ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЦИКЛ ЛЕКЦИЙ

Учебное пособие

В учебном пособии представлены философские воззрения, имеющие ключевое значение для изучения истории философии отдельных стран, а также истории отдельных философских школ и направлений. Дается основательное документированное изложение философских учений древности и раннего Средневековья исключительно на основе первоисточников и с привлечением современных историко-философских исследований. Разработка тем некоторых лекций имеет оригинальный характер, поскольку они не нашли еще соответствующего отражения в учебной литературе.

Для студентов – философов, историков, а также для всех интересующихся историей философии указанного периода.

От автора

τὰ εἰς ἐμαυτόν·
Τὸ ἄχθος ἐσείσθη.
ὁ Ψευδοσόλων

Объем и тематика предлагаемого вниманию читателя учебного пособия в основном соответствует тому материалу, который автор на протяжении немалого числа лет излагал в лекциях студентам философского и исторического факультетов. При отборе лекций учебного курса для публикации автор стремился к тому, чтобы дать изучающим историю древней и средневековой философии представление прежде всего о тех учениях, которые послужили источником дальнейшего движения философских идей или целых стран (таково значение ведийского мировоззрения для философии Индии и мировоззрения «классических книг» – для традиционных философских школ Древнего Китая), или отдельных направлений и школ в философии (такое значение имеют, например, воззрения Мо Ди для его последователей; Шан Яна – для школы законников; каппадокийских Отцов – для оформления христианской онтологии, гносеологии и антропологии; Августина – для христианской концепции истории; Ансельма Кентерберийского – для основ схоластики).

Многие лекционные темы раскрыты в данном учебном пособии более пространно и основательно, чем это обычно делается в существующих учебниках, и строго документированы ссылками на произведения философов. К их числу в особенности относятся

лекции, посвященные древнекитайской школе имен (как правило, она вообще не рассматривается в учебниках), сократическим школам, апологетам, гностикам – да практически всем раннехристианским и византийским мыслителям, наследие которых затронуто в настоящем учебном пособии.

Поскольку в содержании книги весьма значительное место занимает рассмотрение восточно-христианской философии, необходимо отметить, что автор старался минимизировать присутствие чисто богословской проблематики, которую нередко и в немалой степени авторы некоторых изданий считают возможным вводить в историю христианской философии. По нашему же мнению, историю религиозной философии, каковой является и христианская философия, следует излагать именно как историю философии, всячески отыскивая и подчеркивая ее рационально-философскую составляющую.

Что касается содержания учебного пособия в целом, то автор намеревался сделать его, насколько это было возможно, достаточно информативным, составляя лекции на основе первоисточников и привлекая историко-философскую литературу. В сочетании с ранее изданным учебным пособием автора «Философия Древнего мира и Средних веков» (М. : Академический Проект, 2004) читатель получит практически полное освещение истории древнекитайской философии, античной и ранней восточно-христианской философской мысли.

Лекция 1

ВЕДИЙСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Эволюция ведийской литературы

Самыми ранними письменными памятниками древнеиндийской литературы, в которых мы находим первые зачатки философских (мировоззренческих) тем и идей, являются религиозные тексты, обыкновенно объединяемые названием Веды (от *др.-инд.* веда – знание, учение). Произведения ведийской литературы складывались на протяжении длительного исторического периода: от прихода на территорию Индии арийских племен (XV в. до н. э.) до образования у них сословного общества и государства (VIII–VII вв. до н. э.). Согласно собственной периодизации истории ариев, создание Вед происходит в эпоху *тре́та-ю́ги* – эпоху перехода к оседлости («трета» означает «стоящий»)[1].

Исходные ведические тексты – четыре *самхи́ты*, или *санхиты* (сборники): *Ригве́да* – самый старый сборник гимнов богам (рич; *ср. русск.* – речь), оформившийся примерно к X в. до н. э.[2]; примыкающая к ней *Са́маведа* – книга религиозных песнопений (*са́ман*); *Яджу́рведа* – книга изречений в ритуале жертвоприношения (*я́джус*); *Атха́рваведа* – книга магических заклинаний (*а́тхарван*[3]), позднее других включенная в число Вед[4]. С историко-философской точки зрения наиболее интересной считается Ригведа, так как некоторые из ее гимнов содержат зачатки философского осмысления действительности, в частности, космогонические представления.

---

[1] См.: *Данге С. А.* Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1950. С. 50–51.

[2] *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 42.

[3] См.: Там же. С. 113.

[4] *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. С. 50.

Вслед за четырьмя санхитами в VIII–VII вв. до н. э. появляется новый род ведийской литературы – *Брахма́ны* (*ед. ч.* – брахмана, что значит «объяснение Бра́хмана», о чем см. ниже). Хотя Брахманы обыкновенно характеризуют как книги, комментирующие религиозный ритуал, совершаемый жрецами-брахманами, тем не менее, в них представлены значительные религиозно-философские вопросы, и они показывают более высокий уровень рационального мышления, чем санхиты. В этом отношении особенно выделяют *Шатапатха-брахману* («Брахмана тысячи дорог»)[5].

В VII–VI вв. до н. э. создаются произведения, завершающие ведийский цикл индийской литературы. Во-первых, это *Араньяки* (*араньяка* – лесная книга; *а́ранья* – лес), содержащие наставления для отшельников, людей, которые перешли от деятельной жизни к созерцательной, от исполнения ритуалов к размышлениям о сущности самих обрядов и бытия вообще.

Во-вторых, *Упанишады* (обычно – «упанишада», но встречается и в мужском роде – «упанишад»). Слову *упанишада* можно придать значение сокровенного учения, излагаемого наставником своему слушателю и содержащего некую высшую мудрость. Обыкновенно насчитывают немногим более сотни упанишад, хотя сами древние называют легендарное число упанишад – 1180[6]. А наиболее значительными признают вообще только 13 упанишад. Из них назовем хотя бы две «старшие», самые знаменитые и большие упанишады: *Брихадараньяка-упанишаду* («Великое тайное лесное учение») и *Чхандогья-упанишаду* (от слова *чхандога* – название жреца, исполняющего ритуальное песнопение[7]). Упанишады (и араньяки) как последние по времени ведические произведения носят название *веданта* (*веда-анта* – завершение вед). Но этому названию упанишад – завершение вед – мы придадим не только узко-хронологический смысл, а и более широкий – социально-идеологический и философский.

---

[5] *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация : Философия, наука, религия. М., 1980. С. 49, 52.

[6] *Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971. С. 17.

[7] Там же. С. 24.

В основном ведийские книги, как уже было сказано, формировались при переходе ариев от родо-племенного строя к классовому обществу, в период возникновения ранних государственных образований Древней Индии (первые века I тыс. до н. э.). Этот процесс сопровождался выделением и возвышением жреческого сословия брахманов, которое претендовало на высшую мудрость и оказывало значительное воздействие на духовную культуру вообще и на религиозно-философские взгляды в частности[8], почему и мировоззрение, представленное в ведических сочинениях, нередко называют брахманизмом.

Но упанишады (да и араньяки) создаются уже в несколько иной социально-идеологической ситуации, а именно в эпоху появления больших государств и городской цивилизации, когда в политической жизни все более выдвигается сословие (*варна*) воинов-кшатриев (слово *кшатрия* происходит от термина *кшатра* – правление, господство). Эта воинская аристократия (кшатра) начинает и в духовно-идеологической сфере теснить ранее господствовавшее в ней жреческое сословие брахманов. Данное обстоятельство нашло отражение в араньяках и упанишадах и выражалось в том, что в них мудрые беседы по религиозно-философским вопросам ведут не только брахманы, но и кшатрии. Так, в *Каушитаки-упанишаде* (названа по имени мудреца) царь Каши (*совр.* Бенарес) Аджаташатру поучает брахмана Балаки[9].

В этом мы видим обнаружение того важного факта, что во время создания упанишад обладание мудростью и определенными нравственными качествами выводит человека за сословные рамки и позволяет ему занять место наставника-брахмана. И это изменение духовной атмосферы коснулось не только кшатриев[10].

Однако наиболее важными для нас с историко-философской точки зрения являются те изменения в религиозно-философских представлениях, которые принесли с собой упанишады. По общему при-

---

[8] См.: Боги, брахманы, люди. М., 1969. С. 26–27, 31–32.

[9] См.: Упанишады. М., 1967.

[10] См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. С. 61–62 ; Боги, брахманы, люди. С. 45–47.

знанию, упанишады более, чем другие ведические тексты, насыщены мировоззренческими вопросами. Это происходит за счет определенного вытеснения религиозно-ритуальных тем. Дело в том, что в упанишадах акцент перенесен с ритуального действия, жертвоприношения на познание. Познание, а не исполнение обрядов открывает человеку перспективу будущего, о чем свидетельствует то, что упанишады больше ценят «путь знания», чем «путь делания», то есть обряда. По этой причине авторы упанишад заняты рассмотрением проблем мироздания и человеческого бытия не в меньшей мере, чем толкованием религиозных ритуалов. С. Радхакришнан отмечает в упанишадах также смещение интереса от внешнего мира к внутреннему миру человека[11]. Существенно важно и то, что в упанишадах усиливаются отвлеченные представления, рациональные рассуждения и доказательства в сравнении с поэтическими образами, характерными для ранних ведических текстов[12]. Наконец, в упанишадах встречаются разные точки зрения на некоторые религиозно-философские вопросы, по которым ведутся споры, например, в виде споров бога Индры с *ásуром* (низшим богом) Вирочаной. Появление таких мировоззренческих споров некоторые историки философии считают важным признаком возникновения философского мышления.

Итак, можно сказать, что упанишады, будучи завершением цикла ведийской литературы, подвели итог всем предыдущим религиозно-философским исканиям, и их мировоззрение надо рассматривать как сумму идей ведийского философствования. Это место и значение упанишад было закреплено, так сказать, практически, в образе жизни древних индийцев. Мы имеем в виду то, что упанишады предписывается изучать на последней, четвертой стадии жизни человека – в глубокой старости (стадия *ашрама* – странника) после изучения в юности, зрелом и преклонном возрасте, соответственно, вед, брахман и араньяк. Кроме того, упанишады послужили идейным источником позднейших философских учений, поэтому знание их – ключ к пониманию многих положений большинства школ древнеиндийской философии.

---

[11] См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. С. 118.

[12] См.: Там же. С. 51.

Основные проблемы и категории ведийского мировоззрения

Происхождение мира (теокосмогония). Предварительно вкратце изложим методологические основания рассмотрения этого вопроса. Будем исходить из квалификации ведийского мировоззрения как религиозно-мифологического. Мифология, будучи мировоззрением, возникающим еще во времена родового строя, закономерно обращает первостепенное внимание на вопрос о происхождении мира. Так как для человека родового строя чрезвычайно важным является знание своего происхождения, истоков своего рода, то подобными вопросами он задается и в отношении окружающей действительности.

Далее, мифология все обожествляет (*теоморфизм*) и, соответственно, представляет всю природу живой (*гилозоизм*) и одушевленной (*пананимизм*), в результате чего происхождение мира изображается на манер появления, рождения живого существа, того, что историки философии называют обыкновенно биоморфной моделью космогонии. Поскольку же «родителями» мира нередко выступают боги, мы обозначили его происхождение также словом *теокосмогония*.

Сами космогонические представления мы будем рассматривать в том порядке, который соответствует эволюции образов божественных сил, принимаемых в качестве космических начал, родоначальников мира. Согласно историкам мифологии, на ранних этапах развития мифологического сознания божества выступали в образах довольно смутных, неопределенных, абстрактных; затем образы богов конкретизируются, в частности, в виде животных (*зооморфизм*) и, наконец, в виде людей (*антропоморфизм*).

Поэтому, в соответствии с традицией, начнем с космогонической версии, представленной в Ригведе[13]. Первичной реальностью в ней объявляется некое неопределенное и таинственное начало

---

[13] Антология мировой философии : в 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 71–72 (далее – Антол.).

бытия – Единое (или Нечто Одно), кроме которого не было ничего другого: ни сущего (*сат*), ни не-сущего (*асат*), ни воздушного пространства, ни неба, ни дня, ни ночи. Единое характеризуется как живое существо: оно «дышало» и «было порождено силой жара» (*тапаса*). Поскольку тапас обыкновенно рассматривают в качестве жизненной энергии (тепла, жара), возникающей в результате напряжения телесных или духовных сил (желания, стремления) живого существа, то можно предположить, что имело место самопорождение Единого. Может быть, из него – но это возможно только домысливать – возникло (родилось?) мироздание. Боги появились, скорее всего, в ходе сотворения мира. Здесь же укажем, что порождение через тапас – это типичный механизм космогоний, с чем мы и будем сталкиваться в дальнейшем. Передавая эту космогонию Ригведы, заметим, что она изложена очень отрывочно, пронизана скептическим умонастроением и едва ли поддается однозначному истолкованию.

Похожие космогонические концепции, оперирующие неопределенным началом бытия, встречаются и в брахманах, где говорится о возникновении мира из не-сущего. Например, в *Шатапатха-брахмане*: «Поистине не-сущим было в начале [все] это»[14]. Но и это весьма абстрактное начало наделяется свойствами живого существа и своего рода его репродуктивной способностью. Такое заключение можно сделать на основании рассказа в *Тайттирия-брахмане* (названа по имени учителя Титтири): несуществующее (асат) возлежало и предалось самоистязанию (тапасу); от тапаса пошел дым, возникли огонь, свет, пламя, туманы, сгустившиеся в облака, от которых произошел первозданный океан[15]. Приведенные характеристики несуществующего в качестве начала мироздания позволяют толковать термин «асат» как обозначение некоей неопределенной реальности, материи матери-природы, в свою очередь, выражаемой словом *адити* (несвязанное, неограниченное, бесконечное), к чему и склоняется С. Радхакришнан[16]. В связи с этим происхождение

---

[14] Древнеиндийская философия. М., 1972. С. 52.

[15] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 153–154.

[16] См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. С. 65, 79.

мира представляется как переход от не-сущего (асат) и неопределенного (адити) к существующему (сат) и определенному (*дити* – зависимое, конечное).

Но брахманы дают и другие концепции космогонии, вводя уже конкретные, определенные начала. Если условно продолжить линию тапаса (жара), то первым назовем такое начало, как огонь. Огонь объявлен первопричиной сущего в *Айтарея-брахмане* (Айтарея – имя легендарного мудреца). Все из огня выходит и затем в нем растворяется[17]. Другое начало – вода, о чем говорится в *Шатапатха-брахмане*: «Вначале не было ничего, кроме воды… Воды пожелали продолжить себя. Они изнуряли себя подвижничеством, они истязали себя. И тогда… возник в них Золотой Зародыш»[18], или «золотое яйцо»[19]. В данном случае можно видеть конкретизацию общей биоморфной модели возникновения мира за счет введения промежуточного зооморфного начала – зародыша или яйца. Этот вариант космогонии перешел затем в упанишады и представлен, например, в *Чхандогья-упанишаде*. Согласно ему, мир рождается из яйца, которое раскололось. Серебряная часть скорлупы стала землей, золотая – небом. Из внешней оболочки возникли горы, из внутренней – облака и туман. Жилы превратились в реки, жидкость внутри яйца – в море. Затем появились солнце и все живые существа[20].

Следующие, согласно нашей логике, космогонические версии исходят уже из антропоморфных начал. В соответствии с движением мифологической антропологии от отдельных составляющих человека к нему как целостному существу[21] приведем сначала такие представления, согласно которым первоначалом мира считается, например, мысль. Об этом сказано в *Шатапатха-брахмане*: «Поистине вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было

---

[17] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 154.

[18] Там же.

[19] Иной вариант перевода см.: Древнеиндийская философия. С. 67–68.

[20] См.: Древнеиндийская философия. С. 92.

[21] См.: *Звиревич В. Т.* Типы античных концепций человека. Екатеринбург, 2010. С. 19–28.

лишь мыслью»[22]. При этом в рамках биоморфной модели космогонии мысль предстает особым живым существом, ибо для обретения более четкого облика предается тапасу[23].

Наконец, первоначалом, прародителем мира выступает целостный человек в виде антропоморфного божества. Из всех таких божеств рассмотрим роль одного – *Праджа́пати*. Сначала отметим то, что ему отводится роль посредника в возникновении мира. Праджапати появляется или из вод, или из яйца, или из мысли и уже после этого создает окружающую действительность, например, из своей речи – землю, воздушное пространство, небо, богов, день и ночь[24]. А теперь укажем на то, что он выступает и в качестве самостоятельного начала-персоны. Согласно одному из космогонических мифов Шатапатха-брахманы, «вначале был только Праджапати». Он решил «продолжить себя», попросту говоря, «родить», изнуряя себя подвижничеством, предаваясь самоистязанию. В результате этого он создает из тапаса огонь и пищу для него – растения на земле; живые существа – из своих жизненных органов: из мысли – человека, из глаза – коня, из дыхания – корову и т. д.[25]

В заключение скажем о том, что в ведической литературе присутствуют зачатки религиозного типа космогонии, согласно которому вселенная уже не рождается каким-нибудь безличным началом или божеством, не является его эманацией (истечением из него), а появляется вследствие деятельности бога-творца, преобразующего некий исходный материал. Это будет новая техноморфная модель возникновения космоса, уподобляющего его продукту ремесла (τέχνη). Из имеющихся в источниках данных примером религиозно-мифологической космогонии может служить создание богами мира из тела космического человека (*Пу́руши*) посредством жертвоприношения, о чем повествует один из гимнов Ригведы[26]. Когда Пурушу разделили, из его головы возникло небо, из ног – земля,

---

[22] См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. С. 52.

[23] См.: Древнеиндийская философия. С. 59.

[24] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 153–154.

[25] Там же. С. 152–153.

[26] См.: Древнеиндийская философия. С. 30–32.

из пупа – воздушное пространство, из глаз возникло солнце; от него возникли животные и люди: брахманом стали его уста, руки – кшатрием и т. д. Короче говоря, из его тела образовалось все, что только существует.

Квалифицируя космогонию этого гимна, мы дополнили понятие «религиозная космогония» словом «мифологическая», так как в данном случае речь идет не о реальном, физическом материале для создания космоса, а о неком мифическом, воображаемом «материале». Когда же для «производства» мира берется реальное природное вещество, мы будем пользоваться понятием «религиозно-философская космогония». Этого рода воззрениям соответствует такая постановка вопроса в Ригведе: «Что был за лес и что за дерево, из которого вытесали небо и землю?»[27] Здесь можно видеть основу формирования философского понятия материи в индоевропейских языках в виде образа леса как строительного материала. Так, греческое слово ὕλη означает и «лес», и «материя».

В качестве же примера собственно религиозно-философских представлений о сотворении мира сошлемся на Шатапатха-брахману, в которой рассказывается, что Праджапати сначала создал воды, а затем из этих вод, первозданного океана как исходного материала, затратив некоторую энергию – «он прилагал усилия, предавался тапасу», как и полагается «трудящемуся», он творит глину, камень, металл, растения и покрывает ими землю[28].

Строение мира (теокосмология). Вопрос о возникновении мироздания естественно находит свое продолжение и завершение в описании его устройства. В связи с тем, что в состав мироздания включаются и боги, представляется возможным отразить это обстоятельство термином «теокосмология».

В описании строения мира, как и его происхождения, также присутствуют, на наш взгляд, биоморфная (зоо- и антропоморфная) и техноморфная модели устройства мира. Зооморфное объяснение

---

[27] См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. С. 42.

[28] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 154 ; Древнеиндийская философия. С. 53–55.

строения мира и различных природных явлений встречается в *Брихадараньяка-упанишаде*[29], в которой мир представлен в виде жертвенного коня. Приведем несколько выдержек из этого текста.

Солнце – глаз коня, ветер – его дыхание, рот – огонь. Когда он зевает, сверкает молния; когда он встряхивается, гремит гром. К числу антропоморфных изображений космоса относится уподобление его облика уже известному нам пуруше, вселенскому человеку. Логика здесь, видимо, такая: из чего мир возник, то он и есть. Поэтому в упанишадах говорится о пуруше-мире: «Огонь – его голова, солнце и луна – его глаза, страны света – его уши… воздух – его дыхание»[30].

Некоторые черты техноморфной модели мироздания присутствуют, на наш взгляд, в представлениях о вертикальном трехчастном строе мира. «Три места (три лока; вспомним о *лат.* locus – место) – это небо, воздушное пространство и земля. В каждой части мира – свой главный бог: на небе – Вишну, или Сурья, в воздушном пространстве – Индра, на земле – Агни. Умершие, предки (питары) пребывают на небе. Низко над землей находятся асуры. Позднее в эпосе, в первой книге *Махабхараты*, появляется представление о четвертой части мира – подземном царстве змей-нагов[31].

Важнейшей составляющей космологических представлений в перспективе развития ведийской философии является положение об опоре или поддержке (*скамбха*) вселенной[32]. Эта опора создается богами в промежуточном (воздушном) пространстве для поддержки и скрепления частей вселенной, что, нам кажется, напоминает домостроение (поэтому мы и упомянули выше о техноморфной модели). Функции опоры, столпа мироздания выполняли либо вселенское дерево, коренящееся в первозданных водах (тут можно вспомнить о греческом Атланте), либо лучи солнца, пронизывающие и связывающие мир (нечто сходное есть в древнеегипетских мифах о солнечном боге Ра-Амоне).

---

[29] Древнеиндийская философия. С. 138.

[30] Там же. С. 240.

[31] См.: Махабхарата : в 18 кн. СПб., 2006. Кн. 1. С. 52–54.

[32] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 99–100, 102.

Дальнейшее развитие представлений о вселенской опоре связано с понятием *бра́хмана*. Под использование термина «брахман» для обозначения какой-либо опоры, поддержки, в том числе мировой, можно подвести социоморфное основание, так как, согласно С. А. Данге, «брахман – это древняя община ариев»[33], которая, разумеется, была опорой для ее членов. Кроме того, слово «брахман» означало и вождя общины[34]. В связи с этим еще раз подчеркнем, что слово «брахман» могло обозначать опору в самом разном смысле. В упанишадах брахманом по отношению к человеку называют, например, пищу и дыхание[35]; имя, речь, разум и многое другое[36]. Поскольку же мы рассматриваем ведийскую космологию, то в ней брахман понимается в качестве именно опоры мироздания и становится главнейшим понятием ведийской философии вообще. Авторы упанишад задаются такими вопросами: «Какова нить, что связывает этот мир? Каков тот внутренний держатель, что изнутри держит этот мир?»[37] И отвечают на них так: «Кто знает эту нить и этого внутреннего держателя, есть знаток Брахмана». Например, в *Брихадараньяка-упанишаде* сказано: «Кто знает эту нить и этого внутреннего правителя, тот знает Брахмана, тот знает миры»[38]. Важнейшим моментом в толковании брахмана является указание на две тенденции в его понимании: натурфилософскую и метафизическую. В них находит выражение главный философский вопрос: ограничено ли бытие миром непосредственно данных явлений или содержит в себе некую скрытую сущность в качестве основы, субстанции вселенной.

Натурфилософское представление о брахмане – опоре мира заключается в том, что его отыскивают в пределах самого мира, принимая в качестве вселенской опоры какую-либо составляющую конкретно-чувственной реальности, данной человеку в опыте. Так,

---

[33] *Данге С. А.* Индия от первобытного коммунизма… С. 58.

[34] Там же. С. 69, прим. 1.

[35] Древнеиндийская философия. С. 187–188; 217–219.

[36] См.: Чхандогья Упанишада. М., 1965. С. 119–125 (далее – Чхандогья).

[37] См., например: Антол. С. 80.

[38] Упанишады : в 3 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 103.

брахман – мировая нить – это ветер или пространство, наполненное ветром[39]. Представление о ветре как всеобъемлющей сущности мира раскрывается таким образом: гаснет огонь – входит в ветер; садится солнце – входит в ветер; высыхают воды – входят в ветер; нить, связывающая миры, это ветер.

Но в то же самое время авторы упанишад называют воздушное пространство и ветер – природные сущности – бестелесным и бессмертным брахманом. Такое представление формировалось на базе ведийского антропоморфизма, согласно которому ветер – это дыхание Брахмана, и вело к превращению брахмана из физической субстанции (пространство, ветер) в субстанцию метафизическую и идеальную (бестелесную), в «просто брахмана» в качестве первоначала. Это означает, что происходит замена какой-либо материальной основы мироздания невещественным брахманом. Хороший пример этого дает *Тайттирия-брахмана*, в которой говорится, что тем «деревом и лесом», из которого вытесали небо и землю, был брахман[40].

В итоге в ведической литературе создается учение о брахмане как о неком запредельном (трансцендентном) основании бытия, скрытом за явлениями окружающего мира. Вселенная же в рамках этого учения предстает не более чем внешним проявлением брахмана.

Наряду с термином *брахман* для выражения понятия о первоначале и первооснове всего использовалось также слово *а́тман*, вторая важнейшая категория ведийского мировоззрения: «Земля, ветер, воздух, воды, небесные тела – все это Атман. Все возникает из него. Все завершается в нем»[41]. Подобно брахману, атман – это внутренний держатель; он пребывает внутри земли, вод, огня, ветра и т. д., как соль в растворе.

Последний в нашем рассмотрении важнейший миробразующий компонент – это *рита*, принцип упорядоченности мира, вселенский закон. Слово «рита» (оно мужского рода) означает «ход

---

[39] Упанишады. Кн. 1. С. 134.

[40] См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. С. 42.

[41] Там же. С. 53.

вещей»[42]. Благодаря рите осуществляются перемещение солнца, смена времен года, дня и ночи. Все идет путем риты.

В заключение заметим, что мы представили ведийскую картину мира в виде некой линейной классификации космогонических воззрений и в виде достаточно определенного и непротиворечивого учения о первоначалах, хотя содержание источников не столь уж однозначно. Сошлемся в связи с этим на мнение Л. С. Васильева о том, что в ведических текстах путано и противоречиво говорится о мироздании, взаимоотношениях между сущим и не-сущим, Брахманом, Атманом и Пурушей и т. д. Все это, полагает он, является свидетельством того, как непросто шел процесс онтологического осознания мира и создания сколько-нибудь непротиворечивой теории мироздания[43].

Антропология. О возникновении человека ведическая литература прямым образом практически ничего не говорит. Отсюда вполне понятно, почему этот вопрос обходят и в учебных пособиях. Попробуем все же собрать воедино то немногое, что относится к происхождению человека. Во-первых, воспроизведем здесь то, о чем мы уже упоминали ранее. Согласно Ригведе, человек (*пуруша*) появляется из органов космического Первочеловека (Пуруши) в виде человека – члена *варны*: уста его стали *брахманом*, руки – *кшатрием*, бедра – *вайшьей*, из ног возник *шудра*. В Шатапатха-брахмане человека сотворил Праджапати из своей собственной мысли.

А теперь дополним сказанное на основании интересного исследования Т. Я. Елизаренковой и В. Н. Топорова по ведийской антропологии, проведенного на материале *Атхарва-веды*[44]. В Атхарваведе ясно представлена точка зрения религиозной антропологии: человек, человеческое тело, ибо о нем идет речь, сотворено богами. При этом мнение о множестве богов, участвовавших в создании

---

[42] См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. С. 62.

