять

<sup>100</sup> Reale G. Il pensiero antico. P. 148–150.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> См.: Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб., 2000. С. 60 и далее.

течение событий как промысел мудрого и справедливого бога<sup>103</sup>. По мнению Фестюжьера, «духовный герой Сократ и его интерпретатор Платон» имели большое влияние на все последующие века и по крайней мере на вторую форму личной религии, которая более глубока и более интеллектуальна, чем первая<sup>104</sup>. Ряд условий жизни в эллинистическую и греко-римскую эпохи располагали к единению человеческих душ с божественным. Это, во-первых, тенденция к предпочтению укромной жизни в уединении, которую уже Платон в «Государстве» (VI, 496 b–e) рекомендовал мудрецу, когда положение дел в его стране станет безнадежно испорченным<sup>105</sup>. Отрешенность же естественным образом располагает человека к созерцательной жизни и общению с божеством. Как указал в «Федоне» Платон, не может быть ни теории, ни созерцания, пока человек не удалится от мирской суеты — этот принцип станет основным для любой мистической доктрины. Во-вторых, человек эпохи эллинизма, наделенный определенным религиозным темпераментом, вступает в одну из многочисленных общин (тиасос, эранос, койнон), объединенных вокруг святилища нового божества — либо совершенно не известного прежде, либо, как в Греции, реинтерпретированного в новой форме. Еще одним важным фактором в эллинизме, который благоприятствовал развитию мистицизма, было ощущение хрупкости человеческого бытия<sup>106</sup>.

Согласно учению Платона существует только Вечное, ибо оно одно неизменно, всё остальное, что воспринимается чувствами, является текучим, искаженным и преходящим. Это непреходящее Вечное — *noeton*, умопостигаемое («Тэттет», 172 с сл., особенно 173 е сл.: «разум же... парит надо всем» и т. д. и 175 b: «когда же... он кого-нибудь повлек бы ввысь»), сущность какой-нибудь вещи, что остается неизменным. Однако Платона интересует не сущность конкретных вещей, не ее он иллюстрирует примером в «Федоне», где впервые появляется метафизика идей; сущность для него скорее справедливость как таковая, правосудие как таковое. Первично для него то, что следует назвать высшими категориями сущего: Красота («Пир»), Благо («Государство»), Единое («Филеб»). Но как прийти к этим первичным объектам?

Отвечая на этот вопрос, Фестюжьер излагает сложную психотехнику Платона, включающую в себя как катарсис телесной, душевной и интеллектуальной жизни, так и определенные методы мышления.

<sup>103</sup> См.: Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 60 и далее.

<sup>104</sup> См.: Там же. С. 62–63.

<sup>105</sup> Festugiere A. J. Contemplation et vie contemplative selon Platon. 3. ed. P., 1967. P. 378, 406.

<sup>106</sup> Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 63–65.

Прежде всего необходимо совершить полное очищение субъекта: сначала отрешение от мира, формирование созерцательного умонастроения, углубление души в саму себя. Здесь важны идеи, изложенные в «Федоне», особенно, образ осьминога, сжимающегося в комок, сделавший «Федона» духовным водителем античности. Затем следует вторая стадия очищения («Пир», «Государство»). В примере из «Пира» человек восходит к прекрасному как таковому, объекту, который невозможно ни определить, ни назвать. «Пир» (211 а–с) позитивно разрешает эту проблему, не оставляет места для сомнений<sup>107</sup>. Океан прекрасного, к которому читатель приходит в «Пире», выше и имени, и логоса. Он выше и сущности, но в то же время это и есть самая сущность. Из чего можно заключить, что это не *ноэтон*, не умопостигаемое в точном смысле слова. Правда, ему дается имя, ибо оно, Прекрасное, относится к порядку умопостигаемого, а не чувственного. Но в действительности оно сверхумопостигаемое. Его можно постичь *нусом*, умом, обладающим способностью мистического озарения. «Мистического», подчеркивает Фестюжьер, потому что на высших ступенях человеку больше нечего понимать. Это просто *прикосновение* (*εφαπτόμενον*, «Пир», 212 а 5), которым мистик обозначает невыразимую встречу с высшим бытием. То, что эти идеи, изложенные в «Пире», являются личным, глубочайшим опытом самого Платона, доказывается еще двумя текстами — «Государством» и «Седьмым письмом». В «Пире» достигается объект, превосходящий Логос. В «Государстве» же и в «Седьмом письме» Платон говорит о конечной ступени на пути восхождения к Благу, находящейся выше услии: «Само благо — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» («Государство», 509 в). Это познание высшего бытия (Письма, 341 d–e), выражение личного мистического опыта философа. Итак, высший объект познания, последняя степень метафизических изысканий, от которого зависит всё остальное, не поддается определению и, следовательно, не может быть поименован. Это непостижимый бог. Именно этот взгляд оказал огромное влияние на языческий мистицизм со II в.<sup>108</sup> Учение о неопределимом боге (*αόριστος*) или о невыразимом боге (*ακατόνομαστος*) было влиятельным среди платоников II в. — у Нумения<sup>109</sup>, в «Халдейских Оракулах», в герметических писаниях. Здесь бог уже субъект не рационального, но сверхрационального познания. И его можно достичь только в тишине, когда в человеке замолкают не только все чувства и

<sup>107</sup> Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 67–69.

<sup>108</sup> Там же. С. 69–70.

<sup>109</sup> См.: Диллан Дж. Средние платоники. СПб., 2002. С. 347–348.

страсти, но и все размышления, любые движения дискурсивной мысли (*διάνοια*), что приводит к вопросу без разрешения которого трудно понять платоновский мистицизм, как у самого Платона, так и у его последователей. Это проблема амбивалентности слов *ноэтон* и *нус*, обычно переводимых как «умопостигаемое» и «ум» (за неимением лучшего), но этот перевод, считает Фестюжьер, неадекватен, и, возможно, было бы лучше просто транскрибировать греческие слова. *Нозтон*, конечно, «умопостигаемое» в точном смысле слова, т. е. объект, который мы в состоянии понять и определить. Но в то же время это и нечто превышающее умопостигаемое, не поддающееся ни пониманию, ни определению, то, что достигается только в мистическом соединении. В этом последнем случае объект определяется отрицательно, противопоставлением его чувственно воспринимаемому, позитивно это сделать нельзя. Можно только сказать: это океан блаженства, в который погружаются с головой, это запредельное *эпекейна* (трансцендентное, букв. «на том, что там»). Та же самая амбивалентность в случае с *нусам*: разумеется, это способность рассуждения; но это еще и способность к мистическому контакту. Иногда ее переводят словом «дух», чтобы точнее различить ее в этой последней функции от интеллектуальной способности; однако «дух», который обычно связывается с понятием *пневма*, «дыхание», принадлежит к другой, неплатоновской традиции. Лучше всего, считает Фестюжьер, просто сохранить слова *ноэтон* и *нус* в транскрипции и постоянно помнить об их двойственности.

Платон стоит у истоков мистической традиции, которая через Плотина и Прокла идет к Псевдо-Дионисию, Иоанну Скоту Эриугене и которая через последнего, а также и непосредственно — через средневековые переводы некоторых трактатов Прокла — оказала мощное влияние в средние века на Мейстера Экхарта и Николая Кузанского<sup>110</sup>. Но Платон, продолжает Фестюжьер, стоит также у истоков другой духовной традиции, которая имела не менее важное значение в античности. Если первую традицию, описанную выше, можно обозначить как стремление к встрече с непостижимым Богом, то вторая может быть названа стремлением к встрече с богом мира, космическим богом. Но как обнаружить неизменное в Космосе? Ответ таков: если и нет ничего абсолютно неизменного в Космосе, тем не менее существует нечто относительно неизменное. Так, хотя звезды изменчивы, ибо они постоянно движутся, но это движение повторяющееся. Именно во времена Платона Евдокс и Каллипп вычислили законы движения планет. Таким образом, по-видимому, в небесах существует порядок, и этот

<sup>110</sup> См.: Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 70–72.

порядок, источник которого нельзя приписать случаю, с неизбежностью указывает на разумное начало<sup>111</sup>. Откуда же это разумное движение небес? Любое самодвижение происходит от души. Платон доказывал это в «Федре» и повторяет свое доказательство в книге X «Законов»; однако регулярное движение подразумевает не просто движущую активность души, а активность *разумной души*, — так он приходит к идее разумной мировой души, идее, которой суждено было впрямь главенствовать в античной мысли. Человек тоже состоит из тела и души. Но в то время как в небесах отношения между телом и душой гармоничны и две составные части хорошо дополняют друг друга, так что сложный организм движется упорядоченным образом, в человеке, напротив, тело и душа плохо прилажены друг к другу. Тело состоит из грубой материи, над которой властвует слепая необходимость. Когда душа, по своей природе родственная звездам и состоящая из того же вещества, что и они, нисходит с неба и впадает в материальное тело, возникший в результате этого организм обладает разрозненными движениями; так, новорожденный младенец может двигать руками и ногами только хаотично. Поэтому начиная с первых же дней своей жизни и до полного совершеннолетия человек учится двигаться. И поскольку душа происходит свыше, поскольку она имеет природу, схожую с природой звезд, и поскольку звезды участвуют в вечном гармоничном круговороте, то и мудрость должна состоять в приведении человеческих движений в соответствие с движением звезд, — таково заключение одного из самых глубоких пассажей платоновского «Тимея» (90 a–d).

Неизвестный бог, этот океан, эта непостижимая бездна, к которой человек приближается в конце восхождения, описываемого в «Пире» и «Государстве», не может быть полисным божеством, универсально признанным объектом общественного полисного культа. Это скрытый бог. Знание о нем, которое может быть достигнуто посредством сверхъестественного опыта, требует долгого и интенсивного внутреннего приготовления, на которое способны немногие. И даже редкий человек, который способен приблизиться к нему, должен совершать этот путь в уединенности и тишине. Наконец, такого Бога невозможно себе представить: никакому изображению его не может поклоняться сообщество, никакому образу его город, как отдельная единица, не может обращаться с молитвой и жертвами. Какой же в таком случае должна стать религия, этот духовный фундамент города? Перед философом-правителем возникает двойственная задача. Во-первых, он должен сохранить идею бога и идею божественного провидения, во-вторых, должен

<sup>111</sup> См.: Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 72–74.

принести в город новые божественные объекты. Книга X «Законов» дает решение первой потребности. Ответ на вторую находится в «Послезаконии», которое Фестюжьер считает оригинальным, хотя и незаконченным, сочинением Платона<sup>112</sup>.

Бог существует, но это уже не олимпийцы. Платон их не отрицает, он вообще не отрицает ничего, что составляло религию его предшественников, но в «Тимее», как и в «Законах» (и в «Послезаконии»), он говорит о них с пренебрежением. Бог существует только как мировая душа. Этот ум, который вечно приводит мир в движение и совершенство которого проявляется в самой упорядоченности мировых движений, необходимым образом должен быть божественным умом. Вместе с тем сам мир, в своей совокупности, божественен: звезды тоже являются богами, причем вполне видимыми, которым могут поклоняться город и его жители. Если доказано существование бога, легко доказать, что бог провиденциален. Почему юноша из «Законов» не верит в Провидение? По причине внешней неправильности человеческой жизни — несправедливость не только остается безнаказанной, она торжествует, честный человек унижен. К чему тогда быть добродетельным? Если бог не проявляет интереса к нашей жизни, то резонно опираться на одну лишь силу, соглашаясь с лозунгом «Сила творит справедливость!», провозглашенным Калликлом в «Горгии». Ответ Платона формулирует вариант теодицеи, который суммирует сказанное здесь до него и во многом определяет то, что будет сказано после: «Мы станем убеждать юношу следующими доводами: „Тот, кто заботится обо всем, устроил всё, имея в виду спасение и добродетель целого, причем по возможности каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Над каждой из этих частей, вплоть до наименьших, поставлен правитель, ведающий мельчайшими проявлениями всех состояний и действий, всё это направлено к определенной конечной цели. Одной из таких частиц являешься и ты, пусть чрезвычайно малой, жалкий человек, и ты влечешься, постоянно имея перед глазами целое. Ты и не замечаешь, что всё, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем, чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него“» (Законы, X. 903 c-d.)<sup>113</sup>. Это те слова, пишет Фестюжьер, которые отзовутся эхом в грядущих веках. Марк Аврелий (XII): «Да будет твоим постоянным побуждением быть направленным к целому». Плотин (II. 9, 9.75): «Взирайте всегда не на то, что приятно для тебя, но на то, что важно для целого».

<sup>112</sup> См.: Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 76.

<sup>113</sup> Цит. по: Там же. Указ. соч. С. 77–78.

Чувство контраста между счастьем божеств и жалким состоянием человека вылилось для греков в два направления. Первым было желание покинуть мир, вознестись к небу, стать похожим на богов и разделить их блаженство. Эти идеи *φυγή* (бегства) и *ὁμοίωσις θεῶ* (уподобления богу) доминировали у Платона в период от «Федона» до «Тетета». Но в «Тимее» они также исчезают: чтобы поставить движения души в согласие с движением небесных тел, нужно забыть на миг о хрупкости и текучести земного, погрузиться в вечное. Вторая традиция — страстное влечение к богу, так что Зевс принимает два аспекта. В одном аспекте он справедливый бог, гарант вечной справедливости и законов, представление о которых — никогда не меняющихся, незыблемо пребывающих в эфире — послужило прототипом высших идей Платона: непреходящих сфер блага, красоты и истины, которые души созерцали в небесах до их падения на землю. В другом аспекте Зевс является как скрытый бог, чьи пути неисповедимы или в лучшем случае трудно постижимы; здесь союзом с богом становится союз с божественной волей, смиренная вера в божий промысел. Этот мотив выражен на заключительных страницах «Тимея» и в реакции Платона на мнение юноши в «Законах». В конце концов, спрашивает Фестюжьер, чем может быть жизнь в согласии с богом, если не принятием божьей воли? И как человек может принять ее иначе, чем убедив себя, что то, чего хочет бог, является мудрым и хорошим, поскольку именно бог желает этого и поскольку он должен служить причиной блага? Поскольку этот окончательный порядок, который остается скрытым от людей, является истинным порядком вещей, будучи, как он есть, промыслом божьим? Эти идеи имели семинальное значение для этики стоиков и через нее они повлияли на всю языческую мудрость, а у Клеанфа и Марка Аврелия приобрели еще и специфически религиозную форму. Но эта доктрина активного смирения нашла свое первое философское выражение именно у Платона, хотя уже до него она была естественным продолжением присущих греческой душе смелости и благородства — той греческой душе, замечает Фестюжьер, которая выковала идеал героя<sup>114</sup>.

## 2.6. Платон и мистерии

Эрудированная работа Лауэнштайна<sup>115</sup>, демонстрирует интенсивное и обширное влияние Элевсинских мистерий на античную фило-

<sup>114</sup> См.: Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 79–80.

<sup>115</sup> Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. Режим доступа: <http://www.fb-rpi.itkm.ru/Rekomendovannoe/EleusinMisteri.doc>

софию, показывая также внутреннюю близость и связь философии с мистикой и религией.

В центре Европы, пишет ученый, в Ахенском соборе (сейчас — в пристроенном к нему музее, — Д. Лауэнштайн, далее: Д. Л.) стоит римский мраморный саркофаг II века от Р. Х., на передней рельефной стенке которого изображены три сцены Элевсинских таинств. Аналогичный есть и в Риме, и во Флоренции. Боковые стенки этих трех саркофагов также украшены сходными рельефами, центральная сцена которых изображает Афину и Артемиду, которые тщетно стремятся воспрепятствовать похищению Персефоны Плутоном. Мисты знают, что Афина контролирует понимание, а Артемиды — настроение. Как одна, так и другая духовная сила присутствуют здесь не случайно, однако для проведения таинства их недостаточно, требуются, например, еще силы, которые подвластны Гере и Афродите. Их роль играли «девы» Афина и Артемиды, что иллюстрируют, утверждает ученый, тексты произведений греческих философов от Платона до Прокла.

Ни один из греков, считает Лауэнштайн, не сообщил так много сведений об Элевсинских мистериях и ни один философ не использовал так широко их образы для выражения собственных идей, как Платон. При этом не исключено, что его ученик Аристотель в отдельном трактате о мистериях затмил учителя, но рукопись Аристотеля была утрачена в средневековой Византии. Тринадцать из сорока произведений Платона дают возможность познакомиться с Элевсиниями; но аллюзии обнаруживаются почти во всех сорока. Второй по важности философский источник знаний о мистериях — труды последнего из наиболее прославленных афинских неоплатоников, Прокла (411–485).

Исследователь приводит некоторые данные о жизни Платона, которые, наверно, могут косвенно свидетельствовать о его вероятном посвящении в таинства (в том числе, из VII письма последнего к сицилийским друзьям-политикам). Нет прямых свидетельств, что Платон принимал посвящение в Элевсине. Однако в VII письме (333 е), говоря об убийцах своего друга Диона, который очень недолго правил в Сиракузах, он пишет, что с Дионом этих людей связывали не общие занятия философией, а узы обычного приятельства, возникающие из совместных посвящений в мистерии (Элевсинские). Таким образом, Дион и его убийцы принадлежали к обоим сообществам. Тот и другой путь казались им вполне достойными и естественными, — в подобном ключе Платон и рекомендует своим сицилийским друзьям религиозное восприятие мистерий.

Формально философия Платона сходна с этими таинствами уже в силу своей предназначенности для узкого круга избранных, о чем он

говорит в этом же письме, полемизируя с каким-то посланием Дионисия II: «Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает. И вот что еще я знаю: написанное и сказанное было бы наилучшим образом сказано мной; но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что более прекрасного могло быть сделано в моей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей? Но я думаю, что подобная попытка не явилась бы благом для людей, исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти; что же касается остальных, то одних это совсем неуместно преисполнило бы несправедливым презрением [к философии], а других — высокой, но пустой надеждой, что они научились чему-то важному» (341 с–е). Для людей же, которые не подвергают себя столь суровому философскому воспитанию, думает Платон, мистерии и их учение о загробном суде суть надежные провожатые души. Так, он советует сицилийским друзьям: «Воистину надлежит следовать древнему и священному учению, согласно которому душа наша бессмертна и, кроме того, после освобождения своего от тела подлежит суду и величайшей каре и воздаянию. Поэтому надо считать, что гораздо меньшее зло — претерпевать великие обиды и несправедливости, чем их причинять» (VII, 335 а). Под этим «древним и священным учением», хотя ученый это специально не отмечает, подразумеваются, очевидно, именно учения мистерий. И их пафос, полагает Лауэнштайн, пронизывает все труды Платона от «Апологии Сократа» до «Законов». Так, во второй речи «Апологии» Сократ ближе к концу этого диалога объясняет, почему он не считает смерть худшим из зол: «...если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие: то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В самом деле, если придешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде... — разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Ор-

феем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умереть много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы... И наконец, самое главное — это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно, кто из них мудр... было бы несказанным блаженством» (40 е—41 с). Здесь, несомненно, речь также идет о мистериальном знании существования в потустороннем мире, раскрываемом в сакральном посвящении.

В позднем диалоге «Филеб» (62 с) Сократ говорит: «Ты, видно, хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпой привратник, уступил и, распахнув ворота, позволил всем (привязанным к материальному. — Д. Л.) знаниям вливаться в них и чистому перемешиваться с недостаточно чистым? — Нет!» Самое главное здесь — Первая наука о принципах (едином, многом, части, целом и т. п.), методы логики и так далее, и не просто знание их, а постоянное в них упражнение. Ворота к серьезным размышлениям, пишет Платон в «Государстве», нуждаются в суровом страже, «иначе нас справедливо высмеяли бы за то, что мы занимаемся пустыми пожеланиями... виновниками нерасположения большинства к философии бывают те посторонние лица, которые шумной ватагой вторгаются, куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждебность, и все время позволяют себе личные выпады» (499 с—500 в).

В соответствии с этим Платон вкладывает в уста своего учителя Сократа иронический ответ на опрометчивые суждения собеседника: «Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых: я-то думал, это недозволенно» («Горгий», 497 с). А в «Пире» (210 а) жрица-пророчица Диотима из аркадской Мантинеи, где празднуются мистерии, близкие к Элевсинским, говорит: «Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них». Но все же излагает их, показывая (хотя Лауэнштайн об этом не говорит) внутреннюю связь между философским просветлением и экстазом, с одной стороны, и действием мистериального знания, обретаемого в посвящении, — с другой. Вскоре после рассказа о Диотиме, что характерно, на пиру появляется Алкивиад, незванный и весьма хмельной, тот самый Алкивиад, что в 415 году до Р. Х. вместе с приятелями в ночной пьяной дерзости, облачившись в пурпур, «выплясал», то есть передразнил Элевсинские мистерии.

В «Федоне» (69 b—d) Сократ в день своей смерти наставляет юношей Симмию и Кебета: «Между тем, истинное — это действительно очище-

ние от всех (страстей), а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения. И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, „много тирсоносцев (участников. — Д. Л.), да мало вакхантов“, воодушевленных Вакхом, и вакханты здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно богу, когда придем в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю».

Вакханты, то есть истинно посвященные мисты, вдохновленные самим Богом Вакхом, и есть подлинные философы, и одним из них все свою жизнь был («старался быть» — обычное проявление скромности мудреца) Сократ, — яснее, наверное, и не скажешь (Г. Х.).

Эта же тема развивается в Платоновом «Горгии» (523 е.). Уже скромная ипостась сына повитухи, «промышляющего тем же ремеслом», в которой исторический Сократ вел свои увлекательные беседы, соответствует, указывает ученый, задаче Элевсиний: рождению человека духовного из человека естественного. Образ воспарения мыслящей души к миру идей — в пространственных категориях: выше звезд, то есть вместе с одиннадцатью богами к небесно-духовному пиршеству (двенадцатое божество, Гестия, всегда остается дома), — Лауэнштайн полагает основой действия в Телестерионе. И «Федр» — единственный диалог, происшедший у Сократа вне афинских стен (так утверждает Платон), и этой чести, — надо добавить, не случайно, — удостоилось именно то место, где за рекой Илисс праздновали в феврале Малые мистерии (229 е.).

По «Федру» (244–245), Платон знает три пути приобретения углубленного религиозного опыта, конечно, значительно уступающих возвышению посредством его «Первой философии», — иронизирует исследователь. Поэтому есть четыре вида *mania*, или неистовства от бога. Во-первых, напастное (происходящее в виде наития, снисхождения на человека Духа) прорицательство. Носители его — пифия в Дельфах, жрицы в Додоне и несколько сивилл в Азии. Во-вторых, птицегадание. Уровнем выше находятся очистительные ритуалы и таинства, затрагивающие всего человека и посредством молитвы и почитания богов избавляющие его от болезней и тяжких бедствий. Третья *mania* — это поэзия, которая «охватывает нежную и непорочную душу» в творчестве. Четвертая (и наивысшая) форма исступленности души — это прозрение

вечной истины через философию. Относительно этого высочайшего пути к Богу Платон в Седьмой книге «Государства» приводит свою знаменитую притчу о пещере, которая до сих пор являет собою глубочайший и при том, подчеркивает исследователь, весьма сходный с Элевсиниями символ ступеней познания.

Грекоязычный египтянин Плотин (204/5–270), живший на 600 лет позже Платона, четверть века преподавал в Риме его учение. Незадолго перед смертью, рассказывает Порфирий, в одной из усадеб под Неаполем он встретил своего врача Евстохия такими многозначительными словами: «А я тебя все еще жду», — а потом сказал, «что сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной».

В Аттике, насколько известно из сохранившихся источников, Плотин не бывал. Но хотя он, по-видимому, не видел тамошних таинств, однако охотно прибегал к их образам. Так, в день рождения Платона, который в кругу Платиновых учеников обязательно отмечался речами, философ похвалил стихотворение своего будущего издателя и биографа Порфирия о священном бракосочетании, воскликнув: «Ты показал себя и поэтом, и философом, и иерофантом!». Далее Лауэнштайн приводит ряд свидетельств, которые, по-видимому, не только репрезентируют язык мистерий, но и подтверждают близкое знакомство с ними самих философов, которым они принадлежат. Так, после смерти Плотина Амелий, вопросив дельфийского Бога, где пребывает душа учителя, услышал такой ответ: «Ныне же тело свое ты (Плотин. — Д. А.) сложив, из гробницы исторгнув божию душу (daimon. — Д. Л.) свою, устремляешься в вышние сонмы светлых богов, где впивает она желанный ей воздух, где обитает и милая дружба и нежная страстность, чистая благость царит, вновь и вновь наполняясь от Бога вечным теченьем бессмертных потоков, где место любви, и сладковейные вздохи, и вечно эфир несмутимый, где от великого Зевса живет золотая порода — и Радаманф, и Минос, его брат, и Эак справедливый, где обретает приют Платонова сила святая, и Пифагор в своей красоте, и все, кто воздвигли хор о бессмертной любви...» (2). Это, очевидно, язык миста, обращенный к мисту о посмертной судьбе миста, что не требует дополнительных комментариев (и Лауэнштайн их не дает).

Сам Плотин следующим образом репрезентирует путь познания идеи божественной красоты посредством внутреннего зрения (1.6, 9): «Если оно пробудилось недавно, оно не может видеть слишком большой блеск. Поэтому сначала нужно приучить самую душу видеть прекрасные занятия, потом прекрасные произведения, не те, которые создаются искусствами, но те, которые создаются так называемыми

хорошими людьми. Потом рассматривай душу тех, кто творит прекрасные дела. Но как же сможешь ты увидеть ту красоту, которой обладает добрая душа? Восходи к самому себе и смотри. Если ты видишь, что сам ты еще не прекрасен, то подобно тому, как творец изваяния в том, что должно стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет, одно сделает гладким, другое очистит, покамест не покажет на статуе прекрасную наружность, — таким же образом и ты удаляй излишнее и выпрямляй все кривое. Очищая темное, делай его блестящим и не прекращай сооружать свою статую до тех пор, пока ты не увидишь, что целомудрие восседает на священном престоле.

Итак, благообразие души заключено в добродетелях, в высших идеях и, наконец, в том Едином, которое, находясь над ними всеми, питает их и сохраняет. Душа становится тем прекраснее, чем менее она своенравна и дерзка. Подобно материи, которая, чтобы воспринять духовные формы, образы (*τυροί*), должна быть свободна от всякого качества, — душа, чтобы наполниться верховной сущностью, сама должна стать аморфной. В таком именно единении Минос, создавая свои законы, общался с Зевсом, то есть, по существу, находился с ним в мистической связи (Г. Х.), и, «редактируя свое уложение, он продолжал находиться под влиянием божественного наития» (VI. 9, 7).

Философская мистика таким образом, как показывает Лауэнштайн, оказывается чрезвычайно близкой как внутреннему механизму, так и, вероятно, результатам посвящения в религиозные мистерии (Г. Х.).

В сиянии единого блага душа расцветает наивысшей красотой. Единое же окутано «прекрасным», то есть Афродитой (VI. 9, 9), точно покровом; и, однако, все прекрасное оказывается впоследствии опять-таки единым и исходит от него, точно сияние от солнца (VI. 9, 25; VI. 9, 9). Мы «в этом разе уподобляемся хору певцов, которые, хотя всегда окружают корифея, но иногда поют нестройно, не в такт, потому что, отвернувшись от него, обращают взор и внимание на что-нибудь постороннее, между тем, если бы они были постоянно обращены лицом к нему, то пели бы стройно, составляя все как бы одно с ним. Подобным образом и мы всегда находимся вокруг верховного существа..., но только не всегда мы направляем взоры свои на него, зато всякий раз как удаляемся узреть его, мы достигаем последнего предела наших желаний, успокаиваемся, не внося более никакого диссонанса в целый, окружающий Первоединого, божественный хор. Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага, корень души» (VI. 9, 8). И образы, и язык здесь у Платона, хотя исследователь это и не подчеркивает, очевидно мистериальные — тексты говорят сами за себя.

Если относительно материи известное положение гласит, продолжает философ, что она должна быть лишена всех качеств для того, чтобы быть способной к восприятию всех и всяческих форм, «то тем более необходимо душе быть свободной, чистой от каких бы то ни было образов и форм, если она желает, чтобы ничто не мешало ей наполниться сиянием света верховного существа» (VI, 9, 7). И «созерцатель тут собственно не созерцает... поглощенный (созерцаемым) он становится едино с ним наподобие того, как центр совпадает в одной точке с другим центром... двух различных кругов» (VI, 9, 10). Даже ничто прекрасное его (созерцателя) не привлекает в то время, как «дух его воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому, как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие во храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узрел сокровенное святое святых и наслаждался общением не с образом, или изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством. Собственно говоря... созерцание... есть скорее всего... превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, прилив силы, жажда теснейшего единения, напряжения ума в стремлении к возможно полному слиянию с тем, которого желательно зреть во святая святых единения, а в конце всего — полнейшее успокоение, а кто рассчитывает... иначе узреть (Бога), тот едва ли успеет достигнуть общения с ним... Таков путь богов, таков и путь... блаженных мужей... бегство, стремление души к одному только Богу» (VI, 9, 11).

Этот текст свидетельствует о несомненном мистицизме платиновской философии, который проявляется себя как сущностное содержание (ибо его телос — это ее внутренняя цель) пронизанной пафосом и духом мистерий мысли Плотина (Г. Х.).

Ученик и биограф Плотина Порфирий (234 – между 301 и 305), долгое время живший у своего наставника в Риме, а затем в Сицилии и Сирии, но никогда не бывавший в Элладе, наряду с множеством других трудов написал сочинение «Подступы к умопостигаемому», в котором собрал все вопросы, какие должна была рассматривать теология мифологическо-платоновской религии. Вопросы он якобы задавал египетскому жрецу по имени Анебон, но ответы в литературе через многие годы дал его ученик Ямвлих (250 – ок. 330), так как сочинение Порфирия утрачено — известны лишь скудные фрагменты, цитированные тем же Ямвлихом в его книге «О египетских мистериях». И ставивший вопросы, и отвечавший на них, пишет Лауэнштайн, оба родом из Сирии и с Элевсинскими мистериями незнакомы. Теологию Ямвлиха — смесь неоплатонизма и язычества, где мистерии именуются «теургиями»

(«боготворчеством»), — перенял император Юлиан (Отступник), правивший и писавший в 361–363 годах.

Исследователь приводит фрагменты, которые очевидным образом свидетельствуют как о преемственности основных философско-теологических идей в великой традиции греческих мыслителей, так и о существенной роли в ней мистических религиозно-мистериальных концепций, понятий и практик.

Превыше иерархий умного космоса Ямвлих помещает сверхдуховного Бога Плотина, который, будучи выше творца, является царем всего (Мист. VI 11, 2). За ним следуют телесные божества, далее божества, связанные со светилами, в том числе архонты, архангелы и ангелы. Ниже действуют демоны, чья высшая категория властвует над четырьмя стихиями (элементами) — огнем, ветром, водой и землей, — а низшая, неразумная категория, пронизывает отдельные вещества. Кроме того, существуют могучие духи героев, а также души нерожденных и умерших людей, которые Ямвлих называет «иными и отличными от демонов. Все они открываются в теургиях; чем чище обряды, чем правильнее символы и чем непорочнее душевный настрой жрецов, тем более высокие будут открываться иерархии». Через колдунов действуют вещественные демоны.

«Что препятствовало бы людям, занимающимся теоретической философией, вступать в теургическое единение с богами? — спрашивает Ямвлих. — Теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только богами невыразимых символов» (Мист. 11.11). Сопутствующие причины тому — установка и чистота. Музыка помогает пробудить этот божественный настрой, «потому что душа, прежде чем предоставить себя телу, вслушивалась в божественную гармонию» (Мист. III. 9); в подобной теургии к музыке присоединялась и языческая литургия. Взаимосвязь мистерии и литургии, делает вывод Лауэнштайн, здесь вполне очевидна. А также, можно добавить, философии, теологии и мистицизма (Г. Х.).

Последними схоластами Академии, закрытой императором Юстинианом в 529 году после девятивекового существования, были Плутарх Афинский (350–432/433), Сириан, Прокл (411/412–485), Марин и Дамаский (458–535). Плутарх принес в Академию идеи Плотина, и крупнейшим среди его приверженцев был Прокл. Ни один из них, отмечает Лауэнштайн, не был уроженцем Афин, большинство происходило из Сирии, Прокл — из Малой Азии. Жизнеописание Прокла оставил его ученик Марин из палестинского Неаполя. Исследователь приводит из него характерные факты, показывающие как традицион-

ную (вероятно, сакральную и иницирующую) географию путешествий мыслителя, так и несомненное участие в его судьбе высшего Провидения — явный параллелизм агиографии религиозный лидеров. В девятнадцать лет он приехал в Афины, чтобы изучать платоновское учение. В гавани, его встретил земляк-ликиец; по дороге в город они сделали привал у святилища Сократа и в тот же вечер поднялись на акрополь. Сторож уже стоял с ключами и сказал молодому пришельцу: «Кабы не ты, я запер бы ворота». Марин толкует эту фразу в том смысле, что, не приди Прокл в Афины, платоновская философия пресеклась бы.

Жены и детей у Прокла не было (также характерная черта высшего религиозного призвания. — Г. Х.). Лауэнштайн приводит фрагмент Марина, в котором обучение Прокла характеризуется в мистериальных терминах как посвящение чистой души в глубокие божественные истины: «Менее чем за два года прочитал он насквозь все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и превыше всего по богословию. А укрепившись в малых предварительных таинствах, приступил он к истинным таинствам Платонова учения, приступил чередом и не сбиваясь с шага, как говорится в пословице. Сокрытые в нем божественные святыни он старался прозреть непомяченными очами души и незапятнанной ясностью умозрения». Исследователь отмечает в тексте Марина и следующий многозначительный факт, несомненно подчеркивающий связь теологии и философии как в теоретических построениях, так и в мышлении этого выдающегося неоплатоника: среди многочисленных сочинений Прокла самое первое, «Начала теологии», и самое последнее, «Теология Платона», написаны без какого бы то ни было стимула извне. К двадцати восьми годам он уже создал комментарий к Платонову «Тимею» и до конца своих дней более всего ценил именно эту свою работу. Следует упомянуть также и комментарий к первой книге Евклидовых «Начал геометрии». Из сочинений Платона выше всего он ставил «Тимея» и «Парменида», «но будь Проклу дозволено сохранить лишь две книги, он выбрал бы халдейские оракулы да Платонова „Тимея“», — указывает Марин; показательно также, что «долгих пять лет он работал над ныне утраченным комментарием к оракулам».

Авторитетный в средние века Псевдо-Дионисий Ареопагит, продолжает Лауэнштайн (перечисляя ключевые фигуры западной философской традиции, подпавшие под воздействие мистической философской теологии Прокла), испытал большое влияние последнего. Доминиканец Вильем из Мербеке, «латинский» архиепископ Коринфа, перевел с греческого большинство трудов Прокла, закончив свою работу

уже в 1268 году. Его друг Фома Аквинский (1225/26–1274) использовал комментарий к «Тимею» и «Начала теологии». Майстер Экхарт, Таулер и Николай Кузанский читали Прокла, цитировал его и Кеплер. Труды Платона, что сигнификативно, Прокл воспринимал как своего рода канонические священные писания, к которым он причислял также «Законы» и орфические гимны. Сам он слагал песнопения до глубокой старости. В Четвертом своем гимне он молит богов: «Вы, кто священной премудрости держит кормило, о Боги! / Вы возжигаете в душах людских возвышающий пламень, / Дабы, покинув обители мрака, они устремились / К высям бессмертных, очистившись таинством гимнов посвященных. / Слух преклоните, спасители! Ваши священные книги / Чистый излили мне свет, разогнавший туман непроглядный, / Дабы познал я вполне человека и высшего Бога»<sup>116</sup>.

Очевидно, что мистериальный пафос пронизывал не только все философско-теологическое творчество мыслителя, но и прямо находил свое выражение в написании священных религиозных гимнов (Г. Х.).

Более того, продолжает Лауэнштайн, Марин рассказывает: «Благочестивый Марк говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но и иереем целого мира». И продолжает: «Очистившись, вознесшись над всем житейским, свысока глядя на всех его тирсоносцев, он достигнул истинного вакханства, воочию узрел блаженные его зрелища... прямым взглядом взметнул непосредственный порыв умственной своей силы к прообразам божественного Ума... наш философ без труда прозрел... богословие, даже то, которое было затуманено баснословием, и вывел его на новый свет для всех, кто хотел и мог ему следовать, вдохновенными своими толкованиями и согласованиями»<sup>117</sup>.

Ученый не комментирует эти тексты, но и так ясно, что в своей духовной и теоретической деятельности Прокл выступал как подлинный вакхант и иерофант, то есть посвященный в глубокие мистериальные таинства мист, следуя в этом как Сократу и Платону, так и Плотину и Ямвлиху.

Умер Прокл в семьдесят пять лет, «на двадцать четвертом году после царствования Юлиана», последние пять лет прожив уже в бессилии: «Тело его изнурилось и... впало в немощь, ослабев для всякого труда». С тем большим рвением, указывает ученый, он обратился тогда к теургии, к божественному творению — приватным культовым обрядам наподобие мистерий. Дочь его учителя Плутарха, по имени Аск-

<sup>116</sup> Цит. по: *Лауэнштайн Д.* Указ. соч.

<sup>117</sup> Цит. по: Там же.

лепигения, происходившая по материнской линии из древнего элевсинского жреческого рода, открыла ему смысл этих обрядов, так что он «видел воочию светоносные призраки Гекаты». «Угнетаемый недугом, мучимый болями, он отделялся от них тем, что снова и снова просил нас, — пишет Марин, — петь гимны богам, и, пока мы пели, он испытывал бестревожность и покой от всех страданий».

Самые высокие мысли Прокла сосредоточены вокруг единого, истока всего бытия, всех чисел, умов и душ. Ниже единого двойственность проявляется как многообразие мира со всеми предметами; и лишь затем триада ведет всех к воссоединению с единым, образуя космос. Поскольку же христиане видят в Троице высшее божество, философ замечает: «Они следуют не высшему делу ума», однако и у него, замечает ученый, триада управляет собором идей и несет его. В области геометрии именно таковы символы: средоточие, радиус и круг. Множество кругов, средоточия (центры) которых сходятся во едино, отображает единение душ с Богом. Круг, треугольник и спираль суть важные символы Духа, — пишет Лауэнштайн, дополнительно показывают глубокую внутреннюю связь всего как феноменального, так и ноуменального с Богом в системе философии Прокла.

Творение — выход многого из единого, обращение же ведет умы и души к их первоначалу, где они обретают спасение; возвращение становится возможно через эрос, или любовь к Богу. Для единения с Богом порыву мыслящего ума необходимы и душевные настроения, свойственные мистериям: удивление, трепет, самоотверженность, потрясенность, эрос и, наконец, безмолвная вера; такая вера поселяет душу в невыразимом. Помимо веры душа, несмотря на ее несовершенство, должна обрести надежду и любовь.

«Вера, надежда, любовь» выполняют ту же ключевую роль, как и у апостола Павла; однако у индивидуалиста Прокла, отмечает исследователь, любовь всегда зовется эрос, или есть эрос, но не агаре. Эрос — это любовь индивида к Богу как к единому; эрос приводит душу к Богу и стоит для индивида на месте Христа. Для «эллинов» Бог не есть любовь, наоборот, мы любим Бога, и, подобно нам, Его любит все прочее великое множество душ и умов, каждый по-своему. Мыслящему духу и способной к метаморфозам душе эрос дарит силу совершать спиральное движение вокруг единого, подобно тому, как кносские мисты «обтанцовывали» лабиринт. «Если мы желаем спасения, то должны взять на себя усилия диалектики, беспощадную беседу самых простых основополагающих идей друг с другом»; или: «Желая предаться единому, душа должна уподобиться ему, пожертвовать своей особостью. Поскольку же богини часто суть прообразы благородных

душ, необходимо — чтобы отыскать путь — еще и верить, что в таинствах Рея и Деметра на деле только едины».

Поднимаясь над ощущениями собственного тела и мира, душа поднимается и над бурями внутреннего ощущения, — продолжает свой анализ Лауэнштайн, показывая уже самую трансформацию посвященного в мистические тайны лица, — и если ум тогда выступает еще и за пределы понятий рассудка, то душа изменяет свою форму и суть; она как бы выгоняет «цветок». Цветок этот может открыться единому, в котором вкушает вечную пищу. Пока душа пребывает там, в святая святых, тело как бы мертво. «Три знака на вратах священного места в Элевсине: бычий череп, цветок и колос — указывают мисту, что ему надлежит совершить; а раз указывают мисту, значит, и философу»<sup>118</sup>.

Вспомним, говорит ученый, что стихи из Проклова гимна повествуют о том, как незримый пламень возвышает души к высям таинств и как, напротив, оттуда изливается чистый, священный свет. Здесь уместен символ Солнца, которое в таинствах является не физически, а духовно. Прокл заимствовал этот символ из Платоновой притчи о пещере и Солнце, на которой ученый, как сам признается, предпочел не останавливаться подробно в главе о Платоне, так как «это могло бы завести слишком далеко». Ясно, тем не менее, что огонь в Анактороне (в «святая святых» Элевсиний) и для Прокла был самым священным символом. В. Байервальтес, замечает Лауэнштайн, в недавнее время занимавшийся углубленным изучением огромного наследия этого философа, пишет: «Можно было бы раскрыть совокупную Проклову систему... в трех аспектах: 1) в структуре философской мифологии; 2) в бытии души и 3) в бытии математического. При этом очень во многом проявлялось бы своеобразие Прокловой философии сравнительно с ранним платонизмом, а также и с христианством... Христиане с их учением о Божественной Троице следуют (по мысли Прокла. — Д. Л.) хотя и высокому, но не высшему делу ума»<sup>119</sup>.

Феодосий Великий в 392 году запретил жертвоприношения животных и закрыл языческие храмы; еще четырьмя годами позже Аларих разрушил Элевсин, после этого у «эллинов» место жертвоприношений заняли орфические гимны. Они с давних пор сопровождали жертвоприношения, теперь же полностью их заменили. Если, как свидетельствует Марин, эти гимны оказались особенно подходящими для теургии в элевсинской традиции, то напрашивается предположение, пишет исследователь, что они были элементом древних таинств.

<sup>118</sup> Цит. по: *Лауэнштайн Д.* Указ. соч.

<sup>119</sup> Цит. по: Там же.

И здесь, можно добавить, создание гимнов самим Проклом, возможно, дополнительно свидетельствует о его причастности к этой великой сакральной традиции (Г. Х).

Вместе с подобными теургиями родилась платоническая литургия, или евхаристия. Христианская литургия тоже лишь в IV и V веке приобрела свою общепринятую форму с постоянным, закрепленным текстом. Обе эти структуры развивались параллельно на одном и том же пространстве. Поскольку, замечает Лауэнштайн, христианское учение, по сути, складывалось в течение этих двух веков и поскольку епископы на соборах ссылались не только на Павла, предание и т. п., но и на «науку», то есть на таких платоников, как Прокл, то, стало быть, «культ они выстраивали не без оглядки по сторонам. В литургии христиан и поныне течет элевсинская кровь» — заключает ученый, тем самым, связывая не только мистерии, но и через них огромный сегмент античной философии с христианским вероучением и культом.

## 2.7. Гендерный аспект философии Платона

Влияние теологии и физики Платона на современный феминизм прослеживает в своей работе Э. Бианки<sup>120</sup>. Бианки реинтерпретирует понятие вместилища (хора) в диалоге Платона «*Тимей*», указывая, что это может помочь пониманию женской топологии в западной философии. В качестве источника космического движения и безостановочной лабильной и поливокальной фигуративности, вместилище-хора предлагает плодотворную зону дестабилизации, предоставляющую возможность имманентной критики античной метафизики. Опираясь на концепции Ж. Дерриды, Л. Кристевой и других исследователей, Бианки не только указывает теологические коннотации понятия вместилища-хоры, но и показывает актуальность и плодотворность последнего для современной теоретической мысли<sup>121</sup>.

Понятие вместилища/хоры в «*Тимее*» Платона, появившись на сцене диалога, является лабильным и нестабильным понятием с несомненным феминистскими материнским звучанием. Занимая пространство между Бытием и генезисом, оно не имеет предикатов и познаваемо только посредством снообразного восприятия или «бастардного мышления» (52 b). Благодаря своему положению, это вместилище является субстратом и местом, в котором вечное царство бытия оставляет свою отметку на пути к творению чувственно воспринимаемого мира.

<sup>120</sup> Bianchi E. Receptacle/chora: Figuring the errant feminine in Plato's "Timeus" // Hypatia. Bloomington, 2006. Vol. 21. № 4. P. 124–146.

<sup>121</sup> Ibid. P. 124.

Генеалогическое значение истории творения в «Тимее» и ее сексуальная топография не должны недооцениваться. Несмотря на то, что мифическая космогония «Государства» Платона более известна и ценима, Аристотель постоянно возвращается к «Тимею», когда конструирует свою собственную космологию. Эта история творения, ее центральный мифологически-философский семейный романс благодаря этому вибрировал через тысячелетия. Его структура, философемы, мифемы находились в широко известных аристотелевских космологии, физике и биологии.

**Космология «Тимея».** Задачей Тимея в диалоге Платона является показать, как случилось, что вечное бытие смогло инициировать возникновение того мира, который мы видим вокруг себя, то есть мир опыта и царство становления? Ибо это последнее — не вечно, подвержено изменению, возникновению в бытии и поэтому — такова аргументация — должна быть причина такого первоначального прихождения к бытию. В любом случае, Платон сталкивается здесь с эпистемологической трудностью, потому что любая информация о начале (по крайней мере в его время) может быть известна только посредством мнения и верования, а не разума и истины, отсюда следует, что и наилучшая космогония может быть только подобной мифу. Началом Космоса, по Платону, является его творец и отец, Бог блага, создавших порядок из хаоса, нашедший все видимое в состоянии беспорядка и неупорядоченного движения и поместивший высшую и наилучшую способность разума в душу, душу — в тело, создав, таким образом, Космос, описываемый как «живое существо с душой и интеллектом» (30 a–b). Демиург затем создает богов, земных существ и два пола, лучшим из которых, как он утверждает, является мужчина. Как позже и в аристотелевской космогонии здесь существует иерархия мужчин, женщин и животных, но для Платона каждый из этих видов состоит из все более разреженной смеси самости (идентичного) с различием — множественным, непредсказуемым бунтующим элементом, превратности которого воплощенная душа должна контролировать, чтобы обеспечить вечное блаженство.

Затем Платон разделяет причины на разумную и благую, а движение материи на причинное и случайное, причем первая (причина) должна подчиняться второй через убеждение. Здесь в «Тимее» возникает призыв к возвращению в начало космогонии, к новому или другому первоначальному принципу, архэ, чтобы разобраться в этих превратностях необходимости, называемой Платоном «блуждающей причиной». Первый намек на то, что этот другой принцип, иное начало, эта необходимость или блуждающая причина должна пониматься как женский знак дается тем фактом, что это то самое блуждающее, которое

приписывается утробе в самом конце диалога. Дж. Саллис специально обратил внимание на плодородные рамификации начал в «Тимее», заметив, что в этом тексте ничто так не вопрошается, как вопрос о начале. Однако исследование «Тимея» упустило из виду, что в данном произведении вопрос о начале переплетен с темами женственного и сексуальным дифференцированием.

Возвращение Тимея генерирует в дополнение к двум первоначальным «формам» (эйдосам) — интеллигибельное и неизменное царство форм и его копии, видимого мира становления — еще и третью форму, которую он называет восприемницей (гиподохе), выполняющую роль «няньки-кормилицы становления» (49 а). Поэтому возвращение Тимея к началу открывает трех частную структуру родства, семейный романс, который заменяет прежнюю автогенетическую картину творца-отца, принуждающего неизменный, вечный мир внезапно развить чувственный мир становления и изменения. Эту «восприемницу» сложно описать, так как она «невидима, бесформна, обнимает все, обладает удивительнейшим образом разумностью, и очень трудна для понимания» (51 а–b). Признание ее существования в процессе формирования космоса имеет особые онтологические консеквенции. Эта «восприемница» «всегда должна именоваться одним и тем же образом, так как она вообще не существует отдельно от своих собственных качеств-сил» (50 b). Поскольку она всегда изменяется, и часть того, что она дает становлению, является движением и изменением, любое специальное изменение остается, строго говоря, незавершенным, не реализуемым, не гипостазируемым. На этом пути полипотентная восприемница никогда не принимает никакой перманентной формы или образа, а является — и это только одно из многих имен, которые Платон находит для нее несмотря на свое же запрещение различных наименований — аморфной массой или пластическим материалом для восприятия входящих образований, которые входят в нее и выходят из нее (50 с)<sup>122</sup>.

### 3. Аристотель: теология и ноология

#### 3.1. Схематизм теологии, метафизики и психологии в аристотелизме

О ценности и актуальности идей Стагирита свидетельствует в том числе резко возросший в последние десятилетия интерес к аристотелизму, в частности такому его шедевру, как «Метафизика». Только с

<sup>122</sup> Bianchi E. Op. cit. P. 127.

1987 по 2005 г., пишет Джилл (M. L. Gill), издано около 30 книг, посвященных этому произведению, и многие другие уже подготавливаются к печати<sup>123</sup>. Сам Аристотель называет свой проект в «Метафизике» А. 1 мудростью (софия), говоря, что она — это знание первых причин и принципов (981 b 25–982 a 3). Книги «А» и «В» являются двумя видами введения: «А» рассматривает наиболее известные мнения (εὐδοξία) философских предшественников Аристотеля о четырех причинах; «В» излагает проблемы, требующие решения. Книга «Г» характеризует проект как исследование бытия как бытия, как такового, а «Е» — как науку, отличную от физики, изучающую отделенные и неизменные принципы, от которых зависит все изменяющееся; эти первоначала Аристотель считает божественными. Он называет эту науку теологией (1026 a 18–19) и Первой Философией (1026 a 27–31), при этом Первая Философия не ограничивается изучением только божественной субстанции, так как в «Е» 1 Аристотель также пишет, что эта наука изучает бытие как таковое: что оно есть, и каковы вещи, которые принадлежат к нему как бытию (1026 a 31–32)<sup>124</sup>. Некоторые ученые, однако, думают, что Аристотель имел два отличных друг от друга метафизических проекта: один описан в «Г» и иногда называется общей метафизикой или онтологией, так как она изучает всё, что есть, насколько оно есть (как сущее). И другой, называемый специальной метафизикой или теологией, поскольку трактует наиболее ценный род бытия, божественную субстанцию (1026 a 19–22). Согласно этому подходу, Аристотель излагает общую науку в «Г» и продолжает это изложение в центральных книгах Метафизики (ΖΗΘ). Общая метафизика, как считается, антиципирует специальную, так как в Ζ несколько раз говорится о необходимости предпринять и исследование отделенных, нематериальных, чувственно не воспринимаемых субстанций (Ζ. 2, 1028 b 30–31; Ζ. 11, 1037 a 10–13; Ζ. 16, 1040 b 34–1041 a 3; Ζ. 17, 1041 a 7–9). А Ζ готовит путь для этого более специального исследования<sup>125</sup>. Центральным вопросом является понимание бытия субстанции и то, что считать субстанцией в первую очередь и почему, — именно эти проблемы и питают исследование в ΖΗΘ.