[43] *Васильев Л. С.* Дао и брахман // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 138.

[44] См.: Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 43–73.

тела человека, сменяется положением о едином творце человека. Сам процесс творения изображается согласно техноморфной модели как составление членов тела, просверливание дырок в голове и т. п. Приведем на этот счет несколько выдержек из текста:

> Сколько богов, каковы они были?
> Кто сложил у Человека грудь, шейные позвонки?
> Сколькие расставили оба сосца? Кто – оба локтя?
> …
> Что за бог тогда приставил ему
> К остову оба плеча?

Следующий, можно сказать, основной антропологический вопрос касается опоры человека. Подобно опоре мира, опора человека также обсуждается в ведических текстах на двух уровнях: феноменальном, когда ее ищут в тех или иных непосредственно данных психофизиологических проявлениях его жизни, и сущностном, глубинном, когда отыскивают некое основание этих жизненных проявлений, скрытое в них или находящееся за ними, и таким образом создают в конце концов представление о какой-то трансцендентально-метафизической сущности человека. Опора человека в виде какого-либо из феноменов жизни называется *праной*; основание же самих этих пран, то есть подлинная опора человека, обозначается уже известным нам словом «атман», которое приобретает в данном случае свое главное значение основы человека. Рассмотрим теперь поочередно учение о пранах и атмане.

Как мы уже сказали, *праны* – это различные жизнепроявления человека: дыхание, речь, зрение, слух, мышление[45]. В спорах пран об их значимости выясняется, что главной из них является дыхание, так как без него жить нельзя. Но более того, главенство дыхания обнаруживается еще и в том, что оно выступает субстратом, носителем или вместилищем всех других пран: «Вслед за тем пожелало уйти дыхание… и оно вырвало [из тела] другие жизненные силы». И все праны признали: «Ты – лучшее из нас. Не уходи»[46].

---

[45] См.: Чхандогья. С. 77.

[46] См.: Там же. С. 96; см. также: с. 95.

Через прану-дыхание совершается переход к атману в качестве основы человека. Можно отметить следующие фазы этого перехода. Во-первых, отыскивается совершенное дыхание, непричастное злу этого мира. Рассказывается о том, что асуры поразили злом все праны, например, речь (люди говорят истину и ложь); зрение (они видят достойное и недостойное) и так далее. К числу затронутых злом пран относится и дыхание через нос: им обоняют хорошо и дурно пахнущее. Но асуры не смогли привнести зло в дыхание через рот, ибо оно не различает хорошо и дурно пахнущее. Это дыхание объявляется наилучшим «срединным дыханием»; оно непротиворечивое и однородное[47]. Видимо, его можно назвать истинной праной.

Во-вторых, такое совершенное дыхание считается невредимым и бессмертным. Смерть утомляет, подавляет речь, зрение, слух. «Но смерть не достигла срединного дыхания», поэтому другие праны признают его поистине лучшим[48]. Все эти вышеизложенные взгляды на дыхание стали, как нам кажется, основанием понятия *атман*.

Итак, *атман* – это дыхание, трансформировавшееся в жизненную силу, обеспечивающую функционирование органов чувств, речи и мышления, и в субъекта, Я их деятельности. Об этом свидетельствует, например, такое высказывание: «И кто знает “Да буду я обонять это”, тот Атман; нос [служит ему] для обоняния»[49]. Атман очищают от признаков телесности и превращают в нечто духовно-рациональное, о чем можно прочитать в *Айтарея-араньяке* при сравнении атмана в растениях (сок), животных (чувство) и человеке: «Атман становится все более чистым в человеке. Ведь он наделен разумом в наибольшей степени»[50]. Обозначенная тенденция в понимании атмана закрепляется в упанишадах осуждением мнения асуров, считающих атманом человека тело. Бог Индра в связи с этим говорит о том, что в учении о телесном атмане нет

---

[47] См.: Там же. С. 50–51.

[48] Древнеиндийская философия. С. 143.

[49] См.: Чхандогья. С. 141.

[50] См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. С. 53.

ничего отрадного, ибо тело может быть слепым, хромым, наконец, оно смертно. В словах Индры ясно представлен религиозно-идеалистический подход к атману: учение об атмане должно дать отраду человеку, наделяя его бессмертной сущностью. Тело же само по себе лишено жизни: «Воистину лишь дыхание-познающий Атман охватывает это тело и поднимает его», – сказано в *Каушитаки-упанишаде*[51].

Окончательно атман-дыхание получает статус вечно сущей, бессмертной субстанции человека, когда он отождествляется с брахманом – мировой опорой. Идею их тождества возводят к мудрецу Шандилье и поэтому называют «учением Шандильи» (*Шандилья-видья*). Историки философии высказываются о нем как о высшей точке монистической мысли Древней Индии, объединяющей субъекта с объектом, познающее сознание с миром. Отметим еще, что вследствие слияния атмана и брахмана, во-первых, атман-душа превращается в космический принцип, что выражает часто встречающаяся в упанишадах формула: «Подобно тому как на ступице колеса укреплены спицы, так и на этом дыхании укреплено все»[52]. Во-вторых, устанавливается единство человека со вселенной.

Очередной существенный вопрос философии человека, представленный в ведической литературе, это вопрос о его смерти и посмертной судьбе. Он важен потому, что представление о смерти сказывается и на понимании жизни, ее целей и устремлений, то есть влияет на этические воззрения.

В ведических произведениях мы находим две концепции смерти в виде описания посмертной судьбы человека, одну из которых можно назвать натурфилософской, другую – метафизической. К натурфилософскому пониманию смерти мы отнесем те представления, которые основываются на идее единства человека и мира как микрокосма и макрокосма и согласно которым составляющие человеческое существо тело и праны соединяются, сливаются после смерти человека с родственными им элементами мироздания.

---

[51] См.: Упанишады. М., 1967. С. 59.

[52] См., например: Антол. С. 82.

В гимнах Ригведы и брахманах говорится, что человек после смерти растворяется в природе: «В солнце уйдет твое зрение, в ветер твое дыхание… члены тела да пребудут в растениях». Он «входит своим голосом в огонь… своим разумом в луну, своим слухом в страны света», становится одним из этих «божеств» и приходит к покою[53]. Натурфилософское воззрение на смерть кажется достаточно разумным, поскольку мертвые тела действительно превращаются в природные органические остатки.

Метафизический взгляд на смерть заключается в том, что душа человека после смерти отправляется на небо, к богам, в конце концов в место пребывания Брахмана, трансцендентной основы мира. Согласно упанишадам, душа может пойти в мир Брахмана двумя путями: «путем богов» или «путем предков», в зависимости от образа жизни человека и его деяний.

«Путем богов» пойдет добродетельный мудрец, брахман, отшельник (*шраман*), занятый постижением истины, для чего также необходима аскеза, подвижничество (*тапас*). Он читает Веды и получает знание о тождестве Атмана и Брахмана, поэтому его душа войдет в мир Брахмана, сольется с ним. Это описывается примерно в таких и им подобных стандартных выражениях: постигший, что дыхание – это Атман, проникает в ветер и пространство, идет на небо, к богам, становится бессмертным; кто ничем не запятнан в земной жизни, душа того достигает места, откуда не рождаются вновь[54]. Таким образом, то есть посредством знания, достигается освобождение от этого мира (*мокша*), бессмертие и вечное блаженство (*а́нанда*) – цель существования человека.

«Путем предков» идет душа обычного человека, поглощенного житейскими заботами и интересами и исполняющего обряды и совершающего жертвоприношения без знания их истинной природы. На этом пути она в силу незнания не может достичь мира Брахмана, а значит, не может разорвать связь с миром преходящих вещей и избавиться от нового рождения и повторной смерти. Это возвращение в прежнее земное существование выражается термином

---

[53] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 93, 150.

[54] См., например: Древнеиндийская философия. С. 231.

сансáра – «круговорот бытия». Он означает, что душа после смерти тела вновь и вновь возвращается в мир, из которого уходила, и продолжает жизнь в новом теле. Это новое воплощение души, перевоплощение, совершается по знаменитому закону кармы.

Существо учения о карме заключается в том, что на перевоплощение души влияют прежние знания и деяния жившего человека. И данное положение имеет глубокий смысл, ибо деяния человека – это именно то, что и остается после его смерти. Ведь сказано: «Воистину, человек состоит из намерения. Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни. Пусть же он исполняет свое намерение»[55]. Поэтому человек, возвращаясь в мир, в соответствии со своими деяниями и знаниями, как говорится в *Каушитаки-упанишаде*, проливается дождем, рождается червем, рыбой, вепрем или вновь человеком[56].

Ведийское учение о двух путях души, *сансаре* и *карме*, имело важное философско-антропологическое и социально-этическое значение. Положение о посмертных путях людей демонстрирует переворачивание обычного понимания смысла жизни и смерти. Мудрецы упанишад считают достижением подлинной жизни уход в иной мир, так как только там непрерывная, вечная жизнь, и получается, что их страшит не смерть, а земная жизнь, представляемая как цепь смертей и перерождений, от которой они ждут избавления.

Учение о карме и сансаре касается нравственного аспекта жизни и смерти. Ведь согласно упанишадам, смерть – это проблема не столько физического существования человека, сколько его нравственного облика и социального статуса. С помощью представлений о карме и сансаре осуществляются регуляция поведения людей в обществе и социальный порядок, поскольку посредством их определяются награды и наказания за прожитую жизнь. Так, избавление от повторной смерти получает знающий и достойный человек-мудрец. Движение в мир Брахмана сопровождается моральным очищением человека, которое ставит его выше добра и зла. Он отрясает с себя добрые и злые дела, и «свободный от добрых дел,

---

[55] См.: Чхандогья. С. 78.

[56] См.: Упанишады. М., 1967. С. 47.

свободный от злых дел, зная Брахмана, он идет к Брахману»[57]. Какое воздаяние ждет человека при вторичном рождении после смерти, очень ясно выражено в *Чхандогья-упанишаде*: «Те, кто [отличаются] здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона – лона брахмана, или лона кшатрия, или лона вайшьи. Те же, кто [отличаются] здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона – лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы» (*ча́ндала* – это женщина низшей касты)[58].

Представления о познании. Установка упанишад на знание как одно из важных средств обретения вечной жизни и блаженства вполне может быть связана с тем, что в них повсеместно обсуждаются гносеологические вопросы. Как в отношении всех предшествующих вопросов, так и в отношении познания в ведической литературе представлены две различные точки зрения в зависимости от путей и средств получения знания, которые мы обозначим как реалистическую и мистическую.

Под реалистической гносеологией мы будем понимать те положения упанишад, согласно которым знание достигается посредством чувственного восприятия, опыта и наук. Сенсуализм в упанишадах представлен в учении о *грахах*, органах восприятия, и *атиграхах*, объектах восприятия. «Поистине язык есть граха; вкус, будучи атиграхой, воздействует на язык, ибо языком узнают вкус», сказано в *Брихадараньяка-упанишаде*[59]. Так образуются пары граха – атиграха: нос – запахи; глаза – облик; уши – звук и кожа – осязание. Но дело не ограничивается указанием на пять органов чувств, так как в число этих пар входят еще пары: речь – имя; мысль – желание и руки – действие. Что касается наук, то в упанишадах перечисляются многие разнообразные разделы знания как светского, так и религиозного характера. Назовем некоторые из них согласно указанному порядку: грамматика, летосчисление, искусство спора, военное искусство, Веды, искусство предсказания, учение

---

[57] Там же. С. 49.

[58] Чхандогья. С. 101.

[59] Цит. по: Древнеиндийская философия. С. 151.

о богах, учение о Брахмане[60]. По-видимому, науки считались каким-то начальным видом знания, не дающим полного познания главного – Атмана и Брахмана. Во всяком случае, в *Чхандогья-упанишаде* их знание названо всего лишь знанием имени, в связи с чем предлагается познать их как нечто большее, чем имя, а именно как речь, разум, волю и т. д.[61] В конце концов это желание познать все большее и большее завершается таким общим положением: «Следует стремиться к постижению именно бесконечного». Разъяснение смысла бесконечного показывает, что творцы упанишад призывают человека к познанию вечно сущего, отличного от нашего мира. «Где не видят ничего другого, не слышат ничего другого, не познают ничего другого – это бесконечное. Где же видят другое, слышат другое, познают другое – это малое. Поистине, бесконечное – это бессмертное, малое же – это смертное»[62]. Сходное с вышеизложенным отношение к наукам и к цели познания мы встречаем и в *Мундака-упанишаде*. Веды, грамматика, метрика, науки о светилах названы там низшим знанием. О высшем же знании говорится так: «Высшее же – то, которым постигается непреходящее». Затем следуют определения этого непреходящего: невидимое, бесцветное, всепроникающее, тончайшее, источник существ[63]. Сказанное подводит к тому, что цель познания – не земной мир, а бессмертное и непреходящее бытие, то есть Атман и Брахман, и достигается оно не органами чувств и науками, а особым высшим родом познания – мистическим.

Мистическая теория познания представлена в упанишадах концепциями непосредственного знания, знания сверхчувственного и экстатического. Исходная посылка мистической гносеологии – знание через отрешение от действительности и от ее влияния на человека. Это отрешение изображается в виде четырех состояний человека, его атмана или пуруши: в виде состояния бодрствования, сна со сновидениями (легкого), сна без сновидений (глубокого)

---

[60] Древнеиндийская философия. С. 120.
[61] Чхандогья. С. 119–121.
[62] Там же. С. 129.
[63] Упанишады. Кн. 2. С. 177.

и *турии* (турия, турья – *букв.* «четвертый»)[64]. Совокупно они описаны в *Мандукья-упанишаде* (Мандука – имя брахманского авторитета) и составляют ее содержание[65]. В ней они называются «четырьмя стопами» Атмана. Первая стопа, находящаяся в состоянии бодрствования, познает внешнее, вкушает грубое. Это значит, что бодрствующий человек поглощен повседневными заботами; его вниманием овладевает «грубая материя», и в этом состоянии его атман дальше всего от «истины».

Вторая стопа, находящаяся в состоянии сна, познает внутреннее, вкушает тонкое. Возможно, к этой второй стопе относятся те рассуждения о сне в «Брихадараньяка-упанишаде»[66], в которых спящий Атман-Пуруша, «забрав из этого всеохватывающего мира вещество… сам разрушает его, сам созидает», что можно истолковать как воссоздание мира в сновидениях на основании следующих слов упанишады. В ней сказано, что «там», то есть, надо думать, во сне, нет колесниц, дорог, водоемов, лотосов, радостей, но он, Атман-Пуруша, когда спит, творит колесницы, дороги, водоемы, радости.

Таким образом, находясь во сне, который определяется как третье состояние, промежуточное между пребыванием в этом и в другом мире, то есть между жизнью (бодрствованием) и смертью, Атман-Пуруша выходит за пределы этого мира, но пока еще не порывает с ним окончательно, о чем и свидетельствуют сновидения. Приведем соответствующее высказывание: «Этот сон у него – то же, что и в состоянии пробуждения, ибо что́ он видит при пробуждении, то – и во сне». Тем не менее, и на этой стадии сна атман определенным образом отходит от телесного и уходит, погружается в себя, так как говорится, что он спит с помощью своего света, сам бывает во сне своим светом. Сошлемся еще на «Чхандогья-упанишаду», в которой так разъясняется «истинная природа сна»: «Когда человек… спит, то он… достигает тогда высшего бытия, достигает самого себя. Поэтому и говорят: “Он спит”, ибо он достигает

---

[64] См.: *Эрман В. Г.* Очерк… С. 185, 218, прим. 34 ; Древнеиндийская философия. С. 18–19.

[65] Упанишады. Кн. 2. С. 201–202.

[66] См.: Там же. Кн. 1. С. 119–120.

самого себя»[67]. В этом «достижении себя» допустимо предположить момент самопознания атмана.

Третья стопа – нахождение в состоянии глубокого сна; она становится единой, пронизана лишь познанием, вкушает блаженство. Уснувший таким образом не имеет никакого желания, не видит никакого сна. Снова обратимся к «Брихадараньяка-упанишаде», в которой также описывается глубокий сон. Здесь присутствует сходное с вышеприведенным высказывание: «Пуруша спешит к тому состоянию, в котором, уснув, он не желает никакого желания, не видит никакого сна». Состояние глубокого сна поясняет и такое сравнение: «И как муж в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри»[68]. В этом состоянии все как бы исчезает, растворяется, перестает быть самим собой: отец – уже не отец, мать – не мать, миры – не миры, боги – не боги и т. д.

Четвертую стопу считают не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не являющейся ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, немыслимой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира и т. д. Рассказ о данной стадии отрешения содержится и в *Майтри-упанишаде* (Майтри – имя учителя)[69]. Просвещенный достигает ее с помощью некоторого подобия йогической техники, особых приемов. Когда он удержит разум от внешних объектов и его дыхание заключит в себе предметы восприятия, он пребывает лишенным представлений. Само же дыхание заключит себя в так называемую турью. Дальше *турья* характеризуется так: он заключит мысль в не-мысль, в находящееся в середине мысли, немыслимое, сокровенное, высшее, тонкую сущность.

Из последующих рассуждений в «Майтри-упанишаде» мы отнесли бы к турье положение о том, что просвещенный видит Атмана с исчезновением разума благодаря самому себе и вследствие этого лишается собственного существа, становится свободным и при-

---

[67] Чхандогья. С. 113.

[68] См.: Упанишады. Кн. 1. С. 120–121.

[69] См.: Там же. Кн. 2. С. 150–151.

частным счастью. Помимо этого, просвещенный может обладать высшей сосредоточенностью и, сдерживая речь, разум и дыхание, посредством созерцательного исследования видеть Брахмана. Как бы там ни было, мы видим, что упанишады обставляют познание Атмана и Брахмана как некое таинство.

В завершение лекции отметим, что, согласно общему мнению историков философии, ведийская литература в целом, в особенности же упанишады, послужила идейным источником позднейших философских учений, поэтому ее знание – ключ е пониманию многих мировоззренческих положений и категорий древнеиндийской философии.

Лекция 2

МИРОВОЗЗРЕНИЕ «КЛАССИЧЕСКИХ КНИГ» И УЧЕНИЕ ШКОЛЫ НАТУРФИЛОСОФОВ (ИНЬ-ЯН ЦЗЯ)

В истории Древнего Китая в период Чжоу (XII–VII вв. до н. э.) сложились мировоззренческие представления и категории, которые в дальнейшем вошли в состав учений школ традиционной китайской философии. Эти основополагающие мировоззренческие идеи выражены в так называемых «классических книгах» китайской литературы: в *Книге песен* (*Ши цзин*), *Книге истории* (*Шу цзин*), *Книге перемен* (*И цзин*)[1]. С историко-философской точки зрения, в этих книгах заложены основы древнекитайской натурфилософии не только в смысле учения о природе, но и в смысле натурфилософского стиля мышления, объясняющего явления общественной и человеческой жизни природными факторами.

Рассмотрим сначала книги *Ши цзин* и *Шу цзин* и содержащиеся в них мировоззренческие идеи. Хотя произведения «Ши цзин», как было сказано, принадлежат времени Чжоу, окончательно содержание этой книги сложилось на основе песен, входивших в *Мао ши* (*Песни* (*списки*) *Мао*) уже в ханьский период (II в. до н. э. – II в. н. э.)[2]. Ханьские же филологи-конфуцианцы дали и объяснение того, как возникла «Ши цзин»[3] (в связи с этим попутно заметим, что в Древнем Китае очень рано появились история литературы и история философии[4]). Итак, при дворе правителей царства

---

[1] См.: *Fung Yu-lan*. A short history of Chinese philosophy. N. Y., 1958. P. 39.

[2] См.: Шицзин / Избранные песни. М., 1957. С. 15.

[3] См.: Там же. С. 6–7.

[4] См.: *Звиревич В. Т.* Древнекитайская историография философии // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3, вып. 2. 2007. С. 237–249.

Чжоу существовала должность собирателя песен. Собранные песни чиновники предоставляли правителям для суждения о народной жизни, настроениях населения и нравах. Такое объяснение опиралось, по-видимому, на реальную практику управления. Во всяком случае, историограф Б а н ь Г у (I в. н. э.) в своей *Хань шу* (*Ханьской истории*) называет философскую школу рассказчиков, которая происходила от мелких чиновников, собиравших уличные беседы и речи, слухи и рассказы путников, мнение простонародья[5].

Теперь – о книге «Шу цзин». Она имеет большое значение не только для историка, освещая древнейшие этапы китайской истории, но и для историка философии. Дело в том, что одна из частей «Шу цзин», называемая «Великий план» («Хун Фань»), является важнейшим историко-философским источником, дающим представления о тех мировоззренческих идеях, с которых начинается история древнекитайской философии[6].

После этого краткого вступления обратимся к тому главенствующему положению всей древнекитайской философии, которое выражено как в «Ши цзин», так и в «Шу цзин». Это представление о небе (*ди*, *тянь*) как божественной силе, определяющей жизнь человека и общества. Оно проистекало из самых древних религиозно-мифологических воззрений о существовании небесного божества *Шан ди*, духа предков. В этом качестве небо считалось родоначальником китайцев, их праотцом. Рассказывается, что праматерь китайцев *Цзян Юань* понесла от небесного владыки и родила *Хоу-цзи* (Князя, или Государя-Зерно, предка племени Чжоу)[7], который стал посредником между небом и людьми. Например, к нему обращаются во время засухи: «Но Князь-Зерно помочь в беде не мог, / А царь небесный не нисходит к нам»[8]. Подобно Хоу-цзи, и реальный правитель (*ван*) государства рассматривался как *сын неба* (*ся ди*, *тянь цзы*) и также выступал посредником между небом

---

[5] Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 324.

[6] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. М., 1978. С. 152.

[7] См.: Шицзин / Избранные песни. С. 245.

[8] Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 94.

и народом. В силу этого фигуре правителя и его качествам можно придать космическое значение.

Согласно мифологии любого народа, боги – родители людей обеспечивают свое потомство всем необходимым для существования, выполняя функции культурных героев. Поэтому и в «Ши цзин» сказано: «Небо, рождая на свет человеческий род, / Тело и правило жизни всем людям дает. / Люди, храня этот вечный закон, хороши, / Любят и ценят прекрасную доблесть души»[9]. Приведем также более точный прозаический перевод этих стихов: «Небо породило людей, дало им различные вещи и законы [отношений между ними]. Люди владеют врожденным принципом постоянства, любят прекрасную доблесть души»[10]. Об этом же говорится и в «Шу цзин»: «Небо в сокровенном молчании установило [правила] для простого народа, чтобы помочь ему наладить спокойную жизнь»[11]. Здесь уместно указать и на роль Хоу-цзи, который «научил народ, как сеять и убирать урожай, как выращивать пять видов злаков»[12].

Но небо не просто обеспечивает людей и устраивает их жизнь, оно еще и управляет их жизнью, и надзирает за соблюдением установленных правил и делами людей. Руководящая роль неба выражалась в представлении о воле «высших небес» и небесном повелении (*тянь мин*).

Небо оказывало свое воздействие на жизнь людей и страны, отзываясь на их поведение, поступки, их добродетель (*дэ*), каковое понятие возникает именно в период Чжоу[13], и таким образом выполняло в этом случае функции морального регулятора: «С высей всегда снисходя, оно около нас – / Наши деяния зрит проникающий глаз!»[14] И еще: «Небо державное – это как Солнца восход – / Всюду беспутство твое озарит и найдет!»[15] Поскольку же небо прежде

---

[9] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 95–96.

[10] Там же. С. 244–245.

[11] Там же. С. 104.

[12] Там же. С. 238.

[13] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 127.

[14] Шицзин: Книга песен и гимнов. М., 1987. С. 289.

[15] Там же. С. 250.

всего «зрит деяния» правителя, постольку оно в первую очередь обращает внимание на его нравственные качества, и уж потом – на прочих людей. В связи с этим следует отметить, что «Шу цзин» уделяет большое внимание добродетелям правителя: он должен служить образцом для народа, обязан быть мудрым и печься о человеческом благоденствии[16].

Небо дарует людям не только милости. Оно оборачивается также грозной карающей силой в зависимости от поведения правителя или народа. Обобщенно об этом сказано в «Шу цзин» так: «Воля неба безгранична в своей милости, но в ней таятся и большие трудности»[17]. Гнев неба связан, как правило, с дурным управлением страной и различными прегрешениями людей, с тем, что они «оказываются не в состоянии продолжить почтительность и светлые добродетели предков»[18].

Реакция неба на поведение людей, как и положено и в соответствии со здравым смыслом, выражалась в различных астрономических или атмосферных явлениях (например, в затмении Солнца или изменении погоды), посредством которых оно знаменовало свое отношение к людям, поощряло или наказывало их. Так, «достойное [поведение правителя] символизируется своевременным дождем», а «распущенность [правителя] символизируют непрекращающиеся дожди»[19]. В таких высказываниях нетрудно увидеть не только одобрение правителя, но и критику его со стороны подданных. Однако воздействия неба выражались не только в естественных природных проявлениях, засухе, например, но и в «сверхъестественных», политических, скажем, в падении царств: «Царство идет к своей гибели скорой. / Небо оставило нас без опоры»[20].

Роль неба, согласно политической теории и истории, заключалась в следующем. В соответствии с общественно-политическими воззрениями древних китайцев, небо вручало право на власть: «Воля

---

[16] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 153.
[17] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 113.
[18] Там же. С. 111.
[19] Там же. С. 110.
[20] Шицзин / Избранные песни. С. 31.

от неба на землю тогда снизошла – / Волею неба и стал на престоле Вэнь-ван»[21]. В «Шу цзин» сказано: «Слова, распространяющие повсюду совершенство правителя, это этические нормы, это наставления, идущие от небесного владыки»[22]. А в качестве фактора политической истории небо определяло смену государственных образований и правящих династий. Именно таким образом объясняется появление государства Чжоу после эпохи Шан Инь: «Не знающее сострадания небо послало несчастье на Инь, и Инь утратило повеление неба [на правление Поднебесной]; мы же, чжоусцы, его обрели»[23]. Об этом же есть и стихи: «Чжоу издревле в своей управляли стране, / Новый престол им небесною волею дан»[24].

Создав представление о руководящей людьми воле неба, китайцы, тем не менее, критически относились к небесному управлению. Сетования вызывало то, что небо, приносящее беды народу и государству в целом, причиняло тяготы всем без разбора, а не только грешникам: «Пусть те, кто злое совершил, / За зло свое несут ответ, / Но кто ни в чем не виноват, / За что они в пучине бед?»[25] Кроме того, намерения неба труднопостижимы («Вышнего неба деянья неведомы нам. / Воле небес не присущи ни запах, ни звук!»[26]), а это обстоятельство порождало скептические умонастроения, не способствовавшие почтительному отношению к небесным деяниям. Вот характерное высказывание на этот счет: «Я не решусь утверждать, что за основанием государства навсегда последует благоденствие, но… я не решусь также утверждать, что конец государства будет достойным сожаления»[27]. В «Ши цзин» и «Шу цзин» появляются критические суждения в адрес неба: «небу нельзя доверять», «небо не обладает верностью», «угрозам неба нельзя верить» и т. п.[28]

---

[21] Шицзин : Книга песен и гимнов. С. 221.
[22] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 107.
[23] Там же. С. 111.
[24] Шицзин / Избранные песни. С. 239.
[25] Там же. С. 208.
[26] Там же. С. 241.
[27] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 111.
[28] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 125.

Потеря веры в небесную справедливость и распространение скептицизма в отношении небесного волеизъявления породили мировоззренческую альтернативу, которая состояла в указании на самостоятельность и активность человека, его независимость от неба. Об этом говорят высказывания в «Ши цзин» и в «Шу цзин», гласящие о том, что нельзя уповать только на небо; что многое зависит от самих людей[29]. Человек начинает осознавать себя творцом собственной судьбы: «Колеблет небо жизнь мою, / Но небом я не сокрушен!»[30]; «Счастье и несчастье зависят от самого человека»[31]. Но особенно интересно появление таких мнений, согласно которым реальной силой является народ, а не небо. Например, «Небо умно умом народа, небо творит добро и борется со злом руками народа»[32]. Сходное мнение встречаем и в стихах «Ши цзин»: «Оно – вдали, а злоба – за спиной, / Зависят распри только от людей!»[33] Возможно, что отсюда берет свое начало известное положение китайской философии о трех мировых силах – небе, земле и человеке.

Подведем теперь некоторые итоги сказанному.

Представления китайцев о том, что небо определяет состояние дел в государстве, выразилось в установлении определенных корреляций между атмосферными и социальными явлениями, в положении о взаимосвязи и обоюдном влиянии человеческого и природного миров. Фактически древнекитайская мысль пришла к своеобразному натурализму или географическому детерминизму в истолковании жизни общества. Вселенная представляет собой природно-социальную систему, некий механизм, в котором состояние одной части автоматически сказывается на состоянии другой. Так, в «Шу цзин» говорится: «Если должная сезонность [действия пяти явлений природы] не нарушается… то все злаки полностью созревают, управление страной ведется мудро… страна пребывает

---

[29] См.: Шицзин : Книга песен и гимнов. С. 220 ; Древнекитайская философия. Т. 1. С. 111.

[30] Шицзин // Избранные песни. С. 202.

[31] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 126.

[32] См.: Там же.

[33] Шицзин // Избранные песни. С. 207.

в состоянии мира и спокойствия»[34]. Представления древних китайцев о глубокой включенности человека (и общества) в природу очень хорошо выражены в таком тексте, как «Помесячные приказы», который присутствует в энциклопедическом трактате III в. до н. э. *Люй-ши чунь цю* (*Весны и осени господина Люя*)[35]. «Помесячные приказы» – это маленький календарь, который рассказывает правителю и людям вообще, что они должны делать месяц за месяцем с целью сохранить гармонию с силами природы. Если правитель в данный месяц действует не тем образом, который подходит для этого месяца, и его поведение соответствует другому месяцу, то будут происходить не подходящие этому времени (abnormal) природные явления[36].

Подобного рода высказывания показывают нам один из путей зарождения натурфилософии в Древнем Китае, ибо небо представлено здесь не в виде волящего существа, а в виде физических явлений. Итак, в качестве первой группы мировоззренческих идей, которые мы находим в книгах «Ши цзин» и «Шу цзин», отметим следующие три: власть неба; космическую роль добродетели (*дэ*) вана, посредника между небом и людьми; корреляцию небесного и человеческого факторов.

Другое знаменитое учение древнекитайской философии – учение о пяти началах (*у син*) – впервые появляется в «Шу цзин»: «Первое начало – вода, второе – огонь, третье – дерево, четвертое – металл и пятое – земля»[37]. Природа этих начал описывается чувственно-эмпирически. Природа воды – быть мокрой и течь вниз; огня – гореть и подниматься вверх; дерева – сгибаться и выпрямляться; металла – подчиняться воздействию и изменяться; земли – принимать посев и давать урожай. В отношении первоначал использовалась цветовая символика. Каждое из них имело свой цвет: земля – желтый, дерево – зеленый, металл – белый, огонь – красный, вода – черный[38]. Позднее, ко времени «Борющихся царств» (Чжаньго), это

---

[34] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 110.

[35] См.: Там же. Т. 2. С. 284.

[36] См.: *Fung Yu-lan*. A short history of Chinese philosophy. P. 133–134.

[37] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 105.

цветовое обозначение пяти первоначал было перенесено на общество: белый цвет стал цветом правителя, синий – подданных, желтый – государства, черный – смуты, красный – правосудия. В таком цветовом значении учение о пяти элементах используется, например, в трактате философа Гунсунь Луна (IV в. до н. э.)[39].

Элементы претерпевают определенные изменения подобно живым существам согласно пятифазовому циклу: рождение, зрелость, старость, дряхлость, смерть. При этом каждый элемент в состоянии зрелости рождает другой, следующий за ним элемент. Так возникает круговой порядок взаимопорождения или превращения начал друг в друга: дерево – огонь – земля – металл – вода, выражающийся в том, что дерево в состоянии зрелости рождает огонь; огонь – землю; земля – металл; металл – воду; вода – дерево (круг замкнулся)[40]. Данное положение можно рассматривать также как пример биоморфного мышления древних китайцев.

Действие начал заключалось в создании чувственно-воспринимаемых качеств. Вода создает соленое, огонь – горькое, дерево – кислое, металл – острое, земля – сладкое. Китаеведы указывают на социоморфное основание учения о пяти началах. Пять элементов первоначально представляли собой классификационную схему для результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека и именовались «пятью материалами» (*у цай*)[41].

Учение о пяти началах имело преимущественно методологическое значение и использовалось для описания (точнее говоря, упорядочения) классификации явлений действительности[42]. Каждое из начал обозначало определенный ряд составляющих пространственно-временной структуры мира[43]. Опишем эту классификационную схему, сочетая принятое расположение стран света на гео-

---

[38] См.: *Fung Yu-lan*. A short history of Chinese philosophy. P. 136.

[39] См.: Древнекитайская философия. Т. 2. С. 62–63 ; с. 331, прим. 3.

[40] См.: *Кобзев А. И.* Классификационная схема «пять элементов» – у син // Общество и государство в Китае : в 3 т. М., 1982. Т. 2. Ч. 2. С. 41–42.

[41] См.: *Кобзев А. И.* О категориях традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. 1982. № 1. С. 52.

[42] См.: Там же. С. 52–53.

[43] См.: Там же. С. 54–56.

графической карте с направлением видимого движения солнца и привлекая уже частично использованные выше «Помесячные приказы»[44]. Вода, она же снег и лед, является главенствующей там, где и когда холодно: на севере, зимой и ночью. Дерево – это восток, весна, утро, что, вполне понятно, связано с восходом солнца, наступлением тепла, цветением деревьев. Огонь определяет юг, лето, полдень – направление жарких стран и жаркое время года и дня. Металл обозначает запад, осень, вечер – направление и время захода солнца, наступление похолодания и времени года, когда растения засыхают и становятся жесткими и твердыми подобно металлу. Земле было отведено место в центре этих пространственно-временных связей. На основании этих пространственно-временных отношений между пятью элементами Ф э н Ю-л а н ь описывает вышеуказанное порождение одного элемента другим и его доминирование как смену (круговорот) времен года: Дерево, доминирующее весной, рождает Огонь, который господствует летом; Огонь порождает Землю (Почву), владычицу «центра»; Почва производит Металл, преобладающий осенью; Металл – Воду, которая доминирует зимой; Вода – Дерево, чтобы начался новый цикл[45].

Кроме того, в нумерологичееской интерпретации, своим числом – пять – они задавали пятичленную структуру различных сторон реальности, сами образуя начало натурального ряда чисел: вода – один; огонь – два; дерево – три; металл – четыре; земля – пять. В связи с этим скажем несколько слов о древнекитайской нумерологии (учении о числах), основываясь на мнении А. И. Кобзева[46].

Нумерология – теоретическая система, элементами которой являются математические или математикоподобные объекты – числовые комплексы и геометрические структуры. В основе классических нумерологических схем лежат три фундаментальных числа: два, три и их сумма – пять. Эти числа посредством сложения, умножения и возведения в степень образуют все многообразие чис-

---

[44] См.: *Fung Yu-lan*. A short history of Chinese philosophy. P. 133–134.

[45] См.: Там же. P. 137.

[46] См.: *Кобзев А. И.* Нумерологическая методология классической китайской философии // Общество и государство в Китае : в 3 ч. М., 1983. Ч. 1. С. 34, 48.

ловых наборов. Нумерология в Древнем Китае занимала место логики, то есть служила оформлению знания. Сосчитать и представить в соответствующем виде означало для древнекитайских мыслителей добиться окончательной познавательной оформленности. Теперь приведем некоторые примеры таких пятичленных образований[47]. Пять делений времени: год, луна, солнце, звезды, календарь; пять материй, присущих человеку наподобие пяти элементов природы: поведение, речь, зрение, слух, мышление; пять источников счастья: долголетие, богатство, здоровье, благолюбие, исполнение воли неба. Отметим еще *пять постоянств* (*у чан*), пять постоянных добродетелей, основных норм человеческих отношений: гуманность, справедливость, благопристойность, мудрость, благонадежность[48]. Таким образом, пять первоначал как в их физическом, так и в числовом выражении имели методологическое значение и служили организации представлений о тех или иных сторонах природы и человеческой жизни.

Значительным стимулом в развитии древнекитайской натурфилософии стала гадательная книга «И цзин». Связь гаданий именно с натурфилософией была обусловлена тем, что представления о воздействии погодных условий на ход дел в стране вызывали к жизни потребность знать и предсказывать изменения погоды, тем более, что эти последние считались знамениями небесной воли. Древние китайцы гадали, в частности, по трещинам на панцире черепахи, которые образовывались после обжигания вокруг предварительно проделанных в нем отверстий[49]. Например, согласно «Шу цзин», трещины на щите черепахи предсказывают дождь, проясняющееся небо, ясную погоду, мрачный туман или облака[50].

---

[47] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 152–154.

[48] См.: *Кобзев А. И.* О категориях традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. 1982. № 1. С. 54 ; *Переломов Л. С., Никогосов Э. В.* Этические категории конфуцианства: современные оценки и толкования // Проблемы Дальнего Востока. 1983. № 3. С. 74.

[49] См.: *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 34.

[50] Древнекитайская философия. Т. 1. С. 108.

В основании книги «И цзин» лежали гадания не только по панцирю черепахи, но и по стеблям тысячелистника посредством определенных манипуляций с пучками стеблей этого растения[51]. Таким образом, основной текст книги «И цзин» представляет собой, во-первых, символически, именно графически изображенные, то есть зашифрованные те или иные жизненные ситуации, графический знак которых и выбирают посредством гадания на стеблях тысячелистника[52]. Этих символов жизненных обстоятельств всего 64. Они являют собой комбинации сплошных (⚊) и пунктирных (⚋) линий. В каждый набор входит шесть линий, поэтому они (комбинации) получили по-гречески название гексаграмм (ἕξ – шесть; γραμμή – черта). Например, гексаграмма № 31 ䷞ *сянь* (взаимодействие).

Во-вторых, в основной (мантический, гадательный) текст книги «И цзин» входят вербальные пояснения к гексаграммам, содержащие их названия и афоризмы, характеризующие обозначенные ими ситуации[53] (действительно, всякий символ, чтобы быть понятным, нуждается в словесном выражении его смысла!). Например, гексаграмма № 6 называется «Тяжба» (*сун*); к ней дается такой комментарий: «Обладателю правды – препятствие. С трепетом блюди середину – счастье! Крайность – к несчастью»[54]. Таким образом, афоризмы к гексаграммам свидетельствуют, что последние были приурочены к различным событиям человеческой жизни и сами по себе не имели никакого собственно натурфилософского содержания. Это приписывание гексаграммам житейского смысла было отмечено уже самими древними комментаторами: «Совершенномудрые люди… приложили к ним (чертам) афоризмы, чтобы по ним определять “счастье – несчастье”»[55]. Но, видимо, потребность связать пред-

---

[51] См.: *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М., 1989. С. 96–97 ; с. 164, прим. 36.

[52] См.: *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960. С. 198.

[53] См.: Там же. С. 103, 145.

[54] Там же. С. 159.

[55] *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М., 1989. С. 160.

сказываемые события жизни человека и, соответственно, значение гексаграмм с явлениями природы, проистекающая из натуралистического стиля мышления древних китайцев, породила уже действительно натурфилософские комментарии к основному тексту книги «И цзин». Так, по мнению Ю. К. Щуцкого, на протяжении VII в. до н. э. «Книгой перемен» пользуются исключительно как гадательным текстом. В течение же VI–V вв. до н. э. она, сохраняя мантическое значение, переосмысляется как философский текст. Кризис мантического мировоззрения привел к тому, что гадание заменяется суждением[56].

Обратимся сначала к трактату *Шо гуа чжуань* (*Объяснение триграмм*), так как в нем содержится натурфилософское толкование восьми (*ба*) триграмм (*гуа*), которые, как считают, предшествовали созданию гексаграмм. Триграммы оставлены все из тех же сплошных и разорванных посередине линий, взятых по три. Например, триграмма № 4 ☳ *чжэнь* (гром).

Итак, в трактате «Шо гуа чжуань» триграммы получают значение, видимо, основных, по мысли автора сочинения, частей мироздания: это небо, водоемы, огонь, гром, ветер, вода, горы, земля. Кроме того, триграммы служили для классификации вещей и свойств[57]. Так, триграмма № 1 *цянь* – это не только небо, но и мощь, кони, голова круглое, правитель, отец, яшма. Затем, если исходить из вышеприведенной общепринятой последовательности триграмм, то в ней можно увидеть указание на обычное для древних представление о строении мира. Действительно, крайние триграммы – небо и земля – обозначают верхнюю и нижнюю границу мира, между которыми располагаются прочие элементы природы.

Самым значительным из комментариев к книге «И цзин» считается, по общему мнению, трактат *Сицы чжуань* (*Толкование афоризмов*). Его признают, по сути дела, первым философским

---

[56] См.: *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». С. 125.

[57] См., напр.: *Карапетьянц А. М.* «Ба гуа» как классификационная схема // Общество и государство в Китае. Ч. 1. С. 49–66.

произведением в Древнем Китае[58]. Опишем содержащиеся в нем философские идеи, используя перевод А. Е. Лукьянова[59].

Символы «Книги перемен» – триграммы и гексаграммы – рассматриваютя в «Сицы чжуань» как образы непрестанных изменений, перемен, происходящих в действительности: в природе, человеке, его жизни. В трактате постоянно говорится, что черты копируют движение Поднебесной и служат познанию предметов.

Перемены имеют Великий Предел, который порождает «два облика» – *инь* и *ян*. Ян и инь рассматривались в качестве противоположных космических сил, соответственно обозначающихся так: *ян* – как «твердая» («твердый»); *инь* – как «мягкая» (таким образом о них обыкновенно говорится в этом трактате). *Ян* также – это активное, теплое, светлое, сухое, мужское; *инь* – пассивное, холодное, темное, влажное, женское. Можно, нам кажется, не без основания предположить, что за силами *ян* и *инь* скрываются мифологические, а вместе с тем и архетипические представления о происхождении всего от бога-отца и богини-матери, а также о противоположности полов[60]. Для сравнения приведем высказывание создателя теории судьбоанализа Леопольда Зонди (Липота Сонди) о том, что потребность побуждения является продуктом взаимодействия отцовской и материнской побудительных тенденций полярно противоположного по направлению действия. Активность, агрессия и садизм – проявления *одной* родительской половины, а пассивность, самоотдача и мазохизм – проявления *другой* родительской половины. Но надо учитывать, что, согласно Зонди, активность или пассивность можно унаследовать от любого из родителей[61], в то время как китайцы строго разделяли их между мужским (ян) и женским началом (инь).

---

[58] См., напр.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 239–239.

[59] См.: *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). С. 155–181.

[60] Ср., напр.: *Fung Yu-lan*. A short history of Chinese philosophy. P. 142.

[61] См.: *Зонди Л.* Учебник экспериментальной диагностики побуждений. Кишинев, 1995. С. 31.

Связь учения о силах *инь* и *ян* с основным текстом книги «И цзин» состояла в том, что сплошные линии стали считаться символами ян, а пунктирные – символами инь. Кроме того, они толкуются и нумерологически: ян-символы – нечетные числа, инь-символы – четные.

Взаимодействие этих сил было источником существования всех феноменов универсума и происходящих в нем перемен: твердая и мягкая – образы дня и ночи; друг друга отталкивая, они порождают метаморфозы и изменения, устанавливают основу. Категории *инь* и *ян* применялись при обсуждении самых разных явлений. Например, они описывали как космогонический процесс, так и медицинский диагноз[62].

Вследствие взаимодействия сил *ян* и *инь* изменения представляют собой смену одного состояния другим, противоположным. То, что «твердый и мягкая друг друга меняют», означает: холод уходит – тепло приходит (и наоборот); гусеница-землемер сверты-вается, чтобы выпрямиться; драконы и змеи впадают в зимнюю спячку, чтобы сохранить себя; прибыль и убыль уходят и приходят, и т. д.

Эта смена противоположных состояний образует закон изменения, его путь – *дао*: «То инь, то ян – это называется Дао». Путь перемен совершается через достижение предела и круговращение. «Знаю круговорот во тьме вещей и как Дао справляется с Поднебесной», – сказано в «Сицы чжуань». Циклы представлены, например, четырьмя временами года. Кругооборот вещей ведет к вечности. Все в природе имеет свой путь – дао. Есть «Дао трех пределов»: Неба, Земли и человека. Есть дао Солнца и Луны, дня и ночи.

В процессе перемен объекты обретают свою сущность (силу, способность, функцию) – *дэ*. Например, великая *дэ* Неба и Земли – рождение; полная *дэ* человека – это обретение покоя тела и сосредоточенности духа для действия. Даже гексаграммы имеют свою *дэ*, состоящую в том или ином их значении и действии.

---

[62] См., например: *Спирин В. С.* К характеристике древнекитайской натурфилософии // Общество и государство в Китае. Ч. 1. С. 40.

Основные составляющие китайского космоса – это уже упомянутые «три предела»: Небо, Земля, человек (общество, культура). Среди образов нет ничего более великого, чем Небо и Земля. На Небе висят образы ясного и светлого. Самые великие из них – Солнце и Луна. При их чередовании рождается свет.

Небо и Земля рассматриваются как родители тьмы вещей. Небо (мужское) дает им начало, испускает образы, а Земля (женское) готовит им место, творит и завершает вещи (формы). В отношении Неба и Земли в «Сицы чжуань» присутствуют и нумерологические построения. Числа Неба – нечетные, числа Земли – четные. Общее число Неба – 25, Земли – 30.

О человеке в этом комментарии говорится в связи с разделением людей на совершенномудрых, благородных (*цзюнь цзы*) и маленьких людей. Совершенномудрые – это те люди, которые проникли в сокровенные глубины Поднебесной, вникли в ее движение. Свое знание об этом они выразили в составлении «Книги перемен», на основе которой они и действуют, копируя гексаграммы перемен, то есть действуют фактически на основе объективного хода дел, в согласии с природой. Нравственный облик совершенномудрого проявляется в следовании этическим принципам взаимности (человеколюбия) и долга (справедливости).

Много места в трактате уделяется характеристике *цзюнь цзы* – государственного мужа, служилого человека. Цзюнь цзы предусмотрителен (хранит оружие, выжидает и действует), спокоен в опасности, управляет ведомством, предвидя смуту. Речи и действия – это способ и дао управления, осуществляемого цзюнь цзы. Он должен быть смел в речах и действиях, тогда народ пойдет за ним, и этим он сохранит государство. Цзюнь цзы также человек высокого нравственного уровня: он не раболепствует перед верхами и не высокомерен с низами, скромен («скрывается») и человеколюбив. Интересно сравнение цзюнь цзы с десятью тысячами мужей, так как подобное сравнение встречается также у древнегреческого философа Гераклита.

Отрицательными чертами наделяется в трактате маленький (ничтожный) человек. Если дао цзюнь цзы выражается господством

принципа ян (высокого, небесного), то дао маленького человека выражает принцип инь (низкое, земное). Маленький человек не исполняет долга, не проявляет взаимности, малое добро считает бесполезным и не делает его. Его знания малы, а претензии велики. Он разглагольствует о своих заслугах.

Что касается социокультурных воззрений, выраженных в «Сицы чжуань», то они заключаются в следующем. Совершенномудрые люди, следуя гекаграммам, указаниям «Книги перемен», заложили основы общественной жизни и культуры, то есть проявили себя как культурные герои. Таким образом, авторы трактата приписали создание культуры не безликому коллективу-общине, а отдельным выдающимся личностям, изобретателям, выделяющимся среди прочих людей своими способностями и знаниями. Обобщенно о роли совершенномудрых сказано так: людям, в далекой древности жившим в пещерах и полях, они дали дома, чтобы защититься от ветра и дождя; научили хоронить умерших в гробу, а не заваливать хворостом; ввели письменность вместо плетения узелков на веревках.

Кроме этого, некоторые выдающиеся люди легендарной древности названы поименно: Баоси (Фу Си), Шэньнун, Хуанди, Яо, Шунь. Баоси придумал триграммы, изобрел сети и силки. Шэньнун сделал лемех и соху, ввел вспашку и прополку, а также торговлю. Трое последних сделали лодки и весла, пест и ступу, лук и стрелы; приручили скот и впрягли его в упряжку. От всего этого была польза народу и Поднебесной – такую мораль выводит писавший трактат.

Рассказ о содержании «Сицы чжуань» завершим следующими словами Ю. К. Щуцкого: «Этому тексту предназначено было сыграть крупнейшую роль в развитии китайской философии. Именно через него понималась “Книга перемен” и ее теория»[63].

В заключение перечислим общие черты мировоззрения книги «И цзин», также по Ю. К. Щуцкому[64], как это делают и некоторые другие исследователи, например, Н. Т. Федоренко[65]. Итак, во-первых,

---

[63] *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». С. 107.

[64] Там же. С. 146.

[65] См.: *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. С. 255.

мир представляет собой единство изменчивости и неизменности; во-вторых, через весь мир проходит полярность, антиподы которой тяготеют друг к другу, и в их отношениях проявляется ритмическое мировое движение; в-третьих, благодаря ритму ставшее и еще не наступившее объединяются в одну систему, в которой будущее уже существует в настоящем в виде «ростков»; в-четвертых, необходимо и теоретическое понимание, и практическое осуществление этого, и если деятельность человека нормирована таким образом, то он гармонически включается в свое окружение; в-пятых, этим исключается конфликт внутреннего и внешнего; в-шестых, вследствие этого личность уделяет внимание как себе, так и окружающему ее обществу, и проявляет высшую форму творчества – творчества добра; наконец, в-седьмых, благодаря выдержанному единству абстракций и конкретности достигается полная гибкость системы (системы гексаграмм и афоризмов, полагаем мы).

Впоследствии под влиянием представлений о пяти первоэлементах и двух космических силах инь и ян, содержащихся в текстах классических книг, сложилось учение школы натурфилософов (*инь-ян цзя*), известное в основном по воззрениям философа IV–III в. до н. э. Ц з о у Я н я, о котором, в частности, рассказывает знаменитый древнекитайский историк С ы м а Ц я н ь (II–I в. до н. э.) в своих *Исторических записках* (*Ши цзи*)[66]. Впрочем, есть и другие мнения. Так, А. М. Карапетьянц полагает, что идеи школы инь-ян более всего отразились в трактате «Сицы чжуань», основном комментарии к «Книге перемен»[67].

Из рассказа Сыма Цяня можно сделать вывод о том, что Цзоу Янь создавал динамическую картину мира, изображая его через движение во времени и в пространстве. В первом случае он вел читателя от настоящего времени в глубь веков к истокам мироздания, показывая историю его становления. Во втором случае он предлагал ему пройти путь от Китая к периферии земли, чтобы узнать устройство мира.

---

[66] См.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 95–97; 418–419.

[67] *Карапетьянц А. М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 360.

Итак, космогония Цзоу Яня заключается в том, что первоначально царил глубокий мрак, в котором ничего нельзя было различить. Затем раскрылись и разделились Небо и Земля, и появились пять добродетелей – стихийных сил, которые меняются в вечном кругообороте. Понятно, что речь здесь идет о пяти первоначалах (*у син*). По-видимому, вместе с ними появились также силы *инь* и *ян*. Во всяком случае, Сыма Цянь свидетельствует, что Цзоу Янь рассматривал законы роста и убывания природных сил инь и ян.

Сведения о том, как представлял себе Цзоу Янь обитаемый мир, очень скупы. Китай окружают заморские земли, которые, в свою очередь, охватывает огромное море-океан, за которым находится граница Неба и Земли.

Также весьма немногое сообщает Сыма Цянь об исторических взглядах Цзоу Яня, а именно то, что он связывал века в чередовании их расцветов и падений и приводил людей к пониманию того, что каждое управление Поднебесной обладает должной силой одной из пяти стихий и соответствует порядку их кругооборота. Это последнее положение Цзоу Яня чрезвычайно важно, так как является новым словом в объяснении политической истории Китая, в объяснении смены царств и династий, «новой философией истории», как считает Фэн Ю-лань. Действительно, прежде, в книге «Шу цзин», политические события объясняли небесным повелением (*тянь мин*). Теперь же, у Цзоу Яня, мы видим новый фактор в истории – пять первостихий и их круговорот.

Фэн Ю-лань полагает, что исторические взгляды Цзоу Яня можно конкретизировать, привлекая трактат «Люй-ши чунь цю» (см. о нем выше), где фактически излагается его концепция истории, но без упоминания имени ее творца[68]. Приведем некоторые примеры на этот счет из книги Фэн Ю-ланя, начиная с самых истоков китайской истории.

Среди первых легендарных культурных героев и правителей Китая называют Желтого Императора (Хуанди), чье правление опиралось на силу Земли (напомним, что ее цвет – желтый). Ему наследовал Юй, основатель первой в китайской истории, также

---

[68] См.: *Fung Yu-lan*. A short history of Chinese philosophy. P. 136–137.

легендарной династии Ся, который правил благодаря силе Дерева. Таким образом, приход к власти династии Ся объясняется тем, что мощь Земли была превзойдена Деревом. Но важно отметить, что и Небо при этом играет определенную роль, так как дает правителю знамение о том, какой из пяти элементов в данный момент обладает силой. Например, силу Дерева Небо показало так, что появились трава и деревья, которые не погибли осенью и зимой.

Данный механизм объяснения смены династий распространяется и на последующее время. Так, сила Дерева была преодолена Металлом, и установилось правление дома Шан Инь (вторая династия в истории Китая). Силу Металла, в свою очередь, одолел Огонь, что знаменовало правление рода Чжоу.