Статус книги «А», посвященной проблеме божественного Перводвигателя, по-прежнему интенсивно дебатруется. Если В. Егер и

<sup>123</sup> Gill M. L. Aristotle's «Metaphysics» reconsidered // J. of History of Philosophy Baltimore, 2005. Vol. 43. № 3. P. 227.

<sup>124</sup> Специальное исследование см.: Reale G. Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Milano, 1993. XL, 473 p.

<sup>125</sup> Gill M. L. Op. cit. P. 245.

Г. Оуен считали ее, хотя и по разным основаниям, более ранней, чем Z, то М. Берниет (2001), напротив, предполагает, что эта книга могла быть написана Аристотелем очень поздно и быстро, уже в самом конце жизни, суммируя суть «Метафизики», и поспешно (даже слишком) переходя к захватывающей трактовке бога. Многие ученые недовольны «А»: Аристотель, во-первых, полкниги посвящает тому же, что уже есть в ЗНΘ (А. 1–5). Зачем включать эти главы, если темой Первой Философии является божественная имматериальная субстанция? Почему не довольствоваться аргументами в ЗНΘ и прямо перейти здесь к теологии? А «А» против ожидания поднимается к божественной субстанции от наблюдений над обычными чувственно воспринимаемыми субстанциями, преходящими и непреходящими. В самом деле, «А», по-видимости, аргументирует в пользу Первого Неподвижного Двигателя, основываясь на рассуждениях из физики. Другим разочарованием является то, что в Аристотелевской теологии ожидалось исследование того, что значит *быть* в первоначальном смысле — быть божественной субстанцией. Предполагалось, что это парадигматическое бытие должно объяснить дериватные виды бытия форм и материальных субстанций. Однако бытие божественной субстанции, хотя и в разреженном виде (чистая актуальность, или активность), по роду кажется не отличающейся от мировых субстанций. Тем не менее, завершает Джилл свою статью, источник разочарования может быть сконструирован и как откровение, — время созрело, чтобы более эвристично рассмотреть отношение между «Λ» и другими книгами «Метафизики». Могут быть различные пути демонстрации того, что «Λ» именно та книга, которую и ждет ученое сообщество<sup>126</sup>.

Возможно, одним из этих путей и является рассматриваемая в следующей главе работа Дж. Реале, посвященная теологии Стагирита.

### 3.2. Неподвижный Перводвигатель как бог; Его атрибуты; бог и мир

Дальнейшее развитие концепция бога нашла в теологии Аристотеля, который определяет свою метафизику как науку о боге, теологию (θεολογική ἐπιστήμη), или σοφία (А 2, 983 а 5–10; Е 1, 1026 а 10–16). Доказательства бытия и трактовка природы сверхчувственного находятся в 6 главе 12 книги «Метафизики». Их глубоко рассмотрел Дж. Реале, ассимилировавший и конструктивно резюмировавший основные результаты исследований других ученых. В обширном предисловии к

<sup>126</sup> Gill M. L. Op. cit. P. 246.

своему изданию текста и комментария к «Метафизике» Аристотеля, занявшем весь первый том<sup>127</sup>, исследователь обстоятельно и убедительно доказывает, что теология — логический фокус и смысловой центр всей философии Стагирита, в котором раскрывается суть структуры реальности, находящей в неподвижном божественном Перводвигателе онтологическое основание своего бытия. Не менее тщательно рассматривается и сам неподвижный Перводвигатель, ставший на тысячелетия после публикации «Метафизики» «богом философов».

Суть рассуждений Аристотеля такова: среди чувственных сущностей первыми являются чувственно воспринимаемые, которые рождаются и погибают. Вторым — чувственно воспринимаемые, но непреходящие. К этим последним относятся небеса, планеты и звезды, которые, говорит Стагирит в соответствии с уровнем знания своего времени, непреходящи потому, что состоят из квинтэссенции эфира и способны только к локальной модификации и движению, но не способны ни к изменению в другое, ни к увеличению, ни к уменьшению, ни, еще менее, к рождению или гибели<sup>128</sup>. Но над ними располагается еще и третья, неподвижная сущность, которая вечна и трансцендентна чувственно воспринимаемому, которое дано богом или неподвижным Двигателем, а также другими движущими сущностями различных сфер, из которых состоит небо<sup>129</sup>. Два первых рода сущностей состоят из материи и формы: это четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь), которые и являются чувственно-воспринимаемыми и преходящими сущностями, а непреходящие сущности состоят из чистого эфира.

Сверхчувственная сущность, напротив, является чистой формой, совершенно лишенной материи<sup>130</sup> и состоит из непреходящего эфира — особо тонкой и разреженной огненной субстанции. И это Первое, что движет, подчеркивает Аристотель, является единым и по числу, и по логическому следованию<sup>131</sup>. Первые два рода сущностей изучаются физикой и астрономией, а также, в определенных границах, метафизикой. Третий род сущностей образует особый предмет метафизики.

Доказательство бытия вечных сущностей Аристотель строит на факте существования вечности времени и движения, показывая (в 8 книге «Физики»), что последнее может существовать, только если существует неподвижный и вечный перводвигатель, который и является его при-

<sup>127</sup> Reale G. Aristotele Metafisica: Saggio introduttivo, testo Greco con traduzione a fronte e commentario.

<sup>128</sup> См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 247–248.

<sup>129</sup> Reale G. Aristotele Metafisica: P. 140.

<sup>130</sup> Met. А7, 1074 а 35–36: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον, ἐντελέχεια γάρ.

<sup>131</sup> Там же. 1074 а 36–37.

чиной. Необходимо также, чтобы этот первопринцип обладал следующими характеристиками: он должен быть а) вечным, поскольку вечно то, чему он является причиной; б) неподвижным, так как абсолютно первая причина подвижного — неподвижна; в) чистой актуальностью деятельности, поскольку всегда подвижно то, причиной чего он является. Этой первопричиной оказывается неподвижный Перводвигатель, который является сверхчувственной сущностью<sup>132</sup> и чистой энергией, лишенной любой потенциальности, — это и есть бог<sup>133</sup>.

Проблему приведения в движение неподвижной сущностью Аристотель решает посредством указания на предметы мышления и желания: интеллигибельное привлекает к себе и приводит в движение человеческое мышление, не двигаясь само. Объекты желания (то, что кажется красивым, хорошим и т. п.) действуют аналогичным образом, поэтому и Перводвигатель, который не кажется, а поистине есть высший предмет желания, в котором совпадают как на самом деле прекрасное, так и мыслимое<sup>134</sup>, сам оставаясь неподвижным, привлекает к себе так, как предмет любви — любящего, а движущееся уже движет все другое<sup>135</sup>. Бог, таким образом, притягивает к себе и приводит в движение как то, что любимо. Это высший и финальный тип причинности, существующий в мире. Бог воздействует на мир в перспективе жажды совершенства как Абсолют, являясь парадигмой ее полноты. Аристотель пишет, что от такого начала «зависят небо и природа»<sup>136</sup>, которые он, наверное, может мыслить вместе с тем, что эти последние объемлют, т. е. космических богов, Землю и все остальное. Аристотель определяет бога как «живое вечное наилучшее существо, потому что ему непрерывно и всегда присущи жизнь и вечность»<sup>137</sup>. Следовательно, буквально говоря, что Перводвигатель — живой бог, которому присущи непрерывное и вечное существование.

При этом проблема самопознания божественного ума, как отметил М. Гарнцев, является центральной в 7 и 9 главах XII книги «Метафизики». Ноология Перводвигателя артикулирована Аристотелем в терминах, которые исключают ее понимание в статических рациональных категориях. Напротив, в пафосной картине динамичной жизни Абсолюта Стагирит эмфатически выделяет экзистенциальные характери-

<sup>132</sup> Reale G. Aristotele Metafisica: P. 142–143.

<sup>133</sup> Ibid. 1074 a 37–1074 в 3: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς... ὅτι... περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

<sup>134</sup> Met. Λ7. 1072 в 1–2.

<sup>135</sup> Там же. Λ7, 1072 в 3.

<sup>136</sup> Там же. 1072 в 9.

<sup>137</sup> Там же. 1072 в 29–30.

стики деятельности Нуса, Который, таким образом, должен сущностно пониматься здесь не только как Ум, а именно Дух, активное действующее начало. По словам Философа, жизнь такого Духа-Первоначала, естественно, приятнее и лучше любой другой — это вечная жизнь чистого мышления, активного созерцания, которое суть «сладчайшее и наилучшее», ибо деятельность (энергия) разума есть жизнь<sup>138</sup>; и Он, именно, суть деятельность мышления, которое мыслит самое себя — как самое лучшее из всего, что есть<sup>139</sup>, «...и есть мышление мысли мышление»<sup>140</sup>, ибо, поясняет Аристотель, в тех случаях, когда отсутствует материя, мысль оказывается тождественной со своим предметом<sup>141</sup>. Тем самым Философ показывает, что и для божественного Ума также свойственно мыслить мысли, как и для разума человека, — поэтому мышление последнего оказывается близким к божественному.

Итак, Бог — «мышление мышления мышление» — это когниция. Бог, следовательно, есть прежде всего особая форма жизни, Сверхжизнь, являющаяся деятельностью мыслящей Мысли. И эта сверхчувственная трансцендентная жизнь Духа оказывается «внутренней» как для мира, так и для человека. Аристотель не только дает ответ на вопрос о сущности и субстанции бога, но и говорит о том, что именно он созерцает. Это, как заметил М. Гарнцев, именно тот вопрос, который Философ отложил в «Большой этике» (1212 b 37–1213 a 10), когда рассматривал академическую критику о невозможности самосозерцания бога: «Существует и такое рассуждение о боге, в котором говорится: ведь так как... Бог обладает всеми благами и является самодовлетворенным, чем он занят? Не спит же он? Он будет созерцать нечто, говорится, ибо это — самое прекрасное и наиболее подобающее ему. Что же именно он будет созерцать? Если он будет созерцать нечто иное, то будет созерцать нечто лучшее себя. Но это нелепо, чтобы нечто иное было лучше бога. Следовательно, он будет созерцать сам себя. Что, однако, нелепо, ведь и человека, который станет разглядывать сам себя, мы упрекаем как тупоумного. Итак, бог, говорится, будет нелеп, созерцая сам себя». Частичный ответ и в общей форме на это рассуж-

<sup>138</sup> См.: Мет. А7. 1072 в 18–29: ...ἡ δὲ νόησις ἢ καὶ αὐτὴν τοῦ κατ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα... καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ κατ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιός.

<sup>139</sup> См.: Там же. 1074 в 33–35.

<sup>140</sup> «Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, — указывает Аристотель, — когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее» (Аристотель. Соч. Т. I. С. 310).

<sup>141</sup> Мет. А7. 1075 а 4–5.

дение, правда, был дан еще в «Евдемовой этике». Тогда Аристотель подчеркнул неправомерность академического сравнения самодостаточности бога и самодостаточности человека: «...ведь бог блажен не таким образом [как человек], но полнее, чем так, чтобы мыслить нечто иное, кроме самого себя» (Евд. эт., 1245 b 15–18). Поставленная в «Метафизике» проблема соотношения божественного и человеческого ума рассматривалась Аристотелем и в III книге трактата «О душе», но уже как больше гносеологопсихологическая, а не метафизическая или этическая проблема.

И учение Стагирита о деятельном и пассивном уме стало реальным решением указанной проблемы<sup>142</sup>.

Суммируя характеристики, можно констатировать, что, по Аристотелю, бог вечен, неподвижен, постоянно является чистой энергией-деятельностью, лишен каких бы то ни было материи и потенциальности, не имеет никакой величины<sup>143</sup>, неделим, не имеет частей<sup>144</sup>. В онтологическом аспекте — это духовная мыслящая жизнь, мышление мысли, чистый Дух. Последующие тысячелетия мало что добавляют к этому списку. Итак, первая, или высшая сущность оказывается эминентным бытием жизни мышления «второго уровня», которое, в свою очередь, само мыслит мысль о себе как наилучшем. Мыслить и быть здесь оказывается одним и тем же — сохраняется традиция, идущая от Парменида<sup>145</sup>.

### 3.3. Онтология отношения бога к миру и человеку

При этом, вероятно, не исключается возможность того, что, например, человеческое мышление, стремящееся к наилучшему и идентифицирующееся с божественным в каком-либо положении также окажется в круге рефлексии божественного Ума. Ведь Аристотель не только эксплицитно говорит о том, что бог обладает знанием первых причин и начал<sup>146</sup> (к тому же, совершенным образом), но и из его критики Эмпедокла следует, что бога, вероятно, умаляет еще больше, чем знание несовершенного, его незнание. Стагирит, видимо, всё же считал необходимым атрибутом бога знание всех сущих<sup>147</sup>, чтобы не

<sup>142</sup> См.: Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.

<sup>143</sup> См.: Мет. А7. 1073 в 5–6.

<sup>144</sup> См.: Там же. 1073 в 6–7.

<sup>145</sup> См.: Парменид. (Фр. 3 ДК): «Одно и то же — мыслить и быть» (το ὅρα αὐτο νοεῖν ἕστιν τε καὶ εἶναι).

<sup>146</sup> См.: Мет. А7. 983 а 5–10.

<sup>147</sup> См.: Там же. 1000 в 3–6.

быть менее разумных других. Но так как полное знание несовершенных индивидуальных объектов с их многочисленными недостатками умалило бы бога<sup>148</sup>, то разрешением апории, по-видимому, будет абсолютное знание богом всего, но мышление — (наи-)лучшего, которое таким образом становится эйдетической парадигмой для динамично развивающегося мира генесиса («рождения»). Тем самым, то, что рождается здесь, влечется любовью совершенства к своим идеальным парадигмам и богу, полнота совершенств которого поэтому не может не включать в себя и эйдос Любви — этот Дух, следовательно, мыслящий наилучшее, одновременно и любит это последнее. Поэтому, вероятно, нельзя категорично утверждать, что бог Аристотеля, объект любви Космоса и всего, что в нем, является *не любящим* или любит только самого себя. Бог мыслит наилучшее, Себя, а, значит, и то, что совпадает с этим наилучшим в нем как в Космосе вообще, так и в индивидуумах в частности. Благодаря этому все сущие побуждаются к сомосовершенствованию (по крайней мере те из них, кто к этому способен), ибо, мысля себя, Перводвигатель мыслит и все наилучшее в мире, следовательно, знает в нем сущие со стороны их онтологического совершенства, а не индивидуальных недостатков. Таким образом, это мышление бога о мире оказывает некоторое обратное благотворное воздействие на бытие этих объектов (а это и есть следствие любви), которое лучше всего рассмотреть на примере стремления человека к Перводвигателю.

Итак, Аристотель приходит к заключению о существовании отдельной, вечной и неподвижной сущности, Перводвигателя, или бога, а также других чистых умов, двигателей неба. Эти Сущность является предметом изучения «теологической философии» (E1, 1026 a 19), которой в полной мере, совершенным образом и постоянно может владеть только бог, а человек — только частично, несовершенно и время от времени. Но и в данных рамках, имея точку соприкосновения с богом именно в этом знании, человек не только приближается к нему в той мере, в какой овладевает знанием первопричин и начал, но и, обретая божественное знание, тем самым сам уподобляется богу и — гносеологически как знающий, и — онтологически — как в этом высшем знании идентифицирующийся с богом. И этот, хотя и частичный, но все же контакт с богом фундаментальным образом трансформирует сознание философа, и, соответственно, каждой вещи в мере ее совершенства, ставя отныне в теологическую перспективу Первоначала как весь Универсум, так и каждую отдельную вещь в нем, которые благодаря

<sup>148</sup> См.: Мет. А7. 1074 в 22–27.

этому получают высший смысл собственного существования и системное значение в рамках целого. Мир уже никогда не будет казаться просто конгломератом отдельных предметов, неизвестно как и непонятно зачем находящихся рядом друг с другом. Все частные закономерности, наличие которых Аристотель прослеживал в первых пяти главах 12-й книги и других книгах «Метафизики», теперь оказываются не просто ранжированными, а иерархически интегрированными в единство, внутренним низусом ориентированное на божественный Перводвигатель. Удивительным образом, любя себя и стремясь к индивидуальному совершенству, каждая вещь по мере последнего — сознавая это или нет — одновременно все больше уподобляется богу, любит его и приближается к нему. Становится явным тотальный теозис мира, совершаемый вместе Перводвигателем и всем, что находится в Универсуме — начиная от динамически изменяющегося органического мира и кончая статической сферой камней и металлов, также имеющих внутри себя различные градации совершенств индивидуального бытия. Видевший и любящий бога после этого обретенного опыта и полученного знания будет, по-видимому, не только стремиться к дальнейшему совершенству и более полному знанию, но станет всемерно помогать другим индивидам как обрести это знание, так и достичь возможно большего совершенства. А это и есть путь накопления познаний, образования и воспитания, который практиковали как перипатетики в Ликее вместе с Аристотелем и после его смерти, так и Платон и его последователи в Академии.

Реале также показывает, что все книги «Метафизики» Аристотеля то имплицитно, то эксплицитно подготавливают и предполагают 12-ю. Уже в 1 книге Философ определяет метафизику как науку о божественном<sup>149</sup> и упрекает досократиков, что они больше занимаются физикой, чем метафизикой, так как ограничились сущностью и телесным бытием, тогда как метафизическое исследование должно заниматься бестелесным, чистым бытием. Этот процесс выстраивается в следующую линию: 1-я книга кульминирует в апориях, которые поднимают проблему сверхчувственного (например, атории 5, 8 и 13). 2-я книга эксплицитно представляет метафизика как находящегося выше физика<sup>150</sup>, поскольку первый занимается нефизическим видом бытия. В этой же книге опровергаются доктрины, которые отрицают закон непротиворечия, при этом Аристотель часто апеллирует к сверхчувственному, которое репрезентируется как непротиворечивое по своей сущности

<sup>149</sup> См.: Аристотель. Соч. Т. 1. С. 69–70.

<sup>150</sup> См.: Там же. С. 124.

бытие<sup>151</sup>. 6-я книга характеризует метафизику именно как теологическую науку, утверждая, что метафизика имеет место лишь там, где есть сверхфизические сущности. Во 2-й главе этой книги Аристотель пишет, что необходимо рассмотреть, существуют ли вечные сущности<sup>152</sup>. В 7-й книге исследуется в общем виде проблема сущности, а также рассматривается вопрос о чувственно воспринимаемых сущностях, который разрешается (в конце книги) посредством подчинения его проблеме сверхчувственных сущностей. В 9-й книге, особенно в гл. 8, обосновывается проблема структурного приоритета действительности над возможностью и доказывается, что действительность служит фундаментом для возможности, а также доказывается необходимость сверхчувственного как основы чувственного. В 11-й книге, как пишет сам Аристотель, показывается существование отдельной и неподвижной сущности<sup>153</sup>. Реале, приняв во внимание эти факты, полагает, что автономия 12-й книги в отношении других книг «Метафизики», если и есть, то лишь весьма относительная. Помимо уже указанных связей надо еще заметить, что 4–5 главы 12-й книги разрешают проблему, поднятую в 6-й апории, а вся 12-я книга в целом — 5, 8 и 10 апории<sup>154</sup>.

Таким образом, фактически показано, что 12-я книга по своему месту и значению является завершением всей системы и фокусом доктрин, экспонированных в других книгах «Метафизики».

Однако аристотелевская концепция теологии, изложенная в «Метафизике» (эзотерическом сочинении Аристотеля), стала известна только в I в. до н. э., а признание и распространение она получила только во II–III вв. н. э. после появления комментариев Александра Афродизийского. Поэтому его идея философии как теологической науки о сверхприродной сущности оказала семинальное воздействие только на теологию и философию зрелого эллинизма, особенно, — медиоплатонизм и неоплатонизм, а затем — и на религиозную философию патристики.

### 3.4. Проблема природы и посмертного существования души

Новый инсайт в понимание природы, онтологии и телеологии души у Аристотеля предлагает статья Рунгальдьева (E. Runggaldier)<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> См.: Аристотель. Соч. Т. 1. С. 134.

<sup>152</sup> См.: Там же. С. 184.

<sup>153</sup> См.: Там же. С. 285.

<sup>154</sup> Reale G. Aristotele Metafisica: P. 181–185.

<sup>155</sup> Runggaldier E. L'anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo // Rivista di filosofia neoscolastica. Milano, 2005. № 2. P. 243–262.

Стагирит определяет душу как εἶδος, форму естественного тела, которое потенциально имеет жизнь, делает ее возможной, но само по себе еще недостаточно для ее реализации, и как ἐντελέχεια, или реализацию цели. При этом ἐντελέχεια выступает противоположным полюсом δύναμις, — того, что еще не стало тем, чем должно быть. А так как Философ понимает материю как возможность, δύναμις, а форму как действительность, то материя не может быть фундаментом и основой<sup>156</sup>. Фундаментальным являются, напротив, живые субстанции, растения, животные, люди, актуализировавшие свои организмы. Эту базовую актуализацию Аристотель и называет «душой», понимая под ней индивидуализированную субстанциальную форму данного организма. То есть форма концепирована как ἐντελέχεια определенной материи, а индивид понимается как единство формы и материи, в которой она себя реализовала<sup>157</sup>. Таким образом, тело является необходимым, но недостаточным условием для возможности жизни и сознания, а душа в свою очередь всегда оказывается связана с определенным телом. Однако состояния тела недостаточны для детерминации состояний души — она обладает автономной реальностью. Тем самым душа оказывается жизненным началом живого существа<sup>158</sup>.

В то же время как семантика термина ἐντελέχεια, так и роль тела как носителя и воспитателя души, в котором она должна достичь (в свою очередь наделяя его жизнью) своего завершения, т. е., очевидно, полного развития, — логически указывают на необходимость дальнейшего существования души и после ее разделения с телом, после смерти тела. Иначе весь процесс нахождения души в теле, возрастания, наконец, достижения зрелости и полноты бытия, становится до крайности нелепым. Таким образом, метафорически тело действительно ближе всего может быть уподоблено кокону бабочки-души, которая, достигнув зрелости в бессмертном интеллекте, отбрасывает первое, чтобы начать новую жизнь в полноте своих возможностей и, очевидно, в ином, уже спиритуальном мире.

Таким образом, наиболее авторитетные современные исследования показывают эминентную роль философской теологии и ее имманентную связь с другими базовыми концепциями даже в философской системе столь рационалистично мыслящего философа, как Аристотель.

<sup>156</sup> Runggaldier E. L'anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo. P. 253.

<sup>157</sup> Ibid. P. 253–254.

<sup>158</sup> Ibid. P. 254–255.

### 3.5. София и философия: деифицирующая трансформация

Само качество знания, необходимо для сущностной мутации и возвышения онтологии личности, стало объектом анализа И. Н. Молчаловой<sup>159</sup>. Исследовательница, сравнивая взаимоотношение понятий «софия» и «философия» в античности, одновременно показывает доступность божественного знания человеку, который с его помощью деифицируется.

Согласно текстам, слово «философия» возникает в результате противопоставления божественной мудрости ограниченному человеческому знанию в рамках сформулированной Платоном концепции двух миров: мира чистого истинного бытия (мира идей) и мира чувственно воспринимаемых вещей. Именно учение о двух мирах приводит Платона к противопоставлению добродетелей человеческих и божественных, когда истинными добродетелями обладают только божественные существа, человеческие же добродетели лишь подражание божественным. Отказ Аристотеля и других философов от учения об идеях, разрушивший концепцию двух миров, замечает Молчалова, с необходимостью привел к формированию иного понимания как «софии», так и «философии». Аристотель приходит к выводу, что мудрец не только знает следствия из начал, но и обладает истиной о началах, а «мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных»<sup>160</sup>. Мудрость, будучи сочетанием ума и науки, получает статус высшей науки о том, что всего ценнее. Следующий шаг, сделанный Стагиритом, это практически отождествление софии и философии.

Призывом жить мудро, т. е. занимаясь философией, испытывать высшее наслаждение, становится «Протрептик». София в понимании Аристотеля перестает быть добродетелью одних только богов. «Ум и мудрость — это единственное бессмертное и божественное в нас... Поэтому нам следовало бы либо заниматься философией, либо сказать „Прощай, жизнь“, и уйти прочь (и, следовательно, умереть), так как все другие вещи, по-видимому, являются великой ерундой и глупостью»<sup>161</sup> (Fr. 61 Rose, B 108–110 D). Таким образом, отождествление софии и

<sup>159</sup> Молчалова И. Н. «София» и «философия»: История взаимоотношений // Платоновроле: Философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. СПб., 2003. С. 53–58.

<sup>160</sup> Цит. по: Молчалова И. Н. «София» и «философия»: История взаимоотношений. С. 57.

<sup>161</sup> Цит. по: Там же. С. 58.

философии приводит Аристотеля к утверждению философии как высшего и наиболее ценного знания (таков статус «первой философии» в «Метафизике»), а философа как мудреца, преодолевающего в себе человека, чтобы стать богом. Этот вывод вместе с обосновывающими его аргументами и практиками, контаминированный с техниками познания трансцендентного и партиципации к нему у Платона, не только был сохранен Ликеем и Академией, абсорбирован неопифагореизмом, детализирован и развит неоплатонизмом, но и транслирован через осевую философскую традицию последующим векам вплоть до современности.

#### **4. Греки и иррациональное, иррациональное как божественное; иррациональное как ультрарациональное**

Наиболее ценной работой по проблеме иррационального в античной Греции и его интерпретации по-прежнему, наверное, остается исследование Доддса<sup>162</sup>. В его книге — сборнике лекций о роли иррационального в греческой истории от архаики до Платона — собран обширный фактографический и концептуальный материал, посвященный как фиксации одного из самых загадочных феноменов в греческой культуре, так и различных модусов его интерпретации. Доддс, последовательно рассматривая различные подходы к решению этой проблемы, рефлектирует скепсис относительно имеющихся концепций, но и предлагаемая им точка зрения, объясняющая ирреальное как порождение глубин человеческой психики, также кажется излишне исторически обусловленной и не схватывающей суть явления. Между тем, логика самого материала, по-видимому, дает возможность открыть трансцендентную структуру этого феномена.

##### **4.1. Средства и способы коммуникации богов и людей в гомеровской религии (феномен психической интервенции)**

Анализ понимания греками античности иррационального Доддс начинает с гомеровской религии. Уже Агамемнон, объясняя похищение наложницы у Ахилла, указывает на три силы: Зевса Эгиоха, мойр

<sup>162</sup> См.: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. 507 с.

(Судьбы) и Эринний, бродящие в темноте, как на причину помутнения своего рассудка. Термин, которым описывается насылаемая ими слепая и безумная страсть, «ате» (ατη), обозначает состояние Агамемнона не только он сам, но и Ахилл. Гомер также согласен с пониманием причин неадекватного поведения великого царя. В этом консенсусе виновника раздора, его жертвы и гениального поэта, одинаково видящих в действиях человека проявление иной, трансцендентной ему воли, фиксируется как непосредственный опыт переживания такого вмешательства Агамемноном, так и результат наблюдения за его поведением со стороны внешних наблюдателей. Оценочные суждения выражают не случайный и единичный факт, а указывают на уже бывший прежде повторяющийся и широко известный ряд явлений, не вызывающий проблем с их пониманием, в ряду которых данное событие оказывается только одним из многих; есть и другие эпизоды, в которых «боги», «бог» или Зевс мгновенно «отнимали» у человека разум, «околдовывали» его, как, например, случилось с Главком и Автомедонтом<sup>163</sup>.

Базовый опыт, лежащий в основе подобных вербальных формул, эксплицируется при более подробном рассмотрении как природы ате, так и характера тех сил, которые ее контролируют, а также других высказываний греческих поэтов о побудительных мотивах человеческой активности. Ате у Гомера в «Илиаде» не самостоятельно действующая сила и не объективное бедствие, а практически всегда — особое состояние нормального для данного индивида сознания, его временное помрачение, одичание; фактически, кратковременное умопомешательство, которое объясняется внешней «демонической» деятельностью. Даже в «Одиссее», где ате вызывается чрезмерным потреблением вина, из контекста следует, что в вине есть нечто сверхъестественное или демоническое, что и вызывает ате. Однако, как правило, источником ате оказываются сверхъестественные существа, осуществляющие то, что Доддс называет «психической интервенцией»<sup>164</sup>. Так, Одиссей, заснув и тем самым дав своим товарищам возможность зарезать священных быков, не был ни виновен, ни опрометчив; не был его сон и случайностью — для Гомера не существовало еще понятия случайности. Одиссей уверен, что это боги наслали на него дрему εις ατην, чтобы «его одурачить» (букв. «на несчастье, беду»)<sup>165</sup>. Таким образом, ясно, что ате первоначально не была связана с виновностью.

<sup>163</sup> См. Доддс Э. Р. Указ соч. С. 12–14.

<sup>164</sup> См.: Там же. С. 16–17.

<sup>165</sup> См.: Гомер. Одиссея. М., 1985 С. 159.

Помимо ате у Гомера не менее часто встречается и другой вид психической интервенции — передача человеку божественной мощи, меноса (μενος — «сила», «мужество», «гнев»). Так, в «Илиаде» Афина вкладывает тройной менос в грудь Диомеда, а Аполлон дает менос «тюмосу» (θυμος «дух», «душа») Главка; менос также может быть возбужден речью или передан касанием жезла<sup>166</sup>, — о царях также думали как о носителях особой силы, меноса<sup>167</sup>. Менос не является только физической силой, он, скорее, сверхобычное состояние сознания и тела. Когда человек ощущает в себе менос, он чувствует огромный прилив жизненной энергии, жажды деятельности и уверенности в себе, менос как приходит, так и исчезает необъяснимым образом. Менос у Гомера — это действие бога, который увеличивает и уменьшает арете (αρετή, доблесть) человека. Гомеровские герои ощущают проявление меноса по особому чувству в ногах и руках<sup>168</sup>. Это паранормальный опыт, и люди в состоянии божественного меноса способны совершить величайшие подвиги (признак божественной мощи) и даже — подобно Диомеду — сражаться с богами. Они фактически становятся кем-то большим, чем человек<sup>169</sup>.

Таким образом, уже в текстах Гомера содержится ряд важнейших положений, относящихся к области религиозной (и мистической) антропологии. Здесь утверждается: 1) человек является манипулируемым и транзитивным созданием, могущим быть как существенно ниже, так и сущностно выше своего обычного состояния; 2) существуют ультра-существа, боги, которые могут спровоцировать в человеке как регрессию его психического состояния, при которой он ведет себя иррационально и с пагубными последствиями для себя, так и, напротив, «прогрессию» — перевести его в сверхчеловеческое состояние; 3) в первом случае (регрессии) человеку транслируется демоническое начало, ате, вызывающее не только затемнение сознания, но провоцирующее действия, неизбежно приносящие этому человеку зло; 4) второе, сверхчеловеческое состояние, настолько превосходящее обычное, что в таком состоянии человек способен, как Диомед, противостоять даже богам, т. е., очевидно, сам становится одним из них, — вызывается трансляцией качества «меноса», которое количественно определено и может поэтому быть не только «одним», но и, например, «тройным» меносом;

<sup>166</sup> См.: Гомер. Илиада. М., 1993. С. 80, 81; 203; 264.

<sup>167</sup> Snell В. Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europaischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946. S. 35 etc.

<sup>168</sup> См.: Гомер. Илиада. С. 203.

<sup>169</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ соч. С. 22–24.

5) быстро (в одно касание) достичь подобного состояния человек может не сам, а только с помощью этих же ультрасуществ, богов, которые передают ему качество меноса через прикосновение, звук голоса или бесконтактно.

Дескрипция аналогичной ситуации находится и в «Гесиодии» Гесиода, который в начале своей поэмы рассказывает, как он пас своих овец у подножья Геликона, когда перед ним внезапно возникли музы и передали вместе с посохом рапсода дар пиита<sup>170</sup>. При этом можно предположить, что требование постоянного обращения к музам, даровавшим поэту божественный дар, с благодарностью-прославлением образует в его сознании как бы перманентный канал связи с божественной реальностью.

## 4.2. Феномен possessивности (одержимости) — 1

Доддс утверждает, далее, что самая характерная черта «Одиссеи» заключается в приписывании ее протагонистами всех видов ментальных и физических событий вторжению во внутренний мир человека, его сознание, безымянного и неопределимого даймона, или «бога», или «богов»; эти едва воспринимаемые людьми существа могут оказать на нас благоприятное или пагубное воздействие, в том числе посредством различных предостережений, блестящих или глупых мыслей, воспоминаний или, напротив, забывания и т. д.<sup>171</sup> Тем самым, как кажется, открывается и механизм действия описанных выше состояний: 1) человек оказывается населенным «possessивным» существом, которым некто может обладать; 2) автономно существующие почти бесплотные сущности: демоны, бог или боги, могут вселяться в него и действовать через его «Я» таким образом, что человек, совершая аномальные для себя действия и даже обретая паранормальные способности, всё равно продолжает считать только себя активным субъектом; 3) понимание «реально действовавших» агентов, вовлеченных в действие, возможно, только ретроспективно, после того как ультрасущество (или ультрасущества) прекращают свою интервенцию, и «Я», обретая вновь обычный для себя уровень самосознания на основе памяти о происшедших событиях способно сделать заключение об аномальном характере своих поступков и инвазии; 4) ультрасущества для достижения своих целей могут входить в вещи, которые после этого получают несвойственные им качества. При этом греки сами не знали, какая

<sup>170</sup> См.: Гесиод. Труды и дни // Mode of access. <http://lib.ru/POEEAST/GESIOD/>

<sup>171</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 25–27.

именно сверхъестественная сила на них воздействует, обозначая ее обобщенным термином «даймон»<sup>172</sup>.

В самом общем виде, суммируя обзор различных типов вторжения в человеческое сознание у Гомера, Доддс делает вывод, что все отклонения от нормального человеческого поведения, причины которых непосредственно непостижимы, атрибутируются сверхъестественным факторам. Им же приписываются аномальности погодных условий и свойства предметов<sup>173</sup>. Стремление объяснить эти феномены лабильностью психики древних греков указывает иногда на механизм его действия, но не более этого, так как греки при сравнении с другими народами не обнаруживают существенных психических отличий<sup>174</sup>. Что касается «излишнего» характера божественных вторжений с точки зрения литературных приемов, то Снелл показал, что они относятся к древнему пласту верований и не обусловлены самим повествованием<sup>175</sup>. Доддс, анализируя механизм психического вторжения, указывает на его сложный и тонкий характер: он воздействует не непосредственно на человека, а на его тюмос, — грудь или диафрагму. Тюмос может беседовать с человеком, побуждать его что-нибудь делать, советовать ему, — проявляет себя как самостоятельный внутренний голос или даже, как у Одиссея, два голоса, с одним из которых отождествляется «Я»<sup>176</sup>. Этот феномен «внутреннего голоса», с которым оказывается возможным вести диалогическую беседу, представляется еще одним указанием на реальность нахождения в душе (сознании) человека чуждой ему духовной сущности, в данном случае объективирующей свое присутствие.

Особенностью греческого мышления был также специфический интеллектуализм, объясняющий характер и поведение человека в терминах знания о них, например: Полифем «никакого не ведал закона», что только укрепляет веру в психическую интервенцию, так как действия, противоречащие системе сознательных установок, которую человек знает за собой, понимаются как продиктованные ему извне.

Тем самым показывается, что в основе гомеровской религии лежит особый религиозный опыт, а не просто искусственная система космических богов и богинь<sup>177</sup>. Эта констатация скептически настроенного ученого чрезвычайно важна, ведь речь уже идет о ясно структурированном опыте, в котором субъект отчетливо сознает как необычность и

<sup>172</sup> См.: *Ehnmark E.* The idea of God in Homer. Uppsala, 1935. XIV, 103 p.

<sup>173</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 29.

<sup>174</sup> См.: Там же. С. 30–33.

<sup>175</sup> *Snell B.* Op. cit. S. 45.

<sup>176</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 33–34.

<sup>177</sup> См.: Там же. С. 37.

противоречивость «своих» действий, противоречащих тому, что он за собой знает, так и присутствие в себе гетерогенного существа, которое, к тому же, иногда вступает с ним в осмысленную беседу.

### 4.3. Феномен одержимости («поссесивности») — 2

Доддс возвращается к проблеме психической интервенции, рассматривая феномен неистовства как божественного дара. Платон знает четыре типа этого явления: 1) пророческое, которому покровительствует Аполлон; 2) ритуальное, или телестическое, которое исходит от Диониса; 3) творческое, идущее от муз; 4) любовное, внушаемое Эротом и Афродитой<sup>178</sup>. Доддс, проводя различие между божественным неистовством и безумием, ссылаясь на Геродота, указывает для одного типа неистовства сверхприродный источник, а для другого — естественные причины. Вероятно, греки, как и другие народы, первоначально верили, что все типы умственного расстройства вызываются вмешательством сверхъестественных сил. Эпилептики, например, часто воображают, что их избивает какое-то невидимое существо; внезапное падение на землю, выпадение языка и аналогичные явления только укрепляли идею «одержимости», так что для греков эпилепсия была священной болезнью. Это нашло свое выражение и в слове *επιληψία*, которое значит не только «удар» и «припадок», но и «схватывание», «вторжение дэймона»<sup>179</sup>.

Идея одержимости в прямом значении слова отсутствует у Гомера, однако в «Одиссее» можно найти следы веры в сверхъестественные причины умственных заболеваний, которая входила в народное сознание. В Афинах многие остерегались умалишенных как подвергшихся божьему проклятию, поэтому контакт с ними считался опасным. В то же время к ним могли относиться и с уважением, так как безумные находились в контакте с сакральным миром<sup>180</sup>. Платон в «Тимее» даже упоминает болезни в качестве условия появления паранормальных способностей<sup>181</sup>. Как греки, так и большинство современных филологов находят родство между корнями слов *μαντις* («прорицатель») и *μανομαι* («неистовствовать», «бесноваться»), а это свидетельствует, что связь прорицания и неистовства является общим индоевропейским наследием<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 99–100.

<sup>179</sup> См.: Там же. С. 102–103.

<sup>180</sup> См.: Там же. С. 104–105.

<sup>181</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 3 т. М., 1970–1972. Т. 3, ч. 1. С. 517.

<sup>182</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 108.

Кроме того, что само состояние неистовства свидетельствует о экстраординарном состоянии психики (души) человека, способность прорицания будущего уже бесспорно является паранормальной для человеческих способностей и однозначно указывает на присутствие в сознании божественной сущности греческие боги видят будущее так же легко, как и настоящее или прошлое. Культ Аполлона основывался на «энтузиазме» в этимологическом первоначальном смысле этого слова: бог входил в Пифию, используя ее органы речи как свои собственные, и Пифия становилась *ευθεος* («одержима богом»), *plena deo* («полна богом»). Поэтому все прорицания дельфийского Аполлона делались только от первого лица, а состояние прорицательницы квалифицировалось как одержимость. Аналогично понимался характер прорицаний Сивиллы, Кассандры, жриц Зевса в Додоне и др.<sup>183</sup> Итак, то, что явным образом говорится о Пифии — одержимость ее Аполлоном, — можно фрагментарно увидеть по более или менее ясным признакам в других случаях: речь, по-видимому, ВСЕГДА идет об одержимости, но не всегда сущность, входящая в человека, оказывается такой же могущественной, как и олимпиец Аполлон; гораздо чаще это демоны или божества «второго и третьего ряда», *dies minores*, действие которых отнюдь не так открыто и очевидно.

**Техники катарсиса и сакрализации.** Для своей миссии Пифия готовилась особым ритуальным образом: она совершала омовение (возможно, в Касталии), отпивала скорее всего воды из священного родника, устанавливала контакт с богом посредством лавра, его сакрального дерева, держа в руке лавровую ветвь, либо окуривая себя от горящих лавровых листьев, как считает Плутарх, или жуя эти листья, как пишет Лукиан. Затем она садилась на треножник, — ритуальное сидение бога, — усиливая связь с ним. Сообщения об особых (ядовитых) испарениях, которые якобы вдыхала Пифия, Доддс отвергает как «эллинистическое изобретение», хотя и допускает существование канала для них в примечании к тесту<sup>184</sup>.

Это описание пурификации тела также важно: здесь фиксируется не только сама необходимость особой подготовки для вхождения в контакт со сверхъестественной сущностью, но и детально описываются все ее элементы: 1) ритуальное (особым образом совершаемое) омовение в священном источнике; 2) принятие внутрь сакрального напитка; 3) использование растения, принадлежащего божеству, с которым устанавливается связь тремя различными способами (просто держа его

<sup>183</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 110–112.

<sup>184</sup> См.: Там же. С. 113–114, 139.

в руке; воскуривая; съедая); 4) занятие особого сакрального места, опять-таки принадлежащего божеству. Следует иметь в виду, что в акте пророческого неистовства присутствуют еще косвенные элементы, входящие в необходимую процедуру подготовки Пифии, как-то: ее а) безбрачие, б) девственность, в) целомудрие, г) особая генетика (аристократическое происхождение).

#### 4.4. Онтологические импликации экстатических состояний

При анализе характера дионисийских вакханалий, выясняется, что Дионис-Освободитель мог «позволить вам на короткое время перестать быть самими собой, и тем самым делает вас свободными»<sup>185</sup>. В этом положении выражена глубокая мысль, развивающая далее известное пифагорейское высказывание «тело-могила» — могилой для души оказывается не только тело, но и личность человека, поэтому освобождением становится не только разделение души и тела (смерть), но и разрыв связей с тем «Я», которое осознается в качестве индивидуальной идентичности.

Целью культа Диониса был экстаз, означающий нечто среднее между выходом из себя и существенными изменениями в личности. Психологически это значило катарсическое высвобождение внутреннего побуждения, которое при благоприятных внешних условиях могло стать патологией. Известны два списка сверхъестественных сил, с которыми связывались умственные расстройства, но Диониса в них нет; называются, среди прочих, Геката и Кибела, и все они понимались как божества; излечить расстройство ума можно было только умилив их, а именно того, кто является причиной заболевания<sup>186</sup>. «Священное» неистовство, даруемое музами, относится к содержательной стороне творчества поэтов. Гомер всегда просит муз сообщить, что ему надо сказать, а не как это сделать. Знания о прошлом и будущем получают только от сверхъестественных существ, самим людям они не доступны<sup>187</sup>.

Гесиод, когда анализировал какое-либо новое имя, считал, что это не он его придумал, а воспринимал как нечто дарованное музами, надеясь на этом основании, что оно будет «истинным»<sup>188</sup>. Для Платона

<sup>185</sup> Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 118.

<sup>186</sup> См.: Там же. С. 120–122.

<sup>187</sup> См.: Гомер. Одиссея. С. 106, 273.

<sup>188</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 125–126.

муза фактически находилась внутри поэта<sup>189</sup>. Понятие «неистового» поэта, впавшего в состояние экстаза, прослеживается, как считает Доддс, только с V в. до н. э., но оно, несомненно, более архаично: Платон называет его «старой историей». Доддс связывает его с дионисийским движением и паранормальными психическими состояниями, которые понимаются не как средства для обретения высшего знания, а как самодостаточные. Однако первый, кто заговорил о поэтическом экстазе, был Демокрит, утверждавший, что наилучшие стихи возникают «по вдохновению и со священным дыханием»<sup>190</sup>. Именно ему принадлежит идея о поэте как человеке, имеющем паранормальный внутренний опыт, и о поэзии — как о сверхразумном откровении<sup>191</sup>.

Следует также заметить, что огромный религиозный опыт человечества указывает в этом же направлении: в Евангелиях зафиксированы многочисленные примеры одержания людей бесами, иногда столь многими, что имя им «легион»; эти бесы живут в людях, вступают с ними в разговор, по приказу Иисуса Христа выходят из них, вселяются в животных (гадаринских свиней)<sup>192</sup>. В этих текстах ясно говорится, что злые духи не могут жить нигде, кроме как в телах живых существ и, можно предположить, «нечистых» животных и людей; тогда как благие духовные сущности приходят (ангелы) и вселяются (Св. Дух), напротив, в «чистых» людей (сакрализованных в том числе ритуальным очищением). При этом лица, описываемые в Библии, постоянно обращаются с молитвами к Богу и нередко бывают услышаны.

Аналогичные реалии присущи и снам, особенно «вещим». Так, Марк Аврелий благодарит богов за полезные советы, полученные им во сне; Плутарх перестает есть яйца, получив соответствующие указания в сновидении; Диону Кассию во сне предписывается писать историю; Гален приступает к операциям только после получения благоприятных знаков во сне<sup>193</sup>. Последний факт особенно впечатляющ, так как показывает, что подобный контакт был не только повторяющимся, но и достаточно частым, а также — подтверждающая зерификация его практической полезности — никогда, по-видимому, не давал ложной информации.

<sup>189</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 666.

<sup>190</sup> Цит. по: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 127.

<sup>191</sup> Delatte A. Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes presocratiques. P., 1934. P. 28 etc.

<sup>192</sup> Библия. М., 1968. Новый Завет. С. 73.

<sup>193</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 181.

Весь этот эмпирический массив индивидуального опыта, принадлежащего к тому же выдающимся историческим лицам, не может игнорироваться и поверхностно интерпретироваться только в терминах медицинского материализма или одностороннего психологизма. Кумулятивный вектор материала однозначно указывает, как кажется, не только на объективную достоверность этого универсального паранормального опыта в жизни людей, но и на трансцендентный источник имманентных переживаний и визуализаций реципиентов.

#### 4.5. Душа и тело: посмертное существование

Помимо веры в реальность божьих посланцев, стоящих за этими религиозными переживаниями, у некоторых греков классической эпохи начинает формироваться другое понимание, связывающее эти феномены с особой способностью, присущей самому человеку. Ксенофонт, например, отмечая, что из всех состояний человека ближе всего к смерти сон, замечает, что душа человека именно в этом состоянии ближе всего к богу и способна предвидеть будущее, поскольку, видимо, больше всего освобождается от уз тела. Аналогичные замечания есть у Платона и в ранних работах Аристотеля<sup>194</sup>. Идея о посмертном существовании очень архаична и восходит еще к неолитическим временам; достижение поэтов в том, что они эксплицитно развели тело умершего и его дух, продолжающий существовать после смерти тела, хотя древняя идентификация трупа и его призрака, остающегося с телом после смерти, и после этого продолжала существовать. Не нова также вера в посмертное наказание и награды, встречающаяся уже в «Илиаде»<sup>195</sup> и еще яснее выраженная в «Одиссее». Отождествление души с личностью человека тоже было ранее известно ионийцам<sup>196</sup>.

Сократ верил сновидениям и оракулам, привык во всем следовать своему внутреннему голосу, который знал больше, чем он, и в котором Сократ видел «глас божий». Таким образом, рациональность Сократа включает в себя не только философский дискурс, но и манифестации трансцендентного, которое Сократ всегда располагает над рациональным, не обосновывая, а эксплицируя логическими и диалектическими средствами. Тем самым можно утверждать, что Сократ, как современник трактуемых феноменов, был эмпирически и рационально (не догматически!) уверен в их достоверности. Не сомневался он и в

<sup>194</sup> См.: Платон. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3, ч 1. С. 390–391; Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 199–200.

<sup>195</sup> См.: Гомер. Илиада. С. 58, 311.

<sup>196</sup> См.: Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 202–204.

существовании демонов и богов, которые активно помогают людям, не было у него сомнений и в том, что человеческий ум может понимать содержание тех форм, которыми к нему обращалась божественная, высшая реальность: божественное в человеке может постигать божественное вне него. Итак, для Сократа источником истинного знания является бог.

Платон излагает в «Федоне» концепцию восстановления истинной божественной природы псюхе посредством ее очищения добродетельной жизнью и финальном освобождении от тела в смерти, которая понимается как разделение души и тела<sup>197</sup>. Исследуя эмпирического человека, он приходит к выводу, что страсть — необходимый компонент сознательной жизни; более того, она даже может использоваться как источник энергии, которая может направляться в сенсорную или интеллектуальную деятельность<sup>198</sup>. Вместе с тем Платон не отказывается от своей идеи трансцендентного «Я», единство которого служит гарантией его бессмертия. В «Тимее» он уже называет единую душу «даймоном» (термин, которым Эмпедокл обозначал сокровенное «Я»), помимо которой есть еще и другая душа, «смертное начало», где гнездятся ужасные и непреодолимые страсти. Это разграничение коррелирует с пониманием Платоном человеческой природы: человеком, как он есть, и человеком, каким он может быть. В «Законах» Платон два раза называет человека марионеткой и говорит о человеческой жизни как о проживаемой повседневности. Нельзя сказать, создали ли боги человека для забавы или чего-либо серьезного. Несомненно только, что он находится под постоянным наблюдением и контролем, а удовольствия или страдания, страхи и надежды постоянно влекут его из стороны в сторону, кружа в каком-то вихре<sup>199</sup>. Люди, в большинстве своем, куклы — и только небольшая часть в них причастна истине. Они, как стадо овец, не могут управлять собой; не человек, а Бог есть мера вещей; и, наконец, что человек является собственностью (κτημα) Бога — эта идея, кроме «Законов», высказана еще в «Федоне» (62 в) — здесь Платон формулирует идеи, которые буквально совпадают с некоторыми текстами Ветхого Завета (где люди иногда именуются «мелким скотом» Бога), но выводы, естественно, делает другие: в следующем воплощении одни из его сограждан станут ослами, другие — волками, более уважаемые — муравьями или пчелами<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> Платон. Федон. 1, с. 306.

<sup>198</sup> Платон. Гос, 485 d.

<sup>199</sup> Платон. Зак., 644 d–e.

<sup>200</sup> Платон. Федон, 81 с–82 в.

#### 4.6. Платон и ультрарациональное

Каким было отношение Платона к этим феноменам? Доддс считает, что Платон 1) считал реальной аналогией между медиумизмом, поэтическим творчеством и некоторыми патологическими состояниями религиозного сознания, — все три представляются «данными» человеку извне; 2) традиционные религиозные интерпретации этих феноменов он принимал условно — за неимением более адекватного языка для описания этой данности; 3) Платон считал разум активным проявлением божества в человеке, даймоном по своей сути; поэтому понимая пророка, поэта и корибанта как особые каналы<sup>201</sup> трансляции божественной или демонической воли<sup>202</sup> он все же считал их деятельность много ниже интеллектуальной и полагал, что они должны находиться под рациональным контролем и критикой. Эротическое неистовство Платон также рассматривает как «данность», — то, что происходит с человеком помимо его воли, как результат действий грозного даймона Эрота. Хотя Эрот олицетворяет сексуальное влечение, он также интенсифицирует динамическое стремление людей к высшим типам опыта, превосходящим земной. Тезисы теологии самого Платона таковы: 1) боги существуют; 2) они внимательно относятся к судьбе людей; 3) их нельзя подкупить.

Но каковы же те боги, существование которых Платон доказывает и культ которых он хочет укрепить? Ответ, по мнению Доддса, будет неопределенным. В «Законах» приводится, правда, традиционный список объектов поклонения: боги Олимпа, боги города, подземные боги, местные даймоны и герои<sup>203</sup>. Но в «Кратиле» Сократ утверждает, что мы ничего не знаем об этих традиционных богах, включая их настоящие имена. В «Федре» — что мы только воображаем себе бога, не зная, на что или на кого он похож. Сам Платон верил в такое высшее божество, которое было творцом и родителем этой Вселенной и которого трудно найти. Но если это все же удастся сделать, то о нем нельзя рассказывать всем (Тим., 28 с). Такого бога невозможно было инкорпорировать в традицию, поэтому Платон предлагает интенсифицировать культ «видимых богов», солнца, луны и звезд, или, точнее, божественных умов, которые одушевляли и контролировали эти тела<sup>204</sup>. Божественность светил признавалась простыми гражданами, поэтому Платон настаивал на том, чтобы люди возносили им молитвы и делали

<sup>201</sup> Платон. Зак., 719 с.

<sup>202</sup> Платон. Пир, 202 е.

<sup>203</sup> Платон. Зак., 717 а–b.

<sup>204</sup> Там же. 898 с–899 а.

жертвоприношения (Зак., 821 в–д). Центром государственного культа должно было стать объединение и поклонение Аполлону и Гелиосу; тем самым соединяется народная традиция и «естественная» религия философов<sup>205</sup>. Аналогичное стремление к компромиссу можно усмотреть в трактовке Платоном божьей справедливости: он не только отвергает древнюю концепцию «завистливых богов», но и идею о наказании злого человека в его потомках. Для Платона очевидно, что творящий зло пострадает сам — таков закон космоса, механизм действия которого, правда, не линеен и не очевиден: космическая справедливость действует как духовное притяжение; каждая душа притягивается к близкому ей обществу — в этом ее вознаграждение и наказание<sup>206</sup>. И ультимативный статус справедливости (а вместе с ней и всей этики) не был убеждением одного Платона. Так, Солон, рассуждая о страсти к обогащению, требует, чтобы оно происходило только честным путем — иначе нарушившего справедливость человека покарает отец богов и людей Зевс<sup>207</sup>. Третий тезис Платона (богов нельзя подкупить) предполагает отказ от традиционного понимания жертвоприношений как благодарности за посланные благоденствия; Платон осудил эти практики. Для самого Платона, считает Доддс, самым эффективным катарсисом является тренинг умственной концентрации и отрешенности, описанный в «Федоне» (67 с; ср.: 80 е и 83 а–с).

#### 4.7. Сон как элемент иррационального у Платона

В качестве конкретного примера иррационального элемента и его роли в философии Платона представляется целесообразным привести интересную работу М. В. Мишариной<sup>208</sup>. О вере греков в «пророческие сновидения» и мантике писали Э. Р. Доддс, М. П. Нильссон и В. Буркерт, вопросам античной онейротопики и гипнологии посвящены работы Т. Ф. Теперик и др. Свою задачу исследовательница видит в том, чтобы на материале платоновских текстов проследить, как философ разграничивает термины, определяющие понятия сна, сновидений и душевной иступленности (мания).

Термины, обозначающие сон и сновидение у Платона встречаются как в ранних, так и в самых поздних его сочинениях. Начиная с «Апо-

<sup>205</sup> Доддс Э. Р. Указ. соч. С. 317–319.

<sup>206</sup> Там же. С. 320.

<sup>207</sup> Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta / Ed. Br. Gentili et C. Prato. Leipzig, 1979. Solon, frg. 1.

<sup>208</sup> Мишарина М. В. Об иррациональных аспектах в античной философии: (Сон у Платона) // Antiquitas inventae: Сб. науч. тр. студентов и аспирантов. Саратов, 2007. С. 19–27.

логии Сократа» и заканчивая «Законами», Платон упоминает о сне в том или ином значении свыше 50 раз: это сон Эра в X книге «Государства» (RP. 614 b sq.), пророческий сон Сократа о женщине в белых одеяниях, привидевшийся ему перед казнью (Crito. 44 b), боговдохновенные грезы поэта, о которых говорится в «Ионе» и многие другие. Но для чего Платон вводит в рассуждения своих героев элемент сна и сновидения? Использует ли философ это исключительно как художественный прием? Какие термины в его лексиконе определяют понятие «сон», и в каком контексте он их употребляет? — спрашивает Мишарина. В «Апологии Сократа» Платон упоминает «сон» три раза: один раз — *ovap* (40 d) и дважды термин *ὑπνος* (3 lb, 40 d). Во всех трех случаях сон означает что-то нереальное, далекое от понимания и познания истины.

В «Гезетете» Платон использует слово *ovap* семь раз. Значение термина не меняется от того, кто произносит данный термин. В этом диалоге герои также говорят о сне как о чем-то неистинном и несбыточном (20 Id): «... Ну что же, слушай мой сон вместо своего». И еще (173 d): «Ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться». В этом диалоге собеседники рассуждают о знании (*Teaet.* 158 b–d)<sup>209</sup>. Говоря о жизни человека, Сократ называет два состояния, в которых пребывает душа: явь и сон (*ovap*). При этом вопрос о том, находится ли человек в определенный момент своего существования в состоянии сна или бодрствования, не имеет ответа, поскольку всегда можно ошибиться.

В «Федоне», приводя одно из доказательств бессмертия души через знание как припоминание, Сократ спрашивает Кебета: «Теперь ответь мне, есть ли что-нибудь противоположное жизни, как сон противоположен бодрствованию?». Противопоставление сна бодрствованию встречается в диалоге «Филеб» (36 e): «Сократ: Ведь ни во сне, ни наяву, как ты говоришь, ни в приступе исступленности и безумия никому никогда не случается думать, что он радуется, нисколько при этом не радуясь, или что он печалится, нисколько при этом не печалясь»<sup>210</sup>.

Это же разграничение двух состояний есть в диалоге «Политик», в выводах учения об истинном политике. Платон здесь употребляет *ovap*, рассуждая о вопросе необходимости познания сложного через простые элементы, и вновь использует данное понятие как нечто обманчивое, то, что противопоставлено истине-познанию «наяву»: «Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова

<sup>209</sup> Мишарина М. В. Указ. соч. С. 21.

<sup>210</sup> Там же. С. 22.

оказывается будто бы наяву» (*Polit.* 277 d). В том же значении *овар* употребляется в «Софисте», где обсуждается вопрос, о предназначении политика и философа (266 с). В «*Тимее*» употребляется один раз *овар*, и пять раз термин *ὑπνος*. В данном диалоге, отмечает исследовательница, речь идет о мифологической диалектике космоса и *овар* употребляется здесь как одно из состояний, когда возможно пророческое «умопомрачение», *ὑπνος* же объясняет природу сна.

В «*Законах*» *овар* не употребляется, но несколько раз встречается *ὑπνος*. В седьмой книге Афинянин говорит о *ὑπνος* как состоянии физического сна: «Долгий сон по самой природе не подходит ни нашему телу, ни нашей душе и мешает как телесной, так и душевной деятельности». И если войдет в привычку спать мало, «то сон людей будет недолог» (*Leg.* 808 b). Здесь же о состоянии одержимости: «кто-то когда-то во сне или наяву, пробудившись от пророческой грезы, предугадал ее» (800 a). В диалоге «*Хармид*» также встречается рассуждение о сне (*Charm.* 173 e)<sup>211</sup>.

Платон не использует термин *овар* как понимание физического отдыха человека. Использование *ὑπνος* обстоятельно не отличается от *овар*, но значения его совершенно другие. По Платону, *ὑπνος* — это впадение в бессознательное, погружение в ничто. В диалоге «*Тимей*» Платон говорит (50 a–c): «...пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему роду, но само воспринимается без ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство». «Этот странный род, — говорит Платон, — мы видим во сне, а потом, пробудившись, переносим почерпнутые во сне представления о нем на неприсяжную сну природу истинного бытия» (*ibid.* 52 a–c). Чтобы сновидения были истинны, нужно иметь чистую душу, ведь то, что боги говорят напрямую только с чистыми душами, считалось общепризнанным фактом (572 a–b).

Исследовательница отмечает, что в «*Ионе*», «*Феаге*» и других диалогах Платон использует *ὑπνος* как опыт одержимости неким даймоном. «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, чтобы я не собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему не побуждает» (*Theag.* 128 d)<sup>212</sup>. Платон говорит о

<sup>211</sup> Мишарина М. В. Указ. соч. С. 23.

<sup>212</sup> Там же. С. 25–26.

даймоне, как о чем-то истинном или «пророческом», интуитивном. *Оυαρ* и *ἄλνος* становятся «божественными» переживаниями только тогда, когда человек имеет чистую и непорочную душу — остается бесспорным фактом. Так, в «*Тимее*», где философ рассуждает о космическом устройстве Вселенной, мы находим (71 d): «Душа должна стать просветленной и радостной, ночью же вести себя спокойно, предаваясь пророческим снам, коль скоро она уже непричастна рассудку и мышлению». Интересно, что у Платона присутствует вера в сон, как нечто пророческое. Герою его диалогов Сократу «в течении жизни являлся один и тот же сон». Свое занятие музами Сократ называет «почитание бога»: «И надо было не противиться его голосу, но подчиниться, ведь надежнее будет повиноваться сну» (*Phaedo*. 61 a–b). Показателен в этом отношении эпизод из раннего диалога Платона «Критон», где речь идет о корабле, отправленном на Делос, с приходом которого философ должен будет принять смерть (44 a–b)<sup>213</sup>.

В заключение Мишарина констатирует: Платон употребляет сон прежде всего, чтобы показать неистинность чего-либо. При этом: 1) сопоставляется жизнь со сном у людей, предающихся неразумным удовольствиям и не знающих философии (*Apol.* 31 a): «Может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь»; 2) сравнивая со сном, жизнь тех, кто познает подобие вещи, а не вещь саму по себе (*RP.* 476 c–d): «Кто ценит красивые вещи, а не красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, — живет такой человек во сне или наяву, как ты думаешь? Суди сам: грезить — во сне или наяву — не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит». Таким образом, *ουαρ* чаще всего употребляется у Платона в значении «заблуждение, самообман»; 3) сравнивается со сном и устройство государств (*ibid.* 520 c): «Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, — будто это какое-то великое благо». И здесь сон, отмечает исследовательница, — это неверное понимание истины. Это способ передать нечто «неистинное», «невозможное», больше с негативным значением (*Лус.* 218 c): «Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось!»<sup>214</sup>.

<sup>213</sup> Мишарина М. В. Указ. соч. С. 26.

<sup>214</sup> Там же. С. 24.

# Философская теология в эпоху эллинизма

## 1. Общая характеристика интеллектуально-духовной ситуации

Эпоха исторических завоеваний Александра Великого (продолжавшаяся 12 лет), начало эллинизма, совпадает с возвращением и третьим периодом деятельности в Афинах 50-летнего Аристотеля, основавшего в 335/334 г. до н. э. свою философскую школу, Ликей. Таким образом, последний период деятельности Стагирита как формально, так и субстанциально оказывается инкорпорирован в эллинистическую культуру, на которую идеи Аристотеля и его школы (вместе с Академией) продолжали оказывать инспирирующее влияние. В не меньшей степени, чем к другим темам, это относится и к философской теологии Стагирита, особенно, к его учению об атрибутах бога и структуре доказательства его существования, а также их рецепции последующими мыслителями. Этой теме, в частности, посвящена специальная работа Финстербуша<sup>1</sup>, который в исторической перспективе рассматривает проблему понятия, существования и доказательств бытия бога как в античной философии, так и в последующие периоды истории, находящиеся в культуральном и цивилизаторском поле последней. В связи с этим автор особо акцентирует подход Аристотеля, показывая его отличие от других типов доказательств и значение для последующей философской теологии.

Вместе с тем анализ эллинистической, как и более ранних систем философской теологии и гносиса как средств познания и приближения человека к богу, показывает, что Абсолют и различные конфигурации трансцендентного (понимание и артикуляция которого зависят от конкретных условий и специфик стилей философствования) универсально концепируются не только как предельные парадигмы генезиса и раз-

---

<sup>1</sup> Finsterbusch N. von Der Gottesbeweis des Aristoteles // Sic et non: Forum for philosophy and culture. Mode of access: <http://www.cogito.de/sicetnon/artikel/histone/nele.htm>

вития земных форм, но и как основа, регулирующий фактор и гарант самого их существования.

При этом сама философия принципиально адаптируется как специфическая форма жизни, направленная на воспитание и развитие особого, интеллектуально-духовного типа человека, способного не только познавать, но и, трансформируясь, восходить к Абсолюту как в самих актах познания, так и посредством многообразных психотехник. Целью такого восхождения является осевая идея познания бога, следования и уподобления ему. При этом эксплицитно показывается важность трансформирующей функции знания Абсолюта и высших реальностей, одно постижение которых — соприкосновение с Ними ищущего ума — уже онтологически возвышает как сознание, так и само бытие познающего субъекта. Не менее важным фактором, как свидетельствуют тексты, является катарсис сознания от низменных мыслей, его направленность и устремленность к трансцендентному, а также ассимиляция благочестивого и добродетельного образа жизни. По мере приобретения и консолидации добродетелей<sup>2</sup>, превращения в «доброе человека», аналогичного своей добротой благодати Абсолюта, личность оказывается все ближе к Богу, что, в свою очередь, вызывает ответное движение от Него к ней, которое результирует, как показывает прецедент Аполлония Тианского, в теозис сущности философа и превращение его в чудотворца, отчасти господствующего над пространством и временем, прозревающим будущее и руководимого богом.

Философская теология в эпоху эллинизма показывает также универсальный характер связи философии и религии, когда проблема богопознания решается комплексным образом: наряду с дискурсивным мышлением, философы практикуют культ, религиозно-очистительные процедуры, иницирующие ритуалы, а также психотехнические упражнения, направленные, например, на развитие интроспекции и памяти<sup>3</sup>.

В научной литературе, как правило, проблема не дискурсивного, мистического, познания трансцендентного в неоплатонизме ставится в перспективу аналогичных концепций, разработанных в экзотерических и эзотерических произведениях Платона и философов Академии. При таком подходе не только фиксируются преемственность и формирование

---

<sup>2</sup> Thiel R. Philosophie als Bemuhung um Sterben und Tod: Tugendlehre u. Suizidproblematik bei Platon und den Neuplatonikern // Antike und Abendland: Beitrage zum Verstandnis der Griechen und Romer und ihres Nachlebens. B.; N. Y., 2001. Bd. 47. S. 21–40.

<sup>3</sup> См., например: *Uzdavinys A. Divine rites and philosophy in neoplatonism* // Acta orientalia Vilnensia. Vilniaus, 2004. P. 39–53.

элементов традиции, но и появляется возможность регистрации вместе с вектором движения также ее метазакономерностей: как стадияльных, так и фазовых. В результате оказывается, что вся античная философия реинтерпретируется как существенно философская теология с религиозно-психологическим измерением, континуально сохраняющая и развивающая свое богословско-мистическое концептуальное ядро от момента своего исторического возникновения вплоть до насильственного закрытия школ и разрушения библиотек язычников в 529 г.

## 2. Формирование некоторых элементов теонормной этической парадигмы

Возникает ряд вопросов, связанных в том числе с детализацией принципов человеческого поведения в этом сложноорганизованном мире. Одним из них является важная не только для античной этики проблема середины (известная также под названием «золотой середины»), которая компаративно тематизируется в статье Лысенко<sup>4</sup> (Lyssenko V.) вместе с аналогичным понятием буддизма. Основываясь на текстах Аристотеля и буддистских текстах Палийского Канона, ученый сравнивает содержащееся в них понимание и отношение к достижению середины, которая интерпретируется как нечто более сложное, чем равное расстояние от противоположностей, среднеарифметическое или механическое равновесие. В отношении к людям середина понимается как состояние, которое никогда не бывает дано a priori, спонтанно или случайно, а, напротив, является объектом постоянно возобновляемого креативного поиска, активности, индивидуальных усилий индивида и требует особой техники психотехнической подготовки и развития личности адепта.

Непосредственное сравнение Аристотеля с Буддой проблематично. Будучи несравненными в своих модусах мышления, пишет Лысенко, они тем не менее были согласны в одном важнейшем пункте: они ясно сознавали экстремальную трудность достижения идеала, который для обоих связан с понятием середины<sup>5</sup>. В этом векторе лежат общие обоим акторам цели, спецификация которых, однако, в терминах специальных задач, концепций и учений показывает и присущие им различия. Первое из них заключается в том, что для Аристотеля

<sup>4</sup> Lyssenko V. The hard task of hitting the mean: Aristotle's mean (mesotes) and Buddha's middle path (majjhima patipad) // 2003. Vol. 3. P. 81–92.

<sup>5</sup> Ibid. P. 81.

середина была одной из ключевых онтологических и метафизических идей, а для Будды — скорее методологическим принципом, системой методов, направленных на достижение нирваны, окончательного «угасания» страданий.

Идею середины можно найти практически во всех разделах аристотелевской философии от онтологии и метафизики до этики и политики. Философ утверждает, что середину можно найти во всем «непрерывном и делимом», так как основанием этой континуальности служит движение, которое является континуальным (Eud. Eth., ПЗ. 1220 b 21–35). Другими словами, середина — это характеристика чего-то непрерывного, существующего в форме арифметической прогрессии (от недостатка к избытку), а также чего-то динамического, изменчивого и сложного. В этике — это добродетель, в силлогизме — средний термин, в государстве средний класс, во времени — «сейчас», в личности — душа. Однако во всех упомянутых вещах и областях человеческой деятельности их середина выступает статичной и неразвивающейся точкой пунктом стабильного равновесия между «избытком» и «недостатком».

Здесь понятие середины выходит на первый план, так как начало и конец, причина и цель встречаются именно в середине. Поэтому «... во всех наших исследованиях мы ищем то ли есть ли „середина“, то ли что есть „середина“, потому что „середина“ здесь является именно причиной, и ее-то мы разыскиваем во всех наших исследованиях» (Аналит., 90 a 10). Согласно Ван дер Мойлену (J. Van der Meulen), аристотелевская «середина, когда она доходит до предела проникновения в подлинную природу вещей, является Умом в его самой чистой форме»<sup>6</sup>. Итак, середина — структуральное и онтологическое понятие, разновидность совершенного, полностью завершеного состояния (entelechia), через которое Абсолют «дышит» и которое в своей наиболее совершенной форме является эмпирической инкарнацией самого Абсолюта (Nous, Theos).

Добродетели, определяемые в терминах середины между крайностями, характеризуют практическую мудрость (phronesis), которая направляет наши чувства и поведение в повседневной жизни. Аристотель называет их этическими добродетелями (ethike). Но есть и еще более высокий модус существования, который отличает человека от других животных: созерцательная жизнь (bios theoretikos), которому присущ особый вид добродетелей: дианоэтические, наиболее важная

<sup>6</sup> Meulen J. van der. Aristoteles: Die Mitte in seinem Denken. Meisenheim a. G., 1951. S. 124–125; Lyssenko V. Op. cit. P. 82–83.

среди них — мудрость (*sophia*). Эти добродетели, подобно этическим добродетелям умеренности или храбрости, совершенны безотносительно контекста, в котором они имеют место (или прогрессии между недостатком и избытком), и поэтому являются «средними» по самой своей природе<sup>7</sup>. Аристотель соединяет этические добродетели с волей, которая для него является выбором (*kata proairesin*, — *Ethic. Eud.*, 6, 1223 a 18) больше, чем знанием. Иначе говоря, середина никогда не известна априори — это динамичная, перемещающаяся точка, поэтому чтобы «попасть» в нее, индивиду следует сконцентрировать все свои волевые усилия (в отличие от порока, который предполагает движение в сторону излишества или недостатка).

Эминентной целью, которая достигается ради нее самой, а не как средство для иного, является высшее благо (*to ariston*), благо в себе (*agaton*) — это для Стагирита «деятельность души согласно добродетели», счастье (*eudaimonia*), заключающееся в разуме или деятельности согласно разуму (*Nic. Eth.*, 1099 b 25–30), а также относительно добродетели, «с учетом высшей цели и наилучшего, то есть экстремума» (*Nic. Eth.*, 1107 a 5). В этом контексте экстремум оказывается не излишеством, а высшей точкой, вершиной. Тем самым круг замыкается: середина, с точки зрения высшей ценности (т. е. *bios theoretikos*), стремится к высшему благу (*to ariston*), символу полноты и совершенства, высшей самодостаточной цели, после достижения которой человек продолжает свою деятельность (потому что счастье проявляет себя в деятельности), но она уже направлена не на какую-либо внешнюю цель по ту сторону интеллектуального созерцания<sup>8</sup>.

Лысенко также подчеркивает, что Стагирита отнюдь нельзя трактовать как чисто нерелигиозного, рационального мыслителя, чуждого каких-либо духовных или религиозных исканий. В «Никомаховой этике» Аристотель приписывает мудрецу стремление трансцендировать человеческие условия: «Такая жизнь как эта, будет выше чем человеческий уровень: не в силу своей человечности человек хочет достичь ее, но ради чего-то такого внутри себя, что является божественным; и насколько это „нечто“ превосходит его композитную природу, настолько активность этого нечто выше активности других форм его способностей. И поэтому, как ум является чем-то божественным сравнительно с человеком, так же точно жизнь ума божественна по сравнению с человеческой жизнью» (*Nic. Eth.*, X 1177 b 30)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Lyssenko V. Op. cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 84.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 91.

Абсолют, Ум (Nous) Стагирита является в то же время богом (Theos). Не персональный бог, интересующийся этим миром, а чистая интеллигенция, которая совершенно индифферентна к мирским делам (что, по мнению Лысенко, имплицировано в концепте неподвижного Двигателя). Хотя статус Аристотелева Нуса, считает ученый, остается относительно неопределенным, и в любом случае он не может интерпретироваться ни как полностью трансцендентальный, ни как трансцендентный. Ум служит основанием для неоплатонизма Плотина и Порфирия с его трансцендентным Единым. И вовсе не случайно тексты Плотина были переведены на арабский под заголовком «Теология Аристотеля».

Стагирит эксплицитно указывает и на теонимность своей этики. Согласно Аристотелю, моральный выбор не может быть полностью просчитан, в нем всегда есть элемент неопределенности (Эт. Ник., 1112 b). В то же время, принятые моральные решения делают ситуацию необратимой. Поэтому их риск всегда имплицитно надежду на удачу, которая в данном случае оказывается ее особым видом — действием в человеческой душе чего-то более высокого, чем даже разум, так как «начало разума — это не разум, а нечто более сложное» (Е. Е. 1248 а). Ясно, пишет Аристотель, что началом движения в душе «как в целом, так и в этом случае» является бог. Именно «божество в нас каким-то образом приводит в движение все» («κίνει γὰρ πῶς παντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον») <sup>10</sup>. Люди не могут контролировать его действие и сознательно гарантировать себе содействие божественной удачи. Тем не менее добродетельный индивид, как пишет А. А. Гусейнов, «может сделать так, чтобы, если уж на его долю выпадает удача, то она была божественной» <sup>11</sup>. Ученый убедительно показывает, что высшая форма счастья у Аристотеля — созерцательная деятельность (первая эвдемония) чистого ума, превышает возможности людей и изредка доступна человеку лишь благодаря наличию в нем божественного. Но как бы редким оно ни было, вне нацеленности на эту «божественную высоту» не может быть и счастья в собственно человеческой форме. Таким образом, этика Стагирита, начинающаяся с идеи высшего Блага, логично завершается ее материализацией в калогатии (высшая степень нравственной и добродетельной жизни, которая как таковая и прекрасна, и хороша) и блаженстве созерцания бога <sup>12</sup>. То есть, надо сделать логичный вывод — определяется богом.

<sup>10</sup> Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 302 (Е. Е., 1248 а).

<sup>11</sup> Гусейнов А. А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. С. 405.

<sup>12</sup> Аристотель. Евдемова этика. С. 308–310; см. также с. 406–407.

В связи с этим уместно вспомнить, что и Платон, как показал Теобальд Вернер<sup>13</sup>, понимает познание трансцендентной истины одновременно и как процесс духовного развития и взросления человека. Так, в «Федоне» Платон в мифе о потустороннем существовании сравнивает Космос, в котором мы живем, с подводным миром, из которого мы должны вынырнуть, чтобы увидеть истину («Федон» 109 b–e). В центральной части палинодии Федра («Федр» 247 a–248 a) также говорится о душах, которые выныривают из интрамира в наднебесную сферу бытия, где возможно созерцание подлинно сущего, а затем снова ныряют вниз<sup>14</sup>. Именно это ведет к дальнейшему квазифилософскому аспекту мифического *υπολαμβανεῖν*, так как познание истины в рамках платоновского учения об идеях понимается, пишет Теобальд, как разновидность духовного рождения. Посредством своего майевтического — т. е. повивального — искусства платоновский Сократ стремится помочь своим собеседникам собственными силами найти в себе истину, достичь подлинного знания (*Αναλαμβάνειν ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην* — «Менон» 85 d). Другими словами: он хочет помочь им вырасти в духовном смысле. Это было видно уже из «Государства» Платона, где решение апории заключалось в том, что Сократ помогал своим собеседникам стать взрослыми, обучая их освобождаться от пустых слов<sup>15</sup>. Тем самым философское познание высших истин оказывается одновременно и путем духовного изменения практикующего его лица.

Таким образом, видно, делает вывод Лысенко, что понятие середины само по себе репрезентирует определенную структуру мышления, и Аристотель, по-видимому, полагал, что, будучи достигнутым, середина остается интактной, позволяя мудрецу (идеальная личность) вести полностью самодостаточную созерцательную жизнь (*bios theoretikos*), божественную по своей природе<sup>16</sup>.

Духовный климат позднеантичной культуры существенно определяли философские школы эпикуреизма и Стои, которые реагировали на мировоззренческий кризис своего времени тем, что замещали религию особой терапией<sup>17</sup>. В это время общепринятая религия ввиду неправдоподобности своих положений для образованных слоев уже не могла рассматриваться как экзистенциальная стратегия освобождения. По-

<sup>13</sup> *Theobald W.* Spuren des Mythos in der Aristotelischen Theorie der Erkenntnis // Archiv für Begriffsgeschichte. Hamburg, 2002. Bd. 44. S. 30–33.

<sup>14</sup> *Ibid.* S. 32.

<sup>15</sup> *Ibid.* S. 32–33.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Stark T. H.* Philosophische Lebensform, Erkenntnis und Erlösung: Zu Grundlagen und Entstehungsgeschichte der Gnosis // Theologie und Philosophie. Freiburg etc., 2004. H. 3. S. 343.

этому философские школы не только давали посредством духовных упражнений формирующие человеческую жизнь терапевтические стратегии, которые заодно включали в себя и критику демотической религии, но и имели собственные интеллектуально-рафинированные философские теологии и аналогичные им учения о душе. Как Стоя, так и эпикуреизм были едины, призывая людей иметь максимально скромные желания и быть — на основе этих последних творцом своего собственного счастья. В то же время одной из основных целей духовных и катарсических практик было изменение человеческого существа, приближение и адаптация его к божественному Первоначалу или космическим богам. Тем самым результатом предлагаемых ими терапевтических упражнений было не только, как показал П. Адо, ясное познание самого себя, своей внутренней свободы и мира, но и адекватное для своего времени понимание отношения бога к человеку и миру.

### 3. Философская теология Эпикура и Лукреция

#### 3.1. Эпикур

Цель философии Эпикура — уподобление блаженству богов в той мере, в какой это доступно человеку. Для этого необходимо как освободить людей от страха перед богами и силами природы с помощью специально разработанной философом доктрины, так и овладеть особым искусством разумной и добродетельной жизни — только тогда можно достичь эвдемонии.

Свое доказательство существования богов Эпикур основывает как на вере в согласие всех людей, что бог есть существо бессмертное и блаженнейшее<sup>18</sup> (это — Его основополагающие качества), так и на очевидности этого знания о них. Поэтому ни в коем случае не следует приписывать ему ничего, что чуждо этим атрибутам, — надо представлять о нем лишь то, чем они поддерживаются<sup>19</sup>. Вследствие этого как физика, так и другие науки, в том числе о небесных явлениях, у Эпикура служат достижению безмятежности духа<sup>20</sup>, твердой уверенности в невмешательстве богов в жизнь людей. С этой целью он объясняет естественными причинами все феномены природы, и особенно те, которые древние связывали с активностью божественных сил, в том числе правильность движения небесных тел. И в этом отношении физика Эпикура

<sup>18</sup> См.: Д. Л. X, 123: Πράτον μὲν τὸν θεὸν ζῆλον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη.

<sup>19</sup> См.: Там же.

<sup>20</sup> См.: Там же, 85–86.

не только зависит от теологии, но и определяется его учением о богах. Чтобы обосновать равнодушие богов к миру и людям, философ предлагает понимать незыблемую правильность небесных феноменов так же как повторяемость других явлений, наблюдаемых людьми, например приливов и отливов. Божественную природу для объяснения этих явлений привлекать нет необходимости: она должна беззаботно пребывать в полноте блаженства<sup>21</sup>. Ведь счастье бывает двух родов: высочайшее, как у богов, так что его уже нельзя умножить (но можно уменьшить, например, какими-либо заботами), и такое, какое допускает и прибавление и убавление наслаждений, т. е. как у обычных людей<sup>22</sup>. По мнению Эпикура, блаженные и бессмертные существа не могут быть одновременно наделенными волей, побуждениями и действиями (это сразу же уменьшит их блаженство); думая обратное, люди обречены постоянно ожидать и бояться вечных ужасов, пугаться даже «посмертного бесчувствия», как будто, пишет философ, «оно зло». Между тем, чтобы достичь безмятежности, а с ним и богоподобия, от всего этого необходимо отрешиться, помня только о самом общем и главном<sup>23</sup>. Эпикур прямо пишет Геродоту, что излагает ему «самые главные положения науки о природе в виде обзора», если этот последний будет «точно усвоен», то станет опорой и поможет обрести душевный покой<sup>24</sup>.

Эпикур уверен не только в существовании богов, но и в том, что они абсолютно иные, чем о них думают многие люди (*polla*), поэтому «нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах», потому что такие представления — это ложные выдумки. В них утверждается, будто боги посылают дурным людям огромные беды, а хорошим — пользу, тогда как они вообще не интересуются и не могут интересоваться человеческими делами. Об этом, в частности, свидетельствуют молнии, падающие не только в пустынных местах, но и на капища и жертвенники богов.

Будучи отделены от людей огромным пространством, боги пребывают в «междумириях», в расстояниях между космосами (*μετακοσμων*)<sup>25</sup>, общаясь исключительно друг с другом. Выглядят они по-человечески: боги едят, пьют и даже говорят — по-гречески<sup>26</sup>. Богов — бесконечное количество<sup>27</sup>. Согласно Эпикуру имеются, по меньшей

<sup>21</sup> См.: См.: Д. Л. X, 97.

<sup>22</sup> См.: Там же. 121 а.

<sup>23</sup> См.: Там же. 82.

<sup>24</sup> См.: Там же. 83.

<sup>25</sup> См.: Там же. 89.

<sup>26</sup> См.: Там же. Фр. 356 (Узнер из Филодема).

<sup>27</sup> См.: Цицерон. О природе богов. I, 84.

мере, два вида богов: «...существующие соответственно числу», и «имеющие человеческий образ»<sup>28</sup>. Бог телесен — состоит из круглых, легких, чрезвычайно быстрых и всепроникающих огневидных атомов<sup>29</sup>, которые могут существовать только между космосами<sup>30</sup>. Он полностью духовен (олоψυχον), является частью природы и, как таковой, ограничен своей организацией: вращается в пределах своих границ и неба, освобождая человека от страха перед своей мощью.

И, разумеется, боги не могут исполнить человеческих молитв (как отделенные от миров); и это — к человеческому благу, так как если бы они исполняли их, то все люди погибли бы, так как они, в своем неразумии, просят богов о том, что губительно как для молящихся, так и для всех других<sup>31</sup>.

Первая из «Главных мыслей» Эпикура содержит замечание (фр. 355 Узенера) о том, что боги созерцаются теоретическим мышлением<sup>32</sup>, когда гипостазируются сообразно числу или в подобии человекообразных форм, образуясь из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место<sup>33</sup>. В то же время атомные боги Эпикура оказываются и внутренним принципом организации и оформления всего сущего (А. Ф. Лосев), частью природы: от них сами собой и, вероятно, со скоростью мысли, распространяются по Вселенной особые истечения, эйдолы, которые, в том числе попадая в души, запечатлевают в них пролепсисы.

Однако философская теология Эпикура не решает проблему существования в мире зла: «Бог или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может, но не хочет, то он завистлив, что далеко от бога. Если он хочет и не может, он — бессилен, что не соответствует богу. Если же он не хочет и не может, то он и завистлив и бессилен. Если же он и хочет и может, что только и подобает богу, то откуда зло? И почему он его не уничтожит?»<sup>34</sup>.

Тем не менее, по мнению философа, мудрец должен преклонять колени перед богами<sup>35</sup> и быть благочестивым<sup>36</sup>. Дирк Оббинск в своей

<sup>28</sup> См.: Д. Л. X, 139.

<sup>29</sup> См.: Цицерон. О природе богов. I, 68.

<sup>30</sup> Cic. De fin. II, 22.

<sup>31</sup> Фр. 388 (Узенера).

<sup>32</sup> См. также Цицерон: De nat. deor. I 49.

<sup>33</sup> Д. Л. X, 135: ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφ'εστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδείαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.

<sup>34</sup> Фр. 374 (Узенера).

<sup>35</sup> См.: Фр. 12 (Узенера).

<sup>36</sup> Д. Л. X, 133.

статье «Все боги истинны у Эпикура»<sup>37</sup> на основании тщательного анализа текста работы Филодема «О набожности» показывает, что для основателя Сада реально существовали не только все боги, признанные в Греции, но еще и другие. Более того, Оббинск доказывает, что в программу философа входил также проект соединения его теологических взглядов с этическими и гносеологическими<sup>38</sup>.

Сам Эпикур не только исполнял все предписания, относящиеся к религии, но и друзей увещал делать то же самое<sup>39</sup>: ходил в храмы, молился, участвовал во всех сакральных церемониях и празднествах, совершал жертвоприношения<sup>40</sup>. Это может показаться странным, учитывая трансцендентность и автаркию богов. Тем не менее необходимость их почитания не только необходимая дань традиции и социальным условиям — с целью избежать возможных конфликтов, которые сделали бы достижение блаженства невозможным. Но и, возможно, форма выражения благодарности богам, которые своим образом жизни дают нам наилучший пример того, как надо жить, а непрерывные атомные эманации которых, как указывалось выше, имманентно структурируют субстанцию мира. Кроме того, как говорит Филодем, — и это основное, — принося жертвы богам и «...нисколько не смущая самих себя мнениями относительно тех богов, которые являются прекраснейшими и возвышеннейшими... смертная природа может жить, клянусь Зевсом, с уподоблением Зевсу, как это ясно»<sup>41</sup>.

Понимание наслаждения как конечной цели у Эпикура специфично, четко определено и близко к демокритовскому: это отнюдь не удовольствия распутства или чувственности; величайшим из благ является разум, так как именно от него происходят все другие добродетели<sup>42</sup>. Таким образом, Эпикур участвует в великой греческой традиции, указывающей, что в человеке высшим и божественным является именно ум, разумное начало. Разум рассуждениями учит, что «нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно», и в то же время оказывается, что нельзя жить разумно, хорошо и праведно, «не живя

<sup>37</sup> *Obbink D. All Gods Are True in Epicurus // Traditions of theology: Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath / Ed. D. Frege, A. Laks. Leiden etc., 2002. P. 183–221.*

<sup>38</sup> См.: *Ibid.* P. 218–221.

<sup>39</sup> См.: Фр. 13 (Узенер).

<sup>40</sup> См.: Фр. 169 (Узенер).

<sup>41</sup> См.: Фр. 387 (Узенер).

<sup>42</sup> См.: *Д. Л. X, 131–132: Οταν ουν λεγωμεν ηδονην τελος υπαρχειν, ου τας των ασωτων ηδονας και τας εν απολαυσει κειμενας λεγομεν... αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα μητε παραττεσθαι κατα ψυχην. ου γαρ ποτοι και κωμοι... τον ηδυν γεννηβ βιον, αλλα νηφων λογιμοδς και τας αιτιας εξερευνηων... τουτων δε παντων αρχη και το μεγιστον αγαθον φρονησις.*

сладко»<sup>43</sup>. Наслаждение по Эпикуру, следовательно, включает в себя три момента: отрицательный (освобождение от страданий тела и забот души) и два положительных: пользование разумом и благочестивую жизнь в согласии с добродетелью. Всё это вместе должно привести философа Сада к человеческому эквиваленту божественного блаженства.

Как и у стоиков, у Эпикура существует специальная техника абсорбции учения школы, важным элементом которой является запоминание и постоянное обдумывание ее основных доктрин: «Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя...»<sup>44</sup>. Цель занятий философией заключается в обретении безмятежности, благодаря которой достигается уподобление богу<sup>45</sup>, и в приобретении «бессмертных благ», — ведь обладание ими делает человека ни в чем не похожим на «смертных»<sup>46</sup>, т. е. — похожим на бессмертных (богов), хотя и в смертном существовании.

Этическое измерение уподобления богу у Эпикура анализируется в исследовании Уоррена<sup>47</sup>. Этимологически различая термины *athanatos* и *aphtartos*, ученый показывает, что у Эпикура речь идет о специфическом значении бессмертия в смысле «неразрушимости» (*aptharasia*), которая может быть предцирована не только богам, но и людям. Речь идет именно об этическом аспекте в психо-душевном значении. Человек, достигнув вследствие атараксии душевной независимости, продуцирует в душе состояние перманентной неразрушимой эвдемонии, которое длится, пока он жив<sup>48</sup>. Этот тезис подтверждается обстоятельствами жизни самого Эпикура, который, как следует из его прощального письма к Идому, сохранял и среди страданий душевное спокойствие и даже радость<sup>49</sup>. М. Эрлер<sup>50</sup>, интерпретируя концепцию уподобления богу Эпикура, рассматривает ее платонические ингредиенты<sup>51</sup>, одновременно сравнивая с текстами книги Лукреция «О природе вещей», в которой также показывает их наличие и значение для эпикурейцев.

<sup>43</sup> Д. Л. X, 131–132.

<sup>44</sup> Там же. 135.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же: Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными.

<sup>47</sup> Warren J. Epicurus and the pleasures of the future // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2001. № 21. P. 213 f.

<sup>48</sup> Ibid. P. 250.

<sup>49</sup> См.: Фр. 138 (Узенер).

<sup>50</sup> Erler M. Epicurus as Deus mortalis: Homoiosis theosic and Epicurean Self-Cultivation // Traditions of theology: Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath. P. 159–182.

<sup>51</sup> Ibid. P. 160–162.

«Духовный полет», который у Платона бессмертная душа направляет в интеллигибельную сферу, в его стоическом развороте как величие души (*magnitudo animi*, или соответственно *megalophrosyne*) и у Лукреция становится основанием и условием эпикурейского уподобления богу. Эрлер показывает, что не обладание атараксией первым обосновывает подобие богу у Эпикура и эпикурейцев, а наличие определенной предшествующей ступени и одновременно обосновывающей атараксию духовной диспозиции, которая дает людям возможность относиться к миру и его феноменам так, что атараксия вообще оказывается возможной. И этой требуемой Эпикуром диспозицией души является именно то ее величие, *megalophrosyne*, которое у Платона было «полетом духа». Оно одно давало эпикурейцам правильный аттитюд самовоспитания посредством созерцания (*theoria*), моральной практики (*praxis*) и веры; правильный, потому что только он дает возможность реализовать духовно спокойное, без помех, обращение к миру — обращение, которое отличает также богов<sup>52</sup>.

Проведенный Эрлером анализ показал, что только благодаря тому, что Эпикур сам стал парадигмой эпикурейского мудреца, ему придали богоподобный статус. Его «духовный полет», величие его души уподобили его богам и дали тем самым возможность обрести атараксию и богоподобное блаженство. Как и боги, Эпикур оставался невозмутимым перед окружавшими его вещами.

Таким образом, новейшие исследования ученых убедительно показывают теоцентричность всех основных философов, теономность этических правил и практик основателя Сада.

Проблема души и ее структуры у Эпикура также достаточно хорошо изучена. Согласно Аэцию, Эпикур говорил, что душа есть смесь из четырех качеств: огненного, воздушного, ветряного и четвертого безыменного, которое производит чувство. «Из них ветряной вызывает движение, воздушный — спокойствие, тепловой — осязаемую теплоту тела, а безыменный вызывает в нас чувство. Ибо ни в одном из названных элементов нет чувства»<sup>53</sup> (пер. Ф. А. Петровского)<sup>54</sup>. Аналогично Диоген Лаэртский<sup>55</sup> приводит эпикуровское разделение между «душой», «разумом» (*dianoia*) и «мыслью» (*poëta*), говоря о частях души: «дуновении» (*pneuma*), «тепле» (*thermon*) и ее «безыменной части» (у Лукреция: *nominis experts vis*; III, 279), которая, как и божественная,

<sup>52</sup> Erler M. Epicurus as Deus mortalis: Homoiosis theosic and Epicurean SelfCultivation P. 175–179.

<sup>53</sup> Аэций. Дохогр. Gr. p. 388 D<sup>2</sup>.

<sup>54</sup> См.: Лукреций. О природе вещей. М., 1947. Т. 2. С. 399.

<sup>55</sup> Д. Л. X, 63.

ственная субстанция, состоит из легких и тонких частичек (*leptomerei*). У Лукреция это дух (*animus*), который «представляет собой отдельную часть человека» (III 96 сл.), является «подвижной силой» (*mobilis vis*; III 270), как бы «душой для всей души» (*animae quasi totius anima*), состоит из самых подвижнейших, мельчайших и гладких элементов и «над целым господствует телом» (II, 280 сл.). При этом Аэций еще указывает у Эпикура на разделение души на разумную (*logicon*), которую называет «ведущей» (*hegemonicon*) и располагающейся в середине груди, и неразумную (*alogon*) части<sup>56</sup>. Таким образом, высшая часть души, как пишет А. Ф. Лосев, есть именно то, «... чем является каждый эпикурейский бог. Эта часть души есть принцип самосознания, принцип целостности, а также принцип вечного и безущербного существования».

Тем самым душа и в учении Эпикура благодаря «божественному (иначе не скажешь) Духу» в ней также существенно божественна. И на основании логики этих текстов можно даже предположить, что после распада тела и низших частей души в результате смерти, этот Дух в виде указанных выше частичек будет абсорбирован богом, втягивающим в себя родственные элементы.

### 3.2. Лукреций

Согласно единственному сохранившемуся свидетельству, Лукреций умер в 55 г. до н. э. в возрасте 44 лет. В его книге особенно интересна детализация критики бессмертия души. Излагая эпикурейскую физику, Лукреций показывает, что как *anima*, принцип, регулирующий жизнь тела, так и *mens*<sup>57</sup> (ум; или *animus* дух<sup>58</sup>), ответственный за существование духа<sup>59</sup>, тесно связаны друг с другом. Они материальны<sup>60</sup>, образуют единую сущность<sup>61</sup> и состоят из чрезвычайно маленьких и подвижных атомов<sup>62</sup>, которые легко разъединяются и, следовательно, в момент смерти, как и всё составное, расходятся, теряясь в бесконечности. Вместе с ними исчезают: 1) наши воспоминания, 2) заботы, 3) сожаления, и 4) само сознание. И Лукреций энергично критикует

<sup>56</sup> См.: Аэций. Дохогр. Gr. p. 388 сл.

<sup>57</sup> См.: Лукреций. О природе вещей. Л., 1945. 3 (152).

<sup>58</sup> См.: Там же. 3, 136 (с. 150).

<sup>59</sup> Ср.: *Aet.* IV 4, 6 (D. 390) Δ., 'Επίκουρος διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δὲ ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον.

<sup>60</sup> См.: Лукреций. О природе вещей. Л., 1945. 3 (162).

<sup>61</sup> См.: Там же. 3 (136–137): *Nunc animum atque animum dico coniuncta teneri / inter se atque unam naturam coficere ex se!*. (138–139): *Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque vocamus.*

<sup>62</sup> См.: Там же. 3, 179–180.

концепции существования души до и после смерти тела, которая не потеряла своего значения до сих пор. 1. Она прежде всего материальна, и содержится в теле, поддерживая в нем жизнь, как вода в вазе. 2. Неверно, что душа может предшествовать телу и проникать в него извне<sup>63</sup>. Ибо: а) в какой момент она это делает? Когда тело уже сформировано? Но оно живет еще до рождения; б) в момент зачатия? И Лукреций саркастически рисует зрелище душ, которые, толкаясь возле любовных операций, ждут момента кинуться в семя для реинкарнации<sup>64</sup>. 3. Неверны и взгляды сторонников метемпсихоза, которые полагают, что души мигрируют из тела в тело, в том числе из тела человека в тело животных, потому что: а) никто не помнит в этой жизни предшествующих<sup>65</sup>; б) каждое животное и человек имеют собственный характер, что было бы невозможно, если бы это были одни и те же души<sup>66</sup>. Трудно представить душу, которая, после того как оживляла тело льва, вселилась бы в тушку овцы. 4. Неверно и то, что души существуют без тел: разве какая-либо часть живого существа продолжает жить, отделившись от него? Руки? Ноги? Нет, она содержалась в теле, как в сосуде: после его разрушения, она в силу своей хрупкой природы уже не удерживается. 5. При этом всё доказывает тесную связь души с телом: а) душа подвержена тем же случайностям, что и тело; б) душа возрастает вместе с телом; в) когда слабеет тело, слабеет и душа: ее расстраивает опьянение; эпилепсия делает невменяемой; в беспамятстве она становится, как мертвая; душа имеет свои болезни, как и тело, — как же она может существовать после его смерти?<sup>67</sup> 6. Если допустить существование души после смерти тела, то возникают непреодолимые препятствия: а) имеет ли она чувства? Может ли она наслаждаться и страдать?; б) обладает ли она памятью, которой даже в телесной жизни может лишиться из-за сильного удара по голове или по старости?; в) но если она лишена всех воспоминаний, то людям безразлично, существует она или нет, так как в этом случае они не будут помнить ни других, ни самих себя<sup>68</sup>.

Тем самым подтверждается тезис Эпикура, что смерть не имеет к людям никакого отношения: умерев, они становятся нечувствительными ко всему, что происходит в этом мире, возвращаясь в виде атомов к базовым структурам Универсума.

<sup>63</sup> См.: Лукреций. О природе вещей. Л., 1945. 3, 722.

<sup>64</sup> См.: Там же. 776–784.

<sup>65</sup> См.: Там же. 672.

<sup>66</sup> См.: Там же. 748 и далее.

<sup>67</sup> См.: Там же. 445 и далее.

<sup>68</sup> См.: Там же. 624 и далее.

Имманентным возражением на эти философско-теологические взгляды Эпикура и его школы стала параллельно развивающаяся пантеистическая теология Стои.

## 4. Философская теология Стои

Философская теология Стои кульминировала в телеологической теории Универсума, следствием которой стала доктрина о существовании и природе бога, его провиденциальной заботе о человеке, в рамках которой божество устанавливает последовательность событий, средства пророчеств и дивинацию. Стоики, которые посредством логичных и убедительных рассуждений пришли к идее бога, затем в рамках своей теолого-философской конструкции смогли непротиворечиво объяснить с ее помощью всю структуру мира. Теология составляет высшую и ключевую часть физики стоиков.

### 4.1. Бог и боги

Бытие бога образует часть того, что стоики называют общими понятиями (*κοινὰ ἐννοιαί, ἐμφυτοὶ προλήψεις*), т. е. естественные понятия, образующие здравый смысл всех людей и формирующиеся еще в детстве до 14 лет. Созерцание порядка и красоты Универсума ведет человека к идее бога — устроителя всего целого и каждой части. Те же, кто отрицает существование бога, по мнению стоиков, безумцы, охваченные страстями, которым не достает разума, без чего невозможна мудрость. Тем не менее стоики стремятся отыскать причины, благодаря которым люди формируют понятия о богах.

Доказательства существования высшего бога, приведенные стоиками, Цицерон излагает следующим образом. Необходимо, чтобы любая природа, если она связана и объединена с чем-то другим, имела в себе нечто главное — такое как ум в человеке, а в животном некое подобие ума. Это главенствующее начало (*principatus*), которое греки зовут *haegemonikon*, самое значительное и направляющее. Поэтому необходимо, чтобы оно было всего лучше и более всего достойно могущества и власти над всеми вещами. В частях мира (а всё в мире — части единого) имеются чувства и разум, следовательно, эти качества необходимо должны быть и в той части мира, которая составляет его главенствующее начало, и именно в превосходной степени. Поэтому мир необходимо должен быть мудр, и та природа, которая всё охватывает и поддерживает, должна превосходить всё остальное совершенством разума. Таким образом, мир есть бог, и божественная природа заключает в себе всю силу

мира. И этот мировой огонь чище, прозрачнее и подвижнее, — и по тем же причинам намного более способен к возбуждению чувств, чем знакомое людям тепло, которым всё известное поддерживается и живет. И этот совершенно свободный, чистый и поэтому подвижнейший и всепроникающий огонь, присущий самому миру, сам является причиной своей активности. Ибо что другое могло бы возбудить и привести в движение тот жар, которым держится мир? Согласно Платону, собственное движение божественно, и он приписывает его только душам, считая их началом движения. Поскольку от мирового огня рождается всякое движение, и огонь этот движется сам собой, то он должен быть душою, следовательно, мир одушевлен. Из этого также можно заключить, что мир разумен; ибо иначе человек, который только часть мира, будучи наделен разумом, должен быть выше, чем весь мир. Таким образом, двигаясь от растений, которых природа только питает и выращивает, через животных, которым дана способность чувствовать и двигаться, и человека, которому природа добавила еще разум, мы приходим к четвертой и наивысшей ступени: к существам, которые рождаются от природы добрыми и мудрыми. Им с самого начала присущ верный и постоянный врожденный разум, который следует считать чем-то сверхчеловеческим и божественным. У мира, следовательно, необходимым образом должен быть совершенный и абсолютный разум, так как невозможно представить, чтобы в мире не было ничего наивысшего и совершенного, ибо «и виноградной лозе» свойственно от природы своим путем продвигаться к совершенству, если этому не препятствует какая-нибудь сила. А всей природе в целом ничто не может воспрепятствовать — она сама всё в себе содержит. Следовательно, на этой четвертой и высочайшей ступени находится весь мир в целом. Но если его природа всё превосходит и ей ничто не может быть препятствием, то мир разумен и мудр. Ибо нелепо, чтобы наилучшее не было бы одушевленным, разумным и мудрым. И что другое, кроме мира, может быть наилучшим? Ясно, что ни растение, ни животное, ни одно существо, наделенное разумом, ни сам человек. Поэтому мир следует считать изначально мудрым и богом. Нет ничего другого, помимо мира, что бы включало в себя всё, что было бы всесторонне упорядоченнее, совершенно, безукоризненно во всех отношениях, во всех своих частях<sup>69</sup>.