Эти теоретические построения Цзоу Яня, относящиеся к далекому прошлому Китая, вскоре стали использовать в реальной (практической) политике для оправдания власти очередной династии. Например, известный император Цинь Ши Хуан Ди (вторая половина III в. до н. э.), объединивший Китай в границах единого государства и основавший династию Цинь, верил, что он пришел к власти, потому что «Сила Воды находится на подъеме». Так же и ханьские императоры верили, что они стали правителями Китая благодаря доблести одной из Пяти Сил, а именно они утверждали, что династия Хань стала преемницей династии Цинь и правила благодаря Почве (Земле).

Общую мировоззренческую направленность учения школы инь-ян цзя историки философии оценивают по-разному. А. М. Карапетьянц, поскольку связывает ее натурфилософию с текстом «Сицы чжуань» (см. об этом выше), считает школу безусловно идеалистической на том основании, что вещи, согласно «Сицы чжуань», созданы по образцу и подобию гексаграмм, а не наоборот[69]. Напротив, по мнению Фэн Ю-ланя, вклад школы инь-ян в китайскую мысль состоял в том, сто она открыла дорогу научной тенденции, а именно пыталась дать позитивную интерпретацию естественных событий (явлений) исключительно в терминах природных сил[70]. На этом мы закончим рассказ о первых философских представлениях в Древнем Китае.

---

[69] *Карапетьянц А. М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык. С. 359.

[70] *Fung Yu-lan.* A short history of Chinese philosophy. P. 130.

Лекция 3
УЧИТЕЛЬ МО ДИ И ЕГО ШКОЛА (МО ЦЗЯ)

М о Д и (Мо – фамильное имя, Ди – личное) жил во второй половине V в. до н. э. (примерно 479–400 гг.); происходил из государства Лу (Лю) – из того же, что и Конфуций. Взгляды Мо Ди изложены в трактате «Мо-цзы»[1], содержание которого формировалось на протяжении V–III вв. до н. э. и поэтому выражает идеи не только основателя школы, но и его последователей. Согласно традиции китайской историографии философии, социальной основой моистской школы считались храмовые сторожа[2] или близкие к народу служилые люди (*ши*), как сейчас обыкновенно пишут.

Учение Мо Ди и ранних моистов – это, собственно, этико-политическая доктрина, тогда как поздние моисты переходят к гносеоонтологической проблематике. Политическая и этическая направленность воззрений Мо Ди рождается из недовольства существующим положением дел в обществе и критики недостатков в управлении государством, а также из неудовлетворенности предлагаемыми конфуцианцами решениями по улучшению жизни в Поднебесной. В силу этого учение моистов приобретает антиконфуцианский характер, а его основателя некоторые историки философии (например, Фэн Ю-лань) называют «первым оппонентом Конфуция».

В связи со сказанным, начнем с корней философии Мо Ди – с порицания существующих общественных порядков. По его мнению, правители (*ваны* и *гуны*) хотят добиться повиновения и власти путем устрашения народа смертью; на должности они назначают

---

[1] См.: Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 175–200; 1973. Т. 2. С. 66–98. Далее в лекции указываются номера тома и страницы этого издания в круглых скобках.

[2] См.: *Звиревич В. Т.* Древнекитайская историография философии // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3. Вып. 2. 2007. С. 247.

своих родственников либо красивых внешностью людей, а не обладающих знанием и мудростью и способных управлять государственными делами (1, 185–186). Разумеется, это приводит к негативным последствиям: это «непочитание мудрости, назначение на должности неспособных, и в результате хаос в стране» (1, 186): люди перестают почитать отца и мать, поддерживать дружбу, уважать старших, заботиться о младших и слабых; воры управляют казной; охрану города несут предатели; богатства распределяются не поровну: правители не получают нужного совета (1, 185).

Что касается конфуцианского учения, то Мо Ди считал его негодным для исправления дел в государстве: «Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдинам» (1, 198). По сути, он говорит о внешней внушительности учения конфуцианцев, достигаемой за счет использования музыки, танцев, сложных церемоний, на деле же оторванного от реальной жизни: «За всю жизнь невозможно постичь их учение, за целый год нельзя выполнить их церемонии, и даже богатый не может [позволить себе] услаждаться их музыкой» (Там же).

В частности, в трактате есть главы, в которых осуждается свойственное конфуцианцам почитание древности и судьбы. «Добродетель не в древней одежде и не в подражании древней речи», – утверждал Мо Ди и предлагал творить новое хорошее: «Если в древности было что-то хорошее, то ему нужно подражать. Нужно и сейчас создавать хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось больше» (1, 199). Сходным образом говорится и о судьбе: «Почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет» (1, 196). Более того, обращение к судьбе вредоносно, так как обесценивает человеческую деятельность: «Требовать, чтобы люди учились, и утверждать, что есть судьба, – это все равно что приказать человеку уложить волосы и тут же сбить с него шапку» (1, 199). Высказывается еще и такая мысль: счастья не выпросить, а несчастья не избежать, если поступал плохо и трудился не усердно.

Рассмотрение собственных взглядов Мо Ди на общественную жизнь и государственное управление начнем с истории установле-

ния власти, порядка и морали в древности, изложенной в его трактате. Сразу скажем, что эта история очень напоминает античные и последующие европейские историко-социологические теории.

В древности, когда только появились люди, у каждого было свое понимание справедливости, и между людьми царила вражда: «В Поднебесной был беспорядок, как среди диких зверей» (1, 191). Этот беспорядок был устранен избранием правителя: «Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба» (Там же). В части трактата, принадлежащей поздним моистам, присутствует такое определение правителя: «Правитель тот, кто устанавливает общее согласие в действиях чиновников и простолюдинов; это имя есть результат согласия людей» (2, 70).

Сын неба создает единый образец справедливости, люди подражают ему, и в Поднебесной воцаряется порядок (1, 191–192). Интересно само понимание справедливости, похожее на платоновское. Общественная справедливость заключается в том, что человек занимается тем делом, к которому способен. Об этом говорит сравнение, приводимое в трактате: осуществление справедливости подобно постройке стены, в ходе которой тот, кто умеет класть кирпичи, кладет их, и так далее. Понятая таким образом справедливость выступает, согласно Мо Ди, основой общественной жизнедеятельности: «Следуя справедливости, все дела будут выполнены» (1, 198).

Итак, хаос первобытной жизни устраняется самими людьми без участия каких-либо божественных сил: они создают власть, устанавливающую единую для всех справедливость, заключающуюся в распределении обязанностей между людьми в зависимости от их способностей. Так достигается социально-политическое устройство общества. Но остается еще один недостаток в отношениях между людьми – отсутствие между ними сердечных межличностных отношений, касающихся уже этической сферы. Люди не любят друг друга, не питают друг к другу взаимной любви. Причина этого – эгоизм. «Сын любит себя, но не любит отца, поэтому во имя своей выгоды наносит ущерб отцу», – сказано в трактате (1, 192).

В противовес этому Мо Ди выдвигает один из самых известных своих принципов – «всеобщую любовь»: «Злые люди питают отдельную любовь, а не всеобщую. Поэтому следует отвергнуть отдельную любовь. Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой» (1, 193). Согласно моистам, «тот человек, который ко всем людям относится с любовью, получает название человека, питающего [всеобщую] любовь к людям» (2, 97). Стоит отметить то, что любовь у Мо Ди соотнесена с таким весьма прагматическим понятием, как выгода, что вполне соответствует, на наш взгляд, общему практическому настрою всей древнекитайской философии[3].

Эту линию на гуманизацию отношений между людьми и на улучшение положения народа выражают принципы Мо Ди «против музыки» и «против нападений». Он осуждает музыкальные развлечения ванов и гунов, которым те предаются в то время, как простой люд нуждается в пище и одежде. По его мнению, они не соизмеряют свои действия с пользой Поднебесной, а стремятся услаждать себя. По сути дела, это выступление против роскошной жизни знати.

Принцип «против нападений» развивает политический аспект положения о взаимной любви. Правители любят свои царства и не любят чужие, поэтому стремятся нанести удар другой стране. И Мо Ди считает, что бессмысленно решать политические споры с помощью войны, тем более что она приносит многие беды, которые он очень красочно описывает.

Сказанное позволяет заключить, что положение о всеобщей любви является весьма существенным в системе социально-политических воззрений Мо Ди. Ему отводится очень большое место как в первой, так и во второй части трактата, где разбираются многочисленные апории и парадоксы, связанные с ним, например, как можно любить всех людей, не зная их числа (2, 83–84); как быть с любовью к ворам и разбойникам (2, 88, 96–97) и т. д. Об этом говорит и то, что сам Мо Ди стремится обосновать это положение

---

[3] См.: *Звиревич В. Т.* Древнекитайская историография философии. С. 249.

и убедить людей следовать ему, ссылаясь на самую высшую силу в понимании древних китайцев – небо. Во-первых, само «небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу» (1, 180): зарождает и взращивает все сущее и всех кормит. Соответственно, оно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу. «Следовать воле неба – значит следовать всеобщей любви и взаимной выгоде между людьми», – сказано в трактате. Во-вторых, учитель Мо-цзы считал, что «при выполнении дел в Поднебесной нельзя обойтись без подражания образцу» (1, 178). В сфере социально-политических отношений, в области управления государством таким образцом признается небо, которое любит народ и всячески благоприятствует всем людям: «Нет ничего более подходящего, чем принять за образец небо. Действия неба обширны и бескорыстны. Оно щедро и [не кичится] своими достоинствами» (1, 179). Исполнение подобных рекомендаций должно, по мысли Мо-цзы, привести в конце концов к благосостоянию Поднебесной: «В суде и в правлении страной будет порядок, весь народ будет жить в согласии, в стране будет изобилие предметов для употребления» (1, 195).

Следующие два принципа – «приближение служилых» и «почитание мудрости» – тесно связаны между собой и относятся к числу советов Мо-цзы по управлению государством. В его высказываниях по этому вопросу верные слуги и мудрые люди, как правило, либо упоминаются вместе, либо объединяются в одном лице, например: «Если управляя царством, не заботиться о служилых, то страна будет потеряна. Встретить мудрого, но не поспешить [прибегнуть к его советам] есть беззаботность правителя» (1, 176); «Если собрать все богатства страны, то они не сравняются с ценностью, которую имеют мудрые и приближенные служилые» (1, 177).

В отличие от «приближения служилых», «почитание мудрости» не является требованием исключительно Мо-цзы – это общее положение китайской философии, что зафиксировано и самом трактате: «Почитание мудрости как основа управления разве является убеждением одного учителя Мо-цзы?» (1, 187) – с последующим указанием на то, что это идет из далекой древности. Но зато в трактате

представлено его разъяснение с известной практической дотошностью. «Почитание мудрости» предполагает назначение на должность способных, а не родственников, знатных, богатых или красивых; предоставление мудрым высокого поста и большого жалованья; передачу в их распоряжение подчиненных людей; удаление неспособных (1, 182–183). По поводу сказанного делается такое обобщение: «Поступать таким образом – значит почитать мудрость». При этом Мо-цзы еще скрупулезно регламентирует обязанности управляющего страной, начальника ведомства и старосты селения. На этом мы завершим рассмотрение ранней части трактата и перейдем к учению поздних моистов.

Как уже было сказано, они обратились к вопросам теории познания и логики, затрагивая и категории бытия. Обширность и разнообразие материала по указанной проблематике вынуждают нас ограничиться рассмотрением лишь некоторых отдельных положений гносеологии и логики мо-цзя. Затронем прежде всего представление моистов о некоторых видах знания и путях его приобретения, а именно о непосредственном знании и разумном знании. Непосредственное знание появляется из непосредственного опыта, приобретается личным наблюдением; его получают от соприкосновения с вещами через пять органов чувств. Любопытен такой образ непосредственности чувственного познания: знание от органов чувств приходит к нам «как бы по диаметру» (2, 74). Важно отметить и признание объективного характера чувственного знания: «То, что огонь горяч, не есть только наше ощущение, также как и солнце, которое мы видим» (2, 79). Приведенные положения показывают, что сенсуализм и эмпиризм моистов имеют определенный материалистический уклон.

Разумное знание – это осмысливание дома и в своем сердце непосредственных наблюдений или услышанного от других людей. Поэтому оно характеризуется как не ограниченное временем и местом (2, 72). Осмысливание (разум) дает понимание сущности вещей и постигает их причины. Моисты справедливо считали это поиском нового знания с использованием уже приобретенного знания (2, 68). Данное положение позволяет нам видеть в моистах

«мыслящих эмпириков». Логической формой передачи смысла является суждение (2, 71). В дальнейшем в трактате рассматривается множество различных вопросов, связанных с изучением имен и суждений, с ведением спора, что представляет интерес для истории логики. Из всего этого огромного и разрозненного материала остановимся на немногом и кратко опишем то, что в наибольшей мере касается истории философии, а именно представление об отношении имен и действительности и толкование философских категорий.

Под действительностью моисты понимали скорее всего некую очевидность, ясно воспринимаемую непосредственную данность, ничем не сокрытую сущность вещи. В этом, нам кажется, заключается смысл их рассуждения о том, что внутреннее стремление и характер действительности проявляются так, что их можно видеть, как человек видит самого себя, когда он лишен украшений: золота, подвесок, нефрита и одежды (2, 69). Именем моисты, по-видимому, считали знаковую, обозначающую функцию слова как набора звуков. Подтвердим это мнение следующим рядом их суждений: «Движением рта говорящий произносит имена»; «Звук, издаваемый ртом, несет в себе название»; «Говорю, что слово и имя слиты плотно, как камень» (2, 69–70, 71). Наряду с этим они указывали и на то, что слово – это выражение понятий и, соответственно, знаний.

Моисты исходили из тесной связи имен (слов) и действительности (вещей) и в некоторых случаях даже определяли одно через другое: «То, чем называем вещи, есть имя. То, что называем, есть действительность» (2, 72). Их связь они подводили под категорию «отношение». Между именами и действительностью существует определенное соответствие, так как «выдвижение [слов, имен] определяется действительностью» (2, 69). Так, мы называем вещь по ее форме (образу): гора, холм, дом, храм – и, соответственно, по названию вещи, если ее знаем, можем указать вещь (2, 92). Вещи можно именовать также по сходству: «Если исследовать свойства одной вещи, то на другие вещи это имя распространяется по сходству» (2, 93), как слово «дерево» – на тополь и персик. Это

«родовое имя» подобно имени «лошадь», поскольку оно определяет все сходное в действительности (2, 71). Но имя способно объединять и много различных вещей. Таково «общее имя» «вещь» (Там же).

Обращение моистов к определению категорий свяжем со следующим, как нам представляется, важным положением, высказанным в трактате: «С помощью имен [нужно] изображать действительность» (2, 94). В самом деле, философские категории и призваны описывать действительность и показывать логику ее структуры. Решению этой задачи в трактате «Мо-цзы» отвечают длинные перечни различных понятий, сопровождаемые разъяснением их содержания, что заставляет вспомнить о списках категорий школы вайшешиков и Аристотеля. Приведем некоторые примеры общезначимых категорий школы мо-цзя.

В первую очередь это пространство и время. Пространство рассматривается как место, само по себе не имеющее точного местоположения, но представляющее собой совокупность различных местоположений, включая восток, запад, юг, север. Перемещение в нем на новое место показывает нам расширение пространства вперед, когда пешеход сначала преодолевает ближнее пространство, потом дальнее. Можно сказать, что расширение пространства – это, собственно, условие перемещения в нем. При расширении пространство не приближается к концу (см.: 2, 70, 76, 80).

Время связывается с пространством через перемещение, так как перемещение в пространстве происходит во времени, требует определенной его продолжительности, то есть время, как и пространство, является условием перемещения. Время описывается через продолжительность, начало и конец. В трактате сказано, что начальное и последующее – это время; время имеет конец и не имеет конца (2, 80, 81). Продолжительность – это соединение разных периодов времени: современности и древности, настоящего и будущего (2, 70).

Представим еще примеры, относящиеся к рассмотрению противоположностей. Одни противоположности взаимно уничтожаются и не могут существовать в единстве. Скажем, небытие не включает бытия. Это случай, когда человек лишился лошади (2, 79).

Другие противоположности взаимосвязаны и существуют в одном. Так, змея свертывается клубком и развертывается и таким образом передвигается вперед (2, 73). Совместно воспринимаются один и два, ширина и длина (2, 75) и тому подобное.

Итак, изложенное раскрывает ранее приведенное положение о том, что философы школы мо-цзя, с одной стороны, занимались характерной для китайской философии социально-политической проблематикой, а с другой стороны, приступили к значительно менее распространенным гносеологическим исследованиям и анализу философских категорий.

Лекция 4

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ШКОЛЫ ФА ЦЗЯ

Уже само имя этой философской школы – «школа законников» (*фа* – закон, *цзя* – школа), или в латинском варианте – «легистов» (*лат.* lex – закон), показывает, что философы этой школы сосредоточились на социальной проблематике, наиболее характерной для древнекитайской философии, и их учение относится к области *социальной философии*, в частности, к *философии права*.

Основателем учения фа цзя был Г у н с у н ь Я н, живший в IV в. до н. э., мыслитель и государственный деятель, правитель области Шан, вследствие чего он более известен под именем Ш а н Я н а (шанского Яна). Его взгляды изложены в трактате под названием «Книга правителя области Шан» («Шан цзюнь шу»)[1], написанном его последователями в IV–III вв. до н. э. Другим значительным философом среди «законников» признан Х а н ь Ф э й (III в. до н. э.), именем которого названа книга «Хань Фэй-цзы», передающая его воззрения философско-политического характера (2, 224–283).

Описание социально-политической обстановки в Китае V–IV вв. до н. э., времени возникновения учения фа цзя, и того, что ей предшествовало, можно найти, например, в работе Ф. С. Быкова[2]. Главным для нас в ней (обстановке) является то, что в обществе всемерно усиливаются потребность в кодификации права и стремление заменить управление народом на основе принципов *ли* – нефиксированных традиционных норм поведения и взаимоотношений

---

[1] См.: Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 211–223. Далее в тексте лекции указываются номера тома и страниц этого издания в круглых скобках.

[2] См.: *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 67–69.

между благородными и «подлыми», устанавливаемых «старшими и высшими», управлением на основе строго определенных писаных законов – *фа*. В историко-философском отношении эта ситуация означала отход от конфуцианских представлений об управлении народом на основе моральных установлений (человеколюбия, всеобщей любви, долга) и ритуала, но никак не законов.

Итак, предметом рассуждений Гунсунь Яна было исправление законов и отыскание способа управления народом (2, 211). К рассмотрению этих вопросов он, как и почти все китайские философы, подходил издалека, исторически. Поэтому можно говорить о наличии у него определенной концепции истории, с которой мы и начнем рассказ о его воззрениях.

В те времена, когда возникли небо и земля и люди только появились, они знали своих матерей, но не знали отцов (2, 219). Это напоминает какое-то представление о временах матриархата и парного брака. Но в книге Шан Яна дается, разумеется, своя периодизация истории и свое понимание ее содержания.

Исторический процесс разделяется на три стадии: «древние века», «средние века», «позднейшие века»; они обозначаются также как три нравственно-политических «пути», которыми «идут» люди в общественной жизни (2, 220). В древние века, то есть при возникновении неба и земли и появлении людей, путь людей был таков: они любили только своих родственников, были корыстолюбивы, стремились к превосходству над другими и пытались подчинить их силой. В результате этого возникли споры и смута. Поэтому мы можем сказать, что древние века характеризуются отсутствием каких-либо регуляторов общественных отношений (нравственных, правовых, политических) и их нестабильностью.

Это положение некоторым образом были исправлено в средние века, когда мудрые установили справедливость при решении споров, привили людям бескорыстие, и народ проникся человеколюбием. Вместо любви к родственникам установилось почитание мудрых. Ясно, что здесь речь идет о появлении нравственных начал в отношениях между людьми. Однако Шан Ян полагал, что этого, то есть морали (человеколюбия, долга, ритуала), недостаточно,

чтобы гарантировать общество от беспорядков, так как стремление людей превзойти друг друга на пути человеколюбия опять-таки приводило к смуте. Поэтому дальнейшую стабилизацию общественной жизни он видит в позднейших веках, в которые некто совершенномудрый установил разграничения, касающиеся земли, имущества, мужчин и женщин, и ввел узаконения и запреты. А чтобы запреты осуществлялись, он утвердил должности чиновников и над всеми поставил государя. Почитание мудрых было заменено на почитание тех, кто занимает высокое положение. Из сказанного следует, что в позднейшие века появилась политическая власть, но все еще отсутствовали право и законы. И это также не способствовало порядку в государстве. Так Шан Ян подводит читателя к главной идее школы фа цзя – к мысли о необходимости законов и дополнении политической власти правом: «Ныне же имеем правителей, но нет законов. От этого происходит зло такое же, как от отсутствия правителя» (2, 223). Путь, благодаря которому можно стать настоящим правителем, это всемерное возвеличивание закона. Теперь и обратимся к этим двум главным вопросам «Книги правителя области Шан», которые мы уже называли а самом начале, – к вопросам об управлении государством (народом) и характере законов.

Управление государством предполагает согласование многих различных подходов. Необходимо соразмерять подражание древности (это принцип конфуцианцев) с учетом современности, чтобы и от своего времени не отстать, и не наткнуться на препятствия, созданные прежними обстоятельствами (2, 221). Но при всем том преимущество все же отдается следованию современности, о чем говорят такие заявления Шан Яна: «Для того чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности… кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения» (2, 213).

Примерно так же решается вопрос об отношении к ритуалу (еще одна из опор конфуцианства) и законам. Их взаимодополнение описано так: «Закон – это выражение любви к народу; ритуал – это то, что благоприятствует [заведенному течению] дел» (2, 212). Но опять-таки, как и в случае отношения к древности и современ-

ности, Шан Ян – на стороне закона: «Если он [совершенномудрый] может благодаря [законам] принести пользу народу, то не следует ритуалу». Сказанному, кажется, не противоречат и такие слова: «Мудрый творит законы, глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом» (2, 213).

Еще один важный фактор надлежит учитывать в делах управления – это упадок нравственности народа. В древности люди были просты и честны; ныне же люди хитры и нечестны. Из этого вытекает то, что в управлении народом надо исходить не из добродетели, а из законов о наказаниях (2, 221). Есть еще одно примечательное высказывание на этот счет: «[Люди] нашего века умны, и царствовать над ними можно только с помощью силы» (2, 220). Таким образом, мы вновь возвращаемся к основному тезису школы фа цзя – управлению на основе законов, который подкрепляется негативной оценкой распространения культуры и гуманности в обществе. Красноречие и острый ум, ритуал и музыка, доброта и человеколюбие – все это объявляется источником беспорядков, распущенности нравов, проступков и пороков, которые приводят в конце концов к усилению народа и ослаблению властей и государства, в то время как они должны быть сильнее народа (2, 214). Кроме того, в «Книге правителя области Шан» указывается еще на шесть видов распущенности людей, которые ослабляют государство: это желание беспечно жить в старости, безумная трата зерна, пристрастие к красивой одежде, вкусной еде и роскоши, пренебрежение обязанностями (2, 217).

Для преодоления негативных последствий распущенности народа и укрепления государства надо поставить людей в условия «четырех трудностей»: суровых наказаний, жестоких законов, усердного занятия земледелием, участия в войне. Шан Ян выражает это также формулой «сосредоточить стремления народа на едином», то есть на занятии земледелием и войной, и тогда армия станет могущественной, и у государства будет много силы (2, 217).

Итак, в делах управления следует исходить из того, что народ безнравственен, и его должно подчинить закону. И государю предложено руководствоваться таким правилом: «Если управлять людьми

как добродетельными, то неизбежна смута, и страна погибнет; если управлять людьми как порочными, то всегда утверждается образцовый порядок, и страна достигает могущества» (2, 214).

Наведение порядка в стране с помощью законов предполагает, что они имеют преимущественно карательный характер, и «народ боится государственных законов». Вообще можно сказать, что в представлении Шан Яна закон равнозначен наказанию. В его книге сказано: «Когда законы [разработаны] подробно, число наказаний увеличивается» (2, 215). Он считает, что «для искоренения преступлений нет более глубокой основы, нежели суровые наказания» (2, 223). Рекомендации Шан Яна по управлению государством характеризуют его как «государственника-тоталитариста», склоняющегося к репрессиям: «В образцово управляемом государстве много наказаний и мало наград». Он даже выводит их количественное соотношение: на каждые девять наказаний приходится одна награда (2, 217). По его мнению, «кары [должны быть] суровыми… награды незначительными, а наказания – вселяющими трепет» (2, 215). Людей нужно так сурово карать за мелкие проступки, как карают их за тяжкие преступления. При этом он призывает даже к тому, чтобы наказывать еще до того, как совершен проступок, и наводить порядок в стране еще до того, как вспыхнули беспорядки, а также призывает к тому, чтобы награждать тех, кто доносит о злодеяниях. Тогда, полагает он, в государстве будет царить порядок, и оно будет могучим (2, 218; 223).

Мало того, Шан Ян убежден, что «политика репрессий» не противоречит справедливости и даже ведет к добродетели. «То, что я называю наказаниями, – пишет он, – есть основа справедливости; то, что в наш век называют справедливостью – это путь к насилию» (2, 222). Далее, наказания порождают величие правителя, вселяющее трепет, которое, в свою очередь, порождает добродетель, и Шан Ян заключает: «Итак, добродетель ведет свое происхождение от наказания» (2, 217). И вот еще одно его обощающее высказывание: «Таков мой [метод] возврата к добродетели путем смертных казней, примирения справедливости с насилием» (2, 223). Приведенные слова Шан Яна хорошо показывают образ мыслей

любого государственного деятеля, защищающего тиранический тоталитарный режим.

Впрочем, картина воззрений Шан Яна не абсолютно однообразна, поскольку у него есть оговорки, определенным образом смягчающие его позицию, представленную выше. Мы имеем в виду, в частности, положение о том, что успешное осуществление и использование закона зависит от отношения к нему семьи, от ее суждений о нем, что находит затем продолжение в призыве к единству суждений правителя и подданных об управлении страной, реализация которого ведет к успешному осуществлению дел и порядку в стране (2, 218). Положение о единстве суждений в «Книге правителя области Шан», возможно, отражено в позиции сановника-легиста из трактата «Ян те лунь» («Рассуждения [спор] о соли и железе») (I в. до н. э.), который предлагает устанавливать единые стандарты, унифицировать рыночные цены и денежные системы, отстаивает монополию на соль и железо[3].