Клеанф также находит четыре причины возникновения веры в богов<sup>70</sup>. Прежде всего это причина, возникающая из антиципирующего

<sup>69</sup> См.: Цицерон. О природе богов. II, 29–37.

<sup>70</sup> См.: Там же. 5, 13.

знания будущего, которое имплицитно предполагает существование богов (чтобы была возможна дивинация), не скрывающих полностью от людей свои намерения. Во-вторых, все те блага, которые люди получают от земли, предполагают существование распорядителя этими богатствами. В-третьих, из страха, который охватывает человека при ударах молний, бурях, землетрясениях и т. п., — благодаря которому люди извлекают идеи о существовании небесных сил, которые их превосходят. В-четвертых, правильное движение неба, Солнца, Луны и звезд показывает нам, что в мире нет ничего случайного, а всё имплицитно предполагает существование жесткого плана.

Другие аргументы основываются на идее, что в иерархии живых существ человек занимает высокое место, но не достигает совершенства. Поэтому только бог может занять недостижимое для человека высшее место<sup>71</sup>. Таким образом, необходимо утверждать существование управляющего (κυριεύων) частями мира Принципа, который является первой причиной их движения. Следовательно, в противоположность тому, что утверждают атомисты, мир не может вращаться вихрем, потому что последний неупорядочен и не существует длительное время, так что только некоторая разумная природа в состоянии приводить этот мир в движение<sup>72</sup>.

## 4.2. Природа бога

Стоики обозначают бога различными именами, потому что видели в природных силах проявления различных аспектов его деятельности, тем самым находя форму примирения с народным политеизмом. Следующая дефиниция бога, сохраненная Диогеном Лаэртским, дает возможность понять эту специфику: «Бог является существом живым, бессмертным, разумным, совершенным, понимающим, блаженным, не знающим никакого зла, который посредством своего Провидения царствует над миром и всем тем, что в нем находится; он не имеет какой-либо формы. Он является архитектором и отцом всего, а в качестве божества, которое пронизывает любую вещь, он получает повсюду различные имена в зависимости от специфических действий, которые он в них производит. Его называют Δι, потому что это то, посредством чего всё сделано»<sup>73</sup>. Δι — это одновременно аккузатив имени Зевс и

<sup>71</sup> Секст Эмпирик. Против ученых. IX, 88.

<sup>72</sup> См.: Там же. IX, 111.

<sup>73</sup> Д. Л. VII, 147: Θεὸν δ' εἶναι ζῶντα ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονία, κακοῦ πάντως ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. μὴ εἶναι μέντοι

греческий предлог, обозначающий «через», поэтому можно сказать, что бог проходит через различные формы реального. Бог является принципом связи и симпатии, который сам находится в центре всего того, что он объединяет. Суммируя характеристики бога у стоиков, можно сказать, что: 1) бог един с миром<sup>74</sup>; Зенон уподобляет его эфиру (тонкому огню), Хрисипп и Посидоний — Небу, Клеанф Солнцу<sup>75</sup>. В любом случае, бог является миром и его Принципом вне зависимости от того, кто и что в нем выделяет; 2) бог является творческим огнем (πυρ τεχνικός), который генерирует упорядоченный космос<sup>76</sup>. Прилагательное «огненный» в текстах стоиков очень часто находится при других обозначениях божества, как-то: «огненное духание», «огненный дух»; 3) бог — существо живое, умное и разумное, совершенное<sup>77</sup>; 4) Он является телом — и самым чистым среди всех тел<sup>78</sup>; 5) бог идентичен материи и является одной из ее форм<sup>79</sup>; 6) бог является разумным Духом<sup>80</sup>; 7) бог является дыханием, пневмой, которая распространяется через целое всего мира<sup>81</sup>; 8) бог является разумом. Это Логос, устроитель всех вещей природы и творец Универсума. Он является судьбой и высшей необходимостью<sup>82</sup> (бог циркулирует через Универсум и пронизывает материю, как мед в сотах<sup>83</sup> или как сперма в гени-талиях<sup>84</sup>). Бог и боги существуют одновременно, потому что бог «как Дух (πνεύμα), который движется и проникает повсюду и мире, изменяя свое имя в движении через материю, в которой он переходит от одной части к другой»<sup>85</sup>. Вот почему Клеанф в своем гимне Зевсу называет его «многоименным». Более того, Клеанф, правда, в текстах, которые считаются сомнительными, характеризует Господина Универсума как существо, способное быть милосердным к судьбе безумных смертных: «К сожалению, в своей погоне за благами, люди не видят и не понимают

---

ἀνθρωπομορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡς περ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίας προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίος ἐστιν...

<sup>74</sup> См.: *Плутарх*. Мнения философов. I, 7.

<sup>75</sup> См.: *Д. Л.* VII, 139.

<sup>76</sup> См.: *Плутарх*. Мнения философов. I, 7.

<sup>77</sup> См.: *Д. Л.* VII, 147.

<sup>78</sup> См.: Арним. I, 153.

<sup>79</sup> См.: Там же. 87.

<sup>80</sup> См.: *Плутарх*. Мнения философов; 1, 6.

<sup>81</sup> См.: Арним. II, 1027.

<sup>82</sup> См.: *Лактанций*. Древняя мудрость. IX.

<sup>83</sup> См.: *Тертуллиан*. О душе. 44.

<sup>84</sup> См.: Арним. II, 87.

<sup>85</sup> См.: *Плутарх*. Указ. соч. I, 7.

всеобщего закона бога, но если бы они подчинились ему разумно, то вели бы счастливую жизнь. Но, безумные, они переходят от одного зла к другому: одни одержимы жадной сомнительной славой, другие без меры преданы соблазнам наживы, третьи — разнузданной жизни и всему, что приносит физические наслаждения, каждый раз находя противоположное тому, на что рассчитывают. Но Зевс, отец всех благ, который окутан мрачными тучами и молнией, спасает людей от их несчастного неведения...»<sup>86</sup>.

### 4.3. Посидоний: теологическая рациональность

А. В. Хазина<sup>87</sup>, рассматривая становление различных типов рациональности в античном философской дискурсе, на примере философско-религиозных взглядов Посидония Апамейского (примерно, 135–150 гг. до н. э.) показывает, как религиозные топики, сочетаясь с философской рефлексией, теоретически обосновываются идеями стоического платонизма. Речь идет о дедуктивном типе рациональности, который допускает некоторые разновидности мистики и совместим с сакрализацией.

Хазина подчеркивает, что сохранившиеся отрывки из произведений апамейца однозначно свидетельствуют о том, что определяющих началом в его философии была идея божественности мироздания и взаимосвязанности всех космических процессов. Божество, согласно Посидонию, — это умный дух, пронизывающий всякую сущность: землю, воду, воздух (фр. 100 ЕК); одновременно божество является логосом (фр. 5 ЕК), и огненной умопостигаемой пневмой, не имеющей никакого образа (фр. 95 ЕК), но могущей превращаться во все и все делать себе подобным (Аэц. 1.6.1). Этимологию слова «Зевс» античный философ интерпретирует как «пронизывающий все и распоряжающийся всем как своим домом»<sup>88</sup>. Апамеец подчеркивает трансцендентность божественного, огненного дыхания, понимаемого как промысел и активного в высших сферах космоса. Бог — активное начало, материя — пассивное; философия, познающая причины мира, занимается подлинными богами. Как логос божество является эманацией, формирующей интеллект, разумную часть человеческой души. Эта эманация, истекая из божественной субстанции Солнца, распростра-

<sup>86</sup> Стоб. Экклг., I, 2, 12.

<sup>87</sup> Хазина А. В. *Religio*: Присутствие *ratio* в сакрализованной философии посидония апамейского // Вестн. Нижегородского ун. им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. Нижний Новгород, 2006. Вып. 1(5). С. 573–579.

<sup>88</sup> Цит. по: Там же. С. 576.

няется посредством Луны на подлунный мир, а затем, после очищения, восходит к блаженному бессмертию в место истечения. Тем самым обосновывается и идея о бессмертии человеческой души.

Понятие мировой симпатии является тотальным проявлением действия всепроникающего Бога; благодаря ей мир конституируется как единое целое, в котором отдельные части связаны между собой. При этом существуют различные уровни и виды единств: так, человек — это единство души и тело, а дух — это Бог, гостящий в человеке (Сенека, Письма, 31. 11). Человек — это посредник между высшим, божественным и низшим, животным миром; континуальный переход от человеческого к божественному происходит у Посидония через демонический мир, через демонов: «Если души выживают, то они становятся тем же, что и демоны; а если демоны существуют, то следует признать, что существуют и боги»<sup>89</sup>. Квалифицируя демонов в духе стоического платонизма как эфирные и огненные тела, апамеец классифицирует их сообразно с девятью сферами космоса (как у Платона). Тем самым каждый тип демона получает логическое определение и локализацию в космосе, а вся демонология обретает научное обоснование.

Мантика также получает рациональное объяснение в горизонте космической божественной симпатии, связывающей между собой все части мира. Свои аргументы в ее защиту Посидоний выводит из трех источников: Бога, судьбы и природы, редуцируя их к двум: Бог или боги действуют через сны и видения, а судьба или природа генерируют знаки, которые следует интерпретировать. С помощью мировой симпатии аналогичную рациональную экспликацию получают также концепции судьбы и астрологии.

Таким образом, о чем бы ни рассуждал Посидоний: о божественном, демонологии, мантике, судьбе, астрологии и т. д., — он не ограничивается мнением и верой, а фактически стремится решить проблему соотношения рационального и иррационального, знания и веры, утверждая их родство и синтез. В его философской системе религиозные вопросы получают теоретическое обоснование; рефлексия утверждается через определение сущности демонологии, мантики, астрологии посредством их типологизации и классификации. На примере Посидония очевидно, что это не деградация философско-религиозной греческой мысли, а особый тип рационализма, совместимый с сакральным и допускающий определенные виды мистики. Он, по словам С. С. Аверинцева, требует «жесткой доказательности от второго, третьего и так далее звеньев рассуждения», но

<sup>89</sup> Цит. по: *Хазина А. В. Указ. соч. С. 577.*

разрешает совсем «отказаться от доказательности в исходной точке рассуждения», где будто «зияет некая пустота, требующая заполнения уже не от науки»<sup>90</sup>.

#### 4.4. Отношение божественного и человеческого ума

Работа, показывающая связь (мистическую по существу) божественного ума с человеческим в философии стоиков, проведена Ф. Алессе<sup>91</sup>. Ученый отмечает, что в свидетельствах, относящихся к Зенону и первым поколениям стоиков концепт «ума» или «интеллекта» зафиксирован в контекстах, которые относятся не только к психологии и сознанию человека, но и, прежде всего, к космологии и теологии. В первых из них, психологических и эпистемологических, уму отводится директивная и управляющая роль.

В материалистической (душа для Стои — телесная сущность) и монистической (у души нет частей, имеющих собственные независимые от нее функции) перспективе любая психическая функция оказывается результатом интервенции гегемоникона (руководящего начала), разумного духа (пневмы), который объединяет различные телесные органы. Восемь «сил» (*δυνάμεις*), на которые стоики подразделяли душу (сам гегемоникон, которым в человеке является его ум, пять чувств, язык и репродуктивная способность), описываются не только как автономные способности, но и как проявления нахождения гегемоникона в определенной части тела, предшествующей какой-либо данной деятельности (о роли этого начала в человеке см.: SVF I 141, 484, 202; SVF II 823, 827, 828, 830, 831, 836, 837, 839, 848, 879)<sup>92</sup>.

В эпистемологическом аспекте, с другой стороны, стоики считали чувство основанием и необходимой отправной точкой для восприятия и развития концептуального познания, полагая в «каталептическом представлении», то есть совершенно очевидном чувственном восприятии критерий истины (SVF II 53, 56, 83, 88, 90, 105). В антропологии античного стоицизма нет такого описания активности ума, которая бы оставляла в стороне другие психические аттитюды. Контroversа, возникшая в связи с взглядами Аристона (который будто бы использует

<sup>90</sup> Тем не менее созданная в античности парадигма соединения рационального и религиозно-философского, в том числе, мистического, знания, трансформируясь, продолжает свое эвристическое функционирование в западной науке и культуре вплоть до наших дней. — Г. Х.

<sup>91</sup> *Allesse F. Mente divina e mente umana nel pensiero stoico // Per una storia del concetto di mente. Firenze, 2005. P. 51–62.*

<sup>92</sup> *Ibid. P. 51.*

понятие ума в оппозиции с чувствами), засвидетельствованными Порфирием (SVF I 377), разрешена в работе Марии Иопполо<sup>93</sup>, которая показала мотивы, ставящие под сомнение эти свидетельства на основании текстов Секста Эмпирика (SVF II 849). В этих последних способность познания в одном отношении является мышлением, в другом — чувством, оставаясь одной и той же способностью, которая в одном отношении воспринимает чувствами, а в другом — пользуется рассуждением. Этот подход кажется более когерентным с тезисом, согласно которому у человека не много, а всего одна психическая способность, которой распоряжается управляющий принцип, или гегемоникон (ἡγεμονικόν), руководящий всеми функциями души. Введение этого термина сигнификативно, однако его происхождение, по-видимому, непосредственно восходит к пассажу платоновского Федра (246 E 4), в котором Зевс именуется «великим гегемоном в небе», его вождем и правителем. Стоики начертали антропологию, в которой роль ума рефлектирует условия космоса и Зевса. Это отношение между человеком и космосом, умом человеческим и божественным, вначале понималась стоиками как аналогия, полезная для понимания природы и функционирования космоса, посредством изучения человека. Или, наоборот, исходя из какой-либо космологической доктрины — лучше постигать людей. В стоицизме имперского периода подобная аналогия базируется на субстанциальной гомогенности: человеческий ум описывается как «частица» божественной сущности. Это дает возможность некоторым представителям позднего стоицизма обожеествлять человеческий ум, что, пишет Алессе, не встречается в первоначальной Стое. Античный стоицизм квалифицирует Бога как «ум», но человеческий ум еще не понимается как божественный, как «Бог в человеке» или «внутренний Бог»<sup>94</sup>.

Таким образом, понятие ума вначале приобретает огромное значение в рамках космологического и теологического мышления. Зенон определяет божественную правительницу космоса как «огненный ум» (νοῦς πύρινος) (Аэц., Мнения философ., I 7, 23 = SVF I 157), утверждая фундаментальное единство концепций Бога, ума и фатума: «Едино Бог, ум, фатум, Зевс, называемые также многими другими именами. Вначале, будучи в себе Самом, Бог обращает всю сущность через воздух в воду. И как в рождении содержится семя, так во влаге пребывает Бог, сущий семинальный разум космоса, приспособливающий материю для рож-

<sup>93</sup> Ioppolo M. Aristone di Chio e lo Stoicismo antico. Napoli, 1980. P. 272 sgg.

<sup>94</sup> Alesse F. Op. cit. P. 53.

дения вовне сущих, производя первыми четыре элемента: огонь, воду, воздух, землю» (DL VII 135–6 = SVF I 102) SVF I 102)<sup>95</sup>.

Свою космогонию стоики базируют на фундаментальной метафизической доктрине «двух начал». Согласно этой теории космос и все, что в нем являются результатом взаимодействия двух первоначал, одного активного и другого — пассивного. Это последнее идентифицируется как «материя» или «первая материя» (πρωτη υλη), так как лишена формы, абсолютно пассивна и готова принять все трансформации, исходящие от активного принципа. Она также определяется стоиками как «сущность всех вещей» (ουσια των παντων), тогда как последний отождествляется с Богом (DL VII 134; Aet. I 3; SVF I 85, 87; SVF II 301). Бог и материя даны, пишет исследовательница, в тотальном взаимопроникновении обоих начал: поскольку материя ничего не производит и ничему не дает жизнь без вмешательства Бога, из этого следует, что Он присутствует в различной мере во всех вещах. Темистио атрибутирует Стое идею, будто «ум» — это одна из форм жизни и самая древняя, потому что в ней манифестируется божественное и она, кроме того, присутствует во всех стадиях космогенеза («Последователям Зенона обще мнение, что Бог пронисится через всякую сущность, будучи где умом, где душой, где природой, где расположением»)<sup>96</sup>.

Александр Афродисийский также указывает в своем описании космогонического процесса, что каждая форма жизни, даже самая низшая, обнаруживает присутствие ума, при том что одно из определений Бога — это «Ум», и что Бог участвует в каждой форме жизни (SVF II 1038). При этом свидетельство Диогена Лаэртского подтверждает космологическое использование стоиками концепта ума и аналогии между ролью человеческого и божественного Ума в Космосе, прибавляя несколько интересных деталей (DL VII 138–139).

Помимо утверждения первозданного характера божественного Принципа, Который пронизывает все части космоса, здесь ясно видно, что подобная диффузия ума Бога является градуированной и утрачивает свой интеллигибельный характер по мере удаления от своего источника, достигая наиболее «плотных» частей природы<sup>97</sup>. Градуирование экспансии божественного Ума репрезентируется стоиками посредством использования традиции природных элементов, к которым прибавляется эфир, но не как пятый элемент, а как тот же самый огонь или его наиболее чистая часть (DL VII 136 = SVF II 580; Ar. Did.

<sup>95</sup> Alesse F. Op. cit. P. 53–54.

<sup>96</sup> Ibid. P. 54–55.

<sup>97</sup> Ibid. P. 55–56.

Fr. 29 Diels = SVF II 642). Четыре элемента конституируют первую генерацию, возникающую вследствие интеракции Бога, активного Принципа, с универсальной сущностью, или материей, пассивным принципом.

Эта интеракция дифференцируется в разнообразные формы жизни благодаря различным степеням напряжения (тоноса), устанавливаемым божественной пневмой (Духом) (SVF II 441). Таким образом объясняется хотя бы отчасти тот факт, что стоики описывают руководящую часть космоса как «этер», утверждая в то же время, что Бог не является, собственно, «частью» (μερος) космоса, но его началом, которое предсуществует всем генезисам различных компонентов Универсума. Обращение к эфиру, то есть материальному элементу с наибольшей степенью напряжения как местонахождению ума космоса, отвечает, возможно, требованию сохранения аналогии между космосом и человеком, и представить эманацию активного принципа аналогично распространению гегемоникона исходя из какой-либо специфической точки человеческого тела (сердца — для большинства стоиков, — DL VII 159) к периферийным органам<sup>98</sup>.

Космологическая роль божественного Нуса-ума, к которой относится также его уподобление воздуху-аэру и Огню-умельцу (πυρ τεχικός), засвидетельствована многими источниками: Александром Афродисийским (у Арнима, SVF II 310), Плутархом (SVF II 618), Галеном (SVF II 115), среди которых — важный пассаж Аэция (SVF II 1027), в котором говорится, среди другого, что умопостигаемый Бог (νοερος Θεος) включает в себя и все «сперматические логосы», репрезентирующие разновидность интеллектуальных моделей. Именно по ним божественный Творец штампует космический порядок (διακοσμησις, см. SVF I 102; SVF II 526; SVF I 107), и они же затем обосновывают веру в судьбу. Отношение между божественным Умом и теорией двух принципов выражено во фрагменте, извлеченном из работы Филона «О сотворении мира» (SVF II 302)<sup>99</sup>.

Из концепции, которая допускает присутствие Бога в любом уголке природы, пишет Алессе, может следовать идея, что ум человека также является божественным — в том значении, что и он тоже суть часть мира, пронизанная Богом. Мысль, что душа человека — это «обрывок» Космоса, задокументированна у Диогена Лаэртского (VII 143 = SVF II 633), откуда можно усмотреть, что человеческая душа оказывается частицей Бога, поскольку Космосу также атрибутируется божественная природа. Следуя этому порядку идей, даже простая диспозиция, или

<sup>98</sup> *Alesse F.* Op. cit. P. 55–56.

<sup>99</sup> *Ibid.* P. 57.

гексис какого-либо камня или природа любого растения, не говоря уже о «неразумной душе» животных, тоже божественны в определенной мере, так как и они являются частями или эманациями божественной субстанции, которая распространилась повсюду. «Божественность» этих частей Космоса — это признак единства и сцепления мира. Идея, что душа или, более точно, ум человека является частью божественной субстанции, позже будет использована в стоицизме, чтобы отделить человека и сделать его гетерогенным относительно природы и физического мира<sup>100</sup>.

Но аналогия, установленная между схемой, развернутой из божественного Ума в порядок Космоса и из человеческого — в тело, имеет ограничение: хотя все психические и физические функции зависят от активности этого руководящего начала (гегемоникона) и от его способности распространяться в теле, тем не менее, гегемоникон не производит органы тела, выполняющие эти функции, — он их только пронизывает. Иначе деятельность Бога. Он не только транслирует жизнь и рациональность миру, но и продуцирует его. Как архэ (αρχή), активные принцип, Он вместе с Первоматерией формирует артикулированный космос (διακοσμησις), поэтому Бог оказывается создателем мира, а также его разрушителем, когда заканчивается соответствующий период времени.

В теологическом и космологическом мышлении Посидония нет больших отступлений от этой парадигмы использования ума. В доксографических источниках его тексты цитируются вместе с другими, более ранними стоиками, с которыми он разделяет убеждение, что Бог является Умом универсума, что Он проникает во все места физического мира и что это доказывает истинность дивинации (DL VII 138–9, 142–3; Cic. De div. II 35). Посидоний определяет также Бога как «разумную огненную пневму» (πνεῦμα νοερον καὶ πυρῶδες), лишенную какой-либо особой формы (οὐκ εἶχον μὲν μορφήν), ибо Бог в состоянии принять ту, которую захочет, и может уподобиться всему (Act. ap. Stob. Ecl. I 34). Этот фрагмент неоднократно интерпретировался различным образом, и Алессе не исключает возможности, что он подразумевает принятие огненной Пневмой форм, содержащихся в божественно Уме, которые затем формируют рациональную и интеллигибельную структуру любого нового космоса<sup>101</sup>.

Переходя к доктринам Эпиктета, исследовательница констатирует, что у этого философа нет особого использования концепции ума в сфере космологии и теологии. В Diss. II 8, 2 он подтверждает идентичность Бога с Умом, отрицая в тоже время, что Он является «мясом»,

<sup>100</sup> Alesse F. Op. cit. P. 57.

<sup>101</sup> Ibid. P. 57–59.

то есть, возможно, исключает его телесность, обозначая, тем самым отход от метафизического монизма Стои, что более явно проявилось в следующем столетии. Кроме того, Эпиктет утверждает существование «общего всем людям ума» (*κοινος νοος*), благодаря которому все они, если только не абсолютно испорчены, имеют естественное понимание всех вещей (Diss. III 6, 8).

Более интересен сценарий, предлагаемый Сенекой. Нельзя сказать, пишет ученый, что этот автор предлагает органическую теорию ума, понятого как человеческий или божественный, которому соответствует гегемоническая роль в Универсуме. Термины *mens*, *ratio* и *animus* часто встречаются в его работах и принимают разные значения, среди которых превалируют те, которые обозначают рациональные компоненты и моральный принцип человека. Кое в чем его мышление отходит от традиционных концепций стоицизма. Так, Сенека утверждает, что ум является автономной способностью по отношению к физиологическому и психическому строению человека (De benef. III 20; Epist. 102, 22), и в то же время — это элемент, который последний разделяет с Богом, от Кого его непосредственно получает. При этом Бог не только близок людям, он пребывает в их душе; тело обладает «божественными семенами», развитие которых, если оно руководствуется моральным воспитанием, производит плоды равные той природе, которая их произвела (Epist. 73, 16; Epist. 120, 14).

Конечно, лейтмотив этих размышлений существенно моральный и эксплицитно не противоречит стоической этике. Однако идея, что в человеке или в человеке, который следует добродетели, располагается часть ума Бога, теперь сопровождается концепцией, разделяющей физический, телесный мир, подверженный континуальному изменению и гибели, от мира божественных вещей, в число которых следует поместить и разум человека: «Разум есть ничто иное, как часть божественного духа (*pars divini spiritus*), погруженная в человеческое тело» (Epist. 66, 12)<sup>102</sup>.

В этом же тексте впервые упоминается воображение «погружения» разума в телесный и материальный мир. Этот модус репрезентации единства психической или нозтической сущности, то есть ума с телом предполагает дистинкцию между телесной и имматериальной реальностью, совершенно чуждой ментальности первоначального стоицизма. Во-вторых, тут также утверждается не только то, что душа человека или, по меньшей мере, его рациональная часть принадлежит к порядку имматериальной реальности, хотя и опускается в тело и

<sup>102</sup> Alesse F. Op. cit. P. 59–60.

смешивается с ним, но и то, что ее природа божественна не по аналогии с директивным принципом, развертывающимся из Ума Бога в мир, а в силу непосредственного происхождения, — человеческий разум (*ratio*) оказывается частью божественного Духа, и благодаря этому родственной божественному Уму, ибо чужда телесной реальности. Заслуживает внимания, пишет учена, и использование Сенекой термина «дух» (*spiritus*), которым он переводит греческое «*πνεῦμα*». Если в греческой как медико-натуралистической, так и космологической или теологической традициях этот последний преимущественно использовался для обозначения материальной субстанции, хотя и высокого уровня, то теперь, по-видимому, понятие *spiritus* стало обозначать бестелесную сущность, которая в этом контексте противостоит материи и миру тел, в котором этот же дух помещен как субстанционально чуждый, гетерогенный элемент.

Аналогичное использование термина «*πνεῦμα*» встречается у Филона Александрийского (например, *De opif. Mun.* 135; 144; *De gig.* 27–8; *Leg. alleg.* I 33), который, говоря о «*πνεῦμα Θεῖον*» («божественном духе»), подразумевает под этим выражением эманацию бессмертной и разумной жизни, которую божественное дыхание сообщает Адаму. Нельзя сказать, можно ли атрибутировать Сенеке абсорбцию и сознательную мутацию значения понятия *spiritus*. Однако, считает исследовательница, возможно, что, отходя от схоластической терминологии стоиков, которые могли определять Бога как «*πνεῦμα*» и в тоже время — «*σῶμα*» («тело»), Сенека уже не разделял принцип телесности Бога и монизм Стои. В 41 письме развивается концепция, утверждающая присутствие в человеке «священного духа» («*spiritus sacer*») с ролью «наблюдателя» и «хранителя» («*observator*» и «*custos*») человеческих действий. Несмотря на то, что в этом контексте основная тема также сугубо этическая, это не исключает гипотезы, что у Сенеки отныне проводится идея субстанциального различия между спиритуальным ядром, характеризующем человека, и физическим контекстом, в который последнее помещено.

Стоик император Марк Аврелий в своих «Размышлениях», возможно, в наибольшей мере завершает процесс обожествления человеческого ума, утверждая его однородность и близость к Богу. Эксплицитным убеждением Марка Аврелия, которое он многократно подтверждает в своем произведении, является представление об уме (*νοῦς*) как о *δαίμων* (V 27) — инкарнированной демонической (божественной) сущности (*θεός καὶ δαίμων*: V 10); стоик также понимает ум как внутреннего Бога (III 3, 5, 6, 7, 12; VIII 56; XI 36). Отношение между умом и другими компонентами человеческого существа описываются фило-

софом как «падение» разумной бестелесной сущности в поток материи. Между умом и телом существует «пневматическая душа», которая руководит всеми психическими и теми когнитивными функциями, которые сопровождаются воображением и чувством (II 17; III 16; VI 28; VII 16, 66; VIII 28; XII 3, 14–15, 19, 30). Это тройственное разделение человека обще также другим медиоплатоникам, начиная с Плутарха, как показал Дж. Диллон (*Dillon J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220. London, 1977, p. 204 и дал., 211 и дал.*). Эта же пневматическая душа является местом нахождения страстей в силу своего родства с телом. Однако хотя эта интермедиальная компонента и называется душой (*ψυχή*) или пневмой, она все же считается полностью отделенной от ума-нуса, так как несмотря на то что ум и душа вместе находятся в человеке, в теле и костях, они принадлежат двум порядкам отдельных сущностей (II 2; IV 3, 6; V 26).

Марк Аврелий фокусируется на уме человека, который называет еще разумом и гегемониконом, в меньшей степени — на концепции божественного Ума, Гегемона Космоса. Можно предположить, пишет ученый, что император разделял идею о Боге, Который управляет Космосом, и что он верил в существование божественного провиденциального плана, а также в цепь событий, установленных вплоть до начал мира. Тем не менее, его главной заботой была защита того ума, который он считал свободным даже от этого сцепления событий. Человеческий ум — это эманация (*απορροια*) или фрагмент (букв., *αποσπασμα* — «оторванный кусок») Бога. Вопреки тому, что у философа легко распознается идея, что Бог пронизывает собой всю природу, существует также ясное представление, что божественная природа человеческого ума не является следствием, опосредованным процессом диффузного распространения Бога (*θεος*), а прямым результатом падения божественной сущности, которая «рождается» внутри тела, или части божественной субстанции, опустившейся в материю, которая гетерогенна божественности и разумности<sup>103</sup>.

#### 4.5. Судьба (*εἰσαρμενῆ*) и провидение (*προνοια*, собственно «промысление»)

Вторым фокусом доктрины стоиков является концепция судьбы, которая инкорпорирует в себе как физические, так и религиозные аспекты, поскольку функционирует одновременно и как причина, и как истина, и как природа, и как необходимость, и как божественное Провидение. По-

<sup>103</sup> *Alesse F. Op. cit. P. 60–62.*

следнее определяется как связывающая всех сущих и волю бога причина, которая является выражением мудрости, превосходящей человеческую, и проявляется, опять-таки — как судьба (εἰσαρμενῆ). Этимология этого греческого слова связана с глаголом «εἰσαρμαί» («получать по жребию»), имеющего корень «μερος» («часть», «доля»). Отсюда μοῖραι, Мойры, или Парки, богини судьбы. Таким образом, судьба — это то, что дается каждому человеку по жребию, его часть, его роль в гармонии целого.

Провидение находит выражение во всеобщей симпатии, которая объединяет всех сущих между собой, а также развертывает горизонт событий, в котором проявляется жизнь мира. И именно Провидение причина того, что между всеми существами существует взаимозависимость, пример которой подают сами животные: пчелы, муравьи и другие живые существа производят некоторые вещества для других животных, известны также факты симбиоза. Можно, следовательно, утверждать, что «мир управляется волей богов... а каждый из нас является частью мира, из чего естественно следует, что мы должны предпочитать интересы общего своим собственным» (Цицерон). Мир стоики часто сравнивают с животным, состоящим из одного тела и единой души. В нем царствует внутренняя солидарность, обусловленная гармоничным и упорядоченным сцеплением сущих. Поэтому Марк Аврелий приходит к выводу, что «всё случающееся в этом мире, случается справедливо... одни вещи следуют за другими и всегда имеют с предшествующими себе вещами родственные „семейные отношения“...»<sup>104</sup>.

Судьба в стоицизме становится естественной этической и теологической реальностью, которая включена в структуру мира, в жизнь и анимирует Универсум и всех существ в нем. Судьба является природной реальностью в том смысле, в котором смесь, «κρᾶσις», связывает всех сущих, является незыблемой диспозицией во всем порядке вещей: «Хрисипп говорит, что судьба — это диспозиция всего, начиная с вечности, каждой вещи, которая следует и сопровождает каждую другую вещь и эта диспозиция ненарушима»<sup>105</sup>. Таким образом, судьба выступает здесь в качестве связки, узла причин, как *nexus causarum*: «она — это порядок и сцепление, которые никогда не могут быть нарушены или обойдены» (*Плутарх*). Следовательно, в мире стоиков нет места ни для спонтанности, ни для случайности, как у Эпикура, где спонтанное отклонение атомов дает человеку свободу.

Вместе со структурой, концепция судьбы подразумевает некую силу: это Логос, напряжение (тонус), живительное и божественное дыхание,

<sup>104</sup> Марк Аврелий. IV, passim.

<sup>105</sup> Авл Гелий. Аттические ночи. VI, 2.

которое ответственно за организацию целого: «Зенон думает, что естественный закон является в то же время божественным и что эта сила поддерживается в данном состоянии, господствуя над противоположностями и сдерживая их»<sup>106</sup>. Судьба, именно, является силой, анимирующей всеобщую симпатию, которая в свою очередь устраивает так, чтобы все вещи находились во взаимном отношении друг к другу, «будучи переплетены одни с другими соответственно взаимной дружбой»<sup>107</sup>. Она является «разумом мира, или законом всех вещей, которые находятся в мире, управляемом провидением, или разумом, благодаря которому прежние вещи были, настоящие — есть, а будущие — будут»<sup>108</sup>.

Тем не менее универсальный финализм, выражающий пути Провидения, поднимает также проблему существования зла: критики обоснованно указывают, что природа полна вредоносных животных, ядовитых растений, постоянно происходят бури, ураганы, катастрофы, эпидемии, случаются кровавые войны, землетрясения и т. п. Почему же Провидение терпит это в мире, если оно всегда действует с благой целью?

Хрисипп отвечает на эти возражения, используя, по-видимому, аргументы, взятые у Платона и его школы. Прежде всего он указывает, что одна противоположность не может существовать без другой: истина необходимо связана с ложью, справедливость с несправедливостью. Во-вторых, люди знают далеко не всё и не полностью, поэтому полезность хищных животных и ядовитых растений нам может быть не ясна, но очевидна для управляющего миром бога. В-третьих, зло может быть полезно там, где оно необходимо для возникновения большего блага. В-четвертых, зло часто возникает из неразумия человека, который восстает против божественного закона и отказывается жить в соответствии с природой, выступая следствием человеческого безумия.

Итак, как божественная и космическая сила, судьба составляет одно целое с провидением<sup>109</sup>. Человеческая мудрость начинается там, где осознается эта сила судьбы во всех вещах, и проявляется в подчинении ей и принятии течения жизни, которое объединяет между собой все сущее. Для этого философы Портика практиковали особые психотехники.

#### 4.6. Стоицизм и кинизм

**Эпиктет, Сократ и Диоген-киник — основные топосы теонимной этики.** Одним из самых ярких представителей стоицизма, оказавшим

<sup>106</sup> Цицерон. О природе богов. I, 14, 36.

<sup>107</sup> Марк Аврелий. VII, 75.

<sup>108</sup> Плутарх. Указ. соч. I, 28.

<sup>109</sup> Стоб. Экклг., I, 515.

существенное влияние на последующие философскую теологию и культуру не только своими доктринами, но и собственной личностью, был раб Эпиктет («Прикупленный»). По словам А. Лонга: «Подобно Сократу в ранних диалогах Платона, Эпиктет не навязывает своим слушателям каких-либо разработанных доктрин. Скорее он побуждает их познать самих себя, практиковать самоанализ, искать чисто внутренний источник блага, который не только независим от внешних случайностей, но и способен создать как личное счастье, так и завершенность индивида»<sup>110</sup>.

Благодаря ученику Эпиктета Арриану, сохранились проповеди этого мыслителя на стандартные темы: бог, человек, болезни, лишения, страдания, бедность, старость, смерть, изгнание на чужбину. При этом философ эффективно пользуется различными риторическими техниками: помимо протрептик и эленхий (увещеваний и разоблачений), используются краткие назидательные истории, быстрый обмен вопросами и ответами, персонификации, сентенции, цитаты. По мнению Лонга, Эпиктет усвоил сократические темы (особенно о сущности человека и значения для него морали) и способы ведения беседы глубже, чем любой другой философ после Платона<sup>111</sup>. Сам Эпиктет ссылается на Сократа как на философский авторитет даже чаще чем на лидеров стоической школы и Диогена-киника, которого также высоко ценит. Основным текстом сократовской этики для Эпиктета является диалог Платона «Горгий»<sup>112</sup>. Согласно стоикам, все люди имеют надежные и взаимно соответствующие общие идеи (προλήψεις), к которым Эпиктет отнес и этические врожденные понятия (εμφυτοῦς ἐννοιαί) добра и зла, прекрасного и безобразного и т. п., благодаря которым они понимают, что следует делать и от чего необходимо воздерживаться (Лонг разделяет распространенное мнение об инновационности этой идеи философа в рамках стоической доктрины).

По мнению Эпиктета, если Сократу была дана от бога миссия разоблачения ложных, хотя и общераспространенных жизненных установок, то Диоген Синопский репрезентировал собой идеального киника, посланного богом, чтобы проповедовать стоицизм. Лонг посвящает вопросам кинизма Эпиктета и его отношению к Диогену специальный экскурс<sup>113</sup>, где показывает, что киническим идеалом первого является «гражданин мира», призванный своей жизнью свидетельствовать истинность стоических идеалов и с этой целью вести номадическое су-

<sup>110</sup> Long A. A. Epictetus: A stoic and Socratic guide to life. Oxford, 2002. P. 92.

<sup>111</sup> Ibid. P. 8.

<sup>112</sup> Ibid. P. 70–74, 79.

<sup>113</sup> Ibid. P. 59–61.

ществование не связанное ни с семьей, ни с каким-либо сообществом. Это филантропическая личность, имеющая естественное обаяние, мощный ум и физическую силу, выполняет, следовательно, данную ему богом протрепетическую функцию. В связи с этим Лонг дает собственную интерпретацию миссии «царства и порки — критики», предназначенной Диогену-кинику от бога. Целью кинического проекта, продолжающего сократовскую традицию, является демонстрация людям, что они ошибаются в своем понимании добра и зла, находят их там, где их нет. Эта процедура имеет две фазы: отрицательную и положительную. В первой резко разоблачается безумие людей, которые ищут стабильности и счастья в материальных благах, славе, удовольствиях тела и т. п. — т. е. во внешнем, где их нет. Во второй показывается необходимость обращения к внутреннему миру человека, где в естественной свободе человеческого ума и заключается подлинное благо. Но всего этого было бы недостаточно для убеждения людей без авторитета «царственности», который завоевывается господством над собой и свободой, что и позволяет кинику, согласно Эпиктету, надзирать за остальными людьми. Тем самым выполняется миссия, свойственная царскому служению слуги Зевса, а сам Диоген становится у Эпиктета почти мифической фигурой, превращается «в стоическую икону»<sup>114</sup>. Цитируемый затем пассаж из Эпиктета призван детализировать этот процесс. В нем философ описывает, как киник трудится на благо человечества, становясь все чище и чище, показывает, что каждая его мысль — это мысль друга богов, их слуги, слуги Зевса, того, кто разделяет владычество Зевса, общего отца всех людей, прося его и судьбы направлять себя. А если это угодно богам, то киник должен иметь смелость говорить правдиво и откровенно со всеми, достигая царственного авторитета указанием на то, где благо может и не может находиться. Настоящий киник, следовательно, может быть тем, кем он является, только благодаря божественному предназначению, которое предъявляет чрезвычайные требования к его образу жизни. Он не имеет ни дома, ни семьи, ни имущества, ни славы, не является гражданином какого-либо полиса, — киник третирует все тяготы и случайности жизни как не относящиеся к подлинной сути человека: уму и внутренней свободе. По словам Эпиктета, бог послал киника в мир, чтобы на практике показать возможность мирной и спокойной жизни, не имея ничего. Лонг показывает в связи с этим<sup>115</sup>, что ученая критика недооценивала значение этих трех божественно указанных компонентов, о которых говорит Эпиктет: разоблачения ложных

<sup>114</sup> Long A. A. Epictetus: A stoic and Socratic guide to life. P. 60.

<sup>115</sup> Ibid. P. 66.

ценностей, протрепетического бичевания людей, наставления и позитивного формулирования учения, — это миссия, указанная родоначальнику стоицизма Зенону Китайскому.

Последние четыре главы книги Лонга посвящены изложению этики и психологии Эпиктета внутри теологических границ его учения. Ученый показывает, что доктрина Хрисиппа была основанием философско-этической конструкции Эпиктета, отмечая в то же время в философии последнего новые для этой школы явления, которые, правда, следует считать не столько новациями, сколько эмфазированием и расширением уже известных концептов. Это прежде всего использование Эпиктетом теологии как основания для психологии морали<sup>116</sup>. Затем, принятием концепции личностного бога, который находится над пантеистическими богами демотической религии, причем Эпиктет находит этому различные формы выражения и постоянно подчеркивает теистический элемент, например указывая на заботу бога о человеческих существах<sup>117</sup>. Эпиктет принимает также этический идеал Пифагора—Платона, требующего стать подобным богу<sup>118</sup>. Лонг отмечает, кроме того, оригинальность Эпиктета в признании за людьми психологической и моральной автономии, а также большие педагогические достижения Эпиктета<sup>119</sup>, которые происходят в значительной мере от силы и цельности его характера.

Таким образом, исследователь убедительно показал центральное значение теонимных концептов в философских учениях как киников, так и Эпиктета.

#### 4.7. Этика и духовные упражнения стоиков

Духовные упражнения стоиков неоднократно анализировались учеными. Одна из последних работ в этой области — статья Элен Бузаре<sup>120</sup>, где автор, основываясь главным образом на идеях П. Адо<sup>121</sup>, подверг анализу и систематизировал ментальные и духовные практики Стои. Он рассматривает схему изменения и развития личности, реализовываемую

<sup>116</sup> Long A. A. Epictetus: A stoic and Socratic guide to life. P. 143.

<sup>117</sup> Ibid. P. 147.

<sup>118</sup> Ibid. P. 170–172.

<sup>119</sup> Ibid. P. 242–244.

<sup>120</sup> Buzare E. Stoic spiritual exercises // Mode of access: <http://www.geocities.com/stoicvoice/>

<sup>121</sup> Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique: Etudes augustinienes. P., 1987. 254 p.; *Idem*. Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Maiden (MA), 1995. VIII, 309 p., есть и рус. пер.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., 2005. 448 с.

стойками посредством особых духовных упражнений (*askesis, melete*), которыми они располагали — наряду с теоретической философской доктриной (дискурсом) — подобно всем другим эллинским школам философии. Сохранилась работа, написанная Мусонием Руфом (*Musonius Rufus*), в которой различаются две основные категории стоических упражнений: во-первых, специальные экзерсисы для души, которые в свою очередь подразделялись на два вида: а) состоящие в постоянном сохранении в уме фундаментальных доктрин школы, направленных на развитие иного, чем общепринятое, отношения к вещам. Для этого стоики требовали от своих последователей заучивать доктрины школы в виде коротких положений, логически связанных друг с другом. И б) состоящие в проверке чистоты намерений, — этот тип упражнений называется «*apoptosia*». Во-вторых, имелись еще особые упражнения для души и тела, целью которых было привыкание к холоду, жаре, голоду, простой еде и некомфортабельному ложу. Благодаря этому тело ученика становится нечувствительным к боли, вследствие чего душа также укрепляется и становится смелой, дисциплинированной и готовой к действиям.

Бузаре ограничивается исследованием первой категории упражнений, отмечая в то же время, что нельзя недооценивать ценность и второй, так как очевидно, что трудно противостоять определенным видам желаний, если человек никогда не покидал удобной и надежной дом или же привык к дорогой пище и роскошной одежде. Пьер Адо, несмотря на отсутствие прямых источников, сделал приблизительную реконструкцию способа, которым пользовались стоики в углубленных размышлениях, отделив «письменное размышление» от ментального. Он показал, что первое было уже само по себе спиритуальным упражнением, особенно, у стоиков периода империи<sup>122</sup>. Стоики советовали своим ученикам, пишет Бузаре, денно и ночью припоминать свои доктрины с помощью суммирующих обзоров, составленных из запоминающихся афористичных максим. Учеников, по-видимому, просили ввести собственные ежедневные записи, используя имеющиеся обзоры в качестве моделей и стартовых точек. Примером этого, по мнению исследовательницы, могут служить «Размышления» Марка Аврелия<sup>123</sup>. В этом произведении римский император формулирует для самого себя стоические положения. При этом, считает Бузаре, недостаточно просто перечитывать слова — важно постоянно переформулировать доктрины и высказывания, которые провоцируют действия определенного характера. По настоящему важен, по ее мнению, способ написания, обращения к самому себе.

<sup>122</sup> *Hadot P. Exercices...*

<sup>123</sup> *Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления, 121–180.*

«Письменная медитация» (углубленное размышление) — это не краткий обзор, чем-то похожий на математическую формулу, которую можно читать и механически применять всегда, когда захочется. Ее цель — не решение абстрактных и теоретических вопросов, а создание ситуации, в которой человек ощутил бы необходимость вести жизнь стоика. Именно поэтому, считает Бузаре, Марк Аврелий так часто повторяет одно и то же разными способами. Исследовательница считает эту форму упражнения типично стоической, замечая, что ее практиковали в течении столетий, так что, например, Шефтсбери своими «Упражнениями» (или «*Asketmata*») все еще репрезентирует в XVIII в. эту традицию.

Медитация (углубленное внимание и размышление) является одной из форм развития ума. Медитировать — значит обучаться обостренному вниманию к каждому отдельному действию, мысли или ощущению, которые могут иметь место в самый момент их появления. Чтобы развить эту способность, необходима тренировка. Тем не менее ментальная форма медитации была крайне распространена в античности: стоик Клеанф, например, имел обыкновение обличать себя вслух, но она могла быть и молчаливой: так, Сократ практиковал ее, застыв стоя, тогда как Эпиктет в такой момент предпочитал прогуливаться<sup>124</sup>.

Медитация в стоической традиции часто включала в себя, пишет исследовательница, «внутренние диалоги» и могла практиковаться в любой момент, когда требовалось подвергнуть экзамену какое-либо «впечатление». Она не исключает, ссылаясь на П. Адо, возможности существования даже особых техник контроля за дыханием, целью которых было развитие концентрации и помощь уму в фокусировании на внутренних диалогах. Стоики открыли и разработали различные виды медитации, но никогда не создали таких ее техник, которые могли бы сравниться с буддистскими практиками. Тем не менее крайне похожее на буддистское понятие реинкарнации было хорошо известно в Древней Греции, возможно, предполагает Бузаре, после того как оно было перенесено из Индии через Фракию около VI в. до н. э. Бузаре приводит ряд психотехник («Возврат», «Жезл Гермеса» и др.), с помощью которых стоики «очищали», развивали, гармонизировали и подчиняли ум, «малый божественный логос» человека, космическому Логосу с целью как оптимизации экзистенциальной траектории первого, так и повышения онтологического уровня его наиболее божественной части<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Discourses III, 14, 1–6.

<sup>125</sup> Подробнее см.: *Хлебников Г. В.* Философская теология античности. Ч. 2. Ликей, Эпикур, Стоя, Пиррон, Академия, неопифагореизм, Плотин и неоплатонизм: Аналитический обзор. М., 2005. С. 3–35.

Так как, далее, все страсти возникают из прошлого и будущего, то представляется необходимым концентрироваться исключительно на крошечном моменте настоящего, чтобы в конце концов исходя из него достичь разновидности космического сознания, т. е. элиминирующим индивидуальность образом вчувствоваться в оживляемый «Всемирным Разумом» Космос и соразмерно всеохватывающему закону Космоса называть каждый миг своего бытия благим<sup>126</sup>. Подобное теонормное терапевтическое воспитание, очевидно ориентированное на всеобщий божественный закон, не только создает еще один философский стиль жизни, но и выращивает новый тип личности, адаптированный к жизни как на Земле, так и выше.

#### 4.8. Академическая критика Стои

Однако созданная стоиками философско-теологическая система учений была подвергнута критическому анализу со стороны оппонентов, среди которых глубиной выдвинутых аргументов, не потерявших отчасти своего значения до сих пор, отличаются Карнеад (ок. 214–129 до н. э.) и его преемники на посту главы академической школы, Клитомах и Филон, критиковавшие попытки рационализировать античный политеизм с его культом и мифологией.

Обширный материал, сохраненный Цицероном (Cicero, *De Nat. Deor.*, III) и Секстом Эмпириком (Sextus Emp., *Adv. Math.*, IX), считает Хикс, дает возможность воспроизвести с достаточной точностью критику Академией этих учений<sup>127</sup>. Исследователь показывает, что Карнеад атакует кардинальные догмы стоической теологии и, не ставя под сомнение существование богов, критикует веру в вечную мировую душу или всеобщий Разум и доктрину божественного провидения. Его аттитюд — позиция чистого агностика. Карнеад не предлагает своей концепции, его задача — показать, что доктрины стоиков не обоснованы: стремясь определить природу богов, они только доказывают их небытие. Атрибуты, приписываемые божеству Стои, контрадикторны — критик показывает это исходя из допущений самих стоиков. Хикс тем не менее доказывает, что аргументы самого Карнеада идут гораздо дальше и обнажают фундаментальные трудности в любой концепции бога, будь он представлен как персона или имперсональная сущность, конечным или бесконечным, скрыт под какой-либо абст-

<sup>126</sup> Stark Th. H. *Op. cit.* S. 344.

<sup>127</sup> Hicks R. D. *Stoic and epicurean.* N. Y., 1962. P. 327.

ракцией как абсолютом, или безусловный<sup>128</sup>. По мнению Хикса, в этой сфере мысли в интеллектуальной смелости его не превзошел никто: и Юм и Мансел (Mansel) только повторили его аргументы, адаптировав их к новым условиям. Тем не менее для скептической Академии характерно, что, несмотря на разящую критику, Карнеад открыто так никогда и не порвал с народной теологией. Нет оснований сомневаться, пишет Хикс, что он принимал веру в богов как более или менее вероятное и полезное для практических целей мнение, скрываясь за привилегией скептиков воздерживаться от решительного высказывания за или против нее.

## 5. Философская религия и теология Цицерона

Позитивные аспекты отношения к религии и теологии в скептической Академии репрезентативно представлены, по-видимому, в концепциях М. Т. Цицерона (106–43 гг. до н. э.), который был близок к ней по своим взглядам. Г. Г. Майоров в своей работе о Цицероне и античной философии религии<sup>129</sup> (которую определяет «как систематизированное философское рассуждение о религиозной вере, о богах и их отношении к миру и человеку»<sup>130</sup>) рассматривает как критику этим родоначальником латиноязычной философии теологических идей его предшественников и современников, так и его собственную концепцию религии. Не соглашаясь со всеми результатами этого анализа, можно тем не менее согласиться с некоторыми важными выводами, которые делает ученый.

Исследователь прежде всего обращает внимание на то, что, хотя вопросами философии религии занимались еще Ксенофан, софисты Протагор, Продик, Сократ и многие другие философы, первыми произведениями подобного жанра, сохранившимися до настоящего времени, можно считать лишь сочинения Цицерона «О природе богов» (45 г. до н. э.), «О дивинации» и отчасти трактат «О судьбе».

Цицерон, поставив перед собой цель познакомить римлян с греческой философией, обратился и к ее разделу «теологии» учению о богах. Это был не столько теоретический, сколько практический — нравственный и даже политический — интерес. По мнению Цицерона именно через различные плохо обоснованные учения о богах в фило-

<sup>128</sup> Hicks R. D. Stoic and epicurean. P. 330.

<sup>129</sup> См.: Майоров Г. Г. Цицерон и античная философия религии. М., 1989. С. 64.

<sup>130</sup> См.: Там же. С. 3.

софию проникли пагубные для морали и опасные для государства, труднопреодолимые суеверия, борьбу с которыми он считал важным элементом своей деятельности.

Цицерон еще ничего не знает ни о «Метафизике», ни о аристотелевской теологии. В трактате «О природе богов» он излагает главным образом учения эпикурейцев и стоиков, а также их критику с точки зрения Новой Академии, так как его собственное отношение к теологии и религии в основном совпадает с позицией последней. Вопрос о природе богов Цицерон считает трудным и темным, а предложенные решения — сомнительными (I, 1), нужны доказательства (I, 10) всего того, что написано о богах. При этом римский философ эксплицитно рецептирует метод академиков: «Всё оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения» (I, 11). Так как во время работы над этим трактатом Цицерон уже был членом коллегии авгуров (выбран с 53 г. до н. э. пожизненным членом) и «руководил ауспициями» (I, 14), то подобный подход давал возможность различать философско-теоретический (теологический) и религиозно-практический аспекты проблемы. Римский философ подчеркивает, что вера в богов необходима, ибо без нее утратят основание благочестие, святость и религия, без которых «...последует великий переворот всей жизни и великое смятение и, пожалуй, с исчезновением благочестивого отношения к богам, не устранился ли также и верность, и человеческое сообщество, и самая совершенная из всех добродетелей — справедливость?» (I, 4–5). Иными словами, религиозная вера, по мнению философа, есть необходимое условие нравственной и социальной жизни.

Взгляды Цицерона на религию репрезентирует академик Котта (одновременно и понтифик), согласно которому она фактически сводится к верности традиционному культу и благочестивому соблюдению общепринятых религиозных обрядов (I, 61). В третьей книге трактата Котта указывает, что верить в богов обязывает авторитет великих предков (*auctoritas maiorum*, таких как Корунканий, Сципион, Лелий, Сцевола), а не аргументы стоиков (III, 5). Котта убежден, что Ромул, учредив ауспиции (гадания по полету птиц), а Нума, установив жертвоприношения, заложили основу римского государства, которое никогда бы не достигло своего могущества, если бы своим возвышенным благочестием «не заслужило милости бессмертных богов», чему способствовали также прорицания, основанные на интерпретации Сивиллиных книг и толкованиях гаруспиков (гадания по внутренностям жертвенных животных, которые римляне восприняли от этрусков) (III, 5; Зак., III, 20).

Таким образом, Цицерон несомненно считает государственный культ богов, зримо выражающий благочестие коллективного субъекта, державы, необходимым для роста могущества и процветания страны. Г. Г. Майоров отмечает, что Туллий приходит к выводу о «необходимости веры без доказательств». Для него священная римская история со своими «героями, законами, обычаями и верованиями обладает абсолютным авторитетом и не подлежит никакой рациональной критике; она, можно сказать, выше разума», так что «практический рационалист Цицерон готов не колеблясь стать иррационалистом»<sup>131</sup>.

Но в теологии требуются и рациональность, и доказательства, так как, по мнению Цицерона, возможно сомнение в существовании таких богов, какими их репрезентируют эпикурейцы, стоики и другие философы (I, 57–62), — ведь против подобных представлений выдвинуты веские аргументы (I, 2) самими философами, часто опровергающими взгляды друг друга. Так, например, эпикуреец Веллей в I книге «О природе богов» указывает стоикам (и другим пантеистам), что в их концепции боги не могут иметь вечного блаженства — своего важнейшего атрибута, по мнению античных мыслителей. Ибо какое блаженство может испытывать бог-мир в виде материального огненного шара, если он периодически сгорает в огне, постоянно вращается и изменяется, если одни его члены раскалены, другие иссохли, а третьи окаменели (I, 24)? Кроме того, о блаженстве люди могут судить лишь по самим себе, поэтому, если блаженные боги действительно существуют, то они должны быть подобны людям, а это делает такие взгляды уязвимыми с другой стороны, так как человеческие существа ограничены и слабы по своей природе.

Из критики Цицероном демотических, стоических и эпикурейских взглядов известно, каким бог не может быть. Эпикурейцев Цицерон обвиняет в том, что они сделали бога «образом и подобием человека» (*effigies hominis et imago* — I, 103), тогда как более правильно считать, что человек создан по образу бога, потому что «не от наружности людей перешла форма к богам, ибо боги всегда были... а люди рождены» (I, 90). Теология стоиков, по всей видимости, для Цицерона не приемлема из-за пантеистического отождествления бога с космосом: философ устами Котты отрицает одушевленность и имманентную разумность мира (III, 19–23). Верования народа он вообще считает грубым суевением и часто — сознательным обманом в политических целях со стороны элиты<sup>132</sup>. Их критика есть во всех трех книгах трактата, особенно, в высказываниях академика Котты.

<sup>131</sup> Майоров Г. Г. Цицерон и античная философия религии. С. 23.

<sup>132</sup> Там же. С. 40–41.

Итак, бог не может быть миром в целом, частью мира, а также не должен физически походить на человека. Поэтому ни звезды, ни солнце, ни луна, ни планеты, ни Космос в целом или какие-либо другие тела природы не являются богами. Следовательно (хотя эта мысль, подчеркивает Г. Г. Майоров, буквально не высказывается), бог должен быть бестелесным, бесформенным, трансцендентным, вневременным, неизменяемым. Тем не менее Цицерон эксплицитно признает существование в мире разумного порядка и красоты, возникших не случайно, а благодаря действию какой-то причины, «разумной природы» (II, 85), которую называет «вечным умом» (*mens sempiterna*). Излагая позицию стоиков, Цицерон во второй книге «О природе богов» живописует картину целесообразно организованного и благоустроенного мира, в котором все настолько разумно и прекрасно, что «всем в этом мире превосходно управляет ум и божественное разумение», и «наиболее вероятно, что мир и всё, что в нем, созданы для богов и людей», которые наиболее совершенны из всех живых существ, потому что «нет ничего превосходнее разума» (II, 131–133). При этом духовные и интеллектуальные способности человека — дух (*animus*), ум (*mens*), рассудок (*ratio*), благоразумие (*consilium*), мудрость (*prudentia*), способность понимания (*intelligentia*), умение связывать следствия с причинами (*comprehensio*) также образовались «не без божественного попечения»; а само знание (*scientia*) называется «верхом совершенства даже в божестве» (II, 147).

Однако, как и стоики, Цицерон полагает, что разум может быть соединен не только с человеческим телом и образом, как думали эпикурейцы (I, 76 и дал.). В то же время римский философ соглашается с Веллеем, когда последний из утверждения, что боги блаженны, умозаключает, что нельзя им быть без добродетели и разума (I, 89).

Таким образом, сходство богов с людьми существует в добродетели (I, 96), так как высшее совершенство — это творение добра, поэтому если боги существуют и по определению совершенны, то они ультимативно добродетельны и должны быть деятельны. Эпикур утверждал, что нельзя быть блаженным без добродетели, следовательно, эпикурейский бог добродетелен, но добродетель деятельна (*virtus actuosa*), а бог эпикурейцев ничего не делает (*nihil agens*) (I, 110). И Цицерон через Котту доказывает, что боги, которые ни в чем не нуждаются, тем не менее «и друг друга любят, и о людях заботятся», ибо иначе зачем бы им поклонялись и молились (I, 121–122)? — вводя при этом теонормную этику. Его богу свойственны благость (*bonitas*), благодетельность (*beneficentia*), стремление помочь людям (*gratificatio*),

милосердие (*gratia*), благожелательность (*benevolentia*), милость (*cari-tas*) (I, 121).

В то же время, римский философ критикует концепцию божественного провидения (*providentia*) стоиков, показывая (в третьей книги «О природе богов»), что она не совместима с существованием персиктентных фактов частого процветания злых и страдания добрых людей. По мнению Цицерона, боги не заботятся ни о человеке, ни о человечестве; безразлично относятся и к добрым и к злым людям. Провидения нет, воля людей свободна и они сами ответственны за свои дела (III, 80–84). Тем не менее, завершая свой трактат «О природе богов», римский философ в вопросе о существовании богов склоняется к точке зрения стоиков, а Г. Г. Майоров в результате своего анализа приходит к выводу: Цицерон в своей теологии двигался в направлении, которое вело к христианскому понятию Бога<sup>133</sup>.

## 6. Гностические миф и теология

Данный вопрос подробно рассмотрен Т. Штарком<sup>134</sup>, наблюдения которого подтверждают также идею о глубокой связи философских воззрений с теологией и поэтому в релевантных аспектах должны быть учтены в настоящей работе<sup>135</sup>.

Средний платонизм создает духовную атмосферу, в которой посредством сгущения самых различных, компиляторски соединенных религиозных течений эллинистического и ориентального происхождения во II в. н. э. впервые доказательно устанавливается возникновение спекулятивно созданного мифа, содержание ядра которого формирует классическое гностическое мировоззрение (специфика и источники формирования герметического свода прослежены в обстоятельной статье Н. Гочева<sup>136</sup>). Эта базовая структура, утверждает Штарк, остается, хотя и с бесчисленными вариациями, во всех гностических сис-

<sup>133</sup> См.: Майоров Г. Г. Цицерон и античная философия религии. С. 42–43.

<sup>134</sup> Stark T. H. Op. cit. S. 339–360.

<sup>135</sup> Более подробно см.: Хлебников Г. В. Античная философия как форма жизни, философская теология и гносис как средства познания и поиска Бога, трансцендентное как основа имманентного: Аналитический обзор // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия/РЖ/РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии. М., 2005. № 3. С. 132–138.

<sup>136</sup> Гочев Н. Исследования върху херметизма // Годишник на Софийский университет «Св. Климент Охридски». Факультет по класически и нови филологии. София, 2003. Т. 90, кн. 1/2. С. 55–91.

темах, в главном неизменной. Сообразно гностическому мировоззрению, дух и материя образуют два не только отделенных друг от друга, но и друг другу враждебно противопоставленные принципа, причем дух репрезентирует доброе и светлое, материя, напротив, злое и темное. Мир не есть творение недостижимо трансцендентного, не интересующегося миром и поэтому не вмешивающегося в его историю высшего бога (вроде неподвижного двигателя Аристотеля), а является делом подчиненного этому последнему Демиурга, т. е. строителя миров, который возвел мир из материи и тем самым из злой субстанции и царствует над ним<sup>137</sup>.

Человек по своей сути является духом и поэтому добр. Духовная душа человека по своему происхождению божественна. Она — та божественная искра, которая по каким-либо причинам (разрисованным образами мифического нарратива) отпала или была изгнана в чуждый своей сущности материальный мир. В возникшей в силу этого драматической ситуации цель человека — оставление мира и своего тела, которое является составной частью материального мира и поэтому тюрьмой души, чтобы в движении вверх, как чистый дух, вернуться к своему божественному первоисточнику.

Эсхатологическая цель истории заключается в окончательном отделении духа от материи, т. е. в восстановлении положения, которое предшествовало несправедливому смешиванию духа и материи. Освобождающий человека подъем его души должен быть опосредован божественным спасителем, который, однако, опустится в мир и историю не реально, а только по видимости, т. е. будет представлять собой не действительную инкарнацию божественного, а примет только кажущееся тело, благодаря чему дистанцируется от мира и не испытывает от него никакого прикосновения. Таким образом, его спасительное воздействие состоит не в каком-либо историческом действии, а в интеллектуальном опосредовании того метафизического знания («гносиса»), абсорбция которого и приносит человеку освобождение.

На фоне этих когнитивных моментов значение человеческих поступков уходит полностью на задний план. Грех состоит не в действии, которое противоречит божественной воле, а в неизбежном погружении в материю. Вследствие этого спасение происходит, в сущности, не благодаря прощению вины, а посредством высвобождения из материальной действительности. Отсюда следует в сфере морали экстремальный аскетизм и образ жизни, который принимает в качестве идеала

<sup>137</sup> Stark T. H. Op. cit. S. 355.

избегающее всякого соприкосновения с миром, бездеятельное, квиетистское обращение к собственному внутреннему миру. На основании имплицитного в гностическом презрении к миру принятия полной ничтожности и бессмысленности мира, мотивированная этим мировоззрением диспозиция бездеятельности и аскезы в каждый миг может обернуться своей диалектической противоположностью, так что презрение к миру проявит себя в необузданном либертарианстве и гедонизме, в воле к мировому господству и, наконец, в агрессивной, направленной на уничтожение ненавистного мира деструктивности, которая в конце концов постоянно кульминирует в воле к самоуничтожению. Гедонизм и деструкция хотя и являются активным отношением к миру, но их функция тем не менее не конструктивна относительно мира как целого и его порядка, и поэтому они оба могут быть обозначены как квиетизм с негативными признаками<sup>138</sup>.

Р. В. Светлов, суммируя основные черты гностицизма и выкованной им личности, писал, что дуализм, синкретизм и тенденции к идее единобожия приобрели в гнозисе новые черты: человек по своей природе стал пониматься не как космическое существо, а как центральная позиция в эсхатологической борьбе между добром и злом. Он превратился в главный персонаж мировой драмы, а его двусоставность (плоть — от творения, дух — от творца или от того, кто еще выше) рассматривается как вселенская проблема, разрешение которой может разрубить узел противоречий, ошибок и греха, олицетворенных в тленном и плотском Космосе. Поэтому лица, причастные такому мирозерцанию, усматривают в каждом слове, в каждом природном и культурном факте намеки, аллегории онтологической драмы. Им также близки синкретические учения, считает ученый, так как они склонны соединять разнородные метафизические и религиозные идеи, как говорящие о Благе-Истине. В подобное умонастроение инкорпорируется также дуализм, разрастающийся до «триадизма». И этот гнозис «устремляет души своих адептов к Единственному и Сверхсущему Отцу, Виновнику и одновременно Разрешителю всего случившегося»<sup>139</sup>. Успех классического гнозиса был обусловлен тем, что он отвечал на эмоциональные потребности поздней античности, сумев дать систематическое толкование первый раз появляющемуся в эту эпоху во всей радикальности подозрению в ничтожности и враждебности жизни

<sup>138</sup> Stark T. H. Op. cit. S. 357.

<sup>139</sup> См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 37–39.

и возникающему отсюда подозрению в бессмысленности человеческого бытия<sup>140</sup>.

**Контрпрограмма Платону в гностицизме.** Что касается гностической интерпретации мира и божественного, то она, как демонстрирует Штарк, в тенденции полностью противостояло платоновскому началу греческой философии относительно как ее исходного пункта, так и ее результатов. Систематический исходный пункт и центр платоновской философии формирует вопрос о благе. А систематический исходный пункт и центр гносиса образуют, напротив, вопрос об основании зла. Платон спрашивает, каким образом познанное благо — не в последнюю очередь социальное — может быть активно реализовано. Гносис спрашивает, как можно воспрепятствовать соприкосновению со злом. Затем, платоновская философия нацелена на ответственное творческое оформление действительности, тогда как гносис, против этого, принимает чисто оборонительный и поэтому, в тенденции, квиетистский аттитюд. Кроме того, категория зла — центральная категория гносиса, не является системной составной частью философской доктрины Платона. Для гносиса зло — не только метафизически необходимая субстанциальная часть данности, но даже принцип доступной в опыте действительности и тем самым необходимый момент бытия как такового. У Платона, напротив, онтологическая сфера идей и зависящая от нее сфера проявленной реальности конституируются исключительно благодаря своему отношению к агатону. Существуют, правда, данности, которые недостаточно ориентируются на этот последний и поэтому лежат вне определяемого им порядка, так что не подлежат конституированию и поэтому могут квалифицироваться как плохие или злые. Однако поскольку вся реальность прежде всего утверждается через свое партиципирующее отношение к агатону, все данности в той мере, в какой они ему не партиципируют, считаются недействительными.

Согласно этому подходу зло должно пониматься как последнее «не-бытие». В то время как бытие для Платона всегда плат, т. е. нечто в той мере считается сущим, в какой оно партиципирует благу и ориентировано на него, платоновская философия не разрешает дуалистических конструкций между благим, не состоящим с миром ни в какой связи божественным, с одной стороны, и злым миром, — с другой. По мнению Штарка, рассуждения о существовании какой-либо злой Мировой Души (Платон, Зак., X 896 e и 898 c) на фоне общего корпуса

---

<sup>140</sup> Stark T. H. Op. cit. S. 356–357.

сочинений Платона — единичное явление и не могут быть выведены из целого его метафизики, более того, они выпадают из нее (о проблеме зла у Платона см. книгу Хагера<sup>141</sup>). Отношение между богом и миром у Платона не антитеза, а отношение символической репрезентации и интеракции. Моментинтеракции образует фундаментальный структурный принцип платоновской онтологии<sup>142</sup>. Нельзя также отрицать, что в сочинениях Платона присутствуют и пессимистические моменты, можно вспомнить, например, миф о падении душ в «Федре» или требование как можно быстрее оставить мир в «Теэтете». Возникающий отсюда экзистенциальный кризис ведет к желанию прибегнуть к таким темным спасительным средствам, из которых расцветают суеверия, магия, астрология, оккультизм и которые способствуют всем глубоко-мысленным спекуляциям, имеющим целью овладеть в своей основе непознаваемым, но в какой-то мере когнитивным, и тем самым завладеть знаниями, гарантирующими спасение. Термин «философия» обозначает любовь к мудрости, которая связана со стремлением к мудрости, которая никогда не может быть достигнута во времени и истории средствами одной философии. При этом, замечает Штарк, философская традиция от Платона до Канта и далее знает, что философия только тогда достигает своего завершения, когда в конце концов впадает в теологию. Однако теология существует только как рефлексивный момент связанной с опытом встречи с божественным и репрезентирующим его священным, а также длительно регулируемым обращением с ним, т. е. как рефлексивный момент религиозной практики.

Вместе с тем из-за характерной для греческой философии связи мудрости с научностью метафизика как научная систематизация всеобщего поиска мудрости получает тренд религиозной практики. Эта интеллектуализация религии и религиозное заряжение интеллектуальной, особенно метафизической, деятельности, которое Шелер выявил как формальную структуру гностического мышления, содержит свое потенциальное обоснование в конкретном гештальте античной философии. Реализация этой возможности прогрессирует в античности по мере того, как традиционные формы религиозной практики утрачивали свою достоверность и привлекательность<sup>143</sup>. К этому анализу

<sup>141</sup> Hager F.-P. Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonschen Ethik und Metaphysik. Bern, 1970. 261 S.

<sup>142</sup> Stark T. H. Symbol, Bedeutung, Transzendenz: Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg, 1997. S. 172–194; 491–503; *Idem*. Philosophische Lebensform... S. 357–358.

<sup>143</sup> Stark T. H. Philosophische Lebensform... S. 359–360.

можно только еще добавить, что античная философия с самого начала была и рациональной, и религиозной — это, видимо, и стало основой ее феноменальных достижений.

## 7. Философская теология неопифагорейцев

### 7.1. Философская теология Нумения из Апамен

В своем послесловии<sup>144</sup> к переводам Нумения из Апамен (вторая половина II в. н. э.) Р. В. Светлов отмечает, что этому философу принадлежит самая последовательная триадическая «система», созданная философской мыслью тех веков. Этот мыслитель оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут доминировать в языческой интеллектуальной элите III в. По свидетельству Порфирия, его учение было широко известно и в Элладе, и в Александрии, и в Финикии<sup>145</sup>. Таким образом, неопифагорец и платоник Нумений принадлежит к тем философам, которые формировали предпосылки для рецепции и распространения неоплатонизма.

Однако между его учением и философией Плотина нельзя поставить знак равенства, Светлов перечисляет следующие различия: прежде всего это источники, на которые ориентировался мыслитель из Апамен. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости. Ориген (185–254) с нескрываемым удовольствием ставил в пример Цельсу и тем, кто думает подобно Цельсу, «пифагорейца Нумения». «Этот лучший толкователь Платоновых писаний и знаток пифагорейских теорий, в своих сочинениях повсюду приводит выдержки из Моисея и пророков, и его аллегорическим объяснениям, даваемым некоторым буквальным местам, вполне можно доверять. В третьей книге своего произведения „О высочайшем Благѣ“ он даже приводит сказание из Иисусовой жизни, не называя, правда, Его по имени... Он рассказывает также историю Моисея, Ианния и Иамврия»<sup>146</sup>. Светлов считает, что интерес к Востоку у Нумения был вызван не только происхождением философа (Апамен — город в Сирии), но и широким полем для экзегезы, которое возникало при соединении его интерпретаций Платона с толкованием иудейских и христианских боговдохновенных текстов. Вторым отличием учения

---

<sup>144</sup> Светлов Р. В. Философия Нумения из Апамен // АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2003. Вып. 5. С. 490–494.

<sup>145</sup> *Porf. De vit. Plot.* 17–20.

<sup>146</sup> *Ong. Contr. Cels.* IV; см. также: I, 15.

Нумения от концепции Плотина является характеристика высшего принципа: у первого философа эту роль выполняет «самосуший Ум», а так как Нумений соглашается с Платоновской характеристикой «превыше существа», то в его трактовке первоначала очевиден, по мнению Светлова, явный «филонизм». Ум в доктрине Нумения, превосходя сущности и идеи, мыслит последние. Однако Филон Александрийский точно так же считал идеи «мыслями бога» о мире, а сам Абсолют называл «истинно-сущим». Таким образом, для Нумения, как и для Филона, мыслящее начало оказывается выше мыслимого. Плотин же выступал против такой интерпретации божества. «Деятельность ума — мышление, а мышление, созерцая умопостигаемое и обращаясь к нему, получает завершенность; само же мышление есть нечто неопределенное»<sup>147</sup>. В горизонте неоплатонизма аристотелевски-стоическое представление об интеллектуальной природе божества совершенно неприемлемо, так как оно умаляет суть создателя. Поэтому критика Нумения, развиваемая Плотинем, является одновременно и косвенной критикой стоицизма, по крайней мере стоических концепций I в. до н. э. — II в. н. э., сформировавшихся под влиянием Посидония. Однако именно стоическая концепция Первоначала как Нуса-Логоса, некоего разумного, совершенного, мыслящего духа, правящего во Вселенной, окажется близка христианским богословам, которые, сохраняя платонический апофатизм в определении своего высшего начала, назовут последний тем не менее «разумным духом». Тертуллиан даже проявит себя настолько «стойком», что объявит бога обладающим тончайшей телесной природой.

Таким образом, Нумений, указывает Светлов, становится одним из предшественников европейского интеллектуализма в трактовке Абсолюта; Плотин же оказывается более близким к собственно античной религиозности и дохристианской метафизике.

Далее, особенностью учения Нумения являлась «космоонтологизация» пифагорейского учения о противостоянии монады (предела) диаде (беспредельному), взаимоограничение которых и создает феноменальный мир. Это противостояние репрезентировано как оппозиция Нуса — божества (или первой простоты, монады) — находящейся в постоянном течении материи (бесформенной диаде). Оба принципа несотворены — и монада, причина блага, и диада, причина зла; создание Космоса происходит как охват Умом материи. Точнее — как пифагорейское взаимоограничение, превращающееся у Нумения в описание иерархии онтологических начал, опосредующих демиургическую деятельность Первого Ума, который, будучи совершеннейшей просто-

<sup>147</sup> *Plot. Enneades. V, 4, 2.*

той, не вступает во взаимодействие с материей, однако само его «присутствие», сам факт его неподвижного стояния и спокойствия вызывает упорядочивание всяческого движения, появление постоянства, даже «святости». Тем самым бездеятельность Первого Ума на деле оказывается созидательной, потенциально же в нем содержится весь порядок, полнота и строй Космоса — как в семени все будущее растение. Реализацией этой потенции или выявлением порядка становится Второй бог, Второй Ум, или Демиург в сфере становящегося, чье бытие презентуется Нумением через концепцию «подражания» первому богу. Его благодать, его существование возможны благодаря причастности Первому, но одновременно он является максимальной осуществленностью Бога, так как нет ничего ближе него к Абсолюту, при этом есть основания полагать, считает Светлов, что происхождение Второго Ума Нумением трактуется не как эманация или процесс рождения. Хотя Демиург «заботится» о материи и «един» с ней, он тем не менее «отказывается» от диады, поскольку та «от природы» своей беспорядочна и беспокойна. Внешне суждения Нумения, замечает ученый, напоминают представления Василида о «сыновствах», возносящихся от панспермии к Отцу. Происхождение Второго Ума поэтому можно представить как вариацию на тему языческого творческого «зова». Однако вполне возможно, что в самой концепции Нумения совмещались самые разные идеи<sup>148</sup>. Демиург, далее, лишен спокойствия и вечно самодостаточного пребывания Отца, и находится в движении. Прежде всего последнее следует понимать как рассудочность, т. е. временный, дискурсивный характер его мышления, однако это движение имеет пространственную, а следовательно, телесную выраженность, так как Демиург «разделяется» материей, когда вступает с ней в связь, поэтому в нем присутствует и способность к суждению, и чувственные устремления. Будучи двойственным, он в конечном итоге распадается на два уровня: взирающая на Первого бога часть, является «рассуждающим» началом. Это — своего рода штурман, прокладывающий путь Космоса-корабля по звездам. Но кораблю необходим и лоцман, тот, кто зрит на воду, на материю — это третий бог, по-дионисийски стремящийся вниз, вечно находящийся под угрозой потери себя в самом низком. Это третье начало и формирует материю, соединяя ее в тела, украшая и придавая ей подобие божественной субстанции. Нумений и здесь подчеркивает отсутствие окончательного смешения божества (даже третьего по порядку) с материей — демиургию он совершает как бы «меча издали» свои силы. Этот «третий бог», по всей видимости, является жизненным принципом Космоса, так как

<sup>148</sup> См.: Светлов Р. В. Философия Нумения из Апамеи. С. 491–492.

несмотря ни на что вовлечен в чувственный мир и даже «помещается в нем». Таким образом, идея «третьего начала» у Нумения оказывается близкой к Платиновому понятию Мировой Души. Но ввиду того, что у третьего бога объективно есть опасность «затеряться в материи», он становится философской формой гностического представления о склонной к отпадению Софии<sup>149</sup>.

Однако это отпадение, замечает Светлов, уже произошло: различие между первым, вторым и третьим началами — это проявление разных степеней интенсивности мышления и бытия: чем ниже склоняется Демиург, тем больше в нем от Диады. На уровне души высшая сущность превращается в саму двойственность: согласно Проклу, «Аристандр и Нумений утверждают, что душа состоит из монады и диады»<sup>150</sup>. Поэтому в своем существовании она вечно колеблется между этими началами. В рамках того платонизирующего пифагореизма, к которому принадлежал Нумений, позиция «двух душ», полагает ученый, вполне естественна, так как она объясняла самоактивность материи и невозможность эйдосам полностью охватить ее беспорядочное самодвижение. Очевидно также, что здесь осталась «лазейка» для гностицизма: о «злой душе» можно говорить только после того, как материю начинает обустривать демиургический логос и та облекается в душевную форму. Последняя реализует высшее, но лишь настолько, насколько позволяет ее природа, отсюда — зло, неустойчивость и проч. Гордыня, честолюбие, зависть — это уже душевный язык, но этим языком говорит материальное начало. Оно может подчинить себе всю душевную сферу, и тогда третий бог окончательно ниспадет, иначе весь чувственный Космос обратится ко злу. Однако, замечает Светлов, сам Нумений едва ли делал этот вывод, — название его произведения «О Высочайшем Благе» показывает, что он стремился рассуждать в античном духе. Тем не менее разнесение материального и умопостижимого начал на полюса Блага—Зла позволяет включить его в число гностических по духу мыслителей<sup>151</sup>.

## 7.2. Аполлоний Тианский

По-видимому, часть паранормальных способностей, раскрывающихся в человеке благодаря занятиям философией, экзамплифицирована в концепции чудотворца философа-пифагорейца (образ

<sup>149</sup> См.: Светлов Р. В. Философия Нумения из Апамеи. С. 492–493.

<sup>150</sup> Прокл. Комм, на «Тимей». 187 а.

<sup>151</sup> См.: Светлов Р. В. Философия Нумения из Апамеи. С. 493–494.

Пифагора-мудреца, как указывает И. Ю. Петер, был примером и для Аполлония Тианского<sup>152</sup>) в сочинении Флавия Филострата «Жизнь Аполлония Тианского», ставшего предметом анализа А. С. Струковой<sup>153</sup>. Исследовательница полагает, что воззрения Филострата на мудрость и философию в целом находятся в рамках позднеантичной тенденции, когда понятие философии как науки вытеснялось понятием философии как жизненной практики: из двух традиционных составляющих деятельности философа — философского дискурса и философского образа жизни вторая для Филострата была основополагающей<sup>154</sup>. Такой взгляд на философию в Римской империи сформировался главным образом благодаря деятельности стоиков и эпикурейцев. Анализируя особенности языкового узуса автора книги, Струкова показывает, что понятие «философ» у Филострата носит «практический» смысл, принадлежность человека к числу философов обозначается у него, как правило, при помощи глагола φιλοσοφῶ в различных формах, тогда как существительное «φιλόσοφος» встречается довольно редко. При этом «φιλοσοφῶ» означает практически всегда некий активный процесс и наиболее часто используется в значении «вести себя как философ», «вести философский образ жизни». Но «φιλοσοφῶ» может означать и более конкретный процесс — говорить как философ, рассуждать философски. Принадлежность к философии как соответствие некоему нравственному идеалу также обозначается словом «φιλόσοφος». Например, в ответ на заносчивость царя, возомнившего себя самим Солнцем, Аполлоний заявляет: «Будь ты философом, ты бы о таком не помышлял» (III, 28). Нравственная сущность и философское поведение для Филострата взаимосвязаны: «Будучи философом (философствуя), прослыву добрым человеком» (το γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς δοκεῖν εἰ φιλοσοφεῖν — III, 28)<sup>155</sup>. Вместе с тем, основываясь на статье Г. С. Кнабе<sup>156</sup>, Струкова показывает, что, характеризуя философию как жизненный выбор, Филострат действительно оказывается близок к духу и идеям стоических авторов, особенно тем, которые высказаны в письмах Сенеки. Аполлоний, на-

<sup>152</sup> См.: Петер И. Ю. Пифагорейские «Золотые стихи» и «Комментарий» Гиерокла // Пифагорейские «Золотые стихи» с комментарием Гиерокла. М., 2000. С. 130.

<sup>153</sup> См.: Струкова А. С. Концепция философа-чудотворца в произведении Флавия Филострата «Жизнь Аполлония Тианского» // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 5. С. 265–284.

<sup>154</sup> Там же. С. 269.

<sup>155</sup> Там же. С. 269–270.

<sup>156</sup> См.: Кнабе Г. С. «Жизнеописание Аполлония Тианского»: ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΕΠΗΣΤΟΣ и Корнелий Тацит // Вопр. древ. истории. М., 1972. № 3. С. 30–35.

пример, не один раз повторяет учение Сенеки о стоическом мудреце-аскете и борце с беззаконием и тиранством, который «не заботится и не беспокоится ни о чем, кроме самого необходимого, и, довольный тем, что имеет, весело смеется над треволениями людей, гонящихся за богатством»<sup>157</sup>. Аполлоний резко осуждает чревоугодников (V. A., VIII, 7, 3), презирает роскошь (I, 30), с восхищением рассказывает об индийских мудрецах, которые спят на земле (III, 15). Против излишеств выступает и Сенека (Ad Helv., X, 2–3). Для обоих также типично уподобление человеческой жизни тюремному заключению (V. A., III, 26; ср: Sen. De ira., III, 15). Фраза «О боги, дайте мне владеть малым и не желать ничего!» в различных вариантах повторяется во многих частях текста Филострата (I, 33 ср: IV, 22; V, 29; VI, 3; VIII, 7, 3 и др.). У Филострата философ безразличен к деньгам и выступает принципиальным противником несправедливой власти: Аполлоний встречается с Веспасианом и Титом (V, 27, 38, 41; VI, 30–32), открыто противостоит Домициану (кн. VII–VIII). В отношениях с властями он руководствуется не жадной наживы, а стремлением к истине и служением богам: «Я не тебе служу, но Аполлону!», — цитирует он софокловского Тиресия (V. A. VII, 4; Царь Эдип, 410).

Таким образом, здесь также можно зафиксировать основные черты античного философа-мудреца, который практикует аскезу, изучает философскую теологию, служит богу и обретает на этом пути сверхчеловеческие способности.

**Филострат об отношении чудес философов к магии и колдовству.** Обращение Филострата к данной теме обусловлено также наличием сообщений о Аполлонии как о маге, хотя сам Филострат, констатирует Струкова, намеренно практически ничего не говорит о магической деятельности Аполлония: не приводит описаний магических обрядов, ограничиваясь даже там, где это казалось бы уместным, формулировками вроде «свершал некие священнодействия» (τίνα ἐπραττεν — 1, 16). Его цель — доказать, что Аполлоний не колдун и не маг. Вместе с тем он замечает, что Аполлоний записал в четырех книгах собеседования о звездах, гаданиях и жертвоприношениях, хотя сам Филострат считает все «звездочетные и пророческие науки» находящимися за пределами природных человеческих возможностей (V. A. III, 41). Из текста книги ясно, что в более традиционных источниках Аполлоний изображался именно как маг или даже колдун (V. A. I, 2). Например, характерен эпизод с эмпусой, которую Аполлоний сразу узнал и изгнал (V. A. II, 4).

<sup>157</sup> Ep. 17, 11; ср.: 90, 18; 118, 5; Ad. Helv. X–XI; De vita beata. 5.

Филострат не отрицает существования магии и колдовства как способов получения знаний о будущем и вообще возможности совершать сверхъестественные поступки. Ссылаясь на тех, кто считает, что Аполлоний угадывал будущее «посредством магических приемов» (ὡς μάγω τέχῃ) — I, 2), онне говорит, что такое невозможно, но приводит доказательства того, что Аполлоний делал это иным способом.

**Филострат о философе-чудотворце как о божественном муже.** В концепции Филострата творение чудес мудрецом, подчеркивает Струкова, связывается не с его знанием магических обрядов, но с его божественной сущностью. Чудотворство мудрецов в «Жизни Аполлония» проявляется в традиционных для античности формах: в пророчествах, исцелениях и всякого рода божественных знамениях. Так, мудрецам эксплицитно даны два божественных дара — пророчество (ἡ μαντική) и исцеление (ἡ ιατρική) (III, 41). «Приверженные пророчеству, — говорит старейшина мудрецов Иарх, — посредством одного становятся божественны» (III, 42). «Наибожественнейший из даров человеческих» — пророческие сны (II, 37). «Мудрецы не бьются с пришельцами, но отражают их, посылая знамения и бедствия, — говорит Филострат в лице старейшины мудрецов Иарха, — такова их святость и богоизбранность» (II, 33). Когда Аполлоний в тюрьме чудесным образом освобождается от оков, для Дамида это служит доказательством божественной и сверхчеловеческой природы мудреца (VII, 38). Таким образом, о божественности судят по чудесам, которые выступают своего рода свидетельством божественности. Источник же божественности, по Филострату, мудрость (ἡ σοφία), он говорит о некоей «мудрости» Аполлония, «благодаря коей он может быть назван мужем придивным и божественным» (I, 2). Такая мудрость есть способ творения чудес, который Филострат противопоставляет колдовскому искусству и магии (подробно это излагается в главах VII, 2 и VIII, 7).

П. Адо видит основу обожествления философа в античности в его специфическом образе жизни: «Если мудрый представляет способ бытия, отличный от способа бытия простых смертных, не означает ли это, что образ мудреца приближается к образу бога или богов?»<sup>158</sup>. Однако у Филострата не говорится о божественности всех философов — божественным становится лишь мудрец, и не только вследствие особого образа жизни, но и благодаря специфики своей природы<sup>159</sup>. Так как в воззрениях Филострата, по мнению Струковой,

<sup>158</sup> Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 242.

<sup>159</sup> См.: Струкова А. С. Указ. соч. С. 278.

практически отсутствует какая-либо метафизика, то положение о равенстве философа богу первым рассматривается в этической плоскости: мудрец подобен богу в своей добродетельности. Филострат не утверждает принадлежности философа к числу богов в метафизическом смысле, но говорит лишь о его особой близости к ним по сравнению с другими людьми. Сам Аполлоний постоянно подчеркивает ультимативную важность благочестия и добродетели для близости к богу<sup>160</sup>. Они же, по-видимому, помогают Аполлонию прозревать волю бога, при этом абсолютное приравнение философа к богу исключается и компрометирует философа; неправомерно называть его также демоном. В то же время, замечает Струкова, в письмах Аполлония Тианского содержится расширительное понимание терминов «маг», «мудрец» и «философ» — слова «маг», «философ» и «бог» практически сливаются в своем значении. Так, письмо № 16 (Евфрату) гласит, что все настоящие философы — маги: «По-твоему, магами надобно звать любомудров Пифагорова толка, да заодно уж и Орфеева. А вот, по-моему, магами пристало именовать философов какого угодно толка, ежели притязают они на святость и праведность»<sup>161</sup>. Таким образом, заключает Струкова, в письмах в отличие от основного текста Филострата принадлежность к магам не только не является чем-то компрометирующим философа, но даже становится для него почетной; сам философ, по ее мнению, в письмах (и вопреки описанному Филостратом в книге) утверждает свою причастность к лику богов: «Стоит ли удивляться, что повсюду люди почитают меня богоравным, а то и Богом... я превосходнее большинства людей нравами и помыслами...» (письмо № 44)<sup>162</sup>. В последнем отрывке характерно указание на особое, «превосходное» качество «помыслов» Аполлония, которыми он не только отличается от людей, но и, очевидно, приближается к богу. А это не было бы возможно без сознательного контроля за содержанием сознания, его возвышения посредством пурификации от низменных мыслей и обращением к благочестивым размышлениям, следствием чего стали богоподобные добродетели и, наконец, теозис мудреца.

Неопифагореизм создал необходимые условия для формирования неоплатонизма, осуществившего продуктивный — и финальный — синтез основных направлений развития античной философии.

---

<sup>160</sup> См.: Струкова А. С. Указ. соч. С. 278.

<sup>161</sup> Цит. по: Там же. С. 281.

<sup>162</sup> Там же. С. 280–281.

## 8. Неоплатонизм

### 8.1. Плотин (204–270)

Порфирий, расположив, по-видимому, наиболее существенные мысли в учении<sup>163</sup> своего учителя в 54 трактата<sup>164</sup> по девять в шести эннеадах, очевидным образом не только указал на логический путь восхождения души<sup>165</sup> от чувственного мира к Единому через этику, физику, космологию, психологию (в онтологическом значении), ноологию и генологию<sup>166</sup>, но и изложил его «как лестницу» (επιβαθρα), имея в виду, что последовательное и «правильное» изучение работ Плотина в артикулированной последовательности должно привести к метаноïе (в неоплатоническом значении термина) — изменению сознания и метаморфозе всей нравственно-духовной личности человека, пробуждению в нем высшей нозтической и божественной жизни, когда мышление и знание становятся уже не рассудочными, а в сверхбытии своей идентификации с трансцендентным — свето-«огненными», вспыхивают во внутреннем понимании «холодным пожаром» высшей сверхразумной жизни, прекрасной по «форме» (хотя Там уже нет форм) интенсивности переживания и божественной по его «содержанию» (хотя Там нет и содержания, поскольку всё — Едино), — реализуя тем самым бегство «одного» к Единому<sup>167</sup> и актуализируя соединение до этого момента прикровенно онтологически соединенных в этом «возгорании» и свето-«горении» питающего самого себя гиперразумного божественного «Огня». Порфирий именует Единое трансцендентным богом, не имеющим «ни облика, ни вида», возносящегося «свыше мысли и всего мысленного»<sup>168</sup>; геносис (единение) с этим, находящимся «над всеми» Богом является предельным намерением и целью<sup>169</sup> души. Согласно жизнеописателю, Плотин при их синусии достигал эту цель

<sup>163</sup> Порфирий. Жизнь Плотина. 5–6.

<sup>164</sup> Свод из 100 томов уроков Плотина, составленный Амелием Гентиляном (Этрусским), неоплатониками не сохранился.

<sup>165</sup> Светлов Р. В. Пространство самопознания (Плотин. Первая эннеада) // Плотин. Эннеады. Первая эннеада. СПб., 2004. С. 7.

<sup>166</sup> Порфирий. Указ. соч. 24–25.

<sup>167</sup> Этим бегством отсюда, «как можно скорее» (ἐκεῖσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα), согласно Платону, является: φυγὴ δὲ ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίως δὲ δίκαιον καὶ δσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι («...уподобление насколько возможно богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и благочестивым») (Тезтет, 176 а7-в3).

<sup>168</sup> Порфирий. Указ. соч. 23: ἐκεῖνος ὁ θεός ὁ μήτε μορφήν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρῦμένος.

<sup>169</sup> Там же: Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ.

четырежды, сам Порфирий — «единственный раз на 68-м» году своей жизни «приблизился и объединился» с этим богом<sup>170</sup>.

В трактате «О первом благе и иных благах» (1, 7), последнем (54), из написанных философом перед смертью, Плотин, резюмируя продуманное им ранее в 6 и 5 эннеадах, излагает суть своего религиозного и нравственного учения. В этом трактате показывается, что наилучшая деятельность души, согласная с ее природой, происходит не только ради ее блага, но и Блага как такового. Поэтому все другие вещи направляют свою деятельность именно к Нему, а Оно является для них Благом, от которого они получают свою долю блага, или уподобляясь Ему, или направляя на него свою деятельность. Тогда их устремления к лучшему сами по себе будут благом, и «лучшее из сущих», Благо, трансцендентное всем вещам и ни от чего не зависящее, не будет действовать на что-либо иное, пребывая в то же время источником и началом их энергии. При этом Плотин подчеркивает, что оно будет таковым не в силу мышления или какой-либо деятельности, а «благодаря бытию только собой», уподобляя его центру круга и Солнцу, свет которого пребывает повсюду вместе со своим источником (1, 7, 1).

Следовательно, бог (Благо) у Плотина является причиной бытия иначе, чем деятельный Демург Платона. Это трансцендентное и неподвижное Благо вызывает рождение всех сущностей (обладающих свойством быть благами) посредством влечения к себе и образованием эйдетических образов, т. е. в различной мере реализацией этого свойства через уподобление этим образом. Ведь говоря, например, о сложном составе «теловидных предметов», Плотин имеет в виду не композицию их материальных частей, как, скажем, у Платона в «Федоне» (80 с), а связь в них эйдосов и материи. Таким образом, к Благому стремятся и в нем участвуют также неодушевленные вещи, получившие от него существование, единство и эйдос, который у них суть эйдол, а само Благо, оставаясь трансцендентным, участвует во всех вещах.

Душе, далее, первой после Ума и ближайшей к несокрытости Истины (αληθείας), присуща жизнь и благовидность через Ум. Если она будет смотреть на Благо, то будет его иметь. А так как жизнь — благо для живущих, и Ум — для участвующих в нем, то обладающие жизнью и Умом причастны Благому, пишет Плотин, двояким образом. В то же время в этом злом мире жизнь человека «хромает», поэтому смерть для душ, сохраняющих чистоту и добродетель, — благо, поскольку сама по себе жизнь в теле уже является злом, и душа рождается в благе добродетелью

<sup>170</sup> Там же: Ωι δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἀπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἐνωθῆναι.

и отделением от тела, а не вследствие соединения с последним<sup>171</sup>. Плотин, таким образом, еще раз эмплазирует ультимативную важность добродетелей и чистоты (а следовательно, и очищений) для «рождения в благе» — это выражение является точной формулой того, что должно произойти с философом, стремящимся к Благу. Но каково Оно? И каков этот путь, ведущий через обретение аутентичности к богу?

**Восхождение к Единому.** До падения в мир становления (или рождения), люди были «там» (εκεῖ), в мире ином и невидимом, чистыми душами, без тел, составляя часть нозетического мира (μερη του νοητου). Они были отличимы друг от друга, но не отделенными (поскольку там все части взаимопроникают друг в друга и являются всем Умом), все партиципировали миру подлинного бытия, т. е. этому высшему миру. Будучи частями ума и чистыми душами, люди, оставаясь во всем такими «другими» людьми (ανθρωποι αλλοι), были богами (θεοι) (6.4.14).

Единое является эксплицитной целью метафоры восхождения (1.6.7; 1.6.9 и т. д.), при этом философ часто говорит также о возвращении или «пробуждении» истинного «Я» человека (4.8.1.1). Плотин утверждает, что каждый человек обладает особой внутренней силой, которую почти никто не умеет использовать, но, научившись этому, можно достигнуть единения с Единым (1.6.8; 6.5.1; 6.9.4 и т. д.). Стадии восхождения души включают в себя аскетизм, очищение, практику добродетелей, любовь и ведут от чувственно воспринимаемого мира к миру Души, а затем от сферы Души к универсуму чистых идей или интеллекта, т. е. к вселенной Ума. Этот процесс наиболее детально описывает Р. Арну<sup>172</sup>, которому целесообразно последовать в этом анализе в том, что относится к заявленной теме.

Чтобы подняться к богу-Единому, необходимо, пишет Плотин, отделить от себя все внешнее и полностью обратиться к тому, что внутри, вступить в самого себя (6.9.7.17). Обратиться душе к себе и познать себя — значит познать бога (6.9.11), от которого она произошла и от которого зависит. Точно так же душа, желая прийти к Уму, должна повернуться к глубочайшему в себе — уму, а этот последний, если захочет созерцать Единое, являющееся «внутренним Умом» (5.3.14.15 — ο ενδον νους), также должен войти в себя «как в Святилище», поднявшись над всеми вещами (5.1.6.12), ибо обращаясь к себе, Нус также обращается к своему первоначалу, как и душа — к своему (т. е. к нему). Более того, Ум становится Умом только обращаясь к Единому и созерцая Его (5.1.6.12):

<sup>171</sup> 1, 7, 2–3: Η λεκτέον αὐτὴν μὲν τὴν ἐν σώματι ζωὴν κακὸν παρ' αὐτῆς, τῇ δὲ ἀρετῇ ἐν ἀγαθῷ γίνεσθαι τὴν ψυχὴν οὐ ζῶσαν τὸ σύνθετον, ἀλλ' ἤδη χωρίζουσαν ἑαυτῇ.

<sup>172</sup> Arnou R. Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino. Milano, 1997.

таким образом, Плотин эксплицитно указывает на деифицирующее воздействие созерцания эминентного Начала; достаточно обратиться к Нему — и благотворное воздействие высшего Блага начнет наполнять созерцающего бытием и умом (5.2.1.9). Механизм этого преобразования заключается во «вложении» созерцаемого в наблюдающего, после чего первое и начинает действовать в последнем (1.2.4). При этом само Единое, будучи всегда вокруг нас, не стремится к человеку, это люди постоянно устремляются к Нему. Философ сравнивает эту ситуацию с движением хора, «который всегда окружает корифея: иногда певцы поворачиваются к нему спиной, иногда — лицом, и тогда поют прекрасно и истинно вместе с ним». Так и мы, говорит Плотин, «всегда вокруг Него»; и если бы это было не так, то люди «совершенно рассеялись бы и не существовали более». И люди тоже не всегда обернуты к Нему. Но когда смотрят на Него, тогда достигают цели и отдохновения, «тогда не теряем мелодии, танцую боговдохновенный танец вокруг Него», ибо именно в этом танце «душа видит источник жизни и источник Ума, начало сущего, причину блага, корень души» (6.9.8–9).

**Катарсис.** Бог репрезентирован повсюду тем, кто может его принять, в том числе и теми сущими, которые не знают об этом. Существо, измаранное материей ( $\tau\omega \delta\epsilon \tau\epsilon\theta\omicron\lambda\omega\mu\epsilon\nu\omega$ ), всё еще сохраняет причастность к богу, но не может его воспринимать, поэтому для уподобления богу и воссоединения с ним возникает необходимость очищения, которое заключается в собирании себя посредством возвращения в себя через элиминацию всего внешнего ( $\tau\omicron \xi\zeta\omega$ ) и телесного; именно последнее является низким ( $\tau\omicron \kappa\alpha\tau\omega$ ) и чувственным, той инаковостью, которая и отделяет душу от бога. По словам Плотина, люди присутствуют в Едином, когда «инаковости» не имеют (6.9.8). Пока душа пребывает в теле, она спит, подлинным пробуждением для нее является отделение от тела. Поэтому следует, насколько возможно, удалиться от него (1.2.5; 6.4.16); необходимо закрыть телесные глаза, чтобы открылось зрение духа, которым обладают все люди, но мало им пользуются (1.6.8). В этом и заключается плотинская схема катарсиса: устранение, отделение (1.2.5), разделение (3.6.5), удаление (6.9.4), освобождение, обращение, бегство. Чтобы душа осталась одна, ни с чем не смешанной и удаленной от плоти, а лучше, как делает мудрый, — от всего, что не есть Единое, в том числе логоса и прекрасных зрелищ, одним словом всего, приставшего к душе вследствие рождения и ей чуждого ( $\alpha\phi\epsilon\lambda\epsilon \pi\alpha\nu\tau\alpha$  — 5.3.17; 4.3.32.22; 6.8.19; 1.2.3; 4.7.14.10)<sup>173</sup>. Речь идет не только о чувственных ощущениях, но и о связанных с

<sup>173</sup> *Arnou R. Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino. P. 162–164.*

ними представлениями и мыслями, от которых, например, не свободны ни музыкант, ни влюбленный. Вместе с тем философ может достичь требуемого внутреннего состояния души упражняясь в математике и диалектике (1.3.1.2). И лишь после очищения возможно обращение к Благу.

**Опыт единения с богом.** Плотин сам переживал его неоднократно, и в подлинности этих свидетельств, как и в здравости рассудка самого философа сомнений у большинства экспертов нет. Одним из наиболее ранних текстов, описывающих этот опыт, является начало трактата «О нисхождении душ в тела» (4.8.1; шестой, по хронологии Порфирия), в котором Плотин непосредственно выражает свой опыт переживания божественной реальности: «Часто пробуждаясь в самого себя из тела<sup>174</sup>, и я входил в себя, и возникал вне других вещей; видя столь изумительную Красоту, я верил тогда, что обретаю наилучшую участь. И я действительно жил лучшей жизнью и становился тождественным с Божеством; утвердившись в Нем, я достигал той действительности, в которой становился выше всего умопостигаемого. И потом, после этого стояния в Божестве, я нисходил из Ума в состояние рассуждения: и я затрудняюсь относительно этого нисхождения, как и тогда, и теперь я нисхожу. Как моя душа оказалась внутри тела? Ведь когда она была тем, что ей показали, она была собой, даже если и была вместе с тем в теле».

Таким образом, уже здесь Плотин в ясной последовательности стадий вначале подтверждает известный еще с Филона Александрийского опыт экстаза как пробуждения, описывая, далее, его как вхождение в себя и созерцание «великой красоты» (выражение Платона: «Тир», 210 е), После чего философ становился одним целым с Божеством<sup>175</sup>, утвердившись в Котором, достигает затем ультранозтической действительности; обратное возвращение после стасиса в Божестве происходит через Ум, т. е. возобновление когниции (вместо прежнего созерцания Высшего и идентификации с Ним).

В трактате «О Благе, или Едином» (6.9.9) содержится рассказ Плотина о контакте с трансцендентным, в котором легко читается свидетельство глубокого мистика, того, «кто видел». Если же кто-нибудь не знает этого опыта воссоединения, говорит философ, то пусть он «представит себе это в образах здешней любви», ибо оно подобно достижению того, что любят больше всего в мире «...пусть помыслит, что любимое здесь смертно и вредоносно, и любящие здесь — только эйдолы, и что они изменятся, ибо здесь не было того, что любится

<sup>174</sup> См.: Плотин. 4.8.1: Πολλάκις ἐγείρομενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος...