Если теперь обратиться к книге «Хань Фэй-цзы» и выделить из ее содержания то, что относится к воззрениям школы фа цзя, то наиболее заметной в ней представляется тема согласования управления и закона. Сам Хань Фэй фактически заявляет о себе как сторонние соединения управления и закона, о чем свидетельствуют следующие слова из его трактата: «Если государь не владеет искусством управления, то в верхах возникают злоупотребления; если подданные не следуют закону, то низы приходят к смуте, и тут нельзя отказаться от чего-то одного, обе эти вещи необходимы для царей» (2, 258). По-видимому, Хань Фэй считал, что в древности не существовало никаких проблем соединения закона и управления, так как людям все давала природа, и поэтому в народе не было борьбы, и не было нужды ни в наградах, ни в наказаниях, и народ управлялся сам собой (2, 261–262). Но впоследствии, надо думать, возникает разлад между применением искусства управления и исправлением законов, когда имеет место что-то одно из двух. Это при-

---

[3] См.: *Кроль Ю. Л.* Категория единства в полемике ханьских мыслителей (по материалам трактата I в. до н. э. «Ян те лунь») // Общество и государство в Китае : в 3 ч. М., 1979. Ч. 1. С. 78.

водит к тому, что государство не достигает превосходства над другими царствами. Такая беда, пишет Хань Фэй, случилась с государствами Хань и Цинь (государственные образования IV в. до н. э.; не путать с последующими династиями Цинь и Хань конца III в. до н. э.). В Хань применяли искусство управления, но не исправили законы, доставшиеся от прежнего государства Цзинь (V в. до н. э.) (2, 259). В Цинь, напротив, законы были исправлены, но отсутствовало искусство управления (2, 259–260).

К сказанному надо прибавить, что соединение управления и закона, согласно Хань Фэю, дело не механическое. Законы и управление должны соответствовать друг другу, а не противоречить, или, говоря словами трактата, нужно «тщательно отрабатывать законы и искусство управления» (2, 260). Это требование Хань Фэй раскрывает на основе критики «закона господина Шана», так как он вступает в противоречие с потребностями управления. По закону Шана, продвижение в должностях и рангах зависело от успехов в отрубании голов: за одну отрубленную голову повышают в ранге на одну степень, за две отрубленные головы – на две степени. На это Хань Фэй справедливо замечает, что нельзя поручать должности за отрубленные головы, так как от отрубающего головы требуются смелость и сила, а от чиновника – знания и умения. В данном случае, как мы видим, закон противоречит задачам управления. Впрочем, в книге «Хань Фэй-цзы» есть пример и того, что принципы управления не согласуются с законом. Это имеет место тогда, когда государь использует в управлении человеколюбие (это принцип кофуцианцев), которое вступает в противоречие с тем, что закон требует наложения наказания (2, 264–265). Закон нуждается не в человеколюбии, а в силе. Когда начальник округа, рассказывает Хань Фэй, посылает вооруженных людей применить государственный закон к скверным сыновьям, те смертельно пугаются и исправляют свое поведение (2, 265). Можно указать еще и на такой аспект соотношения закона и управления, который присутствует в книге Хань Фэя: «закон должен быть устойчивым… поэтому правитель, назначая награды, не меняет их, а налагая наказания, не отменяет их» (2, 266).

Но вместе с тем, в рассуждениях Хань Фэя о соединении управления и закона явно присутствует понимание сложности решения этой задачи в связи с наличием двух противодействующих факторов – политического и человеческого. Политический фактор заключается в том, что существуют противники единства управления и закона. Хань Фэй приводит такой исторический пример на этот счет: «Шэнь Бу-хай (мыслитель-легист и государственный деятель IV в. до н. э. – *В. З.*) толкует об искусстве управления, а Гунсунь Ян настаивает на использовании [принципа] закона» (2, 258). Человеческий же фактор проявляется, во-первых, в том, что, по мнению Хань Фэя, нет людей, которые в одном лице соединяли бы знание искусства управления и закона. У него получается так, что один человек – «умный и сведущий в искусстве управления», а другой – «способный и сведущий в законах» (2, 229). Отсюда понятно, что ради блага государства их нужно использовать совместно. Хань Фэй пишет: «Если использовать людей умных и сведущих в искусстве управления, способных и сведущих в законах, то чиновники знатные и самовластные непременно окажутся вне рамок [закона]» (2, 229).

Во-вторых, человеческий фактор дает о себе знать в связи с тем, что хороших людей мало, «не наберется и десятка», а «при управлении государством используют массы». Дело здесь в том, что лишь хорошими людьми можно управлять при посредстве добродетели; для большинства же нужен закон, о чем Хань Фэй говорит так: «Законы государства нельзя отбросить, а управлять нужно не одним человеком. Поэтому правитель… не рассчитывает [на людей], случайно оказавшихся хорошими» (2, 281).

Наконец, на основании главы «Ясные законы» из трактата I в. до н. э. «Гуань-цзы» можно указать еще на такой специфический аспект проявления человеческого фактора, как воля правителя в отношении положений закона. Легисты, которыми написана эта глава, полагают, что правитель страны не должен давать воли своим желаниям вне дозволенного законом и не должен проявлять снисходительности в применении закона (2, 49).

В рассказе о воззрениях Хань Фэя мы подчеркнули, как полагаем, то, что является для него особенным. Многое же другое, что

он говорит об управлении и законах, весьма сходно с мнением Шан Яна, то есть является общим для сторонников школы законов и даже, заметим, общечеловеческим и очень современно звучащим, что вообще характерно для учений древнекитайской философии. Например, Хань Фэй вопрошает: «Какой же коварный чиновник может согласиться отказаться от собственной выгоды и уйти?» (2, 231).

В виде окончательного вывода еще раз отметим, что школа фа цзя разрабатывала вопросы философии права и предложила концепцию «правового государства» с репрессивным уклоном, оправдываясь, впрочем, доводом, применимым, наверное, «для всех времен и народов»: «Если, к примеру, желать великодушной и мягкой политикой управлять в напряженную эпоху, то это все равно, что без узды и плети править норовистой лошадью. Это вред от неразумия» (2, 264).

Лекция 5

ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ШКОЛЫ ИМЕН (МИН ЦЗЯ)

Сторонников этой школы часто называют *номиналистами* (от *лат.* nomen – имя), *логиками* и *софистами* (по аналогии с греками). Наименование этой школы – *минцзя* (номиналисты, *букв.* – «оперирующие названиями») принадлежит историку Сыма Цяню (II–I вв. до н. э.)[1]. Наиболее известны два философа этой школы – Хуэй Ши (Хуэй-цзы) и Гунсунь Лун, жившие в IV–III вв. до н. э. Впрочем, сочинение Хуэй Ши не сохранилось, и имеются только отдельные свидетельства о его взглядах. Но сохранилось несколько глав трактата «Гунсунь Лун-цзы» (2, 59–65). Однако не все они переведены на русский язык, и представление о всем содержании сочинения можно получить из его обзора, сделанного Ф. С. Быковым[2].

В некоторых местах трактата знаменитого даосского философа Чжуан-цзы (IV в. до н. э.), главным образом в особой историко-философской главе, называемой «Поднебесная», рассказывается о Хуэй Ши и его воззрениях (1, 249–294). Они переданы в виде отдельных изречений мировоззренческого характера, о чем в трактате так прямо и сказано: «Определяя [общий] смысл [естественных законов] мира вещей, Хуэй Ши говорил…» (1, 292).

Сентенции Хуэй Ши позволяют сделать вывод о том, что он придерживался представлений об абсолютной текучести бытия и непрерывной изменчивости вещей со всеми вытекающими из этого

---

[1] См.: История китайской философии. М., 1989. С. 110; См. также: Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 313. Далее в тексте лекции указываются номера тома и страниц этого издания в круглых скобках.

[2] См.: *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 198–200.

следствиями: относительностью свойств и состояний, доходящей до их неразличимости, до абсолютного тождества противоположностей, что обыкновенно считается онтологическим основанием релятивизма и скептицизма в философии. Рассмотрим это конкретно на примерах некоторых его изречений, доступных для несложного комментария. «Солнце, только что достигшее зенита, уже находится в закате; вещь только что родившаяся уже умирает» (1, 292). Ясно, что Хуэй Ши говорит здесь о непрерывности природных процессов, в частности движения, и их необходимом характере.

Несколько иную проблему можно увидеть в высказывании «Только сегодня отправившись в Юе [одно из южных государств], туда я давно уже прибыл» (1, 293), хотя в нем речь также идет о движении. В данном случае имеет место отождествление возможности и действительности: все возможное (путешествие в Юе) должно с необходимостью осуществиться. Но в следующем за ним высказывании «Соединенные кольца можно разъединить» присутствует уже противоположный смысл: возможное осуществимо, даже если этого в данный момент нет в действительности (1, 293). Первое из этих высказываний напоминает положение мегарика Диодора Кроноса, а второе – его оппонента стоика Хрисиппа (см. лекцию 9). По мнению Ф. С. Быкова, высказывания Хуэй Ши о том, что небо и земля одинаково низки, а гора и озеро находятся на одной высоте, следует понимать в том смысле, что все различия относительны[3].

В трактате «Чжуан-цзы» приводится еще типично скептическое суждение Хуэй Ши о том, что человек не может знать, в чем состоит удовольствие рыбы. Это мнение он высказывает во время прогулки вместе с Чжуан-цзы около реки (1, 276). Подобно греческим скептикам, он обращает внимание на различие живых существ, каждое из которых по-своему воспринимает мир[4].

В «Истории китайской философии», на которую мы уже выше ссылались, можно найти не только обычный логический (фило-

---

[3] См.: *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. С. 195.

[4] См.: *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 172.

софско-теоретический) комментарий тезисов Хуэй Ши, но и интересный историко-филологический и историко-научный их комментарий, из которого в дополнение к сказанному нами мы возьмем некоторые примеры. Так, в тезисе «не имеющее толщины не может быть утолщено» величина комментируется с точки зрения геометрии: плоскость не имеет толщины, но поверхность ее (площадь) может быть сколь угодно большой[5]. Тезис «южная сторона света не имеет предела и в то же время имеет предел» рассматривается в плане истории географических знаний. Первоначально считалось, что южная сторона суши не имела предела, но затем было установлено, что на юге простирается море. Таким образом, на южном направлении появился предел суши в виде моря, не имеющего предела[6].

Трактат «Чжуан-цзы» представляет Хуэй Ши как учителя софистов (1, 293), под которыми можно, по-видимому, подразумевать философов, принадлежащих к школе мин цзя. Их взгляды – также в виде изречений – излагаются обезличенно, что позволяет считать их обычными и типичными для этой философской школы. Этот материал дает возможность расширить представления о мировоззрении школы имен в целом, а частично и о взглядах самого Хуэй Ши, так как в ней ему приписывается роль учителя.

Среди приводимых в главе «Поднебесная» изречений мы находим попытки осмысления движения и развития, а также делимости вещей, которые очень созвучны рассуждениям элейского философа Зенона (см. о нем ниже). Касаясь движения, философы школы имен указывали на его непрерывность, о чем говорят следующие высказывания: «Колесо не касается земли», то есть у движущегося (вращающегося) колеса невозможно зафиксировать момент (точку) его соприкосновения с поверхностью, по которой оно катится; «В стремительном [полете] наконечника стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте» (1, 293), то есть и находится в некой точке (отрезке) пространства, и выходит

---

[5] См.: История китайской философии. М., 1989. С. 113.

[6] См.: Там же. С. 115.

из нее. О понимании относительности движения, то есть учета того, относительно чего мы рассматриваем движение, свидетельствует изречение «Тень летящей птицы никогда не движется» (1, 293).

Высказывание «В яйцах есть перья» (1, 293) показывает, как нам кажется, процесс развития в виде актуализации того, что потенциально заключается в предшествующем состоянии. Наконец, суждение «Если от палки длиною один чи [примерно треть метра] ежедневно отрезать половину, [то даже через] десять тысяч поколений не истощится [ее длина]» (1, 293) свидетельствует о том, что в школе мин цзя существовало представление о бесконечной делимости и бесконечно малых величинах.

В общем о рассмотренных нами рассуждениях Хуэй Ши и его последователей можно сказать, что в них поставлены реальные проблемы осмысления действительности, но в силу определенного расхождения между многосторонней реальностью и предлагаемыми в них односторонними решениями, выраженными в парадоксальных изречениях, они воспринимались современниками как «невразумительные рассуждения» (1, 256), противоречащие действительности, как игра словами и пустые споры. На этот счет можно привести мнение философа-конфуцианца Сюнь-цзы: «Хуэй-цзы пристрастно видел лишь слова и не знал фактов» (2, 183). Действительно, парадоксы могут ошеломить человека, но не могут убедить его, если он стоит на почве фактов. Именно об этом, кажется нам, говорится в трактате «Чжуан-цзы» таким образом: «Однако они [софисты] могли только победить уста людей, но не могли покорить их сердца» (1, 293). В этом же духе, мы думаем, позднее писал и Сыма Цянь: «Они выносят решения в зависимости от названий и игнорируют понятия, выражающие человеческие чувства»[7]. Сошлемся еще и на другой перевод этого места из «Ши цзи» («Исторических записок») Сыма Цяня: «Коль скоро все решается у них в зависимости от названия, то утрачивается понятие о человеческих чувствах» (2, 315). Понятно, что никто не соглашался с сентенциями Хуэй-цзы о том, что «небо и земля [одинаково] низки;

[7] См.: История китайской философии. М., 1989. С. 110.

горы и болота [одинаково] ровны» (1, 292), что «небо и земля [представляют собой] одно тело» (1, 283) и другими подобными высказываниями, которые мы уже приводили.

На очереди у нас теперь другой видный философ школы имен – Гунсунь Лун. В его сочинении более определенно и содержательно, чем в свидетельствах о взглядах Хуэй-цзы и софистов, выражена логико-гносеологическая направленность учения школы имен, хотя его данные на этот счет довольно скупы и фрагментарны. Начнем с некоторых общих или методологических, как нам представляется, положений, касающихся анализа процесса познания и смысла высказываний (имен).

В этом отношении мы хотим прежде всего указать на учение Гунсунь Луна о *чжи*, которое иногда объявляют составляющим сущность его философской системы, а сам термин *чжи* – центральной категорией его философии[8]. Так как соответствующая глава книги «Гунсунь Лун-цзы» еще не переведена на русский язык и нам недоступна, то мы воспользуемся материалами из «Истории китайской философии» и монографии Ф. С. Быкова[9] и представим их суммированное изложение.

Слово «чжи» переводится там как «палец» (это его буквальное значение) и как «указатель»; но его можно переводить также как «понятие», «знак», «свойство»[10]. По своему фактическому употреблению Гунсунь Луном термин «чжи» имеет логико-онтологическое значение, представляет собой субстантивированное общее (или абстрактное) понятие качества (свойства) в духе средневекового реализма или объективного идеализма, например (у самого Гунсунь Луна), «твердое (твердость)» и «белое (белизна)». Таким образом, понятия (или имена-знаки) – свойства, превращенные в особые самостоятельные сущности, отрываются от вещей, в связи с чем можно сказать, что в учении Гунсунь Луна о чжи представлена основная

---

[8] См.: История китайской философии. М., 1989. С. 120, 122.

[9] См.: История китайской философии. С. 120–122 ; *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 198.

[10] См.: Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 338, прим. 26. Далее в лекции указываются том и страницы этого издания в круглых скобках.

проблема школы мин цзя – взаимоотношение имен (понятий о свойствах) вещей и самих вещей: «Нет предметов, не состоящих из пальцев, но пальцы – это не предметы» (цитата по «Истории китайской философии»; вариант перевода у Ф. С. Быкова: «Нет вещей без указателей, а указатели лишены указателей»).

Итак, в логическом плане пальцы-указатели как имена-понятия называют предметы: «Если бы в Поднебесной не было пальцев, предметы нельзя было бы назвать пальцами» («История китайской философии»; Ф. С. Быков: «В Поднебесной (в мире) без указателей вещь нельзя называть вещью»). В онтологическом плане пальцы-указатели в качестве общих свойств вещей являются источником происхождения отдельных предметов и их свойств. И получается, согласно Гунсунь Луну, что предметы образуются и обнаруживают себя через соответствующие комбинации чжи: «без пальцев нет предметов, не состоящих из пальцев». Определившись в конкретных вещах, пальцы-указатели превращаются в «предметные пальцы», то есть в свойства единичных вещей, и теряют, становясь ими, свое качество общего (абстрактного) свойства. «В “твердом белом камне”, – пишет Ф. С. Быков, – качества “твердого” и “белого” не являются “чжи”, поскольку “твердость” и “белизна” присущи многим вещам».

Второй момент обобщающего характера в учении Гунсунь Луна представлен, по нашему мнению, принципом «нащупывания сущности», пути реализации которого описаны им в различных ситуациях. При доказательстве тезиса «баран в сочетании с волом не будут лошадью» он сравнивает признаки этих животных и затем высказывает такое методологическое положение: «[Я] пытался докопаться до истины, нащупывая сущность способом подобия» (2, 62). По-видимому, путь нащупывания сущности через содержательный анализ признаков Гунсунь Лун считал правильным, так как ему противополагается и им осуждается формальный метод сравнения признаков (соответственно, понятий, имен) посредством выражения их в числах, который он описывает, доказывая тезис: «Вол в сочетании с бараном не будут петухом». Ноги каждого из этих существ принимают за единицу, а затем считают и прибавляют к единице. В итоге у петуха получатся три ноги, у вола же и барана –

по пять. При этом в его рассуждениях содержится не только указание на нелепость такого приема сравнения, но и требование сравнивать предметы одного рода, поэтому он и говорит, что лучше бы было здесь взять лошадь, чем петуха, ибо «то, что имеет хребет, и то, что не имеет хребта, – и это неоспоримо само по себе – не могут иметь ничего общего». Окончательное же заключение Гунсунь Луна по поводу изложенного способа сравнения таково: «Нащупывать сущность так – значит коверкать имена. Это называется сумасбродным нащупыванием сущности» (2, 62).

Категория «нащупывание сущности» присутствует также и в рассуждениях Гунсунь Луна, касающихся общественной жизни, в значении, как нам представляется, правильного понимания интересов государства. «Желтое» (цветовой символ государства) он считает «примером подлинного нащупывания сущности» и далее пишет: «Когда [подлинное нащупывание сущности] приходит к правителям и подданным уделов, [уделы] обретают мощь и долголетие» (2, 63).

Отрицанием подлинного нащупывания сущности выступает «лазоревое» – цвет петуха, беспорядочное соединение «синего» (цветовой символ народа) и «белого» (цветовой символ правителя). «Когда подлинного нащупывания сущности нет, – сказано у Гунсунь Луна, – имя и сущность не имеют должной [связи], окрест поднимаются смешанные цвета» (2, 63). «Лазоревое» появляется в результате борьбы «синего» и «белого»: они «борются… их [окончательный] цвет “лазоревый”», выражающий, таким образом, беспорядок, борьбу правителей и подданных. Поэтому Гунсунь Лун справедливо замечает: «Чем быть “лазоревым”, им [“синему” и “белому”] лучше было бы стать “желтым”» (2, 63), то есть обрести подлинное нащупывание сущности. К этому еще добавим его слова о том, что «желтое» – цвет лошади и родственное соединение их.

Непосредственно вопросы познания представлены в одном из наиболее известных рассуждений Гунсунь Луна о твердом и белом. Во всяком случае, о том, что он рассуждал о твердом и белом, упоминает в «Исторических записках» Сыма Цянь[11]. Сам тезис

---

[11] См.: *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 196.

в трактате формулируется следующим образом: «Твердый белый камень суть не три, а два». (Здесь снова напомним о том, что в обычае китайских логиков было выражать каждое понятие и слово единицей и затем их суммировать.) Гносеологический, а точнее, психологический смысл доказательства данного тезиса заключается в том, что органы чувств, дающие нам восприятие внешнего мира, специализированы и выступают как анализаторы. И Гунсунь Лун очень ясно говорит именно об этом. Приведем соответствующие цитаты: «Посмотрев [на камень], не увидишь заключенной в нем твердости, но обретешь заключенную в нем белизну – твердого нет. Потрогав, не ощутишь заключенной в нем белизны, но нащупаешь заключенную в нем твердость – белого нет». «Когда обретается его белизна и когда обретается его твердость, видимое и невидимое *расходятся* (выделено нами. – *В. З.*). То одно, то другое не насыщают [камня], потому и разделены. Разделение и есть прятание» (2, 64).

Попутно с этим затрагиваются еще два вопроса. Первый – о соотношении атрибутов и субстанции: «Если бы не существовал камень, то откуда бы взялись твердость и белизна?» (2, 65). Второй – о том, что познают собственно не органы чувств, а познает дух: «Твердое познается с помощью руки, а рука познает с помощью прикосновения. Но прикосновение не познает. Итак, прикосновение и рука не познают, значит, познает дух» (2, 65).

Обратимся наконец к самому, наверное, знаменитому логическому парадоксу Гунсунь Луна «о белой лошади», который формулируется так: «белая лошадь может не быть лошадью» или «белая лошадь – не лошадь». Данный парадокс, по нашему мнению, обращает внимание на необходимость учитывать категориальное значение терминов, входящих в высказывание, то есть учитывать то, к какому разряду категорий относится термин. В нашем случае это касается различения категорий «сущность» и «качество», говоря аристотелевским языком. У Гунсунь Луна же это выражено таким образом: «”Лошадь” – это то, что обозначает форму; “белая” – это то, что обозначает цвет. То, что обозначает цвет, не есть то, что обозначает форму» (2, 59). Иными словами, «белая лошадь» – это

указание на цвет (качество) лошади, а не на саму лошадь (сущность). Поэтому мы и вправе говорить: «белая лошадь – не лошадь, а всего лишь ее цвет».

Школа имен существовала недолго и прекратила свою деятельность в III в. до н. э. Некоторые специалисты-синологи связывают это с изменением синхронного ей языка, изучением которого занималась эта философская школа[12].

---

[12] *Карапетьянц А. М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 365.

Лекция 6

РАННЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИОНИЙСКАЯ ФЮСИКА (НАТУРФИЛОСОФИЯ). МИЛЕТЦЫ И ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

Становление древнегреческой философии. Этот процесс начинается в конце архаической эпохи на рубеже VII–VI вв. до н. э. и совпадает с завершением перехода от микенской дворцовой цивилизации к полисной цивилизации[1].

По́лис (πόλις) – это город с прилегающей к нему сельской местностью; основная форма социально-экономической, правовой и политической организации населения древней Греции. Полис складывается при утрате влияния родовой знати (*евпатри́дов*; *букв.* – «[потомков] хороших (εὖ) отцов (πατέρες)») и возрастании роли народа (*де́моса*). Таким образом, полис представлял собой общину граждан, свободных людей, занятых в земледелии и ремесле, торговле и промышленности, которая руководствовалась принципами равноправия (*исономи́и*; ἴσος – равный, νόμος – закон) граждан и власти народа (*демократи́и*; δῆμος – народ, κράτος – власть).

Роль полиса в жизни греков была чрезвычайно велика. Во-первых, вместе с ним[2] возникает в полном смысле слова общество, общественная жизнь. Об этом свидетельствует роль центральной городской площади (*агора́*) – места ежедневного общения людей и народных собраний, а также театра[3]. Во-вторых, определенная

---

[1] См.: *Андреев Ю. В.* Греция в архаический период и создание классического греческого полиса // История древнего мира : Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 70–94.

[2] Мы говорим и пишем так, хотя греч. слово ἡ πόλις – женского рода.

[3] См.: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 65–67.

свобода граждан, особенно при равноправии и демократическом государственном устройстве, весьма способствовала динамичности общественной жизни в полисе, что выразилось в проникновении состязательности (*аго́н*) во все стороны жизни граждан, как социально-экономической, так и духовной: это и тяжбы в суде, и политическая борьба, и спортивные соревнования, и литературное соперничество[4]. Аго́н, несомненно, содействовал развитию критического мышления, свободы мнений, что, как мы увидим, было немаловажно для становления философии.

В это же время формирования полиса греки приобретают такой важный инструмент культуры, как алфавитная письменность (заимствована у финикийцев; в крито-микенскую эпоху греки пользовались слоговым письмом), создавшая новую технологию передачи информации, сохранения государственно-правовых документов, литературных произведений, научных знаний и, тем самым, в частности, фиксации и распространения (при расширении грамотности населения) мировоззренческих, философских идей. То, что раньше было исключительно устным поэтическим словом (*э́посом*) и делом рапсодов – исполнителей песен (эпических стихотворений) – од, стало теперь новым прозаическим письменным словом (*ло́госом*) и делом писателей, летописцев и историков, названных соответственно логогра́фами, то есть «пишущими слова (прозой)». В таких вот условиях началось становление греческой философии.

Среди греческих полисов VII–VI вв. наиболее развитыми были города Восточного Средиземноморья, основанные греками ионийского племени на западном побережье Малой Азии и прилегающих к нему островах. Самым значительным из этих городов так называемого Двенадцатиградия был Ми́лет. В Милете прежде всего, а затем и в других городах Ио́нии появились первые греческие философы. Таким образом, раздел о становлении греческой философии мы начнем с родоначальников ионийской натурфилософии.

---

[4] См.: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. Л., 1985. С. 75–170.

Греческая философия стала складываться как *натурфилософия*, то есть в виде одного из основных разделов философии вплоть до настоящего времени – в виде учения (слова) о природе, *фюсиологи́и* (φύσις – природа). Основателями ионийской натурфилософии были милетские философы VII–VI вв. до н. э. Ф а л е́ с (правильнее – Тхале́с – Θαλῆς) (~625–547 гг. до н. э.), А н а к с и м а́ н д р (*греч.* Анаксима́ндр) (~610–540 гг. до н. э.) и А н а к с и м е́ н (2-я пол. VI в. до н. э.). Их сочинения не сохранились; имеются только свидетельства об их воззрениях (так называемая *доксография*; δόξα – мнение). Ю. В. Чайковский, опираясь на доксографов (Теофраста в частности) указывает, что воззрения милетцев основывались на преднаучной традиции, имевшей место в Греции VIII–VII вв., и формировались в рамках греческого преднаучного сообщества[5].

Ионийские космогонии: учение о началах мира. Наследуя логику мифологии, которая была занята вопросом о происхождении богов (*теогони́я*; θεός – бог; γονή – рождение), а вместе с ними и мира, философы стали искать ответ на вопрос о возникновении прежде всего мира (*ко́смос*), а уже только во вторую очередь богов. Таким образом, философы, в отличие от мифологов, искали источник возникновения мира уже не в богах, а в самой природе, находя в ней некое главенствующее начало или начальствующую власть (силу), «начальствующий» элемент – *архэ́* (ἀρχή – от ἀρχεύω – предводительствовать, начальствовать)[6] в виде вещественной сущности, выступающей как источник возникновения всего существующего. При этом каждый из них по-своему, выдвигая те или иные основания, избирал какой-нибудь материальный элемент в качестве первоначала.

Немногочисленные фрагменты высказываний ионийских мыслителей и позднейшие свидетельства об их взглядах показывают,

---

[5] См.: *Чайковский Ю. В.* Основатели Милетской школы // Диалог со временем : альманах. № 2. М., 2000. С. 161–181.

[6] Слово ἀρχή – не из языка самих первых философов, а из языка передающих их мнения доксографов.

что в своих представлениях о начале мира они совмещали генетический и субстанциальный аспекты первоначала, то есть начало было одновременно и источником, «ге́несисом» всего сущего, и также его вещественным основанием (субстратом, субстанцией – «хюпоке́йменон»; *букв.* – «подлежащее [под чем-либо]»). Например, Аристотель (см. о нем ниже) так писал в «Метафизике» (983b5 – 10)[7]: «Большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, и именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как последнее они, погибая, превращаются». С этой точки зрения мы и будем рассматривать представления о началах бытия ионийских философов. Но при этом отметим, что самые первые философы, милетские, были своего рода монистами (*греч.* μόνος – один, единственный), так как каждый из них принимал лишь одно-единственное начало мира.

Итак, Фалес, согласно свидетельствам, полагал началом всего воду. При недостатке данных относительно взглядов Фалеса намек на генетический аспект его начала можно видеть в тех основаниях, которыми объясняли избрание воды в качестве первоначала. Учитывая мнение Аристотеля, известный исследователь раннегреческой философии А. В. Лебедев считает доминирующим положением раннегреческих философов представление о том, что производительная сила животного семени связана с его влажностью. Отсюда Фалес пришел к избранию воды в качестве начала[8].

Что касается момента субстанциональности воды, то в этом отношении мы можем сказать о воде – субстанции как составе вещей, а также в прямом, даже строительном смысле подставке, поддерживающей землю, так как Фалес придерживался распространенных в древности представлений, что земля, как колода, плот или корабль, плавает на воде. Некоторые историки философии полагают, что подобное положение имеет не только философско-мировоззренческий, но и естественно-научный смысл. Во всяком случае, К. Поппер в своем известном докладе «Back to the Presocratics»

---

[7] См.: *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. М., 1975. Т. 1.

[8] См.: Фалес // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 713.

заявлял, что положение Фалеса о земле, плавающей на воде, было научной интуицией (прозрением), ведущей к идее Вегенера о движении материков[9].

Следующий из милетских философов, Анаксимандр, согласно источникам, полагал, что начало сущего есть нечто беспредельное (*а́пейрон*), или бесконечная природа. Генетическая сторона апейрона хорошо выражена и терминологически, и самой биоморфной моделью космогонии Анаксимандра. Согласно биоморфной модели, о нем говорится как о порождающем начале: «из него все рождается»; оно беспредельно для того, чтобы источник рождения никогда не иссякал. Известный советский историк Античности К. К. Зельин писал: «Мысль Анаксимандра была направлена не на вопрос о сущности вещей, но об их возникновении»[10].

Особенно же показательна в этом отношении космогоническая теория Анаксимандра, согласно которой возникновение мира происходит посредством выделения «детородного начала» (*го́нимона* – созревшего в чреве к рождению плода), способного производить теплое и холодное. Из этих появляющихся стихий теплого и холодного возникают элементы физического мира: землю окружает воздух, а воздух облегает огненная сфера – это солнечное кольцо, испускающее огонь через отверстие, подобное жерлу кузнечного меха (обратим внимание на эту техноморфную терминологию, которая еще будет нам встречаться).

В качестве вещественной субстанции «беспредельное» (апейрон) выступает как нечто неопределенное или абстрактное. По словам древнего автора Диогена Лаэртского, писавшего, как сейчас выражаются, интеллектуальные биографии мыслителей, Анаксимандр «не определял его [беспредельное] ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное» (II, 1)[11]. Обычно апейрон в этом смысле понимают просто как вещество, материю в виде смеси теплого и хо-

---

[9] См.: Studies in Presocratic philosophy. Vol. 1. L., 1970.

[10] *Зельин К. К.* О методах и перспективах исследования ранней греческой философии // Вестн. древ. истории. 1972. № 1. С. 43.

[11] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

лодного, сухого и влажного, части которой являются неразличимыми, неявленными. Такое толкование апейрона повсеместно распространено как у нас, так и за рубежом. Например, Р. Шерер пишет: «L'indéterminé (Anaximandre) – одно из имен, обозначающих материю»[12].

Впрочем, надо сказать и о том, что есть и иные мнения об апейроне Анаксимандра, согласно которым нелепо придавать ему значение материи вообще. Так, А. В. Лебедев пишет, что столь привычная для традиционной истории греческой философии последовательность, как «вода, апейрон, воздух», столь же абсурдна, как последовательность «дерево, вещество, камень» или «белое, цвет, зеленое». Он полагает, что Анаксимандр использовал слово ἄπειρος для определения своего начала, а не в качестве обозначения самого начала, каковым у него было беспредельное время – небо, служившее мировым вместилищем[13].

В целом о началах Фалеса и Анаксимандра можно сделать такой вывод: в их учениях весьма значителен момент биоморфного понимания начала как обладающего способностью (энергией) живого существа к порождению. Это определенным образом сближает их начала с богами, с мифологическими представлениями.

Третий из милетских философов, Анаксимен, объявил началом тел воздух. При этом он явно полемизировал со своими предшественниками, Фалесом и Анаксимандром, ибо считал, что воздух был раньше воды, и он – природа хотя и беспредельная, но конкретная. Воззрения Анаксимена на первоначало и в других отношениях очень значительно, существенно отличают его от предшественников. У него меньше представлены рудименты мифологических представлений и больше – элементы естественно-научных положений, а именно генетический аспект начала – начало как источник – значительно уступает субстанциональному, и оно рассматривается практически вне биоморфной модели космогонии.

---

[12] *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde interier d'Homère à Socrate. Paris, 1958. P. 356.

[13] *Лебедев А. В.* ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестн. древ. истории. 1978. № 1. С. 44–45, 51–52.

Во-первых, о воздухе говорится как о «природе, лежащей в основе» (всего). К этому примыкает суждение о том, что воздух объемлет и поддерживает мир. И вот только при разъяснении этого постулата присутствует нечто от биоморфизма, точнее, антропоморфизма: воздух уподобляется человеческой душе и дыханию, которые скрепляют тело. Вследствие этого Анаксимен говорит о дыхании мира, существование которого также подкрепляется глотками вдыхаемого воздуха.

Во-вторых, воздух в качестве производящего начала уже начисто лишен черт рождающего живого существа и описывается как вещество, превращающееся в другие вещественные сущности в результате своего движения или внутреннего изменения, которые представляют собой что-то вроде физико-механических или термодинамических процессов, то есть описывается по модели естественно-научного знания. В источниках это представлено так. Воздух всегда находится в движении, ибо, если бы он не двигался, то он также не производил бы перемен. Сгущаясь и разрежаясь, он кажется различным и ощутимым вследствие своего движения, холода, тепла и влажности. Стягивающийся и сгущающийся воздух становится холодом, а тонкий и расслабленный – теплотой. В итоге из воздуха возникают земля, вода, огонь, а затем уже из них образуется все остальное сущее.

Милетскую линию космогонии, существо которой, как мы видим, состояло в поисках материальной основы мира, продолжил один из самых знаменитых ионийских философов – Гераклит из города Эфеса, что несколько севернее Милета (~520–460 гг. до н. э.). Сохранились фрагменты высказываний Гераклита (числом до 150) и значительное число свидетельств о нем.

В качестве первоначала он избрал такое природное явление как огонь, процесс горения. С одной стороны, огонь – субстанция: «огонь – единая природа, лежащая в основании всего» (12А5)[14]. Когда Гераклит выражает понятие огня-субстанции, он сравнивает

---

[14] Мы приводим фрагменты Гераклита, а далее и некоторых других философов по изданию: *Маковельский А. О.* Досократики : в 3 ч. Ч. 1. Казань, 1914.

его с золотом (деньгами), которое обменивается на товары (№ 90)[15], и выступает таким образом всеобщим эквивалентом стоимости товаров (это социоморфная аналогия физического субстрата вещей).

С другой стороны, огонь – источник существования всего. В данном случае Гераклит применяет уже биоморфное изображение огня – это «вечно живой огонь» (№ 30). Такой образ позволяет ему говорить о вечной подвижности и изменчивости огня, так как они свойственны всему живому. Однако на указании, что огонь «вечно живой», биоморфизм Гераклита, собственно, и кончается, потому что изменения огня, подобно изменениям воздуха у Анаксимена, описываются уже как явления чисто физические, а именно словами «угасание», «недостаток» огня, его «уплотнение»; и «вспыхивание», «избыток» огня, его «разрежение». Эти противоположно направленные превращения огня происходят циклически: «Из огня… возникает (все) существующее… и снова (все) разрешается в огонь» (12А5).

Мир и составляющие его элементы возникают в ходе уплотнения огня: огонь превращается в воздух, затем в воду (море), которая есть «семя мирообразования», и наконец в землю. Этот порядок изменения огня при возникновении мира в источниках называют «путем вниз». Сохранился еще такой вариант «пути вниз», в котором более определенно представлен дуализм огня и воды при возникновении мира – дуализм «пути вниз» и «пути вверх». Итак, огонь становится морем; море же наполовину земля, наполовину «престе́р» – смерч, вихрь, несущий воздух[16]. Это можно понимать так: с одной стороны, в воде присутствует твердый компонент, выпадающий в осадок, – земля; с другой стороны, вода испаряется и становится паром – воздухом. Пути вниз и вверх представлены в этом случае следующим образом. «Путь вниз»: сгущаясь и уплотняясь, огонь делается водой; вода, отвердевая, обращается в землю. «Путь вверх»: земля рассыпается, и из нее появляется вода,

---

[15] Данная нумерация фрагментов Гераклита дается по изданию: Материалисты Древней Греции. М., 1955.

[16] Πρηστήρ – это, собственно, кузнечный мех; таким образом с помощью техноморфной терминологии описывается физическая субстанция – воздух.

а из воды – остальные вещи. Затем вода (море) и вместе с ней все остальное испаряется, поднимаясь вверх.

Все это показывает, что и у Гераклита, подобно милетцам, имеет место космический круговорот (цикл): сначала мир возникает при затухании огня, а затем исчезает в мировом пожаре (12B31). Круговорот огня выражает диалектический характер космологии Гераклита в виде перехода противоположных сущностей и явлений друг в друга в едином мировом процессе: теплое (огонь) становится холодным (водой). И такие переходы в свою противоположность повсеместны, охватывают все в мире: «Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это» (12B90). Подобный ход мысли подводит Гераклита к тому, что противоположности не только переходят одна в другую, но и создают некое противоречивое единство. Таково единство дня и ночи, верха и низа, прямого и кривого и т. д. Противоположности составляют нечто одно: «день и ночь – одно», говорил Гераклит (№ 57).

Как мы видим, возникновение космоса из огня представлено в источниках в виде чисто физического естественного процесса сгущения огня, в котором последний предстает как природа (φύσις), то есть спонтанно порождающая мир сила. Но интерпретация данных источников подводит некоторых историков философии к несколько иным взглядам на космогонию Гераклита. Например, А. В. Лебедев предложил толковать космогонию Гераклита не просто как природный процесс, но как процесс, так сказать, «физико-технический», а именно металлургический. Концепция А. В. Лебедева построена на учете признаков техноморфного кода, металлургической лексики при описании превращений огня и появления элементов космоса.

Кратко говоря, она заключается в следующем. По мнению А. В. Лебедева, огонь у Гераклита – это космическая энергия, космический мастер-металлург, который выплавляет космос из золотого песка[17] (в связи с этим напомним, что мы уже ссылались на фрагмент № 90, в котором огонь в качестве субстанции сравнивается

---

[17] См.: *Лебедев А. В.* ΨΗΓΜΑ ΣΥΜΦΥΣΩΜΕΝΟΝ / Новый фрагмент Гераклита // Вестн. древ. истории. 1979. № 2. С. 3–22; 1980. № 1. С. 59–48.

с золотом). В контексте этой концепции превращения огня выглядят так: море – это расплавленный металл; земля – застывший, отвердевший металл; воздух – подаваемый из кузнечного меха кислород, необходимый для разогрева металла и плавки. Помимо всего прочего, предложенное А. В. Лебедевым толкование привлекательно тем, что зримо показывает созидательную роль космического огня, чего, по-видимому, и добивался Гераклит, используя сравнение его действия с изготовлением золотого изделия в процессе плавки. При этом достигается и желательный для Гераклита эстетический эффект в изображении космоса: «прекраснейший космос» (№ 124) можно уподобить украшению из золота.

Сделанный обзор учений милетцев и Гераклита о началах мира позволяет заключить, что начала космоса, в отличие от, в общем-то, неизменных богов мифа, если не считать возможность их перевоплощения в людей или животных, как в случае Протея, содержат в себе определенную энергию, проявляющуюся в их непрестанной подвижности и изменчивости и передающую эти качества возникшим из них вещам. В связи с этим начала получают и временную характеристику, что уже было отмечено выше в виде отождествления апейрона с беспредельным временем. Кроме того, согласно некоторым свидетельствам, Анаксимен учил о «существовании вечного движения, в котором происходит возникновение небес» (2А11).

На этом мы завершаем изложение первой основной идеи ионийских философов – учения о возникновении мира из вещественных начал природы согласно двум моделям: биоморфной (мир появляется из обладающего жизненной энергией первоначала) и физико-механической – становление и гибель космоса происходят в результате процессов сгущения и разрежения, протекающих в самом первоначале.

Учение о мировом законе. Это вторая основная идея ионийских натурфилософов, которая состоит в том, что начало не только создает мир, но и «начальствует» над ним, имеет над ним власть и управляет им, что прямым образом и выражает уже приводившееся нами его обозначение словом *архэ* – власть.

Наиболее ясно мысли о существовании мировой закономерности представлены в высказываниях Анаксимандра и Гераклита. Управляющим началом они заменяют господство богов. Анаксимандр заявлял, что беспредельное «всем правит». Вполне понятно, что всякое управление опирается на закон, поэтому Анаксимандр считал, что мировой цикл возникновения вещей из первоначала, а затем возвращение в него поддерживаются возмездием за несоблюдение этого порядка, как это имеет место в случае нарушения закона, преступления (2B1). Сама терминология Анаксимандра показывает, что он отождествляет законы природы и законы человеческого общества. Например, слово τίσις – «возмездие» имеет также значения «штраф», «пеня». К. К. Зельин пишет, что понятия Анаксимандра δίκη (справедливость), ἀδικία (несправедливость), τίσις (возмездие), применяемые по отношению к природе, носят на себе печать человеческих отношений, а потому и доктрина, основанная на них, не могла не быть абстракцией этих отношений[18].

Конкретно действие этого закона представлено в источниках на примере порядка смены времен года, в основе которого лежит чередование теплого и холодного (напомним, что эти основные элементы природы выделяются из го́нимона). Итак, избыток холодного и влажного появляется зимой, и это несправедливость! Он наказывается уменьшением холодного и влажного летом, когда, соответственно, происходит увеличение горячего и сухого, а это опять несправедливость, за которую следует новое наказание, и т. д. Таким образом регулируются равновесие, равноправие природных сил, справедливость в природе. В связи с этим приведем мнение известного историка философии Г. Властоса о приложении моральных категорий к описанию природы (это проявление социоморфизма в мышлении древних философов): «Космическая справедливость – это концепция природы в широком смысле как гармонической ассоциации, чьи члены соблюдают или принуждены соблюдать закон меры»[19].

---

[18] *Зельин К. К.* Новые работы о философии Анаксимандра // Вестн. древ. истории. 1971. № 4. С. 134. 22.

[19] *Vlastos G.* Equality and justice in early Greek cosmologies // Stud. in Presocratic philosophy. Vol. 1. L., 1970. P. 56.

В этом «моральном» отношении к природе можно заметить, как нам кажется, ее партнерство с человеком: морально-правовую оценку получают не только отношения между природными силами, но и отношения между природой и человеком. Это вполне очевидно, когда Со́лон говорит о море как самом справедливом, если оно, не волнуемое ветрами, никого не беспокоит[20].

Подобно Анаксимандру, Гераклит говорил об управляющей функции своего начала – огня и об «издаваемом» им законе мироздания. Среди свидетельств об учении Гераклита есть такое: всем управляет *перун* (молния), то есть направляет; перуном же он называет вечный огонь; он говорит также, что огонь разумен и является причиной управления всем (№ 64; ср. № 41). Тут кстати заметить, что огонь выступает как судья. Одним из конкретных явлений управляющего небесного огня называется Солнце, о котором сказано, что оно устанавливает переходы и времена года.

Собственно законом, который определяет порядок происходящих в мире событий, является *ло́гос* (разум) первоначала – огня. К только что сказанному (см. № 64) добавим, что логос пронизывает субстанцию вселенной, то есть огонь (12A8), а Солнце характеризуется как разумное пламя морского происхождения.

Закон-логос означает, что все происходящее, совершающееся, все изменения должны соблюдать некую меру, что соответствует знаменитой максиме древних «ничего слишком» (μηδὲν ἄγαν). И сам мировой огонь подчиняется этому логосу, ибо вспыхивает и гаснет мерами, когда превращается в воду, землю, воздух (12B31). Можно предположить, что каждый из перечисленных компонентов мироздания представляет какую-то определенную меру огня. И Солнце соблюдает меру в своем движении, что можно понять как должную смену сезонов. Нарушение меры – это несправедливость, о чем говорил уже Анаксимандр, потому Гераклит, прибегая к мифологическим образам, находит в богине Ди́кэ (Справедливости) силу, которая следит за соблюдением меры. На ослушника она насылает богинь мщения (наказания) Эрини́й.

---

[20] См.: *Vlastos G.* Equality and justice in early Greek cosmologies. P. 56.

Положения милетцев и Гераклита о вещественном начале и его управляющей функции означали принципиальный разрыв с мифологическим мировоззрением, ибо таким образом из природы устранялись соответствующие функции богов, и в корне менялось представление и о богах, и о явлениях природы, и о человеке.

Натурфилософское объяснение отдельных составляющих мира. Данное объяснение характеризуется тем, что те или иные предметы и явления выводили из каких-либо природных оснований (начал). Начнем с того, что сами боги вошли в разряд обычных природных объектов. Анаксимандру приписывают мнение, что беспредельное – источник возникновения богов и божеств (3А7). Небесные светила, и главное из них – солнце, были лишены божественного статуса. Анаксимен полагал, что звезды состоят из земли, и солнце – это земля, которая накалилась вследствие быстрого движения. Лишился божественного происхождения и человек. Анаксимандр выдвинул положение, что человек произошел от живородящих рыб. Не говоря уже о вещественности тела, первые философы и душу (ψυχή) превратили в вещественную сущность. Согласно Анаксимену, душа человека является воздушной (3А23; см. также 3В2). Гераклит в соответствии со своим пониманием начала считал душу сухим огнем или сухим сиянием. Принадлежность к космическому огню-логосу делает ее разумной. У Гераклита встречаются также примеры секуляризации (обмирщения) общественных явлений. Так, он утверждал, что война (борьба) определила одним быть богами, другим – людьми, одних сделала рабами, других – свободными. К самой же войне (борьбе) Гераклит пародийно прилагал эпитет Зевса: «война – отец всего и царь»[21] и тем самым, возможно, заменял главенство Зевса главенством войны (борьбы) в мире. Отношения между людьми, по его мнению, должен регулировать «общий» для всех закон, а не боги.

Указывая на разрыв философии с мифологией в данной рубрике, нужно отметить, что это был только начальный момент их принципиального расхождения, и их связывало еще множество общих

[21] См.: *Heinimann F.* Nomos und Physis. Basel, 1945. S. 67–68.

мировоззренческих положений, что видно в некоторых особенных чертах ионийской философии, роднящих ее с мифологией.

Мифологическая составляющая ионийской натурфилософии. В основном она выражается в обожествлении самой природы, что вытекало из замены божественных сил природными: природа заняла место богов; божественными были объявлены сами материальные начала. О взглядах Фалеса сообщают, что «божественная сила пронизывает даже первичную влажность» (1А23). И у Анаксимандра беспредельное «есть божество, ибо оно бессмертно и неуничтожимо» (2А15). Анаксимен учил, что «воздух есть бог» (3А10).

Приведенные положения дают основание назвать воззрения ионийцев проявлением *природотеизма* или *пантеизма*, суть которого заключается в отождествлении вселенной (πᾶν) и божества (θεός). Обожествление природных сил ярко представлено в хорошо известной историкам философии комедии Аристофана «Облака», к которой мы еще не раз будем обращаться. В ней сказано о поклонении философов явлениям природы, а не богам:

> Клянусь Хаосом, Испареньем, Воздухом (627).
>
> Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший,
> объемлющий Землю,
> О сверкающий, ясный Эфир, Облака громогласные,
> матери молний! (263–264)[22].

Исследователь философии Гераклита С. Н. Муравьев видит существо учений ионийцев в естественно-научном ответе на вопрос о физической сущности верховного бога, который становился водой, неопределенным, воздухом, и заключает так: «Все эти пантеистические воззрения… манифестации дофилософского теогонического субстрата философии древних греков»[23].

---

[22] См.: *Аристофан*. Комедии : в 2 т. Т. 1. М., 1983.

[23] *Муравьев С. Н.* Каким было начало сочинения Гераклита Эфесского? // Вестн. древ. истории. 1970. № 3. С. 146–147.

Одной из сторон пантеистических представлений является *гилозоизм* и *анимизм*, то есть, соответственно, оживление и одухотворение материи. В общем виде это присутствует в биоморфных моделях космологии, о которых мы говорили выше. В частности же Фалес, например, считал «мир одушевленным и полным божеств» (Диоген Лаэрт. I, 27). Итог сказанному можно подвести словами К. К. Зельина, который писал, что философские системы представляли собой μίγμα (смесь) элементов науки, философии и религии[24].

В целом ионийская натурфилософия показывает нам и первый шаг становящейся философии, и особенный характер понимания природы, который базируется на научно-философском подходе, создает картину мира, опирающуюся на опытные конкретно-чувственные представления о природе. Подобные соображения историки философии высказывали еще в первой половине XIX в. Немецкий ученый Альберт Швеглер писал: «Не за принцип (то есть начало. – *В. З.*) надо величать Фалеса создателем философии[25], а за освобождение этого принципа от мифологического элемента, за введение научного подхода»[26].

---

[24] *Зельин К. К.* О методах и перспективах... С. 39.

[25] Намек на то, что у Гомера начало – Океан, а у Фалеса – вода, то есть принцип один и тот же.

[26] *Schwegler A.* Handbook of the History of Philosophy. Edinburgh, 1874. P. 9.

Лекция 7

РАННЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИТАЛИЙСКАЯ МЕТАФИЗИКА. ЭЛЕАТЫ И ПИФАГОРЕЙЦЫ

В этой лекции мы покажем следующий исторический и логический (теоретический) шаг становящейся греческой философии в виде ее второй ветви – *италийской метафизики*. Исторический шаг заключается в том, что возникшие в Ионии философские учения стали распространяться на запад греческой ойкумены в связи с тем, что некоторые из первых ионийских философов по тем или иным причинам эмигрировали из своих родных городов в греческие колонии южной Италии, которые греки выводили с VIII в. до н. э., во времена так называемой Великой греческой колонизации[1], в область, которую стали именовать Великой Грецией. Строго говоря, нам известны только два таких философских «культуртрегера» – К с е н о ф а н из ионийского полиса Колофон и П и ф а г о р с ионийского острова Са́мос, которые сделали и другой, логический или теоретический шаг в направлении создания второго направления, или ветви греческой философии – метафизики. Ее существо состоит в переходе от непосредственного опытно-чувственного представления о природе, от *фюсики* или *фюсиологии*, к отысканию неких ее сверхчувственных принципов и оснований[2], иными словами, это был переход от описания явлений природы,

---

[1] См.: *Циркин Ю. Б.* Финикийская и греческая колонизация // История древнего мира : Ранняя древность. М., 1982. С. 320, 324–326.

[2] Таким образом, формальное название ряда текстов Аристотеля τὰ μετὰ τὰ φυσικά («то [те сочинения], что [которые] после физики»), стало термином с глубоким философско-логическим содержанием.

от *натурфилософской феноменологии*[3] к решению вопроса о подлинном бытии – к *философской онтологии*[4].

Названный переход от фюсики к метафизике первоначально совершался в недрах самой натурфилософии, в пределах, внутри натурфилософских учений. По этой причине воззрения первых метафизиков, или онтологов, были неоднородны: они включали в себя как элементы натурфилософских воззрений, так и элементы метафизических (онтологических) представлений. Конкретизируем теперь высказанные общие положения на примере учений зачинателей метафизических концепций Ксенофана и Пифагора, а также их продолжателей.

К с е н о ф а н (565–473 гг. до н. э.) происходил из города Колофона, расположенного севернее Эфеса. Последние годы жизни провел в Элее, фокейской колонии в Италии (область Лукания), и в силу этого обстоятельства считается основателем элейской философской школы.

В одной части мировоззрение Ксенофана – *типичная ионийская фюсика*. Началами мира он считал сухое и влажное, то есть землю и воду, которые также имеют значение и источника, и субстанции. Об этом свидетельствуют следующие его положения. Из земли все возникло, и в землю все в конце концов обратится (11B27), и мы все родились из земли и воды (11B33) и гибнем всякий раз, когда, погрузившись в море, земля становится грязью. Этот процесс идет так: земля бывает смешана с водой, но затем со временем освобождается от влаги, и такое чередование происходит во всех мирах. В доказательство этого Ксенофан ссылается на то обстоятельство, что в горах находят раковины, отпечатки морских животных и растений на камне. Эти существа были там в старину, когда все было покрыто грязью, и их отпечатки сохранились на грязи, после того как она высохла (11A33). В данном случае мы предельно ясно видим научно-эмпирические основания натурфилософских построений.

---

[3] См.: Fenomenología // Abbagnano N. Diccionario de filosofía. Habana, 1963. P. 531.

[4] Онтология, согласно Н. Аббаньяно, это одна из «трех фундаментальных форм» метафизики. См.: Metafísica // Abbagnano N. Diccionario… P. 793.

Названные начала играют также роль субстанции, что вытекает из слов Ксенофана: «Земля и вода есть все, что рождается и растет» (11B29) и «все вещи состоят из земли».

Другая сторона воззрений Ксенофана представлена его *теологией*, вернее, *теокосмологией*, которая послужила основанием и вместе с тем стала одной из первых исторических форм метафизики. Именно такое положение о связи метафизики и теологии мы находим у Н. Аббаньяно. Он пишет, что на протяжении своей истории метафизика представлена в трех фундаментальных формах, а именно как теология, как онтология и как гносеология. Характеристика метафизики в качестве науки о том, что находится далеко за пределами опыта, относится прежде всего к первой из этих исторических форм – к метафизике теологической. Понятие метафизики как теологии состоит в признании объектом метафизики высшего и совершенного бытия, от которого зависят все другие виды бытия и причины мира[5].

После этих общих соображений дадим теперь более детальное историко-философское объяснение этой связи теологии и метафизики и при этом вернемся к одной из фундаментальнейших черт ионийский натурфилософии – к ее *природотеизму*, иначе – *пантеизму*, о чем мы уже говорили в предыдущем параграфе. Это единение природы с божеством, точнее, пожалуй, ее обожествление привело к тому, что те философы, которые делали акцент на природу (φύσις, πᾶν), более последовательно пошли путем *натурфилософии* (фюсики, фюсиологии), а те, кто делал акцент на божественности природы, на боге-природе (θεός), пошли путем *философской теологии*, создавая свое, отличное от мифологов представление о богах. Это и была дорога к метафизике, согласно классически прозрачной формулировке известного историка индийской философии Сарвепалли Радхакришнана: «Физика, войдя в союз с религией, стала метафизикой»[6].