<sup>175</sup> Καὶ τῷ Θεῷ εἰς ταῦτον ὑεγένημενος.

сущностно, не было нашего блага, не было того, что мы ищем. Истинный предмет нашей любви — Там, с Ним мы можем быть, любить Его и, участвуя в Нем, сущностно обладать предметом своей любви, не жертвуя Его во взятую извне плоть». «Видевший знает, что я говорю, — цитирует, по-видимому, Плотин фразу, которую использовали посвященные в мистерии в обращении с людьми непосвященными, — что душа тогда удерживает иную жизнь и подходит близко, и уже подошла, и вот уже участвует в Нем, так что она становится в состоянии знать, что дающий истинную жизнь присутствует, и нет нужды ни в чем другом. Итак, следует отложить иные вещи и стоять только в Нем, и становиться только Им, отсекая всё остальное, что охватывает нас, чтобы целым самих себя мы могли объять Его и не иметь более ни одной части, которая бы ни прикасалась к Нему. Тот, кто видит Там и Его, и себя, — правильно видит: видит себя во Славе, полным умопостигаемым светом — лучше сказать, видит себя как сам чистый свет, — лишенным тяжести, легким, закончившим становление, а еще лучше сказать, сущим — богом; тогда он пламенеет, если же отяжелеет вновь, то словно бы гаснет» (гл. 9). В этом акте богообщения видящий сам становится богоподобным, становится единым и простым, «соприкасаясь с Ним как центр с центром», видит бога единым с собой (гл. 10), — видящий и видимое были единым. В видящем не было там и тогда ни движения, ни желаний; Там не было ни места, ни логоса, ни мышления, ни себя; но в полном умиротворении и безмолвии, видящий уносится богом, неистовствует, вдохновляется Им, став сам как бы неким покоем и стоянием в боге (гл. 11). Но постоянно пребывать Там «видящий» не может — он еще не полностью освободился от этого мира (гл. 10).

В точных дескрипциях философ детально описывает процесс теозиса, инициируемый подлинной любовью к Благу, когда душа, оставаясь субъективно сама собой, соприкасается с богом, становясь чистым пламенеющим Светом, «сущим богом». Эта концепция затем будет адаптирована и христианством (см. описание обращения в божественный свет св. Серафима Саровского). Очевидно также, что тело служит препятствием для этого истинного, глубокого и субстанциального геносиса.

## **8.2. Платон и Плотин. Философская терапия в форме «заботы о себе»**

В античности один из методов автотрансформации философствующего индивида в высшее состояние был внутренне связан с его гносеологической когнитивной деятельностью. Этот процесс, в част-

ности, рассмотрен Д. А. Бабушкиной<sup>176</sup>. Исследовательница, детально изучив, опираясь на работы Фуко, механизм изменения и самовозрастания души у Платона и Плотина посредством постижения истины (что в свою очередь позволяет признать существование божественного в самости человека), не только показала, что ключевую роль в становлении субъекта играет понятие «заботы о себе» (*epimeleia seautou*), но и продемонстрировала, что основополагающим в платоновской и неоплатонической форме этого положения является проект самопознания, который оборачивается задачей познания в себе божественного начала, благодаря чему и происходит онтологическое изменение и возвышение познающего.

М. Фуко видел одну из магистральных тем философии — начиная с античности и до современности — в заботе о себе (*epimeleia seautou*), которая вписана в более широкую рубрику культуры себя. Под культурой себя предлагается понимать мировоззрение, согласно которому бытие человека: 1) может и должно быть упорядоченно правильным образом, 2) правильность порядка задается самим человеком, 3) причем для достижения правильного порядка своего бытия человек должен достичь определенного состояния, 4) для чего следует ассимилировать определенный набор навыков<sup>177</sup>. Тем самым формируется конкретная структура и план действий по саморазвитию посредством философии. Фуко выделяет три составные определения понятия заботы о себе: отношение к (себе, другим, миру) как в смысле обращения, так и в смысле понимания; «форма внимания, взгляда», подразумевающая перенесение взгляда извне на себя; а также определенный образ действий, который субъект осуществляет по отношению к самому себе и с помощью которого он «изменяет, очищает, преобразует... себя»<sup>178</sup> посредством определенных навыков и упражнений. При этом забота о себе имеет две области осуществления: духовную (самопознание) и телесную (забота о теле). Преобразование себя в иных терминах звучит как становление субъекта и составляет процесс и итог самопознания. Изменение субъекта есть необходимое условие познания истины, которой человек изначально не обладает. И наоборот, только в перспективе познания истины осуществляется становление субъекта: «С точки

<sup>176</sup> См.: Бабушкина Д. А. Античная традиция «заботы о себе»: Объект и определение (Платон и Плотин) // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: Философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. СПб., 2003. С. 94–98; Она же. Самопознание как форма «заботы о себе» (Платон и Плотин) // Там же. С. 242–256.

<sup>177</sup> Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 242–256.

<sup>178</sup> Цит. по: Там же. С. 242–243.

зрения духовного опыта, — пишет Фуко, — никогда акт познания сам по себе и как таковой не мог бы обеспечить постижения истины, не будь он подготовлен, сопровождаем... завершаем определенным преобразованием субъекта»<sup>179</sup>. Таким образом, преобразование субъекта, переход его в иное состояние и бытие, оказывается и путем самореализации субъекта от *stultitia* к *sapientia*, от субъекта в широком смысле как того, кто действует, к субъекту в узком смысле, который, являясь субъектом по бытию, к тому же осознает себя таковым.

Самопознание, согласно Фуко, есть форма заботы о себе, возникшая еще в античности («*gnothi seauton*»), где полная формула ее впервые была составлена Платоном, а затем вновь возрождена Декартом (познание становится единственным способом достижения истины), который заложил основу современной европейской культуры себя. Фуко полагает, что платоновская и неоплатоническая традиция толкования заботы о себе характеризуется тем, что 1) забота о себе принимает форму самопознания, 2) самопознание становится условием достижения истины, 3) постижение истины позволяет признать существование божественного в себе. «Познать самого себя, познать божественное начало, познать его в себе — это... является основополагающим в платоновской и неоплатонической форме „заботы о себе“»<sup>180</sup>.

Согласно Платону, познание себя осуществляется через иное, а увидеть себя можно, смотря на то, что позволит увидеть себя (*Alcib. I, 132 b–133 c*). Применяемая ментальная техника здесь такова: душа должна всмотреться не просто в душу, а «в познающую, разумную ее часть»; само же самопознание осуществляется через подобие, так как разумная часть души подобна божеству (*I, 133 c*). Бабушкина предполагает, что душа, познавая «всё божественное», видит свои несовершенства и, познавая себя такой, какой она должна быть в божественном, постигает себя как сущность. При этом, узнавая свою сущность, душа становится такой, какой она должна быть, потому, что само познание и есть действие улучшения. «Вглядывание в божество», смотрение в иное и высшее, и посредством этой деятельности уподобление ему и партиципация — вот та линия интерпретации самопознания, самоизменения и самовозрастания души, которую рецептировал и развил Плотин в традиции<sup>181</sup>. Он различает два модуса мышления: когда мыслящее мыслит объект и когда мыслит самое себя (*Enn. V. 6.1*). В первом случае мыслимое-субстанциальное иное, чем мыслящее, и потому имеет место

<sup>179</sup> Цит. по: Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 243.

<sup>180</sup> Цит. по: Там же. С. 243–244.

<sup>181</sup> Там же. С. 251–252.

логическая и онтологическая двойственность. Во втором случае мыслимое и мыслящее составляют одновременно и двойственность (логическую) и единство (онтологическое). Самопознание или мышление самого себя, которое присуще уму, Плотин — очевидной аллюзией на Аристотеля — именуется «высшим принципом мышления» (V. 6.1).

Если Платон редуцировал человека к душе, к той ее части, которая наиболее близка божественному, то, по Плотину, «образом» божества является ум, которому присуща способность истинного самопознания, так как в уме процесс самопознания совпадает с процессом мышления. Вместе с тем, указывает Бабушкина, именно в акте самопознания возникает субъект (изменяется модус бытия души). Таким образом, можно говорить о связи субъективности человека и его мышления, ибо для того чтобы стать субъектом, необходимо не только мыслить себя, но и мыслить себя в соответствии со своей сущностью. Если, по Платону, человек есть такое сущее, сущность которого есть субъект (ср.: VL7), то, судя по рассуждениям Плотина, можно сказать, что субстанциальное отличие «человека» составляет способность мышления (обладания умом). Вместе с тем обе характеристики находятся в неразрывной связи с понятием самопознания<sup>182</sup>. Плотин говорит о двух видах самопознания: рассудка и ума. Познание себя рассудком — это установление границ познавательной способности и деятельности рассудка (V. 3.4). Самопознание рассудка есть познание через иное (где высший принцип ум), поскольку он не может обратиться к себе и рефлексировать сам на себя (в отличие от ума). Поэтому рассудок не знает себя как познающее. Вместе с тем схема самопознания ума (V. 6.5–12) такова: ум направлен на самое себя и знает, чем он является по истине. Будучи деятельностью (мышлением), Ум тождествен своей сущности, которую и составляет мышление. Так как в уме нет ничего, кроме него самого, то, мысля, ум с необходимостью мыслит себя. При этом самопознание ума оказывается апорийным: ум как познающее одновременно и един и множествен;

будучи тождествен себе, он есть также свое иное — это задается структурой созерцания. Ум познает только то, что в нем есть, т. е. сущности.

Самопознание человека и его изменение к высшему и лучшему состоянию, по Плотину, следовательно, происходит посредством обращение души на саму себя; она может познавать себя как рассудок, но это не приведет к истинному знанию себя. Для того чтобы познать себя

<sup>182</sup> Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 253.

высшим способом, постичь, что она есть по истине, душа должна стать причастной истине как таковой, а для этого претерпеть изменение своего бытия: она должна перестать быть тем, что она есть и возвыситься до ума, стать тем, что она не есть. Такое преобразование души совершается посредством того, что она становится причастной уму, уподобляется ему. Самопознание души — познание себя как «образа ума» (с одновременным обращением к уму), его принцип — сообразность. «Образ ума», это та его часть, которая, как пишет Плотин, наиболее причастна божественному и поэтому осуществляет самопознание (ср.: *Plato. Alcib. I. 133 c*). Она составляет «самость» человека, указывает Бабушкина, которую и следует интерпретировать как объект заботы о себе (самопознания)<sup>183</sup>.

Плотин выстраивает еще одну схему техники редуцирования человека к самости: 1) умное отделение тела (того, что Платон назвал бы принадлежностью) от «Я» (души), после чего следует отделение (2) пластической или организующей (*plattousa psyche*), (3) ощущающей и (4) страстной частей души (это желания, гнев и всё то «нечистое», что влечет вниз к земле) (*Enn. V. 3.9*). Таким образом, душа, познающая себя, лишь «всматривается в черты, как бы следы ума и сообразуется с ним» (*V. 3.9*). О сообразности как принципе истинного самопознания Плотин пишет так: «Пользуясь другой высшей способностью, мы поднимаемся до созерцания ума, который знает самого себя, или, точнее, ставши причастниками ума, так как он наш, а мы — его достояние, мы познаем и ум и самих себя» (*V. 3.4*)<sup>184</sup>; для этого необходимо мыслить себя так, как мыслит себя ум.

Бабушкина следующим образом суммирует основные характеристики техники самопостижения и возрастающего изменения души сообразно с познанием ума, как они представлены в тексте Плотина (*V. 3*): 1) процесс познания себя состоит а) в обращении на себя и узрении себя; б) в делении предмета виденья и отсекании всего привходящего (рассудочное постижение); в) в чистом (эйдетическом) созерцании себя. 2) Чистое созерцание предполагает удержание взгляда на самом себе — душа переходит в инобытие (становление субъекта); субъект самопознания становится своим иным, отчуждая себя как познаваемое (что задается самой структурой познания), субъект знает себя как иное и через иное, будучи вместе с тем тождественным себе. 3) Вместе с тем душа остается обращенной на ум как на образец, как на

<sup>183</sup> См.: Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 254.

<sup>184</sup> Цит. по: Там же. С. 255.

то, от чего она получает свое бытие. 4) Самопознание является условием, с одной стороны, осознанной деятельности, и с другой — постижения истины. Таким образом, самопознание души — это познание себя сообразно тому, как познает себя ум; оно предполагает иное (ум) и преобразование бытия души (уподобление уму, становление субъектом). Обращаясь на саму себя, душа преобразуется, становясь уже не собой-прежней для того, чтобы обрести энтелехию себя через уподобление высшему (божественному) иному<sup>185</sup>. Но для этого, как показывают ученые, одного разума недостаточно.

### 8.3. Неоплатонизм и христианство о боге, вере, человеке и мире. Проблема разумного и сверхразумного познания у Плотина

Интерпретируя тезис Плотина — «После установления первого рода бытия, диалектика почилала...», — Кастл утверждает, что его смысл не исчерпывается обычным: рациональные процедуры не достаточны для понимания бога. Иными словами, начиная с определенного момента рациональное мышление должно остановиться, освободив место мистическому экстазу, который объединяет нас с Единым через, как говорит Плотин, «бегство одинокого к одинокому»<sup>186</sup>. Тем не менее для понимания того, что же хочет выразить Плотин всем этим, необходимо реконструировать стоящее за этими положениями мировоззрение.

Климент Александрийский писал в «Строматах», что история человечества состоит из трех Заветов. Ветхий Завет был дан, когда Бог открыл себя народу Израиля. Эллина, среди которых появился второй Завет — философия, узнали это Откровение. Согласно Клименту, философия учила о том же Боге, что и пять книг Моисея. Только язык этого завета был рациональным и поэтому понятным для других народов. Философия стала Заветом для многих дохристианских племен и народов, не только для эллинов, и этот путь стал их оправданием перед Богом<sup>187</sup>. Христианство заменило иудаистический Завет и философию — в качестве Завета, который объединил всё, что было создано и достигнуто ранее. Ветхий Завет и философия были необходимы для мира, чтобы приготовить его к приходу Христа, — такова основная идея Климента о

<sup>185</sup> См.: Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 256.

<sup>186</sup> Castle L. The predestination of reason // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: Философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. Вып. 5. С. 98.

<sup>187</sup> Там же. С. 100–101.

истории человечества. Но Ветхий Завет и философия Сократа, Платона и Аристотеля были поистине гениальным прорывом от временного к вечному. Они оказали влияние на культуру во всех отношениях и требовали движения вперед.

Неоплатонизм рассматривает жизнь прежде всего в ее моральном аспекте — как постоянную коммуникацию с рангами Небесной Иерархии, которые помогают человеку обрести подлинное знание. Когда человек это понимает, он, по мнению Кастл, начинает свой невероятно трудный, долгий, но единственно возможный путь к Благу. Когда этот подъем завершен, его охватывает поразительное ощущение единства с Богом, бытия в Боге. Описать это ощущение возможно лишь с помощью метафор: «И тот, кто познает это видение — и какой страстью любви он будет схвачен, каким трепетом желанья, стремлением слиться в одно с Этим, — что за чудесный восторг! И если тот, кто никогда не видел это Бытие, должен жаждать Его, как всего своего благосостояния, тот, кто Его знает, должен любить и почитать Его как само Прекрасное. Он будет затоплен торжественностью и счастьем, задыхаться от спасительного ужаса, любить разными видами любви, пылать желанием. Все другие свои любви, кроме этой, он станет презирать и отвергать, хотя когда-то они казались ему искренними» (Энн. 1. 6. 7. «О Прекрасном»).

В определенном смысле, мы еще не созданы, не существуем, а являемся только свидетелями и соавторами нашего собственного творения. И будем ли мы созданы или нет, неизвестно, это зависит от нас. Мы можем двигаться в сторону Бога (и на этом пути становясь все больше и больше сотворенными) или «бабок», это зависит от выбора, который сделает наш разум. Делая благо, создавая бессмертную музыку или внимая ей всем сердцем, совершая великие дела, люди «позволяют» Богу действовать в нас, творить нас не как смертных, а как вечных существ. Оставляя временное и преходящее (а время — это тот элемент, который постоянно уходит, исчезает из нашего мира), мы обретаем вечность. «Вдыхание в человека духа жизни» повторяется раз за разом. Посредством этого репродуцирования акта творения, открывая себя Богу для действия в нас, мы восстанавливаем нашу собственную «Адамову» природу. Проходя через изменения, разум сам собой становится «мудрее», его выбор становится все более моральным, более прекрасным — до момента его исчезновения как отдельного целого, когда его истина расплавится с благом и красотой, которые также перестанут существовать в виде отдельных сущностей<sup>188</sup>.

<sup>188</sup> Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 103–104.

Важно, что ключевой термин в античности для понимания природы разума не «нус» (разум, ум), а логос. Начиная с Гераклита этот термин установился в греческой философии. Покрывая обширное семантическое поле, он едва ли может быть переведен единообразным образом. Логос Гераклита одновременно является и логосом-разделителем, и логосом-собирателем. Логос разделяет природные противоположности, разделяет вещи в момент их рождения и ставит предел их существованию. В то же время логос примиряет противоположности, принуждает их бежать по кругу, заменяя одни другими. Логос дается нам временно, на то время, пока мы нуждаемся в преодолении последствий первородного греха, чтобы держать все вместе и сохранять существование мира от ультимативной атомизации, превращения в пыль<sup>189</sup>.

В философии Филона Александрийского и затем в христианской традиции Логос стал именем творческой природы Бога. Нус Плотина тоже имеет креативную природу (он создает душу и все простые вещи). И Плотин также называет его «Логосом Единого». Его логос — это диалектика как высшая форма интеллекта. Диалектика определяет, что должно стать предметом философской спекуляции, форму и класс, к которым принадлежит этот предмет. Диалектика же анализирует категорию бытия, которая раскрывается в этом предмете, и, наконец, задается вопросом о трансцендентном, находящемся за видимым.

Таким образом, логос-разум, согласно платиновской дескрипции, ответствен за две сферы перцепции Универсума. С одной стороны, он контролирует и транслирует знание внешнего мира. В тоже время он показывает недостаточность чисто научной информации. Разум показывает, что Космос не является причиной самого себя, что все созданное имеет своего вечного Создателя. От этого утверждения он диалектически восходит к высшей категории бытия, т. е. к определениям, посредством которых мы можем говорить обо всем, что нам известно. Следующий уровень его активности имеет негативный апофатический характер. Разум может лишь указывать на то, что не есть Первоначало, но не в состоянии сказать нам, чем Оно является<sup>190</sup>.

Драма разума в том, что для него невозможно не указывать на существование Бога. Но он не может идти дальше признания присутствия Бога. Понять Бога он не может из-за своей разделяющей, дифференцирующей природы, и самым фундаментальным является деление на

<sup>189</sup> Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 104–105.

<sup>190</sup> Там же. С. 105.

субъект (исследователь) и объект исследования. Бог необходим для разума, но последний может лишь остановиться у двери мистического местонахождения Бога, поэтому реальность религиозного чувства подвержена скепсису разума<sup>191</sup>.

#### 8.4. Ритуал, символы и инициация как средства трансформации личности в неоплатонизме

Большое место в исследованиях, связанных с историко-философским материалом неоплатонизма, занимают проблемы трансформации личности как философствующего субъекта в целях познания трансцендентных объектов и теургической деятельности. Репрезентативна в связи с этим монография С. Раппе<sup>192</sup>, в первой части<sup>193</sup> которой исследуется позиция Плотина в критике дискурсивного познания, его анализ самопознания и интроспекции, попытки достигнуть недискурсивной интуиции с помощью символов и мысленных экспериментов. Вторая часть книги<sup>194</sup> посвящена позднему неоплатонизму и анализирует герменевтическую практику, посредством которой тексты открывают доступ к традиции. Особое внимание уделяется рецепции орфизма. Автор доказывает, что экзегетическая работа поздних неоплатоников имела почти «ритуально-теургическую функцию». Рассматривается также ситуация, которая возникла вследствие призывов неоплатоников — от Плотина до Дамаския — к своим последователям превзойти дискурсивное мышление с целью достижения более высокого (интуитивного) познания. В нем познающий субъект становится идентичным объекту познания и, таким образом, больше не нуждается ни в книгах, ни в аргументах, ни даже в языке. Та же проблема возникла и у Платона, который критиковал написание книг, хотя сам был выдающимся стилистом и писателем. В неоплатонизме этот парадокс становится еще радикальнее, так как в нем акцент делается на трансцендентности божественного бытия. Кроме того, поздние платоники были готовы использовать нерациональные методы, вроде таких ритуальных практик, как теургия для достижения неизрекаемого<sup>195</sup>. При этом возникает еще и вопрос о трансляции полученного вневербаль-

<sup>191</sup> Бабушкина Д. А. Самопознание... С. 105–106.

<sup>192</sup> Rappe S. Reading neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius. Cambridge, 2000. 265 p.

<sup>193</sup> Ibid. P. 23–116.

<sup>194</sup> Ibid. P. 117–244.

<sup>195</sup> Ibid. P. 241.

ного интуитивного знания в конвенциональной форме<sup>196</sup> — ведь доктрины Плотина об эманации, каузальная функция Единого относительно обоих других гипостазей, взаимоотношение души и тела, учение о добродетели и свободе воли образуют отчетливые элементы философской системы, которая имеет целью репрезентацию того, на что похожа окружающая людей реальность и что представляет собой человек. И это учение может преподаваться и передаваться. Плотин стремится также дать набросок метода и указать на средства, дающие возможность преодолеть спекулятивную метафизику как таковую посредством самопробуждения и развития особого созерцания или видения. Философ полагает, что в каждом человеческом существе есть врожденная способность «контактировать с богом» (Энн. V, 1, 11, 14), хотя она и является в значительной мере «дремлющей» (V, 1, 12, 1). Для Плотина задача философствования — это не передача человеку дискурсивного знания о первопринципах реальности, а обращение его глаз внутрь самого себя и удерживание там внимания (V, 1, 12, 15). Тексты «Эннеад», помимо рационального знания должны, по мнению Раппе, передать читателям и нечто, находящееся вне и выше их<sup>197</sup>. Однако возникает трудность — как совместить эту недискурсивную педагогику с тем, что основные работы поздних представителей этой школы почти исключительно экзегетические: это комментарии на труды Платона и Аристотеля, интерпретации ранних религиозных традиций орфиков или халдеев, — т. е. всё то, что явно репрезентирует типично дискурсивную практику? Каким образом можно согласовать эту интенсивную комментаторскую деятельность с утверждением, что дискурсивное познание недостаточно?

Ответ на этот вопрос не ограничивается тем указанием, что неоплатонический дискурс включает в себя также теургические ритуалы, радикальный скептицизм, визионерские путешествия и упражнения в созерцании. Эти тексты следует рассматривать, считает исследовательница, как своего рода учебники по медитации. Их не дискурсивные элементы: символы, ритуальные формулы, образы, мифы суть локусы этой педагогики. Цель — научить читателя созерцанию, открыть его «глаз мудрости», выражаясь словами халдейского оракула: «Открой бессмертную глубину души, открой все свои глаза вверх, в вышину»<sup>198</sup>. Иначе говоря, они образуют особый визионерский язык. В связи с этим

<sup>196</sup> *Rappe S. Reading neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius. P. 1–2.*

<sup>197</sup> *Ibid. P 3.*

<sup>198</sup> Цит по: *Ibid.*

неоплатоники подвергают тщательному исследованию тексты традиции, выявляя скрытые значения в казалось бы прозрачных понятиях. Даже сама концепция текста оказывается под вопросом, так как существуют эзотерические, сакральные, публичные и ритуальные тексты, которые требуют соответствующего контекста для своей дешифровки<sup>199</sup>. Античные философы рассматривали себя как экзегетов предшествующих текстов и учений, в этом неоплатоники не были исключением<sup>200</sup>. Относительно учения о Едином, Нусе и Душе есть свидетельство Плотина, который писал, что они являются экзегезой древних доктрин, что подтверждается сочинениями самого Платона (Энн. V, 1, 8:11–15). Поскольку интеллектуальное познание неподвластно дискурсу, экзегеза текстов Платона оказывается внетекстуальной, утверждает Раппе, ссылаясь на Плотина (V, 8, 4; 8–53). Сентенции Аммония, характеризующие догматизм Платона, также неоднозначны: стиль и учение этого мыслителя имплицитно также интуитивную мудрость, основывающуюся на интроспекции, божественном или врожденном знании<sup>201</sup>.

В III–IV вв. между неоплатонизмом и теургией шли большие диспуты, в центре которых стоял вопрос о роли и значении символа (*synthema*) — ритуального объекта, с помощью которого осуществлялся теургический подъем. Роль метафор Плотина в «Эннеадах» связана с этим символом. В теургии роль символа не связана с уровнями понимания текста, он, напротив, выполняет роль особого божественного «переключателя», который функционирует в рамках ритуала. Это «перекресток», дающий душе возможность подняться к первоначалу. Таким образом, для неоплатоников интерпретация символов включала в себя как комплекс традиционных учений, так и радикальную саморефлексию<sup>202</sup>. В качестве примера того, как следует применять метод экзегезы, Раппе указывает на сохранившийся труд сирийского философа Ямвлиха «Протретикус», или «Обращение к философии» (часть «Компендиума пифагорейских учений»), в 21 главе которого каталогизированы символы пифагорейцев и методы их декодирования согласно методам неоплатоников. Ямвлих, кроме того, замечает, что только та философская традиция, к которой он также принадлежит (т. е. пифагорейская, которая для него является древней формой платонизма), использует символы как основную форму обучения. Его откровения

---

<sup>199</sup> *Rappe S. Reading neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius. P. 3–4.*

<sup>200</sup> *Ibid. P. 4.*

<sup>201</sup> *Ibid. P. 10.*

<sup>202</sup> *Ibid. P. 11–12.*

о значении символов намекают, по мнению Раппе, на то, что они сами по себе суть инициация в возвышенный созерцательный модус жизни. Он также подчеркивает особую важность различия между эзотерическим и экзотерическим учениями, указывая как на пифагорейское отделение акусматиков от «математиков», так и на правило молчания и не раскрытия знаний непосвященным<sup>203</sup>.

### 8.5. Божественные ритуалы и теургия в философской теологии неоплатонизма

Комплексному исследованию отношение философской теологии и божественного начала на материале неоплатонической традиции в связи с эвентуальными восточными связями и влияниями подвергнуто в обстоятельной статье А. Уждавинюса (A. Uzdavinys)<sup>204</sup>. Согласно этому исследователю, основной неоплатонической темой является философия как подражание Богам и стремление к «золотой» жизни. Однако жизнь полна беспокойства, бед и никогда не станет лучше. В резком контрасте к мечтам о величии, согласно Ямвлиху, «человечество слабо и незначительно, мало что видит и по своей природе ничтожно», поэтому единственным лекарством от врожденного ничтожества (ουβενεια), конфузности и все увеличивающихся перемен служит «возможно большее участие в божественном свете» (О егип. мистер., III, 18)<sup>205</sup>. Для неоплатоников, несмотря на различие уровней, рангов и порядков, все суть эманация Единого. Задачей каждого индивидуального бытия является не только следование своему поэтическому архетипу, но и возвращение назад, насколько возможно, к высшему и невыразимому источнику света. Это достигается отбрасыванием онтологического различия жертвенной смертью. В связи с этим можно задаться вопросом: а не является ли сама философия разновидностью «модернизированной» теургии? Можно ли считать, что «теория» и «теургия», или телесиургия, являются до некоторой степени конвертируемыми вещами, если рассматривать их как средства восхождения в этом великом космическом театре — мире, открывающем силу невыразимых символов, известных только Богам и самому миру, который сам является

<sup>203</sup> Подробнее см.: *Хлебников Г. В.* Проблема недискурсивного познания трансцендентного: Аналитический обзор // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия / РЖ/РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии. М., 2005. № 4. С. 77–81.

<sup>204</sup> *Uzdavinys A.* Divine rites and philosophy in neoplatonism // *Acta orientalia Vilnensia* / Vilniaus, 2004. P. 39–53.

<sup>205</sup> *Ibid.* P. 39.

лишь мифом? Ведь для Саллюстия, например, «сам космос может называться мифом, так как тела и материальные объекты в нем явлены, тогда как души и умы — сокрыты» (О богах, III, 8–10)<sup>206</sup>».

**Цель философии.** Древнегреческая философия стремилась трансформировать души посредством различных «духовных упражнений», так как задачей философа вначале было не передать «энциклопедические знания в форме системы», по словам П. Адо (1995), а жить философской жизнью. В неоплатонизме психология равносильна мистагогии, так что Дельфийская максима «познай себя» означает «вернись к истоку, первому принципу всего». Это обращение (*επιστροφή*) есть одновременно поворот к себе самому и подъем посредством онтологических символов, завершаемый божественными энергиями<sup>207</sup>. Хотя человеческие существа не способны достичь познания Богов своим дискурсивным разумом, согласно Ямвлиху, философия на пифагорейский манер является путем к мудрости, на котором мы можем предлагать не противоречия, а твердые и неизменные истины, усиленные научным доказательством математики (*μαθηματων*) и созерцаниями (*θεοριας*). Мудр тот, кто созерцает Единое — цель контемплации, и способен видеть отсюда, как со смотровой башни бога (который восседает над всеми истинами, блаженством, бытием, причинами и началами), и всё, что за Ним.

Цель платоновской философии — мудрость и бессмертие, достигаемые возведением (*αναγωγή*) души, которая уподобляется богу (*ομοιοσις θεω*) и достигает единства с божеством на уровне поэтических теофаний или самого невыразимого Источника. Поэтому философия как рациональный дискурс является герменевтически развитым субститутом древних ритуалов, которые рассматривались как интегральная часть космических событийных процессов. Сами философские игры и поиски истины могут быть увидены как особый и частично индивидуализированный случай ритуализованной космогонии, которая является имитацией богов и разновидностью божественной службы<sup>208</sup>.

**Различные аспекты божественных актов.** О неоплатоническом иератическом искусстве известно немного, поэтому ученые изображают его по-разному. Согласно Гансу Леви (H. Lewy), теургия и философия суть два параллельных метода достижения одной цели — единения с богами. Д. Р. Лоуренс (Laurence J. R.) проводит различие между низшей и высшей теургией. Анн Шепард (A. Sheppard) подразделяет те-

<sup>206</sup> *Uzdavinys A. Op. cit. P. 40.*

<sup>207</sup> *Ibid. P. 41.*

<sup>208</sup> *Ibid.*

ургию Прокла (как она засвидетельствована Гермием) на три вида, утверждая, что «Прокл всё еще представляет себе финальное единство как платиновский мистический опыт, а не какой-нибудь магически наведенный транс» — как будто так называемая низшая теургия была ни чем иным, как глупым стремлением к галлюцинациям<sup>209</sup>. Шеппард, доказывая, что Прокл реинтерпретировал платиновский мистический опыт в терминах теории теургии, описывает мистическое единство как «возвышенную разновидность теургии», потому что обращение «того единого, что в душе, в направлении высшего Единого, мыслилось как активирование символа в направлении того, что символизируется»<sup>210</sup>. В силу этого высшая теургия является также божественной философией (θεία φιλοσοφία). Грегори Шоу (G. Shaw) различает материальную, срединную и поэтическую теургии, так как θεία εργα, божественные действия, как показывают новейшие исследования, конституируют весь путь восхождения и обращения. Они являются проявленной реальностью как таковой или скорее пакетом символов и синтемат (συνθηματα — условных знаков), которые открывают как демиургическую, так и анагогическую силу Эйдосов и их генадическое основание. В силу этого, как указывает Шоу: «Закон теургии был законом космогонии в ритуальном выражении; поэтому никто не мог взойти к богам, фаворизируя одной „части“ души перед другими, хотя трансцендентность души уже была вообразена... В этом смысле неоплатоническая теургия была глубоко антигностической, так как она никогда не разрешала проецировать дезориентированные условия воплощенной души на космос в виде „онтологического“ конфликта»<sup>211</sup>. Как подчеркнул А. Армстронг, поздние неоплатоники просто «дали сильные и тщательно разработанные аргументы в пользу священных ритуалов и церемоний, а также использования материальных символов в нашем приближении к божественному и приближении божественного к нам. Поэтому принципы, на которых они основывают эти аргументы, никогда не бывают негреческими или совершенно несовместимыми с мыслью Платона или даже Платона»<sup>212</sup>.

**Теургия и спиритуальная герменевтика.** Неоплатоническая телестике («наука посвящения») включающая в себя очищения, καθαρμοί, и ритуалы (θελεται) может быть герменевтически дедуцирована из нескольких текстов Платона, главным образом «Законов», «Тимея»,

<sup>209</sup> *Uzdavinys A. Op. cit. P. 41.*

<sup>210</sup> *Ibid. P. 39–53.*

<sup>211</sup> *Цит. no: Ibid. P. 42.*

<sup>212</sup> *Ibid.*

«Федра» и «Пира». Тем не менее складывается мнение, что в определенном смысле философия самого Платона является замечательной реинтерпретацией орфических и гомерических мифов и мотивов, или даже «патрицидом» подлинного Парменида, посвященного в таинства целителя и жреца Апполона, как стремится показать П. Кинслей (P. Kingsley). Более того, согласно Х. К. Евангелиу (Ch. C. Evangeliou), платоническая традиция ближе восточному стилю мышления (в особенности индийскому), чем узкоочерченной «западной рациональности». И рождение всей греческой философии точно соответствует времени, когда Греция встретила с Египтом. А это значит, что эллинистическая философия, хотя и в радикально эмансипированной манере, но всё же была прямым продолжением древней мудрости. Неоплатонизм просто стремится восстановить предположительное первичное и священное единство космоса, рассматриваемое как культовое тело божества. Поэтому нет ничего удивительного в том, что теургия, хотя и в платонических терминах, преследует цель философии, понятую как *ομοιότης θεῶν*. Как указал Г. Шоу: «Как культовые действия, так и философская пайдейя, укоренены в одном источнике: невыразимой силе богов»<sup>213</sup>. Для Ямвлиха и Прокла идея священной традиции, полученной от самих богов и передаваемой через *ερμακῆ σειρά* («гермесову цепь», т. е. цепь посвящений) становится центральной темой.

Ямвлих настаивает на том, что теургия должна быть поднята над дискурсивной философией и изъята из философского критицизма как чисто человеческого способа мышления. Он также эфазирует необходимость продвижения «маленькими шажками», предлагает начинать с материальных богов в восхождении (*ἀναβάσις*) к имматериальным богам (О египетских мистериях, 217, 8–11). Вместо того чтобы говорить, что Ямвлих полностью гармонизировал (1) халдейские ритуалы сотериологического спасения в божественно руководимом спиритуальном путешествии с (2) поздненеоплатонической доктриной исхода и возвращения, Ужданинус предпочитает утверждать, что этот философ скорее эксплицировал первоначальную гармонию божественных ритуалов и божественно инспирированного сакрального знания, которое затем постепенно и благодаря физиологическим, космологическим, этическим и метафизическим интерпретациям было обращено в разновидность философского дискурса. Структура силлогистических процедур и самой древней логики всё еще привязана к ритуальным парадигмам порядка, репрезентированным традиционными космо-

<sup>213</sup> Shaw G. *Theurgy and the soul: The neoplatonism of Iamblichus*. Luissetown (Pa), 1995. P. 5.

ниями, и эта научная логика все еще функционирует в космосе, который является «наиболее священным храмом Демиурга» (Прокл, Комм, на «Тимей». 1.124.16–22)<sup>214</sup>. Ямвлих гармонизировал платоническую эпистемологию и концепцию анагогической силы внутри ритуалов как таковых (будь то телесные ритуалы и жертвоприношения или ритуалы мыслительной и нозтических литургий), утверждая, что их осуществляет сама синтемата. Восхождение к истине, которое сопровождается созерцаниями, нозтическими жертвоприношениями и инспирированными интерпретациями символов, ассистирует в продуцировании герменевтической метаструктуры философии как дискурсу, основанному на систематическом мышлении и логике. А такая философия сосуществует с сакральными ритуалами. Ямвлих говорит: «Послушай поэтому интеллектуальную интерпретацию символов согласно уму египтян, устраняя в тоже самое время из своего воображения (της φαντασίας) и своих ушей образ символических вещей и восходя к интеллектуальной истине» (О египет. мистер., 250. 13–18).

Фантасия служит зеркалом, которое может воспроизводить изображения высших начал, а благодаря способности создавать образы (εἰκαστική δύναμις) душа может сделать себя подобной существам, которые выше ее. Поэтому Прокл и утверждает, что «той же самой способностью она также делает свои низшие продукты подобными себе самой и даже вещам большим себя, поскольку она творит статуи богов и демонов» (Комм, к «Кратилу», 19.6 и дал.). Герменевтическое восхождение, нацеленное на интеллектуальную истину, следует тому же самому анагогическому призыву к партиципации достоинствам Единого, направляемое «призывающей силой» (ανακλιτική δύναμις). С помощью этой всё пронизывающей силы некоторые из божественно инспирированных философов и священнослужителей (οἱ ἱερατικοί) могут достичь единения с божеством. Согласно Пифагору, «души не могут восходить без музыки» (у Аристиды Квинтиллиана). Но они не могут также восходить и без экзегезы, или σμβολική θεωρία, сакральных ритуалов (τελεταί), мифов и фундаментальных метафизических текстов, вроде «Парменида» Платона. В исламской суфийской традиции, замечает Уждавинюс, которая отчасти основывается на неоплатоническом интеллектуальном наследии, «та-вил», или экзегеза души, возвращает душу обратно к ее истине и, согласно Г. Корбину, «трансмутрует все космические реальности и отношения, реставрирую их в символы, всё становится одним из событий души, которая в своем восхождении

<sup>214</sup> Uzdavinyas A. Op. cit. P 42–43.

поднимается над ними и делает их низшими себя»<sup>215</sup>. Посредством утверждения, что каждая душа и любой интеллект имеют двойную активность: 1) единящие (τας μεν ενωειδεις), которые лучше интеллектуальных, и 2) интеллектибельные (τας δε νοητικας), Прокл проводит род деления между рациональной философией и предельным знанием, которое выше науки («Парменид». VII, 63 К). Согласно Проклу, «эти диалектические рассуждения являются приготовлением движения к Единому, но сами не являются этим усилием» (VII. 75 К). Поэтому «после прохождения через все отрицания, следует отложить в сторону и этот диалектический метод»<sup>216</sup>.

**Иератические ритуалы восхождения.** В сохранившихся фрагментах «Комментария к Халдейским Оракулам», Прокл обсуждает 1) «теургическую расу» (το τεουργον φυλον), которая благотворна и предана ревностной имитации благодати бога (της του Θεου αγαποτητος), и 2) восхождение посредством анагогической жизни (δια της αναγογου ζωης — А 14). Завершением спиритуального восхождения является участие в божественных плодах и наполнение души божественным огнем, который дает возможность созерцать бога (душа располагается вблизи отца — А 17–19). Священные ритуалы восхождения уравниены «интеллектуальными и невидимыми гимнами восходящей души, пробуждающей память гармоничных логосов, которые хранят невыразимые образы божественных сил» (А 25–26)<sup>217</sup>.

Это стремительное восхождение понимается в то же время как платоновский анамнесис ультимативной истины и путь к чисто нозтическому созерцанию, избегающего таким образом преходящей природы становления. Однако истинная цель любящей отца души, которая подчиняется призыву бежать к теплу (поскольку дух поднимается теплом) и убегать от холода — всеприемлющий храм отца, который принимает и объединяет восходящие души (А 3–6): «Да станем огнем, через огонь пройдем», — призывает Прокл, и объясняет обе интегральной стороны этого «гимна», посвященного богу, как уподобление ему посредством отбрасывания всей множественности и единения в гиперноэтической епархии: «Философия говорит, что забвение вечных логосов является причиной отхода души от богов, и что вспоминание этого знания вечных логосов, или идей, является причиной возвращения к ним, но Оракулы утверждают, что забвение и вспоминание отеческих синтем является соответственно причиной ухода и возвращения. И оба поло-

<sup>215</sup> Цит. по: *Uzdavinys A. Op. cit. P. 44.*

<sup>216</sup> *Ibid. P. 44.*

<sup>217</sup> *Ibid. P. 45.*

жения соответствуют друг другу, так как душа конституирована из священных логосов и божественных символов, из них первые происходят от интеллектуальных форм, а последние — от божественных генад; так что мы являемся и образами интеллектуальных сущностей, и статуями неведомых синтем. И как каждая душа является плеромой форм, но существует соответственно одной причине, так точно она партиципирует всем синтемам, посредством которых соединяется с божественными вещами»<sup>218</sup>. Здесь содержится знаменитое различие между εικον (картина, изображение) и символом. В позднем неоплатонизме высшие реальности могут открываться либо через изображения (связанные со своими соответствующими парадигмами), либо посредством символов, которые не могут уподобляться символизированным объектам. Тем не менее «подобие» является ключевым термином в обоих случаях, поскольку повсюду подобное, согласно Проклу, естественно соединено с подобным. Поэтому подобно тому, как нозтические объекты известны благодаря мышлению, так и близкое интеллекту связано с так называемым цветом интеллекта.

И совершенно некорректно, подчеркивает Уждавинюс, редуцировать философию к той ограниченной способности души, которая познает подлинные и божественные сущности сообразно мышлению или же исследует космос посредством образов (в прокловом значении, например, видя в суммировании «Государства» в начале «Тимея» такую «икону» — по контрасту с мифом об Атлантиде, понимаемом как символ). Аналогичным образом наивно предполагать, что есть такая вещь, как «пустой ритуал», каким-либо образом не связанный с фундаментальной нозтической структурой бытия и Ума. Сама неоплатоническая философия является ведущим «домой» ритуалом, парадигматически совершенным гомеровским героем Одиссеем. Путь возвращения — дорога архетипового героя, сопровождаемого соответствующим богом. Существуют также тематические связи между концепциями «предка» (или мудреца, софос) и героя, привязанные к «сезонной эсхатологии»<sup>219</sup>.

Созерцание удивительных произведений богов и интерпретации мистериального космического порядка маркируют начало философии как физиологии и метафизики. Тем не менее, несмотря на рано появившиеся попытки отбросить традиционный миф как таковой, считает Уждавинюс, философия (всё еще детерминируемая древними паттернами мысли, скрытыми под тонкими экранами скептицизма и рацио-

---

<sup>218</sup> *Uzdavinys A. Op. cit.*

<sup>219</sup> *Ibid.* P. 46.

нализма) неизбежно повернула в сторону «божественного света», утверждая, что мы не сможем стать счастливыми иначе, как с ее помощью, добывая и рассматривая мудрость истинно существующих сущностей. Философия это искусство жить совершенным образом, по Ямвлиху. Тем не менее, если вершина совершенства может быть достигнута лишь посредством союза с самими божественными первопринципами, и если они называются «боги», то традиционные средства восхождения должны быть реадaptированы. Поэтому марьяж философии и платонизированной ветви теургии был априори преобладающим сотериологическим аттитюдом, телосом человека<sup>220</sup>.

### 8.6. Философская теология Прокла

После Плотина наиболее глубокая и основательная концепция философской теологии разработана Проклом (410–485). Основная идея, содержание, план и метод, использованные в одной из его главных работ, «Платоновской теологии», по мнению переводчика этого произведения на русский язык Л. Ю. Лукомского, таковы<sup>221</sup>.

Трактат Прокла «Платоновская теология» посвящен изложению науки о божественном в том виде, в каком ее разработал Платон, Однако без понимания места и роли теологии в системе знания в античности, считает ученый, это определение мало что говорит. Поэтому первым вопросом, который следует разяснить — это соотношение теологии с другими науками. В античности на него давали различные ответы: Аристотель во второй главе первой книги «Метафизики» (982 b 8 и далее), разбирая вопрос о знании и о его месте в системе человеческого мировоззрения и деятельности, выше всего ставит мудрость, т. е. в его определении, науку, которая исследует первые начала и причины. Подобное знание превосходит человеческие способности, и владеть им может один только бог, хотя для людей оно наиценнейшее. Следовательно, первая философия оказывается, божественной наукой, теологией, причем божественной, разясняет Аристотель, в двух значениях: во-первых, как то, чем мог бы обладать только бог, во-вторых, — поскольку предметом ее оказывается сам бог. Таким образом, теология равна первой философии, или метафизике. Тем самым среди всех других наук она оказывается главнейшей, другие же будут для нее вспомогательными инструментами или частными воплощениями.

<sup>220</sup> *Uzdavinys A. Op. cit. P. 52–53.*

<sup>221</sup> См.: *Лукомский Л. Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни — «Платоновская теология» // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны. М., 1993. С. 509–527.*

Примером науки первого вида служит логика, второго — физика. Но метафизика-философия-теология оказывается самой важной и в ином смысле: так как бог является движущей и целевой причиной для всего, то «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (Мет., 983 а 10–12)<sup>222</sup>».

Стоики, полагавшие все сущее телесным, придерживались пантеистических взглядов. Но если всё — тело, а тело — бог, пишет Лукомский, то любое суждение о сущем также оказывается суждением о боге, а любая наука — теологией. Это утверждение прежде всего относится к физике, науке о природе и мире: божественны логос, творческий огонь (*πῦρ τεχνικόν*), пневма, природа и т. д. Третий возможный вариант определения теологии — это признание ее частной наукой, такой же как например, логика, этика, риторика. Методы ее ничем не будут отличаться от тех, которые свойственны этим последним, и только предмет обладает своей спецификой. Такой подход был свойствен эпикурейцам, полагавшим, что боги находятся между космосами. Наконец, последний из подходов к теологии, малоприменяемый в классический период, получил распространение с возникновением христианства и других новых религиозных культов. Теология при этом понимается как наука об интерпретации божественного откровения, о переводе его на понятный язык. В качестве примера приводятся сочинения Дионисия Ареопагита, цель которых их автор видел в том, чтобы изложить на «языке эллинов» догматы христианства. И это определение теологии остается едва ли не единственным в средние века, сохраняя свое значение до настоящего времени.

Отвечу на вопрос, какого из четырех возможных определения придерживается Платон, указывает Лукомский, посвящена значительная часть первой книги трактата Прокла, потому прежде необходимо выяснить, какое определение дает платонической теологии этот философ. Как было показано, теология есть наука о божественном. Таким образом» для ее правильного понимания следует разобрать, что же такое божественное и что такое наука. Ответу на первый вопрос посвящена третья глава произведения Прокла. Здесь дается определение, смысл которого можно вначале обозначить только приблизительно: боги суть генады сущего, а божественно всё, что участвует в них. Экспликация этого положения такова. Согласно неоплатонизму, сущими были телесное, душа и ум. Ни одно из них само по себе не может претендовать на роль первоначала, которое, очевидно, тождественно божеству, сле-

---

<sup>222</sup> Лукомский Л. Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни — «Платоновская теология». С. 516–517.

довательно, такое начало будет не сущим, а сверхсущим или же тем, в чем участвует сущее. Такому первоначально, согласно Платону, соответствуют два имени: Единое (в диалоге «Парменид») и Благо (в «Государстве»). Следовательно, если рассматривать его в качестве начала как такового, то оно будет началом каждого наличного бытия, т. е., принципов каждости и наглядной очевидности или, упрощая, единичностью, которая соответствует каждому сущему. Но познать это начало человек не в состоянии, он может лишь осознать собственную наглядную очевидность и наличное бытие. Что же касается соотношения Единого с сущим, то здесь схема иная. Каждое сущее в своем наличном бытии обладает свойством единичности. Поэтому должен существовать некий объект, благодаря участию в котором это последнее появляется. Но если имеется предмет сопричастности, то основанием для него должен быть такой же объект, но который сам не вступает в отношения участия. Это и есть генада сущего<sup>223</sup>. Таков в общем виде, по мнению Лукомского, предмет теологии Платона как его понимает Прокл.

Прокл, разбирая метод Платона, констатирует, что в его сочинениях можно встретить четыре способа описания божественного: пророческий (например, в «Федре»), символично-мифологический (в «Горгии», «Пире», «Протагоре» и др.), иконический (основанный на изображениях, примеры: «Тимей» и «Политик») и, наконец, диалектический, или собственно научный (в «Софисте» и «Пармениде»). Первые три способа были известны и до Платона, что же касается последнего, говорит Лукомский, «теологии в собственном и узком смысле этого слова», то его открытие для рассмотрения божественного является заслугой основателя Академии. Согласно воззрениям Прокла, главным в диалектике постижения божественного, оказывается аподиктика, или основанное на доказательствах-указаниях описание божественного и соотношение его с теми или иными родами сущего, которое ведет к познанию божественной истины и природы блага.

Исходя из всего сказанного Лукомский приходит к следующему выводу: Прокл полагает, что теология Платона является как бы синтезом тех подходов к этой науке, которые были описаны выше, и в нее также были включены различные элементы учения о божественном. Но так как все перечисленные философские системы появились уже после Платона, то можно сделать вывод, что учение последнего было своего рода универсальным источником любых возможных воззрений. Поэтому всё сказанное после Платона оказывается лишь более или менее

---

<sup>223</sup> См.: Лукомский Л. Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни — «Платоновская теология». С. 518.

детальным комментарием к сочинениям основателя Академии; в том числе философия Аристотеля в неоплатонизме понималась только как введение к этой универсальной науке; то же самое можно сказать и о концепциях стоиков, эпикурейцев и т. д. Лукомский при этом оговаривается, что излагает только точку зрения Прокла, Дамаския, Оимпликия и других мыслителей позднего неоплатонизма, а также свою, которая совпадает с их позицией (вместе с тем признается возможность существования и других подходов к учению Платона и академиков). Отсюда следует, что неоплатонизм стал универсальной теолого-философской системой, которая инкорпорировала все достижения древней философии. Именно так, считает Лукомский, следует понимать обобщающий характер учения афинской школы, о котором говорят современные историки философии<sup>224</sup>. Тем самым фактически доказывается доминанция философско-теологической проблематики и связанных с ней вопросов как для Платона, так и для последующей традиции.

Следующий важный результат этих дискуссий — формулировка учения о субъект-предикатной структуре (логическое следствие диалога «Парменид»): по определению в «Софисте» Платона сущее есть единое, обладающее свойствами (246 b 7–8), из чего следует сделать вывод, что интенцией данной интерпретации «Парменида» является выделение этих характерных свойств и применение их для предикации божественных чинов как генад сущего. Использование выделенных черт, пишет Лукомский, двойственно: апофатическое и катафатическое; причем первые две гипотезы этого диалога демонстрируют подобный узус. Так как, далее, согласно учению неоплатоников, на уровнях эманации апофатика соответствует порождению, а катафатика — возвращению к порождающему, то в результате применения этих характерных свойств генерируется структура божественных родов, которую Лукомский и приводит в *табл. 1* и *2* своей статьи<sup>225</sup>.

При этом теология Прокла, как показал А. Смит в своей работе «Порфирий и платоновская теология»<sup>226</sup>, существенно отличается от концепций даже его ближайших предшественников, Плотина и Порфирия, у которых Прокл тем не менее находит ряд стимулирующих идей, вроде понятия генад, на которых и строит свою Платоновскую теологию как теорию трансцендентного Единого и связанных с ним

<sup>224</sup> См.: Лукомский Л. Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни — «Платоновская теология». С. 519–520.