Именно такой путь к метафизике и показывает нам вторая сторона учения Ксенофана. Он начинает с критики мифологических

---

[5] *Abbagnano N.* Diccionario... P. 793.

[6] *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. С. 80.

представлений о богах и с разработки своего философского понимания бога. Из его достаточно многосторонней критики мифологии отметим лишь некоторые положения, необходимые для нашей линии рассмотрения вопроса. Во-первых, Ксенофан отрицает, что боги рождаются (11B14). Действительно, как замечает С. Радхакришнан, «сотворенный бог – вообще не бог»[7].

Во-вторых, Ксенофан, возможно, первым попытался подвергнуть критике политеизм не только греков, но и других известных ему народов. Из рассуждений Ксенофана о том, что разные народы изображают богов каждый согласно своему облику, вследствие чего они не похожи друг на друга, вытекает заключение, что политеизм разрушает общее понятие бога, представление о боге как таковом: в самом деле, если повсюду мы видим множество изображений не сходных друг с другом богов, то становится неясно, что́ же такое бог вообще, каков его подлинный образ. По своему смыслу эта ситуация соответствует нашей поговорке «за деревьями не видеть леса». В итоге Ксенофан выдвинул свое известное положение о существовании некоего высшего бога: есть «единый бог, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью» (11B23). Это высказывание содержит отказ философа от идеи об антропоморфной внешности бога и движение к монотеизму. Но это только первый шаг в направлении монотеизма, так как взгляд Ксенофана на бога выражает скорее всего точку зрения так называемого *генотеизма* (ἕν – одно + θεός – бог), о котором С. Радхакришнан говорит, что это лишь бессознательное нащупывание пути к монотеизму: ведь единый бог не отрицал других богов[8].

Главным в философском смысле моментом генотеизма Ксенофана было отождествление «единого бога» с окружающим миром как целым, с вселенной. Это уже знакомая нам позиция пантеиста, которую Ксенофан классически представил и в содержании, и в словах, его выражающих: «Бог сросся со всем». «Все» (вселенная) по-гречески πᾶν, а «бог» – θεός, вот и получается, что в этом высказы-

---

[7] *Радхакришнан С.* Индийская философия. С. 72.

[8] Там же.

вании как бы складывается сам термин «пантеизм». Данная пантеистическая формула божественности мироздания и становится основанием метафизических воззрений, ибо выводит такую вселенную – бога за пределы конкретных чувственно постигаемых явлений природы и опыта человека. Достигается это за счет того, что на мир переносятся свойства «единого бога», противоположные свойствам вещей и явлений в пределах природного мира. В результате такого переноса и появляются метафизические, то есть сверхчувственные и сверхопытные черты мира как целого: подобно богу, мир не рождается, вечен и неуничтожим (11А37); бесконечен, един, повсюду однороден, ограничен, имеет форму шара (11А3); все едино и неизменяемо (11А34). Ксенофан не признает ни возникновения, ни уничтожения; он утверждает, что вселенная всегда подобна себе (11А32). Бог – мир пребывает на одном и том же месте, никуда не двигаясь (11В26).

Видный советский историк философии А. С. Богомолов полагал смысл учения Ксенофана о мире в том, что тот спросил себя, как можно понять «мир в целом» – тот единственный мир, вне которого ничего нет, который есть, следовательно, единое и единственное сущее[9].

В заключение еще раз повторим, что пантеизм Ксенофана стал предпосылкой новой элейской (метафизической) линии в философии, отличной от ионийской, так как наряду с конкретно-чувственной природой он стал говорить о неком абстрактном «мире вообще» в виде «единого бога».

Гносеологическими корнями метафизических положений Ксенофана был *рационализм*, на что указывал еще Аристотель. Он писал о философах, к которым причислял и Ксенофана, что они отвергают ощущения и представления, доверяют же только самому логосу (разуму). Поэтому они полагали, что бытие едино, что иного не существует и что ничто не рождается, не уничтожается и вообще не движется (11А49). Это свидетельствует о том, что рационализм

---

[9] *Богомолов А. С.* Диалектический логос // Становление античной диалектики. М., 1982. С. 99.

является важным существенным признаком метафизических концепций, и эту связь между метафизикой и рационализмом мы обнаруживаем в дальнейшем у последователей Ксенофана.

Метафизические идеи Ксенофана продолжил и развил П а р м е н и д. Он родился между 544 и 515 г. до н. э.[10] в Элее и был одним из видных государственных деятелей этого полиса; учился у Ксенофана (28B1)[11]. В его философской поэме «О природе», как у всех ранних метафизиков, представлены натурфилософские положения, которые обыкновенно выделяют под рубрикой «Путь Мнения» или просто «Мнение» (Δόξα); сам же он говорит о «мнениях смертных». Поскольку мнения выражают знание о чувственно воспринимаемом мире, объекты и явления которого подвержены изменениям и переменам, да и по-разному воспринимаются в ощущении различными людьми, постольку представленная в них картина мира не может считаться вполне достоверной, и сам Парменид полагает, что «о кажущихся вещах надо говорить правдоподобно» (28B1, 32). Вот еще слова из его поэмы:

> Я изрекаю тебе вполне правдоподобное мироустроение
> [= космогонию, διάκοσμον],
> Чтобы тебя, чего доброго, не обскакало какое-нибудь
> воззрение смертных (28B8, 60).

Имеет смысл привести это место в стихотворном переводе М. Л. Гаспарова:

> Сей мирострой возвещаю тебе вполне вероятный,
> Да не обскачет тебя какое воззрение смертных[12].

Началами, или «элементарными началами», как пишет древний комментатор Симпликий, в миростроe Парменида были «две формы (μορφαί)» – противоположности:

---

[10] Нередко время его жизни указывают через его *акмэ́* – сорокалетие (*букв.* слово ἀκμή означает вершину, расцвет [жизни]), которое относят ~ 500 г. до н. э. Тогда временем его жизни будут ~ 540–460 гг. до н. э.

[11] Ссылки на фрагменты сочинений Парменида и последующих философов-элеатов даются по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1.

[12] Там же. С. 297, фрагм. 8, 60.

С одной стороны, пламени огонь небесный [эфирный],
Мягкий, очень разреженный {легкий},
повсюду тождественный самому себе,

а с другой – противоположная огню «ночь, плотное и тяжеловесное обличье» (28B8, 55–59). Древние комментаторы толковали «ночь» в вещественном смысле как землю.

Начала в виде света (огня) и ночи (земли) играют роль источника вещей. На это указывает христианский писатель Климент Александрийский (II в. н. э.): Парменид «сочинил и космогонию (διάκοσμον), и смешением элементов светлого и темного, из них и посредством них порождает все явления» (28B10). Положением же о субстанциональном характере света и ночи можно вполне считать следующие слова самого Парменида:

Все [вещи] названы «Свет» и «Ночь»…
Все наполнено вместе Светом и непроглядной Ночью,
Обоими поровну… (28B9).

Из натурфилософских воззрений Парменида еще заслуживает внимания введение им понятия космической силы – необходимости *ана́нкэ* (*греч.* ἀνάγκη – необходимость, принуждение), которое затем закрепилось в учениях некоторых философов. В его поэме об этом сказано так:

Познаешь и [все] объемлющее Небо –
Откуда оно родилось и как понуждающая Ананкэ приковала его
Стеречь границы звезд (28B10).

Г. Властос считает, что Парменид сливает богиню Дикэ (о ней мы уже упоминали в связи с Гераклитом) с Ананкэ и тем самым уходит от мифологического представления о внешнем агенте, следящем за природой. Принуждение у Парменида становится рациональным и имманентным, логико-физической необходимостью. Порядок природы дедуцируется из разумных свойств самой природы[13].

[13] *Vlastos G.* Equality and justice… P. 83–84.

Метафизическая часть учения Парменида представлена в концепции достоверного, истинного бытия. Тем самым он заложил основания второй, онтологической[14] формы метафизики, тогда как, напомним, первую, теологическую форму метафизики основал его учитель Ксенофан. Н. Аббаньяно определяет онтологию как второе фундаментальное понятие метафизики. Онтология «изучает фундаментальные характеристики бытия, характеристики, которые все бытие имеет и не может [себе] позволить [не иметь]»[15].

Раздел поэмы Парменида, трактующий о бытии, обычно называют «Путь Истины» или просто «Истина». Сам он еще говорит «путь Убеждения». В нем излагается истинная (достоверная) картина мира (бытия), создаваемая мышлением, в отличие от ощущений. Как пишет позднеантичный критик философских учений Секст Эмпирик, Парменид осудил «основанную на доксе» теорию, то есть исходящую из необоснованных субъективных представлений, и признал критерием истины научную, непогрешимую теорию. Он (Парменид) поясняет, что следует доверять не ощущениям, но только разуму, и отказался принимать их во внимание (28B1; B7). В самой поэме на этот счет сказано так:

> Ты должен узнать все:
> Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,
> Так и мнения смертных, в которых нет
> непреложной достоверности (28B1, 29–32).
>
> «Да не заставит тебя [вступить] на этот путь
> богатая опытом привычка
> Глазеть бесцельным [~ невидящим] оком, слушать
> шумливым слухом
> И [пробовать на вкус] языком.
> Нет, рассуди разумом (λόγος)…
> Произнесенное мной (28B7, 2–6).

---

[14] Онтология – учение о бытии: τὰ ὄντα – существующее + λόγος – слово, учение.

[15] *Abbagnano N.* Diccionario… P. 795.

Секст Эмпирик поясняет, что «Многокарающая Правда», о которой рассказывается в поэме, это разум, обладающий безошибочными представлениями о вещах.

Развивая эту рационалистическую установку, Парменид выдвигает, пожалуй, самый знаменитый свой тезис: «Мыслить и быть – одно и то же» (28B3):

> Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,
> Ибо без сущего, о котором она высказана,
> Тебе не найти мышления (28B8, 34–36).

В результате слияния мышления и бытия логика становится основным инструментом изображения последнего, и поэтому не случайно в Парменида видят одного из предшественников формальной (традиционной) логики с ее основным законом – принципом противоречия, согласно которому признание чего-либо существующим означает, что оно не может не существовать, то есть несуществования нет. А. С. Богомолов считает, что Парменид дал онтологическую формулировку логических законов тождества и противоречия и построил первую дедуктивную систему[16]. Действительно, по свидетельству Симпликия, Парменид говорил, что два противоречащих суждения не могут быть одновременно истинными, порицал отождествляющих противоположности и упрекал тех, «у кого быть и не быть считаются одним и тем же» (28B6). Упрек этот явным образом относится к Гераклиту, в связи с чем сошлемся на Р. Шерера, который замечает, что статический дуализм Парменида заменил динамический дуализм Гераклита: тут всякие суждения были возможны, там никакое суждение невозможно, кроме суждения тождества: А есть А[17].

Означенная логика тождественности приводит Парменида, во-первых, к противопоставлению бытия и небытия: «Спор… вот в чем: ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ?» (28B11). Решение он принимает в пользу «мысленного пути, [который гласит]: “ЕСТЬ”» (28B8, 1).

---

[16] *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985. С. 109, 112.

[17] *Schaerer R.* L’homme antique et la structure du monde interier d’Ho: `re `ı Socrate. Paris, 1958. P. 395.

Оно же означает утверждение существования «ЕСТЬ» и отрицание существования «НЕ ЕСТЬ», что Парменид выразил в таких суждениях тождества: «Ибо есть – бытие, / А ничто – не есть» (28B6, 1–2); «Один [путь] – что нечто есть и что невозможно не быть… / Другой – что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть» (28B2, 2–8). Тождества призваны подчеркнуть строгую однозначность терминов: слово «есть» означает только само событие (факт) существования. Во-вторых, Парменид проводит мысль о тождестве бытия и знания (мышления, что уже было отмечено), небытия и неведения:

> То, что высказывается и мыслится,
> необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»] (28B6, 1).

> Ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать…
> Ни высказать (28B, 7–8).

Обратимся теперь к тому, каким образом Парменид характеризует бытие. Он называет много «знаков» сущего: оно не рождено, не подвержено гибели, целокупное, единородное и законченное; «оно есть сейчас – все вместе [~ одновременно], / Одно, непрерывно» (28B8, 2–6). Уже древние хорошо понимали, что Парменид излагает признаки абсолютного бытия. Абсолютность бытия, можно сказать, его стабильность охраняет упомянутая ранее космическая сила, «неодолимая Ананкэ», которая выступает здесь еще и под именами Правды (Дикэ) и Мойры. Она крепко держит бытие в границах великих оков (28B8, 14–15, 26).

Суммарный интегральный характер абсолютного бытия представлен в таких его определениях: оно неделимое, непрерывное, однородное, внутри своих границ, в нем – все вместе, оно – крайний предел, и как итог – единое (28B8). Эту суммарность и интегральность бытия Парменид выражает образно, «весомо, грубо, зримо» как его монолитность: он уподобляет его «глыбе шара», так как оно заключает все внутри себя и так как мышление не вне его, но в нем самом (28B3). Симпликий сообщает, что единое сущее «похоже на глыбу совершенно круглого шара» (28B8).

Данный образ позволяет некоторым историкам философии видеть в бытии также некоторую предельную вещественность. Так, Р. Шерер предлагает считать «единое» Парменида материей, понимает ее как «гомогенную массу» и пишет, что в Парменидовом «единстве» до конца растворяются все структуры, подобно тому как это имеет место в движущемся потоке Гераклита[18]. Предложение Р. Шерера привлекательно тем, что очень соответствует духу метафизики. Ведь если бытие – это «однородная масса», то есть бесформенное вещество, то это значит, что Парменид открывает дорогу для метафизического понимания материи как некой первоматерии, лишенной каких-либо чувственно воспринимаемых признаков и исключительно лишь мыслимой, о которой впоследствии говорил Аристотель и которая была совершенной бессмыслицей для натурфилософов.

Разнонаправленность содержания поэмы Парменида показывает, что он заложил основы представлений о разделении реальности на умопостигаемый (метафизический) мир и мир чувственный (физический). Симпликий писал, что философы признавали двоякую реальность: реальность истинно сущего, умопостигаемого и реальность становящегося, чувственного, которую они не считали возможным называть «сущим» в абсолютном смысле, но «тем, что кажется сущим» (28B1). Сказанное Симпликием можно считать классическим объяснением мировоззрения Парменида и всех элеатов, так как историки философии наших времен, и уже далеких, и не столь древних, рассуждают об элейском дуализме, о разделении the phenomenal world и pure being[19], онтологической и физической реальности[20].

На введенном Парменидом четком размежевании умопостигаемой истины и мнения, основанного на чувственном опыте, и, соответственно, действительно существующего и лишь кажущегося таковым, строил свои рассуждения следующий элейский философ – З е́ н о н (~ 490–430 гг. до н. э.).

---

[18] *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde interier d'Homère à Socrate. P. 395–396.

[19] *Schwegler A.* Op. cit. P. 15.

[20] *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972. С. 242.

Доминанту творчества Зенона обозначил уже Аристотель, назвав его *изобретателем диалектики* – искусства достижения истины посредством спора или истолкования противоположных мнений. Диалектику Зенон применил, чтобы доказать, обосновать выдвинутые Парменидом метафизические положения, касающиеся бытия. Содержание его диалектических рассуждений образуют знаменитые «безвыходные положения», по-гречески – *апори́и* (ἀπορίαι), которые показывали беспомощность ощущений в постижении истины, а, следовательно, и невозможность признать за истинно существующими множественность и движение. Отсюда неизбежно методом от противного следовало признание истинности положений Парменида об исключительно умозрительном пути к познанию бытия, его единства и неподвижности.

Обратимся к некоторым из его рассуждений (апорий) на вышеобозначенные вопросы. Начнем с апории «просяное зерно». Итак, уши слышат шум падения значительной по объему массы зерен, *медимна* (медимн – мера объема в 52 литра), однако не воспринимают шума, произведенного одним падающим зерном. Но хотя шум одного падающего зерна не слышен, мы можем доказать, что он имеет место на основании вычисления, составляя пропорцию, элементы которой образуют соотношение между шумами и объемами медимна зерен и одного зерна. Отсюда следует, что разум, рациональная операция ведет нас к знанию и истине вопреки органам чувств. Из этого вытекает еще одно далеко ведущее следствие, использованное последующими философами, а именно то, что существует нечто такое, чего мы не можем ни видеть, ни слышать, ни осязать, а только понимать.

В ситуации «просяного зерна» мы имели дело с доказательством существования того, чего мы не ощущаем. Но возникает и противоположная ситуация: нам надлежит обосновать существование, то есть возможность отнесения к бытию, к числу его характеристик того, что дано нам в ощущениях, так как органы чувств ненадежны, и требуется «поверять алгеброй гармонию».

Это направление рассуждений Зенона мы находим в тех случаях, когда он исследует достоверность таких чувственных фактов

как множество и движение окружающих нас вещей. Итак, попытка найти аргументы, доказывающие достоверность чувственного восприятия множества вещей, приводит к апориям. Вот наиболее простая из них. Допускающие существование множества удостоверяют это на основании очевидности: существуют конь, человек и любая другая единичная вещь, совокупность которых составляет множество. Таким образом, множество, например, людей состоит из отдельных людей, и люди эти – единицы. Но отдельный человек – единица, входящая в множество, например, Сократ – это не только «Сократ», но также «белый», «философ», «пузатый» и «курносый». Получается, что тот же самый человек будет одним и многим, следовательно, Сократ не есть одно (единица), а значит, не будет и множества, состоящего из единиц. Из сказанного вытекает, что сущее по необходимости одно. Эту апорию мы изложили по византийскому философу VI в. Филопону (29А21).

Подлинность движения, то есть возможность отнести его к бытию, опровергается с помощью ряда апорий, из которых опять же приведем одну наиболее простую. Это «дихотомия» (деление пополам): если нечто движется вдоль конечной прямой, то прежде чем оно пройдет ее всю, оно по необходимости должно пройти половину прямой, а прежде чем пройдет половину всей, по необходимости должно сначала пройти четверть, а до четверти – восьмую часть и т. д. до бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности. Но бесконечное нельзя пройти из начала в конец. Данная апория также изложена по Филопону (29А25). Это рассуждение показывает, что движение недоказуемо, и надо признать неподвижность истинно сущего.

В заключение отметим, что апории Зенона имели не только конкретно-историческое, ситуационное значение для защиты метафизических тезисов Парменида, но и общее историко-философское значение, касающееся основного философского вопроса об отношении мышления и бытия, вопроса об отражении бытия в сознании. Эта гносеологическая сторона апорий Зенона повсеместно отмечается историками философии. Например, В. Я. Комарова говорит о столкновении в апориях Зенона чувственного представления

о конечном и мысли о бесконечном, о столкновении реального факта движения и результата его осмысления[21]. Очень верное замечание о логико-гносеологическом смысле апорий Зенона, который не исчерпывается математическим описанием процессов движения, делает, на наш взгляд, автор статьи в «Философском энциклопедическом словаре»[22].

Взгляды Парменида на бытие развивал самосец М е л и с с. Его *акмэ* (расцвет) относят к 440 г. и, как это обычно бывает, связывают со знаменательным событием в его жизни – победой над афинским флотом. Его учение известно в основном только по свидетельствам. Плутарх именует его «Мелисс-физик» (30А3), что соответствует названию приписываемого ему сочинения «О природе, или О сущем», означающему, что философ считал природу сущей (30А4).

Эту природу – сущее Мелисс представил в духе метафизики Парменида и обозначил термином, идущим еще от Ксенофана, πᾶν – «все», то есть вселенная, универсум, или ἓν καὶ πᾶν – «одно-и-все». Для обозначения же физической природы (мира) он использует слово «космос».

На основании обычного для элеатов недоверия чувственному знанию Мелисс не считает возможным признать космос действительно существующим. Согласно логике Мелисса, феномены (чувственно данное) сами опровергают свое бытие (30А14). В одном из его фрагментов имеется такого рода рассуждение: если люди говорят, что земля, вода, воздух, огонь, железо, золото есть (истинно есть), то они должны быть такими как сущее, то есть неизменными; но они изменяются; значит, мы не знаем того, что есть (30В8).

Отрицание реальности чувственного, феноменов ведет Мелисса к конструированию универсума метафизической действительности, противоположного им по своим характеристикам, что выражается в уже знакомых нам «парменидовских» тезисах: «сущих не может быть много»; «сущее не множественно, но одно, вечно, бесконечно и всецело подобно само себе» (30А5); «Все [= универсум] одно, неподвижно и безгранично» (30А8).

---

[21] См.: *Комарова В. Я.* Учение Зенона Элейского. Л., 1988. С. 123, 129.

[22] См.: Апория // Философский энциклопедический словарь... С. 32.

Вообще надо сказать, что характеристики универсума Мелисса перечисляются во многих источниках (см., например: 30A1). Но в особо развернутом изложении мы находим их в сочинении неизвестного комментатора, именуемого Псевдо-Аристотелем (30A5). Псевдо-Аристотель передает учение Мелисса в виде стройной системы положений, вытекающих одно из другого. Последовательность их такова: если нечто есть, то оно вечно, так как из ничего не возникает ничего; если оно вечно, то бесконечно (ἄπερον), так как у него нет ни начала, ни окончания; если оно бесконечно, то одно, так как ни с чем не граничит; если оно одно, то везде одинаково (ὅμοιον), так как оно не может отличаться от самого себя; если оно вечно, бесконечно и везде одинаково, оно должно быть неподвижно.

Из совокупности этих признаков универсума еще немного задержимся на двух: на его подобии самому себе и неподвижности. Если бытие будет изменяться (становиться иным), полагает Мелисс, хотя бы на один волосок за десять тысяч лет, то уничтожится всецело за всю совокупность времени (30B7). Что же касается неподвижности бытия, то она вытекает, во-первых, из его существенных свойств; во-вторых, из отсутствия пустоты. Итак, сущее неподвижно, потому что оно одно и бесконечно во всех направлениях, и ему просто некуда двигаться (30A10). Далее, в физическом мире все движется посредством смены места благодаря пустоте. Но дело в том, что «пустота не принадлежит к сущему», «ибо пустое ничто, а ничто не могло бы быть», из чего и следует заключение, что сущее неподвижно (см.: 30A5; 8; B7). Завершая вопрос о характеристиках универсума, укажем на заметное различие между Мелиссом и Парменидом, которое отмечено в различных свидетельствах о его учении и которое заключалось в том, что Мелисс объявил универсум (τὸ πᾶν) бесконечным, хотя Парменид говорил о его конечности (30A5; 9).

В целом, в своем учении об умопостигаемом универсуме Мелисс выразил и теологическую, и онтологическую составляющую элейской метафизики, что находит подтверждение в комментариях древних. Он вправе был полагать универсум божеством как одно

неподвижное и бесконечное начало всего сущего (30А13) и вправе был отказывать ему в телесности, поскольку одно сущее (а таков универсум), если бы оно имело признаки тела (толщину и части), уже не было бы одним (30В9). Таким образом, универсум – это бестелесное бытие метафизики. Наконец, источники подсказывают возможность трактовки универсума Мелисса как материи, взятой в ее метафизическом понимании, то есть как некой бескачественной и умопостигаемой субстанции, о чем мы уже говорили в связи с рассмотрением бытия Парменида. Так, у Аристотеля есть интересное замечание, связанное с вышеотмеченным расхождением Мелисса и Парменида в понимании универсума, о том, что Парменид исследовал формальное, то есть соответствующее понятию, Одно (конечное Одно), а Мелисс – материальное Одно (бесконечное Одно) (30А7). А известный врач и философ Гален называет «одно-и-все» Мелисса материей. По его мнению, Мелисс хотел сказать, что имеется некая общая субстанция, лежащая в основе четырех элементов, не возникшая и не уничтожимая, впоследствии названная материей (ὕλη), и назвал ее «одно-и-все» (30А6).

В отношении Мелисса, как и всех элейских философов, можно сказать, что в своих метафизических построениях он значительно оторвался от действительности. Как писал Аристотель, в теории, то есть умозрительно, их утверждения представляются верными, но полагать так о реальных вещах похоже на сумасшествие (30А8).

Вторым центром формирования метафизической линии в становящейся греческой философии была пифагорейская философская школа. Ее основатель П и ф а г о р (Пютхагóр) (~ 570–500 гг. до н. э.), родом из Ионии, с острова Самоса, переехал в италийский город Крóтон (к этому времени относят его акмэ), который стал первым главным городом пифагорейского товарищества (ἑταιρεία). Описание пифагорейского союза словом θίασος – религиозное собрание или праздник – соответствует некоторым чертам жизни пифагорейцев. Можно привести следующее свидетельство Плутарха («Греческие вопросы», 44)[23]. Он пишет о домашних праздниках

[23] См.: *Плутарх.* Застольные беседы. Л., 1990.

в честь спасенных эгинцев после войны против Трои, на которых приносят жертвы Посейдону, именуемые тиасами, то есть пиршествами. При этом пируют в полном молчании. Сказанное Плутархом можно сопоставить с закрытостью пифагорейцев для чужих, с их «домашностью» и даваемым им обетом молчания.

В ходе политической борьбы и военных столкновений пифагорейцы в Кротоне были подвергнуты преследованиям. Полибий сообщал о разгроме пифагорейцев в Италии: «Погибли лучшие мужи в каждом городе». Пифагорейцы переместились в город Та́рент (*лат.*; *греч.* Та́рас, Та́рант). Самые знаменитые пифагорейские философы этого периода (после Пифагора) – Филóлай из Кротона (род. ок. 470 г. до н. э.) и Архи́т (Архют) Тарентский (род. ок. 400).

Время VI–IV вв. до н. э., от Пифагора до Архита, называют *древним пифагореизмом*. За это время пифагорейская философия прошла путь от натурфилософии до метафизики. Источники для изучения воззрений пифагорейцев – это преимущественно только свидетельства позднейших авторов.

Как уже сказано, учения пифагорейских философов, подобно элейским, представляли сочетание натурфилософских и метафизических представлений. Примером этого может служить характеристика творчества Архита в посвященной ему оде Горация (Оды. I, 28, 1–6)[24]:

> Моря, земли и песков измеритель несчетных, Архита
> …эфира область исследовал ты и все небо
> Мыслью обе́гал…

Пифагорейцы-натурфилософы учили о материальных первоначалах в духе ионийцев. Например, Гиппас полагал, что в основе всего лежит огонь; Гиппон – что вода. Алкмеон и Менестор говорили о холодном и теплом; иные – о сухом и влажном. Отличительным же *специфическим признаком пифагорейской натурфилософии* было положение об образовании мира из взаимодействия двух

[24] *Гораций.* Собрание сочинений. СПб., 1993.