<sup>225</sup> См.: Там же. С. 520–522.

<sup>226</sup> Smith A. Porphyry and the Platonic theology // Proclus et la theologie platonicienne. P., 2000. P. 177–188.

трех ипостазей<sup>227</sup>. Прокл видит в Порфирий непосредственного предшественника своего метафизическо-теологического проекта такими доктринами, как, например, «довечный уровень в Нусе», суггестировавший идею более сложных уровней внутри ипостазей<sup>228</sup>. Поэтому Смит считает необходимым рассмотреть и другие элементы доктрины Прокла, которые ранее могут быть найдены у Порфирия, прежде чем анализировать теологически значимые положения последнего. Так, сравнивая комментарии к «Тимею» Прокла и Порфирия, ученый отмечает, что Порфирий, примыкая к Нумению (согласно Проклу), интерпретирует этот диалог как репрезентирующий борьбу между душами и разновидностью демонов, стремящихся погрузить их в материальный мир. При этом философ отвергает мифологическое понимание некоторых теологов, которые прочтывают в этом конфликте противостояние Осириса и Тифона или Дионисия и Титанов. По Порфирию, Платон из-за благочестия избегает подобной экспозиции, называя вместо богов афинян и атлантов. Прокл, однако, в своем комментарии критикует Порфирия за игнорирование буквального смысла повествования, ибо данное событие, как он считает, следуя Ямвлиху и Сириану, действительно имело место. Вместе с тем, пишет Смит, он придает этой истории гораздо более широкое метафизическое значение, чем Порфирий, включая в него и космических богов<sup>229</sup>. Но Порфирий подвергается еще более резкой критике Ямвлиха, когда интерпретирует различные классы жителей прежних Афин (до гибели вместе с Атлантидой) как обозначающие различные полубожественные и божественные существа: так, жрецы — это архангелы, воины — демоны, снисходящие в души, пастухи — демоны, оседлавшие животных с человеческими душами, охотники — демоны, охотящиеся за душами, — а в качестве примера приводит Артемиду. Ямвлих негодует на это смешение божественных уровней, которые должны быть, по его мнению, ранжированы и упорядочены. Прокл, следующий Сириану, снисходительнее — он сам делит эти классы на пары с противоположными характеристиками: жрецов и воинов, ремесленников и земледельцев, пастухов и охотников, которым затем преддицирует различные божественные характеристики. Как для Ямвлиха, так и для Прокла теологические интерпретации Порфирия слишком неструктурированы, а уровень, на который он помещает традиционные божества, онтологически чрезмерно низок<sup>230</sup>.

<sup>227</sup> *Smith A. Porphyry and the Platonic theology. P. 177–178.*

<sup>228</sup> *Ibid P. 178.*

<sup>229</sup> *См.: Ibid. P. 179.*

<sup>230</sup> *См.: Ibid. P. 179–180.*

### 8.7. Категория веры у Прокла и молитвы — у Ямвлиха

Но философский дискурс, как показывает анализ категории веры у Прокла, не только транслировал свои семинальные логосы в экстантную демотическую культуру, но и сам интенсивно обрабатывал понятия, реципированные в том числе из религиозно-культурной практики, показывая их сложную онтологическую структуру и тонкий механизм действия, связывающий имманентное и трансцендентным.

**Категория веры как средство единения с богом.** Механизм этого единения показала Ю. А. Чуркина<sup>231</sup>, подробно рассмотрев роль категории «вера» и ее онтологию в философской теологии Прокла. О вере говорится в 1 книге (гл. 25) «Платоновской теологии», где речь идет о пронизывающей и наполняющей всё сущее божественной триаде — любви, истине, вере. При этом любовь возводит человека к божественной красоте, истина — к божественной мудрости, однако только вера может способствовать слиянию с Благом: «Богам присуща вера, неизреченно соединяющая с Благом всеобщие роды богов и демонов, а также счастливые души. Ведь Благо отнюдь не стоит изыскивать познавательными способами, которые не ведают своего завершения, а, напротив, необходимо, вверив себя божественному свету и словно бы закрыв глаза, тем самым утвердиться в непознаваемой и таинственной генаде сущего, так как именно этот род веры более почтенен, нежели познавательное действие, причем не только среди нас, но и среди богов: благодаря вере все боги объединены между собой»<sup>232</sup>. Как любви сопутствует любовное безумие, истине — божественная мудрость, так вере — теургическая сила<sup>233</sup>.

Теургия готовит душу к слиянию с благом и приводит ее к нему. Вера — объединяющее начало и служит основой единства на всех уровнях: она объединяет богов между собой, соединяет любовь и красоту друг с другом, приобщает человека благу. Таким образом, вера есть и сплывающая сила разных уровней сущего, и связывающая все эти уровни между собой. Она оказывается своего рода одновременно горизонталью и вертикалью бытия, всё пронизывающей и объединяющей<sup>234</sup>.

<sup>231</sup> См.: Чуркина Ю. А. Понятие веры у Прокла: По материалам «платоновской теологии» // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: Философское антиковедение как междисциплинарный синтез историко-философских, исторических и филологических исследований. Вып. 5. С. 111–114.

<sup>232</sup> Там же. С. 112.

<sup>233</sup> См.: Там же.

<sup>234</sup> См.: Там же. С. 113–114.

## 8.8. Философская теология Ямвлиха

Ямвлих не только продолжает субстанциальную проработку главных категорий Плотина: Единого, Ума, Души и уточняет терминологию, но и систематизирует огромный массив теургической информации, фактически став основоположником этого аспекта неоплатонической традиции.

«Старейший бог», или Единое и его числовая структура<sup>235</sup>. Сверхинтеллектуальное единство, первую основную ипостась неоплатоников, Ямвлих называет или «старейшим богом» (*Myst.*, III 11, 1–2), или «единым богом» (VIII 2, 10), или «господствующим богом» (IX 9, 18), сразу же указывая на его божественность.

Это единое Ямвлих разделяет, по свидетельству Дамаския, на два начала: одно — превосходящее всякое бытие, познание и наименование, и другое — начало всего последующего, которое в силу этого является не только единым, но и благом: «Существуют ли два первых начала, предшествующих первой умопостигаемой триаде, — совершенно неизреченное и то хотя и изреченное, но которое не сопряжено с этой триадой, как считал великий Ямвлих в XXVII книге „Халдейской всесовершенной теологии“?» (*Damasc. De pr. I*, 86, 3–10 Rue.).

По мнению А. Ф. Лосева, здесь единое разделяется на абсолютную непознаваемость и на относительную непознаваемость, в которой видна пифагорейская противоположность предела и беспредельного, а также наличие элементов аритмологии<sup>236</sup>. Прокл свидетельствует: «... божественный Ямвлих превозносит числа вместе со всей потенцией как обладающие некоторыми удивительными свойствами; а именно он называет монаду причиной тождества и единения, диаду — вождем эманации и разделения, триаду — первопричиной возвращения того, что эманурует, тетраду — сущностным образом всегармонической, обнимающей в себе все логосы и являющей в себе второе мироустройство, эннеаду же — создательницей истинного совершенства и подобия, совершенной, [состоящей] из совершенных моментов и причастной природе этой [области]» (*Prod. In Tim. II* 215, 5–15).

Ноуменальная сфера у Ямвлиха, как и у всех неоплатоников, следует за учением о первоедином. В отличие от абсолютного единства ноуменальная ипостась называется «единое сущее». Когда это последнее воплощается в ином, это иное в нем принимает участие, а само

<sup>235</sup> Подробнее о религиозной философии Ямвлиха см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. М., 1988. Т. 7, кн. 1. С. 122–301.

<sup>236</sup> См.: Там же. С. 134–137.

единое сущее, участвуемое, получает момент «участвуемости». Вместе с тем участвующее, наполняясь единым сущим, возвращается к последнему. Таким образом, при эманации первоначала и возвращения к нему низшие порядки оказываются причастными высшим. Однако в этом процессе высшие ипостаси, как и у других неоплатоников, у Ямвлиха остаются чистыми и не смешиваются с низшими.

**Интеллигибельный и мыслящий ум.** Ямвлих, различая мыслимый (*noetos* — собственно «умопостигаемый», или «интеллигибельный») и мыслящий (*noeros*) ум, видит в уме наличие субъекта и объекта мышления. Как первый, так и последний структурированы также триадически. Нозтический ум состоит из: 1) «бытия» (*hyarxis*), 2) потенции (возможности) и 3) ее мышления (*Damasc. I 108, 17–24*). Мыслящий ум заключает в себе: 1) мыслящий ум как таковой; 2) «жизнь» и 3) «демиурга» (мыслетворящий ум). Каждый элемент этой мыслящей триады тоже триадичен, а демиург даже седмиричен — содержит в последних двух элементах своей триады еще по триаде. Все нозтические, мыслимые умы, согласно Ямвлиху, являются «прообразами»-парадигмами, тогда как мыслящие — суть идеи (*Damasc. II 149, 25 сл.; Prod. In Tim. I 230, 5–8; 321, 24–30*). Тем самым, Ямвлих фиксирует триадическую структурность всей божественной ноуменальной сферы. Вопрос о месте бога-демиурга в ноуменальной сфере сложен и дискутируется специалистами. Но в любом случае, роль бога-демиурга (*Myst. X 6*), господствующего над душой, т. е. над третьей, основной ипостасью, феноменальна: именно он контролирует и подчиняет себе как важнейшие элементы ноуменального мира, так и всю конструкцию создаваемого Космоса. При этом Ямвлих исходит из общей неоплатонической структуры универсума, согласно принципам которой высшее продуцирует низшее без вреда для себя, и низшее может вернуться к высшему, преодолевая свою ущербность и достигая в доступной ему мере совершенства создавших его начал. Высшим и низшим для него являются, соответственно, боги и человеческие души, промежуточной сферой демоны и герои.

**Душа и космос.** Как и у всех неоплатоников, третьей основной ипостасью после единого и ноуменальной сферы у Ямвлиха является душа. Душа в чистом виде укоренена уже в самом уме и является разумной, связываясь через него с божественным умом. Она «трансцендентна, надмирна, отрешена и всем правит» (к Тимею, фрг. 50). По отношению ко всем душам в мире она является вышестоящей монадой, трансцендентным источником как души мира, так и всех индивидуальных душ (фрг. 54). Душа, по словам Ямвлиха, отделяется от высших родов, занимая либо срединное положение между делимыми и неде-

лимыми, между телесными и бестелесными родами; либо полнотой (pleroma) всеобщих разумных оснований; либо тем свойством, что она, помимо идей, участвует как помощница в творчестве демиурга; либо жизнью, имеющей жизнь в самой себе и происходящей от ума; либо опять-таки исхождением родов всего истинно сущего в более низшую и еще более ограниченную сущность<sup>237</sup>. В отличие от Плотина, Ямвлих отрицает наличие у высшей души способности быть неизменно погруженной в божественное умопостижение, так как в этом случае люди были бы уже блаженными (фрг. 87). При этом важно подчеркнуть, что и ноэтические умы, и Душа являются надмировыми богами, ниже которых находятся еще двенадцать небесных триадических бога (всего их, таким образом, 36), которые руководят 12 мировыми сферами: эфира, семи планет, огня, воздуха, воды и земли.

Космическая Душа является движущим началом для всего мира становления чувственного инобытия, будучи жизнью космоса и обладая медиативной природой между ноуменальной сферой и космосом (*Prod. In Tim.* II 105, 15–28). Ямвлих приписывает ей причастность как к ноуменальной сфере, так и ко всем индивидуальным душам, существующим в природе; благодаря этому последние оказываются одинаково причастными вечности и времени.

При сотворении мира демиург придает материи форму с помощью своих «логосов», которые пронизывают ее, получая от материи то, что Ямвлих называет «инаковостью», так что одни и те же «логосы» одним образом существуют в уме вселенной, другим — в душе, третьим — в природе и четвертым, окончательным образом — в материи (к «Тимею», фрг. 9). Другая сторона мировой души трактуется Ямвлихом как становление космоса, понимаемое в виде постепенной нисходящей эманации ее логосов, которые, следовательно, оказываются смысловой стороной наблюдаемого становления природного мира, формируя иерархическую структуру космоса.

Тем самым, согласно Ямвлиху, Божественное Единое через Ум и причастную ему Мировую Душу оказывает прямое воздействие на все структуры и процессы в универсуме: ноуменальная сфера репрезентирует артикуляцию Первоединого, мировая душа — ноуменального, космос — мировой души.

**Использование гипотез «Парменида».** Ямвлих также оригинально трактует девять гипотез «Парменида» (девятая прибавляется начиная с Порфирия): утверждая, что в первой гипотезе говорится о боге и богах, поскольку ведь в ней речь идет не только об едином, но и обо

<sup>237</sup> См.: Ямвлих. О душе // Фрг. у Стобея, I р. 365, 7 и след. Wachsm.

всех божественных генадах; это, утверждает А. Лосев, не единое и не ум, а среднее между ними — область чисел, которые Ямвлих называет не богом (он выше всякого разделения), но божественными единицами, или генадами, или просто богами. Вторая гипотеза трактует об умопостигаемой области и умопостигаемых богах. Третья — о родах, высших чем люди: ангелах, демонах и героях, которые идут вслед за богами и выше самих всеобщих душ, т. е. занимают промежуточное место между богами и душами. Четвертая — о разумных душах, а пятая — о вторичных душах, которые присоединяются к душам разумным. Шестая о внутриматериальных эйдосах и обо всех сперматических логосах; седьмая — о материи самой по себе. Восьмая — о небесном теле, девятая — о порожденном и подлунном теле» (к «Пармениду», фрг. 2).

**Боги.** Ямвлих дает следующее определение: «Боги, и видимые и невидимые, содержат в самих себе целостное (*holen*) управление сущим — как в отношении всего неба и космоса, так и в отношении целостных невидимых сил в универсе (*caī cata tas aphanēis en toi panti dynamēis holas*)» (I 20, р. 63, 4–7), и: «В целом же божественное есть ведущее (*hegemonicon*) и предустановленное для упорядочения сущего» (р. 64, 2–3), они «направляют космос» (235, 7–9), «богами установлены все вещи» (356, 6–7). При этом боги «мыслят, изволяют и предписывают» (р. 64, 6), стоят выше непосредственно данных причин природы (*Prod. In Tim. I 153, 11–12*), управляют каждый отдельными районами земли, всем временем (к «Тимею», фрг. 63, Дилл.), получают для себя целые народы (например, египтян: *Prod. In Tim. 1120, 15–17*), объединяют «тело» и «жизнь» и заведуют тем и другим (III 356, 8–11). А. Ф. Лосев интерпретирует в целом концепцию бога у Ямвлиха так: Он — это 1) ум, или идея, т. е. предельно-целостная общность; 2) осуществленная в виде самостоятельной субстанции (т. е. как живое существо) — в отличие от Порфирия, который, считает Ямвлих, видит в богах «чистые умы»; 3) соотношенное как с бытием в целом, так, в частности, и с космосом; и потому 4) созидающее и осмысляющее собою все то, что вообще существует.

Позже Прокл свяжет бога как идею внутриноуменальной сферы не только с целостным бытием или космосом, но прежде всего с Первоединым. Каждый бог у Ямвлиха, таким образом, является как предельно-целостной общностью, так и законом для всех подпадающих под нее единичностей — их прообразом, методом и законом возникновения. Тем самым вся сфера сущего оказывается под управлением божеств.

**Классификация богов.** Согласно Ямвлиху, боги возникают в связи со второй ипостасью, умом; поэтому существуют боги ноуменальные и психические (связанные с Мировой Душой), в целом называемые

надкосмическими. За ними идут уже мировые, или небесные, «руководящие» боги (*hēgemonicoi*). Их насчитывается 12 по числу знаков Зодиака, или/и в связи с тем, что они предводительствуют над 12 мировыми сферами, т. е. сферами земли, воды, воздуха, огня, семи планет и эфира (*Саллюстий*, 6). Так как эти 12 богов тоже триадичны, то всего их 36<sup>238</sup>. При этом божественная Триада у Ямвлиха выступает архегоном (верховным водителем), руководящим возвращением к Единому всего того, что эманировало<sup>239</sup>. Ямвлих затем, видимо, в связи с представлением о днях года, умножает их еще на десять, доводя количество небесных богов до 360 (*Prod. In Tim.* III 197, 8–20). Предводитель всех небесных богов — Зевс — трактуется как «умопостигаемый» и связывается с умом, а также является «единым демиургом космоса» (о котором говорится в «Тимее» Платона, *Tim.* 29 e–47 e) — и в этом качестве соединяется с мировой душой. А. Ф. Лосев, замечает, что Прокл, основываясь, по-видимому, на этих текстах, будет позже говорить о Зевсе I и о Зевсе II. По сравнению с Плотиним, который считает Зевса душой космоса, Ямвлих, следовательно, указывает еще и на связь последнего с ноуменальным и демиургической функцией.

За небесными богами следуют поднебесные: из 36 небесных триадических богов Ямвлих выводит 72 ряда поднебесных, а из 21 «предводительных» (их происхождение у Прокла не разъясняется) — 42 ряда богов природы (197, 12–16). К ним присоединяются еще «охраняющие» боги и демоны как для народов, так и для отдельных людей (I 145, 5–12).

Всем богам свойственна одна и та же «неделимая и неизменная сущность» (I 20, 63). Они находятся друг с другом в единстве и нерасторжимой связи, так что совершенно бестелесные боги включают в себя видимых, чувственно воспринимаемых богов, обладающих телами (I 19, 60). Боги милостивы и благосклонны, они изливают свет на теургов, призывают к себе их души, сообщая единение с собой и приучая еще пребывающих в телах, отделяться от тел и обращаться к вечному умопостигаемому началу (I 12, 41). Истинные боги дают только благо и общаются только с благими людьми, которых очистил жреческий сан, изгоняя из них порочность и страстность. Когда они сияют, исчезают демоны, уступая место высшим существам (III 31, 3).

**Демоны.** Демоны — это служебные существа; в отличие от богов, они не универсальны, а, распространяясь «по некоторым частям (*moiras tinas meristas*) космоса, сообразно своим достоинствам, их направляют» (I 20, 8–9), т. е. руководят только отдельными областями Вселенной,

<sup>238</sup> *Julian. Orat XI 29, 148 c.*

<sup>239</sup> *Procl. In Tim.* II 215, 5–10 (*he trias tes epistrophes ton proelthonton archeгон*).

выполняя предписания богов: «Демонское (*daimonion*) — это служебное (*diasonicon*), приемлющее всё, что только ни возвещают им боги в порядке своей благосклонности. Демоны создаются в связи с производительными и демиургическими потенциями богов, пользуются самостоятельностью (*autourgiai*) в отношении того, что боги мыслят, желают и предписывают» (120, 3–6); сами тоже являются порождающими (*gonimoi*) и наблюдающими над связью «душ с телами» сущностями, демоны также действуют в области всего, что сами создают. Таким образом, в сфере, расположенной ниже области богов, демоны контролируют сущность, бытие, возможности становления и саму действительность. Ямвлих полемизирует с Порфирием, у которого демоны только «причастны уму» (*Myst. I 15, 11–12*) и «страстны» (или: аффицируемы: *empathēs*), — по Ямвлиху, «высшие роды» располагаются над сферой аффицируемости (I 10, 13–34, 6), поэтому для него неприемлемо и Порфириево противоположение богов как неаффицируемых (*apathēs*) — «страстным» демонам.

**Герои.** В отличие от демонов, герои, по Ямвлиху, создаются в связи с логосами жизни в божественном, и сами являются сущностями живыми, разумными (*logice*), руководящими для душ людей. Герои создают жизнь как сущность, контролируют ее развитие и результат в виде отдельных душ, а также упорядочивают жизнь последних.

**Индивидуальные души.** Все индивидуальные души, согласно Ямвлиху, различны по своим родам и видам: «Одни роды, цельных душ, всесовершенны; другие, божественных душ, — чистые и нематериальные; третьи, душ демонов, — деятельные; четвертые, душ героев, — великие; роды душ, принадлежащих живым существам и людям, — смертного вида (*thnētoeidē*); и прочие подобным же образом подразделяются по своим действиям»<sup>240</sup>.

Души различаются тем, насколько совершаемое ими тождественно их сущности: творения божественных душ тождественны их сущности, тогда как человеческие действия — совсем не то же самое, что природа человеческой души. Ямвлих отрицает возможность переселения человеческих душ в животных, и наоборот. И, вероятно, как человеческая душа недоступна животным, так «божественные Души» с «исключительной трансцендентностью» (*exēiremene hyperoche*, к «Тимею», фр. 83) недоступны средней массе людей: «Что богами создано всё, это мы знаем, видя их благодать и напрягаясь в постижении их силы; однако каким образом всё от них происходит, этого мы знать не в состоянии.

<sup>240</sup> См.: Ямвлих. О душе // Стоб. I, 372–373.

Причина в том, что этот промысел и это порождение — исключительное свойство божественного бытия, обладающего непостижимой трансценденцией».

По Ямвлиху, сами по себе души, а также души демонов и героев, в отличие от человеческих лишены неопределенности и непостоянства в понимании бытия. Однако и человеческие души могут уподобляться высшим существам, когда отказываются от догадок, представлений и рассуждений, принадлежащих сфере времени, и постигают бытие в чистых и непорочных помыслах, данных богами (*Myst. I 3, 14–10, 1*). Сравнивая человеческие души с душами богов, он пишет, что по сравнению с совершенством богов человеческие души есть нечто в крайней степени ущербное и несовершенное. Если боги, соединенные со сферой поэтической вечности, всемогущи во всем сразу и в любое мгновение, то первые из-за опущенности в сферу времени могут не всё, не сразу и только отчасти. Боги порождают всё, не склоняясь к своим порождениям, и так же правят ими; души людей заняты возникающим и подлежащим управлению и обращены к нему, еще дальше уходя от высшего. Первые управляют всем в качестве первопричины — последние зависят, как от причины, от божественного веления и всегда подчинены ему. Боги мгновенно охватывают результаты всякого действия и бытия, а человеческие души переходят от одного к другому и достигают совершенного через несовершенство. Первые превосходят всякую меру и не представимы ни в одном ограниченном образе; последние зависят от конкретной ситуации, состояния и склонностей, стеснены соблазнами зла и привычкой к неподлинному, приобретая от этого различные и соразмерные с этими образы. Вследствие связи с неподлинным бытием душа может определяться и возникающим к нему вожделением, чему боги, всегда действующие сообразно с умом, не подвержены. Если богам всегда с одинаковым совершенством и полнотой присущи ум и стабильное в своем постоянном действии демиургическое искусство, то человеческие души причастны только частичному и многообразному уму, и они сами заботятся о том, что души лишено, различно проявляясь в разных местах. Богам гарантированы структура и красота-в-себе, а человеческая душа занята тем, чтобы только приобщиться к умному строю и божественной красоте; с богами совпадают мера и причина мироздания, тогда как душа, будучи отдалена от божественной определенности, приобщается к ней только отчасти. Боги, как могучая и всевластная причина, имеют одинаковую силу во всяком бытии, но человеческой душе, пишет Ямвлих, «положены определенные пределы, выйти за которые она не может» (*I 7, 1–22, 16*).

Тем не менее, хотя души имеют частичное и ущербное бытие, связанное со сферой времени (а, значит, возникновения и гибели), которое постоянно угрожает перейти в небытие, ей присуще врожденное знание об умной сфере совершенного и прекрасного божественного бытия: «Сама наша сущность (*tēi ousiai*) предполагает наличие в нас некоего врожденного знания о богах, которое выше любой способности суждения и выбора, выше рассудка и доказательства. Это знание с самого начала объединено со своей причиной и состоит в том, что сама сущность души заключается в ее устремленности к благу. И, если говорить истину, это даже не знание, но некая прикосновенность (*synaphē*) к божественному» (I, 3, 13–8, 4).

Ямвлих устанавливает иерархию человеческих душ, выделяя, во-первых, прошедшие очищение от чувственного и телесного, их образ — чистый несмешанный огонь, такая душа является в виде внутреннего света, чистого и устойчивого огня (II 7, 6–18). Затем, погруженные в тело, но оставшиеся чистыми. И наконец, души, полностью связанные со сферой материи и несущих на себе следы погруженности в эту сферу. Он подчеркивает слабость душ, которые разобщены с мировым целым и от высших причин, направлены только на свои порождения и замыкающиеся в низшей сфере. По его мнению, если люди и способны что-либо совершить, «то только благодаря причастности богам и исходящему от богов просвещению. И только с их помощью мы и можем испытать божественную активность» (III 20, 3–5). Человеческая душа сама должна обратиться к высшим началам, от которых происходит и от которых получает питание. Тогда, кормясь из этого источника, она получает совершенство. Душа получает совершенство от ума, природа — от души, все остальное также «вскармливается от соответствующих причин» (V 10, 12–214, 1). Таким образом, у Ямвлиха здесь речь идет скорее всего не о душах обыкновенных людей, а о тех из них, кто обращен к ноуменальной сфере, т. е., вероятно, философов, которые живут в созерцании умопостигаемых вещей<sup>241</sup>.

Носитель души (*ochema*), жизненный дух, посредник между душой и телом), не распадается после смерти, утверждает Ямвлих, а продолжает жить внутри космоса (к «Тимею», фр. 81). Согласно Проклу, Ямвлих первым говорит о сохранении индивидуальной человеческой души даже после смерти земного человеческого тела, так как она является созданием богов (к «Тимею», III 234, 9 – 235, 9). О том, что каждой душе свойственно свое вечное тело, говорит и Платон

<sup>241</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. Кн. 1. С. 193.

(Phaedr. 246 d). Ямвлих признает также наличие у души фантазии (*phantasia*), которая «отображает все наши смысловые (*logicas*) энергии»<sup>242</sup>. Власть судьбы распространяется только на вторую, низшую душу («носитель»), тогда как чистая душа может освободиться с помощью теургических действий.

В этике Ямвлих считает главным веру в богов и коммуникацию с ними. Для этого он изучает и систематизирует молитвы, мантику, жертвоприношения и теургию. Высшая добродетель это единение с богами. Моральные и политические добродетели необходимы для достижения этой высшей цели и являются ее низшими уровнями. Таким образом, вся философия Ямвлиха эксплицитно оказывается рационально-экстатической (*si verba licet*) практической теологией с элементами теургии, направленной на теозис и геносис адепта.

Например, о структуре, роли и значении молитвы, которая, по его словам, является важной частью жертвоприношения, давая в нем «нерасторжимую общность с богами»<sup>243</sup>, философ говорит в своей работе «О египетских мистериях». Однако из его текста следует, что действие молитвы не ограничивается только теургией. Она преобразует и совершенствует всего человека, просветляя и успокаивая, расширяя его познавательные способности, возможности восприятия и подготавливая к коммуникации с богами. Согласно этому философу, первым этапом молитвы является обращение к богам, которое провоцирует сам контакт с божеством и дает возможность его познавать. На втором этапе еще до произнесения слов возникает общность единомыслия, которую вызывает посылаемые богами дары. Самый совершенный, третий этап молитвы характеризуется неизреченным единением с ними, сила которого обусловлена богами, что и дает возможность душе находиться среди них. Благодаря этим трем этапам молитва создает привязанность к богам и в теургии генерирует три преимущества молящимся: озарение, совместное действие с ними и, как Ямвлих это называет, совершенную наполненность огнем. Молитва может предшествовать жертвоприношениям, входить в священнодействия или завершать их, но никакое из действий не происходит без нее. Философ подробно перечисляет дары, приносимые молитвой: она питает ум, расширяет возможности восприятия богов душой, открывает божественные тайны, приучает к ослепительному свету, постепенно совершенствует людей, подготавливая их для контактов с богами, поднимает на самую вершину созерцания, где обретается спокойствие, передает мирозозерцание

<sup>242</sup> *Simpl. De an.* 214, 18 Hayd.

<sup>243</sup> Ямвлих. О египетских мистериях. М., 2004. С. 156.

богов, пробуждает дар убеждения, общность, нерасторжимую дружбу, интенсифицирует стремление к божеству, включая в это стремление божественное начало самой души. Более того, Ямвлих даже пишет, что молитва превращает, пользующихся ею, «в учеников богов»<sup>244</sup>.

Тем самым становится явным значение для античных мыслителей наряду с их философско-теологической рефлексией и психотехнической деятельностью также религиозного элемента, который оказывается не исторически обусловленным и случайным, а имманентно необходимым компонентом всего развития личности из человеческого в онтологически более высокое состояние и соединение с богом. Особенно наглядно рефлексированное использование всего этого экзистенциально-когнитивно-экстатического комплекса в деятельности философа представлено в комментарии Гиерокла к пифагорейским «Золотым стихам», перевод и анализ которого были выполнены И. Ю. Петер.

### 8.9. Гиерокл: завершение неоплатонизма и античной философии

И. Ю. Петер в приложении к своему переводу «Пифагорейских Золотых стихов» и «Комментария» к ним александрийского неоплатоника Гиерокла<sup>245</sup> дает вместе с кратким обзором истории пифагореизма в античности анализ философско-теологических взглядов Гиерокла, фактически показывая, как в лице этого мыслителя философия вернулась к тем же теологическим идеям и принципу трансформации и развития человеческого существа, что и древние пифагорейцы. «Пифагорейские Золотые стихи» относятся к мистической пифагорейской литературе, представляя собой компиляцию отрывков, содержащих пифагорейские положения и относящиеся к времени древнего пифагореизма. Гиерокл написал к ним свой «Комментарий» в первой половине V в. н. э. Другой трактат этого философа «О провидении, судьбе и сочетании свободы воли с божественным руководством», изданный, вероятно, вскоре после 412 г., содержится в пересказе и отрывках в «Библиотеке» Фотия (Cod. 214.251). Современники высоко ценили его сочинения: Дамаский считал, что Гиерокл обладал возвышенным складом ума и соперничал богатством мысли и красотой языка с Платоном.

Петер отмечает, что Гиерокл нигде не упоминает о потусторонних богах, перечислением и описанием которых занимаются другие неоп-

<sup>244</sup> Ямвлих. О египетских мистериях. С. 156.

<sup>245</sup> См.: Петер И. К. Указ. соч. С. 127–150.

латоники, ничего не говорит об отсутствии качеств подлинной сущности, у него нет также неоплатонических определений божества, отличных от платонического. Философ сочетал умозрительный характер афинского неоплатонизма, интерес к пифагорейскому учению, связанному с мистикой, и научный подход александрийской школы; его этика находится под влиянием пифагорейских заповедей и стоических доктрин, имевших много общего с христианской моралью<sup>246</sup>.

В своей философской теологии Гиерокл принимал существование единого бога и следующие после него духовные сущности трех родов: небесных богов, демонов и человеческие души. Бог выступает как единая благая причина, отделенная от разумных сущностей, которые формируют иерархию соответственно способу возникновения: первые возникают по первой и совершенной мысли бога, вторые — по его менее совершенной мысли, последние соответствуют пределу мышления бога. В своей концепции структуры мира, пишет Петер, Гиерокл рассматривает только богов, существующих внутри первого, однако во фрагментах Фотия содержится также упоминание занебесной области (Cod. 251.463 b), под которой Гиерокл, ссылаясь на диалог Платона «Федр», понимает находящуюся вне мира умопостигаемую сущность. Вне мира он располагает единого бога-демиурга, а не иерархию сущностей, как обычно делают неоплатоники. Бог Гиерокла близок богу «Тимея» Платона, который, будучи благим, устроил Вселенную и создал живые существа, населяющие космос. Такое понятие бога существенно отличается от неоплатонического понятия Единого, репрезентирующего высший принцип существования как выражение единичности и простоты, т. е. отсутствия всякой определенности, так что знание о нем, в отличие от информации о всех других предметах, может быть только апофатическим<sup>247</sup>. Термин «умопостигаемый» Гиерокл относит также к четверице, которую он называет «умопостигаемым Богом, причиной небесного и чувственно-воспринимаемого Бога»<sup>248</sup>. Однако если Платон понимал под чувственно-воспринимаемым и небесным богом космос, устроенный демиургом (Тимей, 92 с), то Гиерокл не отождествляет непосредственно мир с Богом. Для него как ступени совершенной мудрости Бога, так и соответствующие им ступени разумных творений являются только образом демиурга.

Ум, или «Нус», для Гиерокла — это сфера, где человек соприкасается с божеством; хотя божественный ум светит для всех разумных

<sup>246</sup> См.: Петер И. К. Указ. соч. С. 140.

<sup>247</sup> См.: Там же. С. 141.

<sup>248</sup> Цит. по: Там же. С. 142.

существ, но обратиться к нему человек способен лишь своей высшей частью, и это обращение может быть только результатом его интенсивных целенаправленных усилий. Для этого, в частности, душа, занимающая промежуточное положение между умом и неразумными силами, должна привести неразумные силы посредством этических добродетелей в соответствие с умом. Гиерокл говорит об уме и боге в сочинении «О провидении» (Cod. 251.462 b) так: «Неверно, будто всё возникает по неразумным и непредвиденным побуждениям, ибо всем руководит ум, и причиной всех вещей является бог». Божественный ум связан с понятием божественного закона, которому Гиерокл дает следующее определение: «Закон — это ум-демиург и божественная воля, которая постоянно производит и вечно сохраняет всё, что есть в мире» (10.26–28). Представление об Уме-законодателе, отмечает Петер, представляет параллель с «Тимеем» Платона, где Демиург также определил законы Вселенной и возвестил душам законы рока<sup>249</sup>.

В понятии бога у Гиерокла совмещаются черты христианского и неоплатонического божества. Согласно христианским представлениям, с одной стороны, существуют сотворенные сущности, материальные и духовные, а с другой — единый бог, обладающий абсолютной благодатью, знанием и могуществом. Неоплатоники, напротив, описывают множество сфер бытия, отражающих последовательность ступеней существования, низшие из которых происходят из высших, и самая высокая сфера определяется понятием Единого. Гиерокл представляет бога как умопостигаемого, стоящего над иерархией существ и творца этой иерархии, который является предметом мышления всех существ, наделенных разумом. В основных чертах представление Гиерокла о боге совпадает с платоновским — философ остался верным первоначальному варианту платоновской теологии и не ассимилировал изменения, внесенные Плотинином. Можно предположить, считает Петер, что симпатии Гиерокла были на стороне Аммония и Оригена, что и побудило его отказаться от платиновского представления о Едином<sup>250</sup>.

Связующим звеном между миром богов и миром животных и растений является человек, обладающий двойственной природой. С одной стороны, Гиерокл рассматривает человеческую душу как последнюю ступень мысленных творений. С другой стороны, человек занимает промежуточное положение между миром богов и природой и является последним из высших существ и первым среди низших. Устремление человека к богу происходит посредством обращения к нему мыслью и

<sup>249</sup> См.: Петер И. К. Указ. соч. С. 142.

<sup>250</sup> См.: Там же. С. 143.

благодаря исходящему от бога озарению. Гиерокл рассматривает озарение как дар, ниспосланный свыше, источником озарения является бог, демиург или ум (Нус) — он одинаково употребляет эти термины. В то же время внутри человека существует собственный источник света его разум.

Целью человеческой деятельности и истинным благом Гиерокл считает уподобление божеству. Это возможно благодаря тому, что человеческие души возникли по образцу бессмертных богов, а бессмертные боги в свою очередь являются отражением их причины — демиурга. Каждой ступени мышления демиурга соответствует ее образ, выступающий определенной категорией разумных существ. В этом смысле разумные существа, согласно Гиероклу, не сотворены богом, но представляют эманацию из единого Бога и различаются соответственно стадиям эманации.

Идея о подражании богу содержится не только у Платона, который пишет, что каждый из спутников богов почитает и по мере сил подражает тому богу, в сонме которого он был (Федр, 252), она восходит еще к древнему пифагореизму. Поэтому представление об уподоблении божеству как цели человеческой деятельности, отмечает Петер, является важнейшей частью пифагорейского учения и свидетельствует о его влиянии на Гиерокла<sup>251</sup>. Путь к уподоблению богу — созерцательная, или теоретическая, философия, от которой Гиерокл отделяет как практическую философию, так и третий род философии — искусство священных обрядов. Практическая философия, объектом которой являются человеческие добродетели, служит первой стадия очищения; преуспев в человеческих добродетелях, можно переходить к следующему этапу — созерцательному знанию. Третий род философии направлен на очищение лучезарного тела, которое Гиерокл называет еще лучезарной колесницей, или духовной колесницей разумной души, понимая под лучезарным телом одну из частей разумной сущности, связанных с телом. Разумная сущность бестелесна, но она не существует без тела. Герои, под которыми Гиерокл, вероятно, понимает души умерших людей, суть соединение разумной души с лучезарным телом. Человек также есть разумная душа и соединенное с ней бессмертное лучезарное (помимо смертного) тело. Физическое тело, таким образом, смертно, а разумная душа, существующая в лучезарном теле, не подвержена гибели и может вернуться в общество эфирных существ: «Ибо всякая жизнь есть нематериальное тело, породившее овеществленную

<sup>251</sup> См.: Петер И. К. Указ. соч. С. 144.

жизнь, которой заполняется наше смертное живое существо...»<sup>252</sup>. Лучезарное тело занимает промежуточное положение между разумной душой и материальным телом и служит связующим звеном между ними, душа же связана с материальным телом в той мере, в какой она неотделима от лучезарного тела. Для уподобления божеству необходимо очищение лучезарного тела — оставление материальных скверн и принятие священных очищений, делающих человека способным воспринять транслируемую от бога силу, чтобы воспарить из этого мира в сообщество эфирных существ. Лучезарное тело и душа переживут смертное тело, душа — обретя правдивость и добродетель, а лучезарное тело очистившись от влияния материального тела. Понятию лучезарного тела, или лучезарной колесницы души, у Гиерокла, пишет Петер, исследователи находят различные аналогии среди философских терминов. Его возводят к понятию *бхүма* Платона, *пυεβүма* Аристотеля или к понятию духовной колесницы у неоплатоников и в среднем платонизме.

В вопросе о дальнейшей судьбе души Гиерокл повторяет распространенное пифагорейское учение о метемпсихозе. В широком значении метемпсихоз включает возможность для души после смерти материального тела перейти не только в род богов или людей, но также и в тела животных и растений. Именно так представлял это Платон, допускавший переселение души из человека в животных, птиц и насекомых (Федон, 81 e–82 b) и, наоборот, из животных в человека (Тимей, 92 c; Государство, 620 d). Гиерокл отвергает возможность переселения души в тело животного. Выбор душой той или иной жизни в новом воплощении зависит от поступков в прежней жизни, поэтому Гиерокл связывает переселение душ с существованием свободы воли и провидения. Это подтверждает Фотий, когда дает оценку книги «О провидении» (Cod. 251.172 b): «Самый важный и серьезный вопрос в ней это прежняя жизнь и перевоплощение человеческих душ», а прежнюю жизнь души и перевоплощение душ Гиерокл представляет как «опору и основание провидения, свободы воли и судьбы» (Cod. 251.173 a).

Возможность возвышения и уподобления богу зависит от свободной воли человека. Вопрос о свободе воли занимал центральное место в сочинении «О провидении, судьбе и сочетании свободы воли с божественным руководством». Свобода воли связана с воздаянием за поступки. Следовательно, свободный выбор, основанный на свободе воли, сочетается в жизни с теми обстоятельствами, которые не зависят от нас и которые выступают проявлением божественного возмездия. Совер-

<sup>252</sup> Цит. по: Петер И. К. Указ. соч. С. 145.

шая свободный выбор, человек руководствуется присущим ему истинным разумом, направляющим его к добродетели. Гиерокл здесь утилизирует терминологию стоиков: «В участи, лишаящей рассудка, и в отделении от божественного виновно самовольное движение, противное природе»<sup>253</sup>.

Бог управляет всеми, «и эта его отеческая власть есть провидение, предписывающее каждому роду то, что ему следует» (Cod. 251.461 b). Провидение применимо к сотворенным сущностям соответственно последовательности их творения. Поскольку бог сам сотворил низших богов и человеческие души, божественное провидение непосредственно распространяется только на них. Что касается других существ, в том числе материального тела человека, то, поскольку они созданы не самим богом, они не подчинены прямо его провидению. Человек, состоящий из души и тела, является объектом судьбы, а животными и растениями правит случай. В трактате «О провидении» судьбу Гиерокл определяет как «сплетение и стечение человеческой воли и божественного суда, так что мы, выбрав благодаря свободе воли то, что хотим, часто терпим то, чего не хотим, потому что суд неизбежен» (Cod. 251.463 b)<sup>254</sup>. Указание на неизбежность судьбы встречается у Платона (Горгий, 512 e), где судьба определяет срок смерти или последующую участь души. Понятие судьбы у Гиерокла отражает различные влияния, но, как неоплатоник, Гиерокл включает в представление о судьбе посредников, осуществляющих связь между божественным провидением и человеческими душами. Судьба, т. е. наказание за поступки, приводится в исполнение низшими божествами, которые превращают судьбу в справедливую силу, преследующую благие цели, поскольку они зависят от бога-демиурга, являющегося источником блага.

Философские взгляды Гиерокла, отраженные в его «Комментарии к Пифагорейским Золотым стихам» и в сочинении «О провидении», свидетельствуют о влиянии на него различных философских направлений. В целом его философию, полагает Петер, можно охарактеризовать как эклектическую систему, которая находится по преимуществу в русле неоплатонизма, но также включает элементы других школ, в первую очередь — пифагорейской. Центральным положением в системе Гиерокла является уподобление божеству, означающее возвращение первоначального состояния души. Это одно из ключевых понятий пифагорейского учения, присутствующее в сочинениях этой школы на протяжении более чем тысячелетней истории существования пифа-

<sup>253</sup> Цит. по: *Петер И. К.* Указ. соч. С. 147.

<sup>254</sup> Цит. по: Там же. С. 148.

гореизма. Гиерокла привлекает в «Золотых стихах» мистическая практика очищений, имеющая целью освобождение души от круга воплощений и возвращение ее в первоначальное, не отягощенное материей состояние, которую предание связывало с древней пифагорейской школой. Система неоплатоников, учивших о непознаваемом Едином, с которым душа может слиться в акте экстаза, представляла теоретическое построение, содержание которого совпадало с мистической практикой древних пифагорейцев. Именно с этой точки зрения пифагорейское учение представляло для неоплатоников интерес. Таким образом, констатирует Петер, неоплатонизм как завершающий этап античной философии вновь обращается к тем темам, с которых начиналась античная философия<sup>255</sup>. И эти темы, как было показано, существенно пифагорейские и религиозно-орфические по своему содержанию.

## 9. Философская теология в культуре эллинизма (на примере античного романа)

О том, в какой форме и как могут осознаваться (и распространяться) в социуме реализуемые в жизни людей схемы взаимодействия божественного и земного, зафиксированные в философских системах, наглядно показывает И. А. Протопопова на примере действия платонического Эрота в античном романе<sup>256</sup>. Любовные (эротические) романы в античной Греции имели близкий сюжет, основанный на истории влюбленных со следующими элементами: их встреча, вынужденная разлука, различные препятствия и приключения в поисках друг друга и, наконец, счастливое воссоединение. Пять произведений с таким сюжетом сохранились полностью — это романы Ксенофонта Эфесского, Ахилла Татия, Гелиодора, Лонга и Харитона, датируемые I–III вв. н. э.

Ряд авторов полагают, что подобные романы, кажущиеся развлекательными, содержат серьезный религиозный смысл и даже зашифрованную информацию для «посвященных» — например, описание мистерий Исиды или Диониса<sup>257</sup>. Протопопова также согласна с тем, что авторы названных любовных романов (кроме Харитона) под формой развлекательности стремились передать своим читателям более серьезные мысли. Однако она предполагает, что эзотерическая интенция романов связана не с ритуальной практикой, а с философской

<sup>255</sup> Цит. по: Петер И. К. Указ. соч. С. 149–150.

<sup>256</sup> См.: Протопопова И. А., Платонический Эрот в античном романе // Русская антропологическая школа. М., 2004. Вып. 1.

<sup>257</sup> См.: Там же. С. 327.

концепцией. В связи с этим исследовательница ставит перед собой задачу показать, что по крайней мере три романа из перечисленных — Ксенофонта Эфесского, Ахилла Татия, Гелиодора, — являются художественным воплощением и «художественными иллюстрациями» к концепции Эрота у Платона.

Эта концепция разрабатывается прежде всего в диалогах Платона «Пир» и «Федр», где представлен оригинальный и парадоксальный образ «философского Эрота». На протяжении почти четырех веков после Платона этот образ практически не встречается в греческой философии и литературе, он как бы скрывается на время в «подсознании» культуры, чтобы вновь ярко проявиться в I в. н. э. — прежде всего в диалоге Плутарха «Об Эроте». Протопопова считает, что платоновская концепция Эрота с корреляциями Плутарха является философской подплекой романов Ахилла Татия, Гелиодора и Ксенофонта Эфесского, определяя сюжет и характерные черты персонажей их произведений. Обоснование своей концепции исследовательница начинает с реконструкции основных черт образа Эрота у Платона и Плутарха (основное платоновское противопоставление — Эрот «небесный», любящий душу, и Эрот «пошлый», интересующийся исключительно телом), а затем убедительно демонстрирует, как на основе этой концепции строится фабула повествования. Целомудренный Эрот, по Платону, посредством благородного влюбленного осуществляет свою «эротическую педагогику», возводя человека по знаменитой «эротической лестнице»: тело — душа — учение прекрасное само по себе (Sympr. 210–21 Id). Эротическая педагогика, возвышающая душу, замечает Протопопова, оказывается философской мистерией, приводящей адепта к слиянию с бестелесным эйдосом. Эта линия и реализуется в структуре романов<sup>258</sup>.

## 10. Античность и современность: проблема нон-дискурсивного познания

В заключение представляется целесообразным хотя бы в общих чертах рассмотреть, как трактуется данный вопрос в современности, что, в частности, показано в статье Л. Нагль<sup>259</sup> на примере релевантных аспектов философии Витгенштейна, который тематизирует проблему концепирования того, что принципиально не может быть выражено дискурсивно. Как писал Витгенштейн: «Несказанное (то, что мне кажется

<sup>258</sup> Подробнее см.: *Хлебников Г. В.* Философская теология античности. Ч. 2. С. 120–130.

<sup>259</sup> *Nagl L.* Philosophie als «Arbeit an einem selbst»: Postanahitische Motive bei Wittgenstein // *Wiener Jahrbuch für Philosophie.* Wien, 2000. Bd. 32. S. 141–155.

таинственным и что я не могу высказать) дает фон, на котором то, что я могу высказать, обретает значение»<sup>260</sup>. В «субъективизированном», по словам Нагль, дополнении Витгенштейн продолжает рассуждать об этом же в следующем афоризме: «Работа в философии является — как часто и работа в архитектуре — собственно, больше работой над самим собой. Над собственным восприятием и пониманием. Над тем, как человек видит вещи. (И чего от них требует.)»<sup>261</sup>. Таким образом, заключает Нагль, «деятельность философствования» представляет собой попытку освободиться от вводящих в заблуждение способов смотрения на вещи. Она является критическим опровержением «фальшивых картин, которые держат нас в плену» т. е. таких образов, которые ограничивают возможности действия и ослабляют этический потенциал человека. Философствование как «деятельность» имеет характер терапии, направленной на создание аутентичной самости, посредством которой люди освобождают свое мышление от интеллектуалистских (и прежде всего сциентистских) иллюзий. В этой терапии речь идет, говоря в постмодернистских категориях, об указании претенциозных «мастер-дискурсов» (Лиотар) — например, тех, которые пытаются универсализировать детерминистический образец протекания процесса и отрицают возможность морального самоопределения. Витгенштейн, утверждает Нагль, противопоставляет телеологиям необходимости этого вида, будь они метафизического или научно-теоретического происхождения. Он опровергает притязания «Видения божественного глаза», recitiрует Нагль Рорти, которые, например, находят свое выражение в том образе мира, который абсолютизирует логику естествознания и при этом еще «обожествляет» науку. Соблазнительная идея абсолютного единства доминирует не только «фундаменталистские» формы метафизики, но и аналитическую революцию, насколько эта последняя посвящает себя обязательству создать единственный жесткий «идеал точности». Ибо этот «идеал» имеет, собственно говоря, статус, претендуя на ясность, предубеждения; идеала, которому «все должно быть конформированно». Проект, согласно которому научность каждого высказывания следует измерять одним идеалом: близостью к физике — проект науки единства, — смотря в оптике позднего Витгенштейна, имеет, считает Нагль, однозначно самовосхваляющий характер<sup>262</sup>. Вместе с тем Н. Милков<sup>263</sup>, рассматривая проблему

<sup>260</sup> Цит. по: Nagl L. Philosophie... S. 143.

<sup>261</sup> Ibid.

<sup>262</sup> Ibid. S. 144.

<sup>263</sup> Milkov N. Ist Wittgensteins «Tractatus» in irgendeinem Sinne Mystisch? // Theologie und Philosophie. Freiburg etc., 2004. H. 4. S. 511–526.

мистического у Витгенштейна и интерпретируя фразу последнего «Но как я могу быть логиком, если я еще не человек?», указывает, что эти слова скорее выражают веру философа в возможность значительных достижений в логике, только если он осуществит «этический катарсис»<sup>264</sup>, т. е. радикально изменит свой онтологический статус.

В центре модерна уже Кант — по Лиотару — установил постмодернистский взгляд, согласно которому разум имеет негомогенный характер. Для Лиотара Кант является открывателем трехчастного разума (точнее трех «разумов»), становясь тем самым первым предшественником постмодернистского мышления (Витгенштейн — второй). Центральное понятие кантовского практического разума: «Уважение к другим и к самому себе»<sup>265</sup>, тем не менее: «... Болеющий субъект существует. Если бы не было воли, то не было бы также того центра мира, который мы называем „я“, и который является носителем этики. Добрым и злым является сущностно только „я“, не мир. „Я“, вот это „я“ является глубоко таинственным!» И: «Вводящим в заблуждение при каузальном способе рассмотрения является то, что оно побуждает человека говорить: „Естественно, — так должно это происходить“. Тогда как следует думать: „так и еще многими другими способами это может быть“»<sup>266</sup>. Таким образом, глубоко таинственным оказывается не только мир, скрывающий в себе Невыразимое, но и сам человек, его сознание и язык — как его часть.

Специфический субстанциональный характер сознания стал очевиден после декартовского анализа и особенно после краха материалистических попыток объяснить его парадоксальный характер, — это подчеркнул в своей работе Ф. Диллей (Dilley F.)<sup>267</sup>, отметивший, что большинство западных традиционных (теистических) философов доказывали, что существование сознания требует какой-либо формы субстанциональной нематериальной души или самости. Как бог, так и самость не материальны, но самость имеет материальный компонент, которого у бога нет. Современные картезианцы защищают существование нематериальной персистентной сознательной самости, обосновывая ее пребывание отчетом континуальности опыта, характера и памяти, и оправдывая ее нематериальность фактом невозможности указания ее содержанию (качества, ощущения, мысли и проч.) места

<sup>264</sup> Milkov N. 1st Wittgensteins «Tractatus» in irgendetem Sinne Mystisch? S. 526.

<sup>265</sup> Nagl L. Philosophie... S. 146.

<sup>266</sup> Ibid. S. 147.

<sup>267</sup> Dilley F. B. Taking consciousness seriously: A defense of Cartesian dualism // Intern. J. for Philosophy of Religion. Dordrecht etc., 2004. Vol. 55. № 3. P. 135–153.

в физическом мире (в или вне самости), а также тем, что ее способы реагирования (мышление, свободная воля, интенциональность и т. п.) иные, чем способы действия материальных тел<sup>268</sup>. Диллей замечает, что даже материалист Стивен Пинкер<sup>269</sup>, объясняя на почти 600 стр. то, как предположительно функционирует ум, тем не менее признает, что всё еще остаются шесть загадок, которые продолжают ставить в тупик ученых, изучающих когнитивные процессы: сознание, самость, свободу воли, значение, знание и мораль<sup>270</sup>. К этому же ряду следует отнести проблемы качеств, интенциональности, рациональности, и единства самости<sup>271</sup>. Диллей отмечает, что и сегодня есть целый ряд философов, которые продолжают эмфатически защищать субстанциональные самости: Ричард Свинберн (Richard Swinburne)<sup>272</sup>, Джон Фостер (John Foster)<sup>273</sup>, Джеффри Мэйделл (Geoffrey Madell)<sup>274</sup> и Давид Лунд (David H. Lund)<sup>275</sup>. Они не колеблются утверждать, что проблема сознания не может серьезно рассматриваться вне нон-физических субстанций.

Таким образом, современные философы и ученые так же как и античные мыслители приходят к тем же выводам относительно не только субстанции сверхчувственной реальности, но и методов ее познания, требующих в том числе изменения познающего субъекта, что, очевидно, указывает как на действительность бытия первой, так и на существование универсальных и закрепленных традицией способов ее постижения в «вечной философии» — философской теологии.

## 11. Античная философия и современность: влияние традиции

Проблемы и решения, ставившиеся и решавшиеся античными мыслителями рецептируются и продолжают дискутироваться и уточняться современными философами. Так, в статье О. Груйониу<sup>276</sup> анализируются два оппонирующие онтологические проекта западной философии: гераклитовский и парменидовский. Из истории философии

<sup>268</sup> Dilley F. B. Op. cit. P. 135.

<sup>269</sup> Pinker S. How the mind works. N. Y., 1997. 660 p.

<sup>270</sup> Dilley F. B. Op. cit. P. 137.

<sup>271</sup> Ibid P. 138.

<sup>272</sup> Swinburne R. The evolution of the soul. N. Y., 1997. 360 p.

<sup>273</sup> Foster J. The immaterial self. Dordrecht, 1991. 298 p.

<sup>274</sup> Madell G. The identity of the self. Edinburgh, 1981. 148 p.

<sup>275</sup> Lund D. H. Perception, mind and personal identity. Lanham, 1994. 264 p.

<sup>276</sup> Gruioniu O. L'eleatisme et l'heracliticisme: sur l'origine de la metaphysique classique occidentale // Rev. Roumaine de philosophie. Bucuresti, 2007. T. 51. № 1–2. P. 233–242.

следует, что победительницей была онтологическая стратегия Парменида Элейского (floruit, 501–492), который полагал, что мир следует рассматривать больше в аспекте его стабильности и персистентности, чем в постоянно меняющемся обличье. Однако модернизм подхода Гераклита (540–470) был переоткрыт в XIX веке, когда под воздействием новой физики такие философы, как Б. Рассел и А. Н. Уайтхед показали, что в центре онтологической реконструкции можно найти события и процессы, но не вечно неизменную субстанцию.

Целью Парменида было установить процедуру, следуя которой можно достичь «истинной науки», которую Аристотель позже назовет «первой наукой» или «наукой о бытии как таковом». Для этого философия онтологической легитимностью обладает лишь Единое или бытие<sup>277</sup>.

У Гераклита было категорически отрицательное отношение к милетским философам, которые полагали, что изменение — это лишь альтерация перманентного и неизменного субстрата или «материи». Эфесец опрокинул эту точку зрения, утверждая, что единственно реальная и стабильная вещь — именно само это изменение. Таким образом, процессы и перемены репрезентируют подлинную реальность, которую и должны изучать философия и наука<sup>278</sup>. Он стремится аннулировать разделение физики и метафизики, отрицая существование мира первоначала. Этот философ акцентирует мир бесконечный становления, его множественность и разнообразие, поток которого столь глубок, что нельзя дважды войти в одну и ту же речку. Тем самым Гераклит уже не рассматривает «фюсис» как лишенный бытия, которое, по его мнению, не может существовать отдельно от мира генезиса — этот последний и есть полное проявление первопринципа; Он не может быть познан иначе, чем через свое действие и процессуальность. Мир постижим именно благодаря непрерывному процессу рождения и исчезновения форм, определяемых существованием.

Структурным фактором равновесия, который управляет этим безмерным океаном беспокойства, является логос, «мера», благодаря которой существование — напряжение противоположностей и движение — не теряет своей когерентности и не трансформируется из космоса в хаос. При этом логос и огонь репрезентируют один и тот же способ бытия и самоартикуляции существования.

Таковы два фундаментально противоположные взгляда на этот мир. Один принадлежит Пармениду, который принимает только метафизическое измерение, утверждая, что нет ничего, кроме единого,

<sup>277</sup> Gruioniu O. Op. cit. P. 234.

<sup>278</sup> Ibid. P. 235.

вечного и равного самому себе бытия, — другой, Гераклиту, полагающему лишь множество и бесконечное течение становления. Согласно первому бытие исключает становление. Согласно второму, бытие растворяется в генезисе.

Мелисс отметил, что единое Парменида объединяет в себе как черты более древних архэ, так и новое качество, относящееся к индивидуумам, но не к единичному бытию. Парменид установил, что последнее нерожденно, неразруσιμο, неподвижно, нераздельно и непрерывно. Все «полно бытия», поэтому оно не должно иметь ни начала, ни конца во времени. Бытие не возникает, следовательно, оно не было и не будет, а только *есть*. Помимо этого, Парменид допускает также, что эта метафизическая реальность должна быть ограничена в пространстве, собрана в «крепких границах» и хорошо закруглена как сфера. По мнению Мелисса, Парменид совершил серьезную ошибку, которую он исправляет, — абсолютная реальность не может быть ограничена, а должна быть бесконечной, что Аристотель назвал в своей *Физике* «грубым» и «абсурдным», так как этим нововведением Мелисс вернул философскую мысль обратно к Анаксимандру с его апейроном. Парменид же критиковал в учении последнего именно это понятия, считая бесконечное незавершенным. Парменид уже не искал объяснения механизму рождения и гибели отдельных вещей, концепируя единое как нечто концептуальное, а Мелисс — как материальное, поэтому для первого оно было конечным, а для второго — бесконечным<sup>279</sup>.

Центральной задачей Парменида было показать, каким образом возможно для человеческого ума понять бытие существующей реальности. И ответом стала идентичность «мышления» и «бытия». М. Хайдеггер показал, что это знаменитое положение Парменида не является тавтологией — бытие и мысль у Парменида гетерогенны. Эллинский философ впервые понял, что среди всех существ мира только один человек ставит проблему бытия, обладая интуицией того, что мысль и бытие являются со-участвующими. Единственный способ — и это открыл Парменид — показать, что мысль не ошибается, ставя проблему бытия, было идентифицировать мысль о бытии и само существование мира<sup>280</sup>.

Платон принял его сторону, доказательством чего является диалог «*Кратил*», в котором показывается, что имена не являются только конвенциями, как считали софисты, а являются «правильными конкордансами», имитациями «силлабами и буквами» природы вещей. Иначе говоря, имена обозначают саму реальность вещей, но какую?

<sup>279</sup> Gruioniu O. Op. cit. P. 237.

<sup>280</sup> Ibid. P. 238.

Персистентную или мобильную? Платон показывает, что если в вещах нет ничего, что остается «на месте», т. е. устойчивой сущности, то о познание невозможно («Кратил», 440 б). Таким образом, эллины показали, что наука в общем может конституироваться только дискурсивно, с помощью общих неизменных понятий. Это привело к спекулятивной и абстрактной артикуляции традиционных категорий, которые не смогли объяснить сложный комплекс различных уровней и измерений существования, а также дать онтологическую перспективу, которая бы объясняла как персистентность, так и новизну, тождество и изменение. Парменидовский подход привел к онтологическому разрыву между постоянством и становлением, отдельным и общим, мыслью и чувственно воспринимаемым<sup>281</sup>.

Б. Рассел также отметил эту ошибку традиционной онтологии, ее привычку признавать категориями только универсалии, обозначенные адъективами или субстантивами, игнорируя обозначенные глаголами. Теперь адъективы и общие субстантивы выражают качества или свойства отдельных вещей, тогда как препозиции и глаголы тендируют выразить отношения между вещами. В результате, игнорируя препозиции и глаголы, начинают верить, что любая препозиция может пониматься как атрибутирующая какое-либо свойство отдельной вещи, а не отношение между вещами. Отсюда предположение, что сущности как отношения между вещами не могут существовать<sup>282</sup>.

Гераклит же показал, что источник движения следует искать не вне, а внутри конфликтующей структуры вещей. Он стремился объяснить архитектуру существования в ее обоих ликах, как подвижном и изменчивом, так и неподвижном, видя в первом основной узел проблемы. Избегая редукционизма, он хотел дать унитарную философскую интерпретацию полярных аспектов мира. Пытался сказать, что мир следует понимать как динамическую полноту, а не как фиксированное заполнение. И только успехи релятивистской физики и квантовой механики (показавшие, что объекты в принципе не являются персистентными) позволили таким философам, как Рассел, Уайтхед и Д. Бом разработать идею, что в центре онтологической реконструкции должны быть события и процессы, а не вечно неизменные субстанции, пишет исследователь. Бом признал, что мысль признать реальность бесконечным процессом принадлежит Гераклиту. Он же отметил, что общая структура современного языка сконструирована так, что в предложениях всегда акцентируется *sujet*, что веден к фрагментиро-

<sup>281</sup> Gruioniu O. Op. cit. P. 240.

<sup>282</sup> Ibid. P. 240–241.

ванию нашей мысли, к восприятию вещей как разделенных сущностей, «фиксированных и статичных по своей природе». Поэтому Бом предлагает разработать новую модальность речи (названную им *реомод*), в которой движение стало бы перводанностью, создав для этого пропозициональную структуру с глаголом в центральной функции<sup>283</sup>.

Уайтхед в работе «*Process and reality*» констатирует, что «человечество сделало несчастную генерализацию собственного опыта персистентных объектов», но так как современная физика отбросила это понятие, следует «освободить космологию от точки зрения, которую она не должна была бы принимать как ультимативный метафизический принцип»<sup>284</sup>. Поэтому он предлагает не только пересмотреть онтологию как онтологию становления, т. е. процессов и событий, но и ввести вместо классического принципа субстанции принцип креативности, заменив также др. акцидентальные категории полностью обновленной концептуальной когерентной и аппликативной матрицей, с помощью которой можно интерпретировать все отдельные элементы опыта<sup>285</sup>.

### 11.1. Терминологическое влияние платоновского дискурса на развитие философии

О влиянии платоновской философско-теологической терминологии через латинские переводы на развитие профессиональной философской терминологии пишет немецкий исследователь Х. Кугельмайер<sup>286</sup>. Иоганн Эриугена уже в IX в. перевел для Карла Лысого неоплатонически окрашенные произведения Псевдо-Дионисия Ареопагита, однако еще Петрарка в XIV в. жаловался, что греческие манускрипты его библиотеки остаются для него «немыми» или, скорее, это он был глух на них. И этот процесс забывания греческого языка в распавшейся Римской империи отмечался уже во время жизни Августина Блаженного, что не могло не отразиться как на западной теологии, так и на связанной с ней средневековой философии. Исследования показывают, что возникшие различия в традициях постепенно привели к существенным отличиям и между латинской и восточной евхаристической практиках.

Имелись лишь очень немногие тексты в латинском переводе, вроде столь важного для понимания платоновской и неоплатонической он-

<sup>283</sup> Gruoniū O. Op. cit. P. 241–242.

<sup>284</sup> Цит. по: Ibid. P. 242.

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> Kugelmeier Ch. Die Entwicklung einer philosophischen Fachterminologie durch die lateinischen Platon-Übersetzungen der Renaissance: Ausgewählte Beispiele — von Decembrio bis Ficino // Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft. Munster, 2005. № 15. S. 1–30.

тологий и космологий «Тимея», переведенного Цицероном (большая часть этого перевода сохранилась) и ок. 400 г. — Кальцидием (Calcidius, оставившим также комментарий к этому диалогу), а также «Федон» и «Менон», переложенные ок. 1156 г. Генриком Аристиппом. Ранняя насильственная смерть Боэция воспрепятствовала исполнению его замысла перевести на латынь всего Аристотеля и Платона. При этом текстовый материал Аристотеля, начиная с XIII в., становится известен на Западе, благодаря латинским переводам с арабского (что не могло не отразиться на его понимании), больше Платона. Тем не менее, непосредственное знание теологии этого ученика последнего в оригинале также встречалось крайне редко.

Перелом наступил только в XIV в., когда византиец Мануэль Хрисолор стал преподавать греческий язык в Венеции и Флоренции в 1397–1400 годах, знакомя итальянцев с диалогами Платона. Это подготовило почву для деятельности Марсилио Фичино (1433–1499), основателя и многолетнего руководителя Платоновской Академии во Флоренции. В своем главном произведении «*Theologica Platonica*», он использовал платоновскую философию — опосредованную неоплатонизмом, прежде всего, Плотинем и Проклом — для глубокой интерпретации христианской догматики. Параллельно со своей собственной философской работой, он также всю жизнь переводил на латинский язык Платона и других мыслителей (Плотина), так что ок. 1491 г. преподнес Козимо Медичи, владевшему Флоренцией, рукопись своего полного перевода Платона.

## 12. Античная философия и современная наука

Влияние идей античной философии на современную науку также неоднократно отмечается самыми разными исследователями, которые, правда, не всегда указывают теологические контексты, из которых пришли в последние эти первые. Так, Ю. В. Гавриченко<sup>287</sup>, ссылаясь на работу И. Д. Рожанского «*Развитие естествознания в эпоху античности*» (1979), пишет, что в «Тимее» Платон, проведя синтез доктрин Левкиппа и Демокрита с пифагорейской концепцией числа, создал настолько глубокую и оригинальную физическую концепцию, что ее эвристичность стала пониматься только в эпоху кризиса классической науки, когда к доктрине материи основателя Академии обратились

---

<sup>287</sup> Гавриченко Ю. В. Что такое самостоятельная философия? // Личность. Культура. Общество: Международный журнал социальных и гуманитарных наук. М., 2006. Т. 8. Вып. 3 (31). С. 84–105.

такие физики, как Гейзенберг. У Платона идея порождает материю, является принципом ее устройства. Доктрина Платона об идеях и душе представляет собой учение о порождении человеком своей души для мира-космоса и природы.

Исследователь утверждает, что развитие современной науки начинается с открытия Г. Галилеем «принципа инерции», который, как показано в его монографии, непосредственно вытекает из «принципа единого» Парменида, положенного Платоном и Аристотелем в основание диалектики<sup>288</sup>. Ученый отмечает также неизбежность появления перводвижателя Аристотеля в учении последнего о вечном движении в природе, хотя, собственно, вечным и непрерывным движением (божественным), создаваемым перводвижателем может быть только равномерное и непрерывное движение по кругу. Аристотель к сорока годам осознал мир как самоорганизующуюся и саморазвивающуюся систему и оставшуюся жизнь посвятил исследованию конкретных процессов развитию в природе. Однако его рукописи пролежали в подвале неопубликованными 130 лет, где были испорчены червями и сыростью, а затем еще (в римские времена) и невежественными переписчиками. В результате сохранилась только четверть его работ.

Вместе с тем Платон был более востребован как античным обществом, так и христианской религиозно-идеологической доктриной, и его работы практически не пострадали. Из Платоновской академии вышли школы академиков, скептиков и неоплатоников, оказавшие огромное внимание «на всю последующую философию вплоть до сегодняшнего дня». Влияние Платона было перманентным, причем когда утверждается, что эпикурейцы, стоики, академики, скептики и неоплатоники одинаково использовали в своих работах как философию первого, так и Стагирита, то идеи последнего использовались преимущественно в той части, которая не противоречит учению Платона<sup>289</sup>.

П. Муурсеп<sup>290</sup> указывает на значение философии Гераклита для современной физики, отмечая, что его философия природы репрезен-

<sup>288</sup> Гавриченко Ю. В. Указ. соч. С. 101.

<sup>289</sup> В то же время, говоря, что философский синтез Платона и Аристотеля для своего времени в качестве мировоззрения имел исключительное значение как для религиозно-мифологического, так и научного понимания мира и человека, Гавриченко не упоминает того важного факта, что в античности не было противоречия между научным и теологическим знанием, более того, последнее было основанием для первого. Поэтому если, например, Гегель строил свою философию по образцу религии, то в этом он лишь следовал великим парадигмам Платона и Аристотеля.

<sup>290</sup> Muursepp P. The need for Aristotle in contemporary science // Problemos. Vilniaus, 2003. T. 64. P. 111–123.

тирует пример мощного ума на ранней стадии развития европейской цивилизации, работающего в том же направлении, что и интеллекты большинства самых современных ученых-естествоиспытателей, занимающихся проблемами самоорганизующихся систем. Поэтому во время доминирования позитивистски-прагматического мировоззрения философия эфесца едва ли могла быть адекватно понята. Его рассматривали как находящегося в абсолютной оппозиции к Пармениду, а философию понимали как дескрипцию природы, основанную на здравом смысле, что крайне далеко от научного подхода. Однако с точки зрения «новой науки» вещи видятся иначе: гераклитовская текучесть и гибкость в качестве методологического базиса стала почти неизбежной для современной науки, изучающей природу.

Опять-таки следует принять в рассуждение, хотя Муурсеп об этом и не говорит, что как философия Гераклита, так и Парменида геоцентричны; без учета этого фактора базовые смыслы и интенции их дискурсов останутся существенно скрытыми.

Однако только гераклитовский базис недостаточное основание для методологии современной науки, тем более что идеи эфесца были подвергнуты резкой критике и Аристотелем, взгляды которого, в свою очередь, часто противопоставлялись Платону. И именно критика Аристотелем Платона может стать той «территорией», с которой открывает новый подход как к самому Стагириту, так и ко всей современной науке. Французский философ и математик Р. Том пишет: «Мне кажется, что в сердце аристотелизма находится латентный (и перманентный) конфликт между Аристотелем — логиком, риториком и даже, когда он критикует Платона и древних, софист, — и другой Аристотель, который интуитивен, феноменолог и почти вопреки самому себе тополог. И именно с этим вторым (крайне непонятым) Аристотелем, я работаю и склонен забыть первого»<sup>291</sup>. При этом развитие Аристотеля шло скорее к платонизму, чем от него. Совершенно очевидно, что в XIX в. «первый» Аристотель Тома был отвергнут, и никто серьезно не думал о существовании «второго». Но сегодня вещи изменились, и можно приступать к анализу аристотелизма второго типа. В заключении ученый приходит к выводу, что физика и метафизика Аристотеля являются ценным источником глубоких мыслей для любого прогрессивного мыслителя и в нашем веке. Более того, именно в свете аристотелевской метафизики современная наука и математика могут найти свой путь в эпоху конца господства классической науки и позитивистской философии.

<sup>291</sup> Цит. по: *Muursepp P. Op. cit. P. 113.*

В. И. Пржиленский<sup>292</sup> также рассматривает, в том числе, влияние античных доктрин (многие из которых философско-теологические в первоисточниках) на современные представления о возникновении и развитии науки.

Касаясь, в частности, темы лингвистического поворота XX в., Пржиленский указывает, что Парменида можно считать первым из известных представителей философии языка, так как его ответы на вопросы о происхождении бытия (ученый не отмечает теологические коннотации этого понятия, которое Парменид прямо называет Богом) или возможности его исчезновения опираются на обращение к смыслу слова. Тезис Парменида «одно и то же, мыслить и быть» — это закон соответствия слова и его смысла, программа постижения вещей, основанная на доверии к языку. Но если раньше смысл жил своей жизнью, фиксируя сферу недоступного для человека, что, царствуя над ним, ограничивало его волю, то теперь за исследователями пойдут уже технологии, превращающие смысл из цели в средство. Благодаря этому, по мнению исследователя, можно попробовать задавать новые правила, генерировать новые языковые игры, создавать новые формы жизни.

Рассматривая далее противопоставление Платона и Галилея в классическом науковедении (как представителей созерцательно-схоластического и опытно-научного типов мышления) или, более широко, Платона вместе с Аристотелем как преодолеваемых в процессе рождения новоевропейской науки (преодолевающими же были Галилей, Ньютон и Декарт), Пржиленский отмечает, что последующее развитие мысли привело к утверждению о сходстве и даже генетической связи между доктринами Галилея и Платона. Так, неокантианцы Коген, Кассирер, а затем и другие ученые, занимавшиеся проблемами истории науки (Койре, Лосев, Гайденко), показали, что математизация природы, совершенная Галилеем, может рассматриваться как воплощение учения Платона об идеях (которые, не будем забывать, сам Платон считал божественными) как сущностях математической природы. Более того, при реконструкции борьбы платонизма и аристотелизма, которая шла как в поздней античности, так и в средневековье выяснилось, что Галилея вообще можно рассматривать как представителя позднеренессансного платонизма, ведь антисхоластическое течение всегда стремилось найти математические сущности за материальными формами видимого мира. В XX в. философия вступила в посттеоретическую

---

<sup>292</sup> Пржиленский В. И. Дотеоретические искусства и посттеоретическая философия // Изв. высш. учеб. заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов н/Д., 2006. № 2. С. 3–6.

стадию развития, когда пришло время поиска неявных онтологических допущений, скрытых метафор и метонимий. Стало ясно, что неявные допущения — это результат длительного опыта определенного рода. Классическая модель науки сформировалась под влиянием интеллектуальной, политической и правовой жизни античности, которые основывались на общей идее разума (который, опять-таки, считался божественным). Этот последний должен был выполнять функцию инстанции, которая максимально надежно защищает от ошибок и заблуждений. При этом античное учение о разуме нашло свое практическое применение в совершенствовании души или поиске персонального блага (этика), определении коллективного блага (политика) и нахождении справедливости (право). К идее разума имеют отношение как обоснование нравственного выбора, так и аргументированное вменение вины или политическая риторика, посредством которой один гражданин убеждает других в правильности предлагаемого решения.

Дотеоретическое знание получено без применения теории и рассуждений, и процесс его получения до сих пор остается загадкой, так как ссылки на интуицию или тысячелетний случайный опыт и неметодологическое наблюдение представляются неубедительными. Теология, по мнению ученого, возникает из стремления систематизировать знания, получаемые из догматов вероучения. Христианские откровения, священное писание и предание возникли в ситуации, где законы логики не имели никакой силы, и Ветхий, и Новый заветы были даны тем, кто жил в дотеоретическом мире, где запрет на противоречия не имеет смысла. Как в свое время математики и юристы строили дедуктивные системы, основанные на очевидных аксиомах геометрии и права, так теологи строят дедуктивную систему выводов из истин, полученных в откровении. Поэтому исходные истины могут не подчиняться законам формальной логики, но выводы строятся в соответствии со всеми принципами разума.

Уместна для современных дискуссий о возможности глубокого понимания природы мира и центральная идея Аристотеля о необходимости существования нематериальных субстанций для полного понимания природного мира, о чем пишет в своей статье М. Фреде<sup>293</sup>. Он фокусируется на представлении Аристотеля истории философии от ее начала и до его собственного времени (Met. A 3–10, особенно A 3–6). Это происходит первый раз в истории; Аристотель также испытывал значительные затруднения, стремясь объяснить, что такое материя.

---

<sup>293</sup> *Frede M. Aristotle's account of the origins of philosophy // Rhizai journal for ancient philosophy and science. Sofia, 2004. № 1. P. 9–44.*

Вплоть до наших дней комментаторы расходятся во мнениях, каких взглядов придерживался о ней философ.

Высшей формой знания является мудрость, то есть знание первоначал и первопричин. «*Метафизика*» начинается с требования (А 3), чтобы люди их познали, и что существует четыре вида причин или принципов: материя, форма, движущая и финальная причина. Во фрагменте А 2 Аристотель утверждает, что мудрость, знание первоначал и первопричин, непродуктивна, она не направлена на практическую пользу. Философы влекутся к ней потому, что хотят избавиться от своего незнания и стремятся к знанию ради самого знания. Стагирит также полагал, что необходимо допустить существование нематериальных субстанций для полного понимания природного мира. Расхождения были только в вопросе о природе этих интеллигибилей как противоположных чувственно воспринимаемых сущностям или субстанциям. Платон и платоники постулировали идеи или математические сущности различных видов. По мнению Аристотеля, они были иного рода, чем думали платоники, а именно отделенными интеллектами (божественными), особенно Бог (Met. Z 16 1040 b 27–32; Met. L 6–10). В любом случае он полагал, что наше понимание мудрости зависит от того, является ли физический мир всем, что есть. И это отражено в А 1–2, где указывается на различие мудрости в широком смысле слова, которое покрывает теоретическое знание вообще, и мудрость в ее высшей форме, в которой она заслуживает названия «божественной», так как включает в себя познание Бога, начал всего, и потому, что, возможно, только Бог может иметь это знание.

Ряд эвристических идей и концепций, выработанных в античности на основе религиозно-теологического мышления, оказали, по-видимому, влияние на формирование основных установок техногенной цивилизации и ее науки через посредство христианства. Так, В. С. Степин среди ценностей техногенной цивилизации, возникшей как развитие синтеза достижений античной и христианской культурных традиций, отмечает «восприятие природы в качестве закономерно упорядоченного поля объектов» (которое, следует иметь в виду, и является с точки зрения античности важнейшим проявлением действия Бога в мире)<sup>294</sup>.

Пример Сократа показывает, что идея рационального постижения мира в западной культуре выступает условием правильных действий, воплотившись в идеал и практику научной рациональности, в формирование которой важную роль сыграло также христианское миропо-

<sup>294</sup> Степин В. С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия: Междисциплинарный и кросс-культурный подход. М., 2006. С. 12.

нимание. В его рамках было развито представление о человеческом разуме как маленькой копии божественного разума, способной постигать план и закон божественного творения, запечатленного в мироздании (надо сказать, что подобное понимание присутствует уже у досократиков), — поэтому оказывалось возможным понять, как действует последнее, раскрыть его логику и внутренний закон. Именно на основе этого понимания постепенно сформировался особый тип рациональности, реализовавшийся затем в развитии новоевропейской науки, занявшей приоритетное место в техногенной культуре.

Знаменательно, что, по мнению С. Фуллера, «вообще нет смысла говорить о противостоянии науки и религии, которое впервые возникло, как считают историки науки, в последней четверти XIX в., когда сторонники Дарвина явно оспорили теологический контроль над университетами»<sup>295</sup>.

Степин также отмечает, что в современной науке сформировалось новое видение природной среды — природа начинает рассматриваться уже не как конгломерат объектов и механическая система, а как целостный живой организм. Причем эти идеи, связанные, в том числе, с концепциями В. И. Вернадского о биосфере, обосновываются многочисленными фактами и научными теориями. Ученый указывает на связь этих воззрений с мировоззренческими установками восточных культур и традиционных космогоний Востока.

Интересно также посмотреть, как идеи античных философов о космогенезе ассимилируются современными учеными. Об этом, в частности, пишут Л. М. Гиндилис и А. Д. Панов в журнале *Философские науки*<sup>296</sup>.

Сформулированная в рамках философской теологии эксплицитно еще Платоном концепция о разумной божественной силе, находящейся вне нашей Вселенной и создавшей ее, находит в последнее время все больше подтверждения в работах ученых, о чем, например, свидетельствуют некоторые доклады, сделанные 21–26 ноября 2005 г. в Дубне в рамках международного симпозиума «Процессы самоорганизации в универсальной истории». Л. М. Гиндилис (Государственный астрономический институт им. П. К. Штернберга, МГУ им. М. В. Ломоносова), излагая современные научные представления о космогенезе, приходит к выводу о невероятности только естественнонаучного объяснения на-

<sup>295</sup> Цит. по: Степин В. С. Указ. соч.

<sup>296</sup> Гиндилис Л. М. Проблема космического разума в свете универсального эволюционизма // *Филос. науки.* М., 2006. № 7. С. 98–101. Панов А. Д. Два главных инварианта и два рукава универсальной эволюции // *Филос. науки.* М., 2006. № 7. С. 101–105.

правленного характера и качественных особенностей генезиса нашей Вселенной, останавливаясь на концепции ее создания *демиургом* (т. е. буквально заимствуя термин Платона из диалога «*Тимей*». — Г. Х.); «Представления об эволюции мироздания, характерные для некоторых философских систем и уходящие корнями в мифологическое сознание, начиная с XX века, становятся достоянием науки»<sup>297</sup>.

Идеи эволюции в научной картине мира, вначале развитые в геологии и биологии, частично затронули и астрономию (происхождение Солнечной системы, эволюция звезд и др.), но не относились к Вселенной в целом. Столетиями в европейской культуре господствовало представление о ее стабильности: в отличие от изменчивого мира земной природы небеса представлялись неизменным царством вечного порядка. Но после теоретического предсказания и экспериментального подтверждения расширения Вселенной эти представления радикально изменились, и астрономия стала эволюционной, что открыло возможность построения единой эволюционной картины всего мироздания.

Расширение Вселенной не сводится к чисто механической картине изменений: физические условия в ранней Вселенной фундаментально отличались от современных — в ней материя находилась совершенно в ином состоянии. Таким образом, чтобы достичь наблюдаемого в настоящее время состояния, Вселенная должна была пройти сложный путь эволюции. Согласно современным представлениям, она возникает из вакуумно-подобного состояния и проходит несколько фаз, или стадий развития: адронная эра, лептонная эра, эра излучения и эра вещества (в которой мы живем). В процессе этой эволюции из кварк-глюонной плазмы возникают устойчивые элементарные частицы, из которых в процессе первичного нуклеосинтеза возникают ядра первых химических элементов, затем на стадии рекомбинации образуются атомы водорода и гелия, начинается эволюция вещества во Вселенной. Формируются звезды, в недрах которых идет синтез более тяжелых химических элементов, в межзвездной среде, в атмосферах звезд образуются молекулы — открывается путь для химической эволюции и возникновения жизни. В процессе биологической эволюции возникают формы, способные нести разум. На этом эволюция, по-видимому, не заканчивается, а вступает в новую фазу — возникновения сверхразумных сил.

Рассматриваемая картина эволюции относится к барионной материи, которая составляет не более 4–5 % материи физической Вселенной. В общей картине эволюции Мироздания необходимо учитывать и небарионную составляющую. Трудность состоит в том, что природа ее

<sup>297</sup> Гиндилис Л. М. Указ. соч. С. 98.

до конца не ясна. Примерно 30 % небарионной составляющей, как считается, приходится на так называемую темную материю (темное вещество), состоящую, по-видимому, из очень массивных слабо взаимодействующих частиц. А около 70 % приходится на темную энергию, или космологический вакуум. Темная материя распределена в пространстве неравномерно и, по-видимому, является той матрицей, на которой строятся структуры, состоящие из барионной материи. В отличие от темной материи, космологический вакуум равномерно заполняет пространство физической Вселенной. Благодаря отрицательному давлению, порождающему антигравитацию, он является причиной того импульса, который привел к расширению Вселенной, и он же обуславливает ее ускоренное расширение в современную эпоху.

Пространство, из которого образуется трехмерная физическая Вселенная, по современным представлениям, является многомерным. По-видимому, оно заполнено темной материей и темной энергией, а возможно, и другими неизвестными нам формами материи, что тоже следует учитывать в общей картине эволюции мироздания. Кроме того, следует учитывать топологическую структуру пространства, возможность существования топологических тоннелей (или кротовых нор), которые могут связывать не только удаленные области нашей Вселенной, но и различные вселенные в Мультиверсе. Построение всеобъемлющей картины эволюции Мироздания — дело будущего, утверждает ученый, но уже сейчас следует иметь в виду ограниченность чисто барионной эволюции<sup>298</sup>.

Ключевыми этапами в цепи эволюции, по-видимому, следует считать возникновение жизни и разума; хотя, возможно, нет четкой грани, отделяющей живое от неживого.

Аналогичная ситуация имеет место в проблеме происхождения разума (и сознания). Примитивные виды сознания, по-видимому, присущи самым простым формам жизни, а по некоторым данным, даже «неживой» материи. Для определенности следует говорить о человеческом разуме и человеческом сознании. Отличительной чертой человеческого разума можно считать самосознание и вытекающее из него чувство ответственности. С этим чувством связано нравственное начало, или совесть. Возникновение этих категорий не сводится к развитию мозга и, видимо, требует выхода за пределы биологической эволюции.

Первые этапы эволюции, связанные с образованием вещества и его фрагментацией — образованием звезд и планет — подчиняются сравнительно простым физическим законам. Правда, и они реализуются благо-

<sup>298</sup> Гиндилис Л. М. Указ. соч. С. 98–100.

даря очень специальному и тонко подобранному выбору начальных условий в виде набора фундаментальных констант (антропный принцип).

Здесь можно было бы добавить, что сама случайность именно такой первоначальной калибровки условий и установления только физических констант, обеспечивающих стабильность нашего мира, как подсчитано, абсолютно невероятна (порядка  $10^{-100}$ ).

В то же время для образования живой клетки требуются весьма сложные программы, необходимые для биологической эволюции. Объяснить ее только действием хаотических мутаций и отбором, по-видимому, невозможно. В частности, остается открытым вопрос о направленном характере эволюции: почему она идет от простого к сложному? Отсюда возникает представление о предопределенной эволюции, которое полностью не отрицает дарвиновского отбора. Считают, что отбор происходит на последней стадии эволюции, когда определяются организмы, наиболее приспособленные к данной среде — это напоминает испытание опытных образцов в техноэволюции перед запуском их в серию.

Возможно, программы происхождения и эволюции жизни являются универсальными для всей Вселенной и были заложены в той сингулярности, из которой она возникла. То есть, они потенциально присутствуют в сингулярности, подобно тому, как в зародыше присутствует программа развития всего организма; в таком случае сингулярность предстает как зародыш (мифологическое «мировое яйцо»), из которого постепенно разворачивается Вселенная во всем многообразии ее свойств и структур (включая жизнь и разум). Но тогда неизбежно возникает вопрос о происхождении этого зародыша и об источнике заложенных в нем программ. Поэтому естественно считать, что программа формирования Вселенной создается демиургом (дизайнером Вселенной), т. е. коллективным космическим разумом, который сам является продуктом эволюции предшествующих циклов Вселенной<sup>299</sup>. В конце каждого цикла эволюции возникает новый демиург, способный творить новую Вселенную. Поэтому нет оснований считать этот процесс финитным, можно думать, что творческий потенциал демиургов, беспредельно нарастая, стремится к абсолюту.

---

<sup>299</sup> Разумеется, такому разуму ничто не мешает быть и неколлективным, как у Платона. При этом указание на искусственность Космоса, создаваемого божественным Демиургом, находится у Платона не только в *«Тимее»*. В *«Софисте»*, рассматривая и классифицируя продуктивные искусства в связи с определением понятия софиста (265 а), Платон разделяет всю производящую деятельность на два вида, «божественную и человеческую» (265 в), утверждая, что весь процесс генезиса, наблюдаемый людьми вокруг себя, является ни чем иным, как формой божественного производящего искусства (265 с). Тем самым, Платон эксплицитно утверждает, что божественная творящая причина не только создала когда-то этот мир, но и что она продолжает и сейчас творить его (Г. Х.).

А. Д. Панов, рассматривая эволюцию в широком смысле слова как процесс спонтанной самоорганизации материи во времени, приходит к выводу о парадоксальном характере этого феномена. В то же время сама логика детального изложения материала показывает ряд закономерностей, которые могут свидетельствовать как о направленном характере эволюции, так и о наличии в нем суппозиций, свидетельствующих, возможно, о неслучайном и не только спонтанном характере этого процесса. Выделяют несколько основных типов эволюции: абиогенную эволюцию от Большого взрыва до образования тяжелых элементов; предбиологическую химическую эволюцию; биологическую и социальную эволюции. Первичная абиогенная эволюция проходит через набор качественно различных ступеней: 1) до Большого взрыва, видимо, имело место несколько шагов самоорганизации вакуума и (или) пространства-времени, о которых пока нельзя судить с уверенностью; 2) через  $10^{-15}$  сек. после Большого взрыва Вселенная существует в виде кварк-глюонной плазмы — свободных кварков, глюонов, лептонов и других частиц, которые квантовая теория поля рассматривает как элементарные. Устойчивые структуры отсутствуют; 3) за  $10^{-6}$  сек. кварки связываются глюонами в адроны (протоны, нейтроны и др.). Образуются первые устойчивые структуры материи; 4) за 200 сек. происходит первичный нуклеосинтез: протоны и нейтроны ядерными силами связываются в структуры более высокого уровня (легкие ядра); 5) в течение 300 тыс. лет происходит рекомбинация электронов. Электроны связываются электромагнитными силами с первичными ядрами, образуя нейтральные легкие атомы; 6) в течение миллиарда лет первичный нейтральный газ конденсируется в протогалактики и гравитационная неустойчивость в протогалактиках ведет к образованию звезд; 7) в ходе эволюции звезд возникают тяжелые химические элементы, количество которых постоянно растет на протяжении последних примерно 12 миллиардов лет. Первые шаги абиогенной эволюции материи шли с замедлением, и существовали два инварианта универсальной эволюции: 1) *эволюционный консерватизм* (термин принадлежит Э. М. Галимову), суть которого в том, что каждый последующий уровень эволюции существенным образом основывается на предыдущих или включает их в себя в качестве субструктур, так что характер предыдущих шагов эволюции ограничивает ее последующие возможности; 2) эволюция является реализацией *диспропорционирования энтропии*, которое предполагает сосуществование как минимум двух процессов: в одном создается низкоэнтропийный (высокоорганизованный) продукт эволюции, а в сопряженном процессе в окружающую среду выводится большое число высокоэнтропийных отходов, так что в сумме выполняется вто-

рой закон термодинамики. Например, при рекомбинации электрона создается низкоэнтропийный продукт — атом, а в окружающее пространство излучается каскад фотонов, уносящих большую энтропию. В целом весь процесс имеет тренд в сторону структурирования, усложнения и иерархизирования первоначальной субстанции.

Возникновение тяжелых химических элементов создает предпосылки для начала предбиологической химической эволюции, однако о характере этой эволюции в настоящее время мало что известно. Ясно, однако, что она является связующим звеном между первичной абиогенной и последующей биосоциальной эволюцией (по крайней мере, так было на Земле). Эволюция планетарной биосоциальной системы прошла через 19 более или менее уверенно выделяемых фазовых переходов (нумерация с нуля):

- 1) возникновение жизни —  $4 \cdot 10^9$  лет назад;
- 2) неопротерозойская революция (кислородный кризис) —  $1,5 \cdot 10^9$  лет назад;
- 3) кембрийский взрыв (начало палеозоя) —  $570 \cdot 10^6$  лет назад;
- 4) революция пресмыкающихся (начало мезозоя) —  $235 \cdot 10^6$  лет назад;
- 5) революция млекопитающих (начало кайнозоя) —  $66 \cdot 10^6$  лет назад;
- 6) революция гоминоидов (начало неогена) —  $24 \cdot 10^6$  лет назад;
- 7) антропоген —  $(4-5) \cdot 10^6$  лет назад. Появились первые примитивные люди;
- 8) палеолитическая революция —  $(2-1,5) \cdot 10^6$  лет назад;
- 9) шельль —  $0,7 \cdot 10^6$  лет назад;
- 10) ашель —  $0,4 \cdot 10^6$  лет назад;
- 11) культурная революция неандертальцев —  $(150-100) \cdot 10^3$  лет назад;
- 12) верхняя палеолитическая революция —  $40 \cdot 10^3$  лет назад;
- 13) неолитическая революция —  $(12-9) \cdot 10^3$  лет назад;
- 14) городская революция (начало Древнего мира) — 4000–3000 лет до н. э.;
- 15) имперская древность — 750 лет до н. э.;
- 16) гибель Древнего мира, начало Средних веков (500 г. н. э.);
- 17) начало Нового времени, первая промышленная революция (1500 г.);
- 18) вторая промышленная революция (1835 г.);
- 19) информационная революция, начало постиндустриальной эпохи (1950 г.)<sup>300</sup>

В противоположность первичной абиогенной эволюции, эволюция биосоциальной системы шла с ускорением в режиме обострения, при-

<sup>300</sup> Панов А. Д. Указ. соч. С. 103–104.

чем точка сингулярности приходится на первую половину XXI в., что указывает на скорое завершении этого режима эволюции. Однако как эволюционный консерватизм, так и диспропорционирование энтропии остаются важнейшими свойствами эволюции. Таким образом, консерватизм и диспропорционирование энтропии являются инвариантами всей известной универсальной эволюции. При этом различаются два разных типа эволюционного консерватизма на разных этапах эволюции: 1) сильный консерватизм: формирование атома из ядер и электронов в процессе рекомбинации. Ядра и электроны входят в атом в качестве субструктуры, существование атома без них невозможно; 2) слабый консерватизм: возникновение тяжелых химических элементов в ходе эволюции звезд, которые являются необходимой предпосылкой возникновения тяжелых элементов, но последние могут существовать также сами по себе.

Возникновение тяжелых химических элементов, отмечает ученый, является не только примером слабо консервативного перехода, но и единственным подобным примером. Таким образом, вся универсальная эволюция разбивается на два сильно консервативных рукава со слабо консервативным переходом.

Деление это не является чисто механическим, так как рукава качественно отличаются друг от друга. В первом рукаве эволюция идет с замедлением, тогда как во втором — с ускорением, отличаются и способы реализации механизма диспропорционирования энтропии. В первом, абиогенном, рукаве механизм не требовал внешнего источника энергии и представлял собой разные виды спонтанного нарушения симметрии. Так, однородное распределение газа симметрично (в любой точке одинаково), а конденсация галактик или звезд эту симметрию нарушает. Во втором же рукаве диспропорционирование энтропии требовало внешнего источника энергии (солнечный свет, питание организма) и было связано с более сложными нелинейными процессами самоорганизации.

Однако способ соединения двух рукавов эволюции имеет до некоторой степени случайный, если не сказать «искусственный», характер, ведь критическим моментом в происхождении тяжелых химических элементов является возможность слияния ядер  $^8\text{Be}$  и  $^4\text{He}$  внутри звезд с образованием ядра  $^{12}\text{C}$ , которое возможно только благодаря наличию возбужденного состояния с энергией 7,65 мегаватт в ядре  $^{12}\text{C}$ . Существование такого состояния выглядит невероятной случайностью.

Этот вывод ученого красноречиво говорит сам за себя, фактически показывая тот механизм, который был использован при возникновении феноменальной Вселенной.

## **Античная философия как теология и образ жизни, нацеленный на комплексный катарсис и теозис адепта**

Все философские школы античности, о которых сохранились достаточно полные свидетельства, имели не только свой культ почитания общенациональных греческих божеств, но и свою философскую теологию — специфическое эзотерическое учение об особом высшем Боге, стоящем вне или за пантеоном демотических богов, а также специальные психотехники, предназначенные для катарсического очищения и развития высших способностей человека: интеллекта, воли, памяти, а возможно, и паранормальных способностей, которые считались необходимыми для контакта с божественной сверхреальностью. Причем как античные авторы (например, Филострат), так и современные исследователи указывают на универсальный характер основных философско-теологических представлений и практик людей разных культур (Индии и Европы, буддистов и греческих философов).

Сочетая интерпретацию сакрализованных текстов и философско-научные исследования с развитием скрытых возможностей людей и религиозными культами, философские школы надеялись решить две основные задачи человеческого существования: обрести счастье (насколько возможно) на земле не навредив бессмертной душе, и в то же время гарантировать этой последней возвращение к сонму богов, соединение с божественным началом. Достичь этого античные мыслители рассчитывали — наряду с утилизацией философско-теологической рефлексии и психотехнических техник своих школ — также посредством религиозных практик, которые, как показывают исследования, являются необходимым компонентом интегрального развития личности из человеческого в онтологически более высокое состояние и соединение с богом. Особенно наглядно рефлексированное использование всего этого экзистенциально-когнитивно-религиозного комплекса в деятельности

философа репрезентировано в книге Ямвлиха «О египетских мистериях»<sup>1</sup>, биографии Прокла, написанной Марином<sup>2</sup>, и комментарии Гиерокла к пифагорейским «Золотым стихам»<sup>3</sup>. Таким образом, философия оказывается в самом центре инструментов Универсума как «воспитательной», образовательной и преобразующей человека божественной и разумной «машины». При этом сам Универсум понимается как «Космос», т. е. прежде всего как артефакт, нечто искусно и искусственно сделанное, украшенное и упорядоченное богом, который в этом контексте оказывается именно тем Демиургом, или «Конструктором», к признанию существования Которого все чаще и все больше приходит современная космология.

Философская теология античности наглядно показывает, что она никогда не была только формальным знанием о своем объекте, например, в его естественно-научном понимании. Античный философский дискурс, как правило, включал в себя в качестве эминентной составляющей качественно иное «знание» (его, наверное, можно назвать «божественным» и в этом качестве — «живым») о трансцендентном, абсорбция, и даже, иногда, одно соприкосновение мыслью с которым уже вело к сущностной мутации субъекта познания, повышению онтологического уровня его существования и активированию латентных возможностей, которые обычно считаются теургическими и сверхчеловеческими. Партиципация этому сверхзнанию о божественном, следствием чего был и различный по интенсивности теозис, и являлась подлинной эзотерической целью занятий философией (которая длительное время включала в себя и религиозные функции).

При этом понимание человеческой жизни и реальности как глубокой мистериальной драмы, сущностно связанной с божественными законами и символически воплощающей динамику иных, высших Сил, не было в эпоху эллинизма достоянием только узкого круга посвященных. Благодаря проникнутым глубокой философией и теологией искусству, театру и литературе, в том числе нацеленной на самые широкие социальные слои (см. например, работы Н. А. Протопоповой<sup>4</sup>), оно абсорбировалось и демосом, позитивно влияя на воспитание, об-

<sup>1</sup> См.: Ямвлих. О египетских мистериях. М., 2004. 208 с.

<sup>2</sup> См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 477–493.

<sup>3</sup> См.: Пифагорейские «Золотые стихи» с комментарием Гиерокла. М., 2000. 160 с.

<sup>4</sup> См.: Протопопова И. А. Платонический Эрот в античном романе // Русская антропологическая школа. М., 2004. Вып. 1. С. 327–338; Она же. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: Сходства и различия // Там же. С. 61–68; Она же. Ксенофонт Эфесский и поэтика инносказания. М., 2001.

разование и культуру общества, делая существование людей осмысленнее и возвышеннее, направляя их жизнь в гарантированное традицией и опытом поколений русло. Философы всегда были воспитателями и наставниками не только самих себя, но и всего греческого народа от простых людей, к которым так часто по велению бога обращался Сократ, до великих трагиков, как Еврипид, ученик Анаксагора, политиков (Перикл — также ученик последнего), полководцев (Аристотель — учитель Александра Македонского) и царей (Платон, наставлявший Дионисия). Именно через философов и их учения, часто отмеченные нечеловеческой глубиной мысли, как в поэзии — образом, транслировались Абсолютом для всего человечества холистические знания о мире, его структуре и целях существования, смысле жизни, ее задачах, нормах человеческого поведения и оптимального отношения к себе подобным и божественному.

Характерно, что после закрытия всех философских школ в Афинах, происходит возобновление философской работы в Александрии, неоплатонизм которой открывает своей деятельностью больше, наверное, неопифагорец, чем неоплатоник Гиерокл, сохраняющий и распространяющий своими трудами и преподаванием основные идеи философской теологии Пифагора и его школы: целенаправленное следование богу, катарсис ума и тела (в том числе посредством, религиозных практик), техники развития и реализации способностей человеческого существа, реальное достижение им сверхчеловеческого, богоподобного состояния частично уже при жизни и в полной мере после смерти, чтобы в зависимости от качества прожитого времени либо присоединиться к сонму бессмертных, или (если совершенное было далеко от требуемых стандартов) в метемпсихозе начать следующий цикл подлунного существования.

Таков завет более чем тысячелетнего периода развития античной философии, переданный эллинизмом средневековью, а через него — Возрождению и модернизму как *philosophia perennis* и великая Традиция.



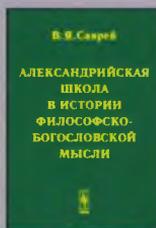
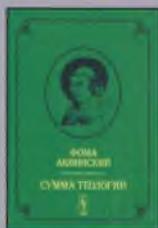
## Георгий Владимирович ХЛЕБНИКОВ

Кандидат философских наук, заведующий Отделом философии Института научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН). В 1976 г. окончил философский факультет Ленинградского государственного университета. В 1982 г. закончил очную аспирантуру на кафедре истории зарубежной философии МГУ. В 1984 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Диоген Лаэртский как историк философии». В 1992 г. окончил очную докторантуру на кафедре логики и истории философии Белорусского государственного университета. С 1994 и до конца 2000 г. — доцент Российского православного университета апостола Иоанна Богослова, преподаватель дисциплины «История философии». С 2003 г. является

старшим научным сотрудником ИНИОН РАН. С 2008 г. — заведующий отделом философии ИНИОН РАН. Имеет ранг Государственного советника 1 класса, является членом Союзов писателей Москвы и России.

Автор 7 книг и более 150 различных публикаций в области истории философии, истории и философии религии, религиоведения, культуры, политологии, социологии, истории экономики. В том числе такие публикации, как: «Из сочинений античных философов (Филон Александрийский, Плотин и пифагорейцы)» (переводы Г. В. Малеванского, Н. П. Смирнова, Г. В. Хлебникова. Составление и комментарий Г. В. Хлебникова), «Гитлер и книга», «Геомантика и полис», «Чертова дюжина», «Приговорить... заслуженному отдыху», «Крест в облаках: Загадочные случаи из жизни К. Э. Циолковского», «Невидимые владыки», «Некоторые тенденции сближения науки и религии в современном мире», «16 доказательств бытия Бога»; статьи «Маленькие секреты большого плана Маршалла», «Подъем к революции», «Рецепты чуда японски», «Демоны Адольфа Гитлера», напечатанные под псевдонимом Ю. Волошин; статьи о философах А. Бергоне, Дж. Беркли, Н. Гартмане, Э. Гартмане, опубликованные в «Православной энциклопедии»; книги «Аристотель Онассис» и «Античная философская теология».

### Наше издательство предлагает следующие книги:



14228 ID 175463



Издательская группа  
**URSS**

Каталог изданий  
в Интернете:  
<http://URSS.ru>

E-mail: [URSS@URSS.ru](mailto:URSS@URSS.ru)

SCAN IT!