начал – предела и беспредельного, которое возводят к самому Пифагору. Полагают, что беспредельное Пифагора – это вещественное начало, а именно воздушная среда, πνεῦμα (дыхание, дуновение, ветер). Пневма, входя в определенные пространственные границы, то есть испытывая воздействие предела, становится миром. Л. Я. Жмудь, видный исследователь пифагореизма, предполагает, что, возможно, против беспредельной пневмы Пифагора было направлено замечание Ксенофана, что божественный мир не дышит[25].

Введение таких начал, как предел и беспредельное, придало пифагорейской натурфилософии дуалистический характер. Дуальная вселенная пифагорейцев представлена в списке десяти пар противоположностей, которые являются элементами структуры мира. Этот список составил Аристотель. Начинается он парой предел – беспредельное, за которой следуют пары: единое и многое, покоящееся и движущееся, свет и тьма и другие.

Взаимодействие противоположностей, их соединение в существующих вещах Филолай рассматривал как привнесение в мир порядка, соразмерности и гармонии. Гармония, согласно его мнению, возникает из противоположностей, есть соединение разнообразной смеси и согласие разногласного.

Метафизическая часть пифагорейского учения сложилась на той же рационалистической основе, что и элейского. Пифагорейцы отклоняли чувственное восприятие как неточное. К тому же, полагаясь на чувственное восприятие, невозможно создать физическую теорию. Сила же рационализма в познании как раз и состоит в возможности создавать теории, объясняющие явления физического мира. Однако, в отличие от элеатов, пифагорейцы создавали метафизическую концепцию не на общей логико-гносеологической основе, не просто на анализе содержания философских категорий, а на основании научно-теоретическом, именно на основе математики. То, что пифагорейцы явились создателями математической науки, можно подчеркнуть следующим образом. Древние называли Пифагора изобретателем слова «философия». Но вполне допус-

---

[25] См.: *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. М., 1990. С. 177.

тимо считать его также изобретателем термина «математика», так как греческому слову μάθημα – «знание» было придано видовое значение знания чисел.

В общефилософском или общегносеологическом смысле роль пифагорейской математики заключалась в том, что число рассматривалось в качестве предела, ограничивающего беспредельное и тем самым обеспечивающего познание последнего, ибо само по себе беспредельное непознаваемо. Как разъяснял Филолай, безграничное по числу и по величине не может быть познано. Мы способны познать лишь то, что в состоянии измерить и вычислить, то есть выразить числом. Познать – значит найти число, меру объекта (параметр; *греч.* παραμετρέω – соизмерять). Итак, без помощи числа невозможно ничего знать.

В научных занятиях пифагорейцев очень ясно проявилась методологическая роль математики. Они стали прилагать ее к объяснению чувственно воспринимаемых фактов, в частности, астрономических и акустических; создавали математическое выражение музыкальных тонов. Их коллегой в этом деле был Зенон Элейский: напомним, что он логически «вычислял» шум падающего просяного зерна. Но пифагорейцы делали это уже математически: они показали, что тона музыкального ряда относятся друг к другу как целые числа. В связи с созданием математической теории музыки пифагорейцы поставили важнейшую философско-эстетическую проблему: может ли математика дать исчерпывающее представление (знание) о музыке? Может ли теория музыкальной гармонии заменить, исчерпать чувственное восприятие звуков? Это вопросы обсуждались в среде пифагорейцев, и один из них, Аристоксен, «выступил против математической трактовки музыки, ратуя за большее доверие к слуху»[26]. Нечто подобное обсуждается и в трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери».

Описание природных объектов и явлений с помощью математики имело своим следствием то, что ядром пифагорейской метафизики (онтологии) стала числовая теория бытия: число заняло

[26] См.: Там же. С. 91–92.

место элейского истинно сущего. Таким образом, метафизическая часть философии пифагорейцев – это учение об умопостигаемых неизменных сущностях – числах. Оно складывалось в течение определенного времени и прошло в своем становлении несколько стадий. На первом этапе Пифагор уподоблял все числам, но о самостоятельном существовании чисел вне физического мира речи не вел.

Образование собственно числовой философии начинается при Филолае, то есть со 2-й пол. V в. до н. э. – это уже второй этап. Ф и л о л а й предложил пространственное понимание чисел, сливая число с геометрическими объектами: 1 (монада) – точка, 2 (диада) – линия, 3 (триада) – плоскость, 4 (тетрада) – тело (три измерения). А. Ф. Лосев называл числа, выраженные таким образом, скульптурами[27]. В воззрениях Филолая становится заметным превращение чисел в самостоятельные сущности, так как он ввел положение о движении чисел: перемещение монады образует линию, движение диады – плоскость, движение триады – плоскости – производит тело.

Признанию чисел в качестве особых вещей способствовал и метод «счета» или «вычисления» ранних пифагорейцев – составлять из счетных камешков – псефов (ψῆφος) геометрические фигуры и контуры предметов. Камушек – *псеф* был равен единице. Диоген Лаэртский приводит стихи Эпихарма, слушателя Пифагора:

> – Ну а если к четному числу или нечетному
> Мы прибавим или отнимем единичку-камушек, –
> Разве число останется тем же?
> – Ясно, что изменится (III, 11) .

При помощи такого метода Е в р и т, ученик Филолая, составив из псефов фигуру предмета, находил его «число». Сами же числа при этом приобретали пространственную структуру: у них появлялись «верх» и «низ», «правое» и «левое», порядок (последовательность) частей, их составляющих. Как мы видим, числа уже стали выражать сущность не только геометрических объектов, но и физи-

---

[27] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963. С. 263 и след.

ческих вещей. Однако, как считает Л. Я. Жмудь, Еврит пока еще не отождествлял вещи с числом псефов и не говорил, что они состоят из чисел.

Последний, решающий шаг в направлении превращения чисел в самостоятельные субстанции сделал Э к ф а н т, другой ученик Филолая. Он первым стал считать монады (единицы) телесными. Монады у него превратились в мельчайшие тела, из которых состоит мир. Это «числовой атомизм». Аристотель выразил существо данной концепции в известном суждении, что число у пифагорейцев было началом (ἀρχή) и материей (ὕλη), из которой создан мир, что «все есть число», согласно пифагорейцам. В своих выводах о сущности пифагорейского учения он опирался именно на взгляды Еврита и Экфанта.

Л. Я. Жмудь сводит числовую философию пифагорейцев к двум положениям: во-первых, чувственно воспринимаемые вещи состоят из единиц; во-вторых, все в мире устроено в согласии с числовым принципом. Это значит, что числа оказываются за пределами космоса в качестве его субстанции, а вещи рассматриваются как подражание числам, их отражение.

Каким образом работала эта числовая теория, рассмотрим на примере общей картины мира, созданной пифагорейскими философами. Картинной сущностью всего космоса, как пишет А. Ф. Лосев, его видом – образом, эйдосом (εἶδος) была десятка (декада), так как ее считали совершенным числом. Филолай приводил множество аргументов, доказывающих это (44A13). Например, в числе десять поровну четных и нечетных чисел; в нем – точка (монада), линия (диада), плоскость (триада), объем (тетрада) и т. д.

В соответствии с декадой Филолай нарисовал следующую картину космоса. Вокруг центрального огня, который он называет Очагом (ἑστία) вселенной, располагаются (вращаются) десять космических тел: Земля (χθῶν) и Противоземлие (ἀντίχθων); далее следуют орбиты Луны, Солнца и пяти планет (Венеры, Марса, Меркурия, Юпитера, Сатурна) и небо в виде Млечного Пути. Внешней границей космоса является периферический огонь.

К сказанному следует добавить, что пифагорейский космос был не просто числовым, но музыкально-числовым. Это нашло выражение в знаменитой пифагорейской идее «небесной гармонии» и музыки сфер. Небесные тела при своем движении издают звуки. Как иронически замечал Цицерон, Пифагор полагал, что мир поет по нотам. Но, конечно, это музыка особенная. Кеплер справедливо писал, что это «музыка, воспринимаемая не слухом, а разумом». Иными словами, это «математическая» музыка, в которой звуками (тонами) выступают числа.

В истории науки и философии большое значение имела мысль Филолая о «внутренней» границе космоса в виде центрального первозданного огненного тела (огня), так как она способствовала развитию представлений о нашей части вселенной как гелиоцентрической системе. Кроме того, пифагорейцы стимулировали обсуждение такого научно-мировоззренческого вопроса как природа и статус математических объектов, их место в мироздании. Эта проблема очень живо обсуждалась в античной, а затем средневековой философии. Обыкновенно им отводили место между миром бестелесных и телесных сущностей.

В заключение сделаем сравнение метафизических и натурфилософских концепций. Натурфилософия имеет своим предметом окружающий мир, природу, остается в пределах чувственного опыта и может быть приравнена к науке, к теоретическому естествознанию. Ее содержание образуют естественно-научные гипотезы, и поэтому она, по сути дела, относится к истории науки (физики, космологии). Если возникновение натурфилософии мы описываем как движение от мифологии в направлении науки, то возникновение метафизики будет переходом от науки к философии. В таком движении натурфилософия может рассматриваться как предфилософия, а метафизика – как собственно философия. Такое толкование оправдано, в частности, тем, что натурфилософия, как и наука, имеет готовый данный ей изначально объект изучения – природу. Метафизика же сама создает себе предметную область исследований. Это понятия, категории, анализом которых и занимается философия, так что ее сфера – это идеальные объекты, умопостигаемый

мир. Поэтому именно в метафизических учениях проявляется характерная только для философии проблема отношения мышления к бытию, поскольку созданные в ее недрах понятия служат осмыслению реальности, мира опыта. Поэтому закономерно, что философию долгое время именовали метафизикой.

Метафизика не была однородной. В лице элеатов и пифагорейцев представлены две разные ветви метафизических спекуляций. *Элейскую метафизику* можно определить как учение о сверхчувственном телесном (материальном), ибо таково бытие элеатов. Эта идея сверхчувственной вещественности вошла затем в учения натурфилософов и положила основание материалистическому направлению в философии.

Пифагорейская метафизика – это учение об умопостигаемом идеальном, что и представляют собой числа и другие математические объекты. Принципы пифагорейцев также использовались в натурфилософских построениях, но уже в рамках идеалистического направления.

Лекция 8

ЗАВЕРШЕНИЕ НАТУРФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ КОСМОЛОГИИ. УЧЕНИЯ ЭМПЕДОКЛА И АНАКСАГОРА

При переходе от раннегреческой философии к философии классического периода (V–IV вв. до н. э.) мы можем констатировать завершение развития натурфилософии, которое происходит в процессе обогащения ее положениями метафизических концепций, так что возникает синтез натурфилософских и метафизических идей, ставший характерным признаком ряда философских учений, в данном случае учений Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита.

Э м п е д о́ к л был гражданином города Акраги́нта (*лат.* Агригента) на Сицилии. Время его жизни ~ 490–430 гг. до н. э. Его учение о мироздании изложено в поэме под стандартным названием «О природе», от которой сохранились фрагменты. Она демонстрирует нам один из вариантов того комплекса идей, к которому в конце концов пришла греческая натурфилософия.

Во-первых, Эмпедокл провозгласил началами мира сразу все четыре стихии – землю, воду, воздух и огонь, которые называл «корнями» (ῥίζα) (31B150; 152).

> Равны по могуществу
> Те [элементы], из которых родилось все, что мы видим ныне:
> Земля, бурное Море, влажный Воздух
> И Титан Эфир, охватывающий вкруговую весь мир (31B320).

В источниках присутствует упоминание о том, что элементы состоят из более мелких телец, как бы элементов элементов (31B130). Они предшествуют четырем элементам, как бы элементам до эле-

ментов, и являются подобночастными. Эмпедокл называл их «осколками» (31B131).

Вторая идея «новой» натурфилософии, которую мы находим у Эмпедокла, это отказ от биоморфной модели, выражающейся в представлениях о рождении и гибели вещей, и воспроизведение физико-механической модели, согласно которой вещи возникают путем соединения (смешения) элементов, а уничтожаются вследствие их разъединения (разделения) (31B30; 44). Этим можно объяснить и первое положение – признание одновременно четырех начал, в противном случае нечему было бы соединяться и разъединяться. Кроме того, надо заметить, что только начиная с Эмпедокла огонь, воздух, воду и землю с полным на то правом можно называть «стихиями» и «элементами», так как *греч.* στοιχεῖον и *лат.* elementum означают буквы, из которых складывают, составляют слова. Вот такими «буквами» природы, которые образуют вещи, и становятся земля, вода, воздух и огонь.

Замена одной модели другой проявляется у Эмпедокла в том, что он стремится изменить язык, терминологию натурфилософской концепции, отказывается от слов биоморфного кода и заменяет их новыми. «Возникновение» и «смерть» – всего лишь имена, которые дают взаимному соединению сущих и их разложению (31B50; 52 («Эмпедокл отрицает рождение (φύσις)»); 56). В поэме говорится:

> Изо всех смертных вещей ни у одной нет ни рождения (φύσις)…
> Ни… кончины от проклятой смерти,
> А есть лишь смешение и разделение смешанных [элементов],
> Люди же называют это «рождением» (31B53).

Плутарх комментирует: Эмпедокл упраздняет абсолютное возникновение и уничтожение, то есть переход из небытия в бытие и обратно (31B55).

Итак, вещи – это смесь (μίγμα) элементов, но смесь не механическая в смысле простого соединения их вместе и рядоположенности, а «химическая», возникающая из взаимодействия элементов и их преобразования. У Эмпедокла это выражено таким

образом: элементы «пробегают друг сквозь друга» и становятся различными на вид: столь меняет их смесь (31B31; 63). В самом деле, если бы элементы не изменялись при смешении, то мы повсеместно видели бы в составе вещей только землю, воду, воздух да огонь. Но этого нет.

Положение о смешении элементов потребовало введения внешних сил, которые его производят. Это третье основоположение «новой» натурфилософии Эмпедокла. В соответствии с гилозоизмом и панпсихизмом античного мировоззрения, он нашел эти силы в эмоционально-психической сфере жизненных порывов и инстинктов: это Любовь и Ненависть (31B5; 403). Тем не менее, согласно античному вещевизму (А. Ф. Лосев), эти силы телесны. Эмпедокл называет Любовь «равной в длину и в ширину» (31B31). Аристотель отмечал, что «Эмпедокл… в отличие от прежних философов, первый ввел разделение [движущей] причины – установил не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных»[1].

Каково действие этих сил? Общим в их действии является то, что оно имеет характер принуждения (*ананкэ*) и убеждения (31B104). Особенность же действия каждой из них заключается в том, что Любовь соединяет, а Распря разделяет:

> Под действием Злобы все [элементы] разно-óбразны и все порознь.
> Под действием Любви они сходятся и вожделеют друг друга (31B63).

Положение двух сил по отношению к элементам следующее: Любовь находится в элементах (или среди них), а Ненависть – порознь от них (31B31). Кроме того, они при своем действии движутся, изменяют свое местоположение в пространстве. В одном из фрагментов читаем, что по мере того как элементы сходились вместе, Распря уходила вон из них к самому краю (31B207). Приближение Любви или Ненависти к элементам Эмпедокл называет преобладанием или господством каждой из двух сил. При этом каждая из двух сил господствует попеременно, поочередно вследствие Необходимости (31B30; 106; 109; 115).

---

[1] Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 301.

На основе тезиса о действии этой Необходимости, то есть о движении, состоящем в поочередной смене господства то Любви, то Ненависти, у Эмпедокла складывается концепция вселенной, «пульсирующей» в ритме сердечных сокращений: Любовь – систола, сжатие элементов в Одно; Ненависть – диастола – расширение их во многое (см.: 31B101). В поэме Эмпедокла на этот счет сказано:

> То действием Любви все они сходятся в Одно,
> То под действием лютой Ненависти несутся каждый врозь.
>
> То Одно вырастает, чтобы быть единственным,
> Из многого, то снова распадается, чтобы быть многим из Одного,
> Огнем, Водой, Землей и несметной высью Эфира (31B31).

Что же, собственно, представляет собой этот процесс, каковы его основные моменты? Согласно данным ряда фрагментов, можно описать его таким образом. Первоначальное состояние элементов – их слитность в Одно. Разделение Одного, образование многого после него – это их рождение. Это очень важное положение, которое показывает, что Одно является абстрактной первоматерией, которая потом предстает в виде ее конкретных проявлений, и подтверждает ранее указанные толкования Единого Парменида и Одного-и-всего Мелисса как первовещества. Затем под действием Любви они сходятся в один миростой, сращенные в единое мировое Целое. Потом они опять образуют многое при распаде Одного. Так космос попеременно возникает и уничтожается, и такое чередование вечно (см. 31B31; 68; 117).

Две названных фазы космического процесса – Одно и многое – можно считать также двумя родами бытия в духе элеатов: Одно – Шар (*Сфайрос*) – Бог – это единое, неподвижное и умопостигаемое бытие, и многое – это космос, подвижное и чувственно воспринимаемое бытие. Таким образом, в учении Эмпедокла сочетаются метафизический и физический уровень бытия, которые показывают нам также чередование покоя и движения (31B82).

Рассмотрим два означенных состояния космоса. Творящей причиной умопостигаемого космоса Эмпедокл полагал Любовь, путем единения образующей Сфайрос (31B82; 117). В Сфайросе вещи

становятся Одним, поэтому он бескачественный: ни огонь, ни прочие элементы не сохраняют в нем своеобразия и теряют присущую им форму (*эйдос*) (31B84). В «окружным покоем гордящемся Сферосе» нельзя различить ни солнца, ни земли, ни моря. Он отовсюду равен самому себе[2]. Сфайрос – образование не просто метафизическое, но божественное (бог). При описании божественного Сфайроса Эмпедокл, подобно Ксенофану, стремится отгородиться от обычного антропоморфного изображения божества: у Сфайроса-Бога нет ни рук, ни плеч, ни колен, ни ступней, ни частей детородных[3].

Творящей причиной чувственного космоса является Ненависть, которая творит космос путем разъединения элементов. Это происходит так. Когда Распря одерживает верх, тогда в Сфайросе снова возникает движение, элементы разделяются, а разделившись, образуют смесь – это и есть космос (31B82; 114; 117; 120).

Пару Одно (Сфайрос) – многое (космос) можно рассматривать как единицу или единую фазу бесконечного мирового движения, так как он и есть чередование таких пар. Первый член этой пары – Одно – это начало фазы, а второй член – Многое – ее завершение. В результате перехода от Одного к многому возникает космос. Эмпедокл объясняет происхождение космоса из первичного состояния в виде неподвижной смеси. Он опускает, как сказано в одном из фрагментов, космогонию в эпоху Любви, ибо космос состоит из уже разделенных элементов и поэтому должен возникнуть из нерасчлененного единства (31B172; см. также: B204 и 216).

Говоря несколько подробнее, образование космоса идет так. Из первоначальной смеси элементов выделился воздух и разлился вокруг смеси в виде сферы. Вслед за воздухом вырвался огонь и расположился под воздушным льдом небосвода (31B210). Разъединение корней приводит к тому, что они становятся частями видимого мира: землей (сушей), морем, небом, солнцем[4]. Это период существования неживой природы. Появление живой природы завершает становление космоса из элементов, из которых, говорит

---

[2] Антология мировой философии. С. 305.

[3] Там же. С. 306, 308.

[4] Там же. С. 305.

Эмпедокл, произошло все, что было, что есть и что будет: деревья, мужчины, женщины, звери, птицы, рыбы и долговечные боги (31B63; 64). Элементы смешались в облике человека, диких зверей, древес, птиц (31B56). Элементы в этом случае возможно толковать как природные силы, взаимодействие которых рождает растения и живые существа (31B450)[5].

Формирование живой природы проходит несколько стадий. Согласно Эмпедоклу, первые поколения животных и растений родились вовсе не цельными, но разъятыми на несросшиеся части (31B482). Сначала из как бы беременной земли родились отдельные члены (31B484): головы, руки, ноги, глаза и т. д. Отдельные части первых животных родились в эпоху господства Любви (31B506). Из этого обстоятельства следует такой важный вывод: Распря, разделив элементы, создала неживую природу, а Любовь, сочетая их, положила начало живой природе и продолжает действовать уже в ее рамках, а именно подталкивать к сращению отдельные члены живых существ.

С одной стороны, или в одной части, сращивались члены разнородных живых существ. Это были фантомообразные животные: «Чудища… крутоногонерасчлененнорукие» (31B503); «быкородные человеколицые» (31B506); «двулицые и двугрудые» (31B508) и т. п. Так сращенные неподходящие части не создавали целого, не выживали и гибли (31B503). Это были вторые поколения животных и растений (31B482).

С другой стороны, или в другой части, соединялись члены существ одного рода, которые создавали целостное естество (31B484), например, человеческая голова, сойдясь с человеческим телом, сохраняла целое (31B503). Такие образования стали третьими поколениями цельнорожденных существ (31B482). О них сказано, что другие срослись между собой так, что смогли выжить, сделались животными и сохранились благодаря взаимному удовлетворению нужд: зубы разрезают и измельчают пищу, желудок переваривает, а печень превращает в кровь (31B503).

---

[5] См. также: Антология мировой философии : в 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 303–304 (далее – Антол.).

Третье поколение дало начало четвертому поколению животных и растений, особенность которого заключается в том, что живые существа рождаются уже не из элементов, как то земли и воды, а друг от друга, поскольку у растений накопился избыток пищи, а у животных к тому же красота самок вызывала возбуждение сперматического движения (31B482). Животные разделились вследствие различного состава их смеси: более родственные воде устремились в воду, другие взлетели в воздух, более тяжелые – на землю, а те, которым было присуще равномерное смешение элементов во всем туловище, стали говорить (Там же).

Вполне понятно, что натурфилософия Эмпедокла, особенно в ее последней «биологической» части, относится непосредственно к истории естествознания, что вообще характерно для античных натурфилософов. Что же касается философских выводов, которые из нее следуют, то мы видим, что Эмпедокл отказался от каких-либо ссылок на божественные силы при описании возникновения живых существ и ограничился чисто естественными причинами. Отказался он и от всякого телеологизма в этом вопросе: появление жизнеспособных организмов происходит случайно; природа действует методом проб и ошибок. На основании этого Эмпедокла нередко характеризуют как отдаленнейшего предшественника эволюционной теории Ч. Дарвина и его учения о естественном отборе.

Из других аспектов учения Эмпедокла заслуживает упоминания объяснение чувственного знания (ощущений) посредством некоего рода *истечений* (ἀποῤῥοή), идущих от вещей (31B430) и проникающих в поры органов чувств, как оно было воспринято впоследствии некоторыми философами.

Эмпедокл полагал, что всему, что родилось, присущи истечения (ἀπορροαί) (31B554). Например, истечения исходят от предметов, отражающихся в зеркале (31B335); кроме того, истечения – это запахи (31B553). Так, собаки не чуют мертвого зайца, ибо запах больше не может оторваться от кожи и прекращается со смертью зверя (31B560). Запахи – это некие качества – субстанции, частички, оторвавшиеся от своего носителя. Об этом говорят такие выска-

зывания: запах – это «крохи звериных членов» (31B561; 562); «собаки подбирают истечения, оставленные зверьми в лесу» (31B559).

Введенное Эмпедоклом понятие истечения было, по-видимому, первой попыткой разобраться в психофизиологическом механизме познания (ощущения), так как до Эмпедокла просто фиксировали существование чувственного и рационального видов знания. Эмпедокл же указал на то, что чувственное познание связано с некоторого рода воздействием внешнего мира (объекта) на органы чувств.

Мы отметили роль Эмпедокла в развитии натурфилософии, поскольку это одна из двух основных линий становящейся греческой философии. Но надо сказать, что в воззрениях Эмпедокла присутствует значительный религиозно-нравственный компонент, представленный во фрагментах его поэмы «Очищения»[6].

Еще один вариант натурфилософии, в котором наличествует идея создания мира из неких элементов с помощью той или иной силы, предложил А н а к с а г о р из города Клазомены в Малой Азии (~ 500–428 гг. до н. э.). Он жил в Афинах еще при Каллии, а затем и Перикле, и был вынужден уехать из Афин из-за обвинений в богохульстве, так как со своей научно-философской точки зрения считал солнце раскаленной глыбой (Диоген Лаэрт. II, 8), а не богом, и последние годы жизни провел в городе Лампсаке (Малая Азия). Анаксагора можно назвать человеком, занесшим философию в материковую Грецию, в Афины и способствовавшим ее распространению. Сочинения Анаксагора не сохранились; дошли только фрагменты.

В качестве первоначал вещей Анаксагор предложил бесчисленное множество бесконечно делимых частиц, которые именовал «семенами вещей». Своеобразие этих семян состоит в том, что они представляют собой микроскопические подобия, копии вещей, которые из них образуются. Соотношение семени и вещи можно описать известной аналогией: семя – это микрокосм, а вещь – это макрокосм. Эту особенность семян Аристотель выразил термином

---

[6] См.: *Семушкин А. В.* Эмпедокл. М., 1985.

гомеомерии (*букв.* – «подобомеры», «подобночастья», от ὁμοῖος – подобный, μέρος – часть), смысл которого в том, что часть подобна целому. Допустимо, нам кажется, видеть в гомеомериях вещественные модели и образцы вещей.

Из подобия семян и состоящих из них вещей следует, что семена должны обладать всеми характеристиками, качествами и свойствами вещи, как явными, так и скрытыми, проявляющимися при изменениях и превращениях вещей. Об этом говорит известный парадокс Анаксагора: снег черный. Ведь действительно, снег под действием солнца тает и чернеет. Исходя из этого, Аристотель говорил: «Любая из частиц есть смесь, подобная целому, так как можно видеть, как любая вещь возникает из любой». Сам Анаксагор сформулировал положение о том, что и семена, и вещи обладают универсальным набором качеств в виде принципов «во всем есть часть всего» и «все заключается во всем». Это означает, что мир представляет собой систему универсальных связей; в нем все взаимосвязано, все соединено. Как свидетельствует Симпликий, «ничто не существует отдельно, но все принимает участие во всем»[7]. В некоторых источниках эти мысли выражены весьма образно: не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого. Каждая вещь причастна всем другим, содержит в себе множество качеств.

Но тем не менее, всякая вещь является нам качественно определенной, ограниченной по свойствам. Это можно объяснить тем, как это делает Симпликий, что в данном состоянии вещи количественно преобладает какая-то группа однородных гомеомерий: «Каждая [вещь] характеризуется тем, что преобладает. Так, золотом кажется то, в чем много золотого, хотя в нем есть все»[8]. Стало быть, качественная определенность вещи – это следствие количественного преобладания каких-либо однородных семян.

Из описанного соотношения семян и вещей следует, что вещи возникают из простого суммирования семян, и возникшее таким образом целое есть сумма составляющих его частей и сводится

---

[7] См.: *Зельин К. К.* О методах и перспективах... С. 51.

[8] Антол. С. 311.

к ним. Римский философ-поэт Лукреций писал, что из мельчайших костей рождаются кости и т. п. Это означает, что Анаксагор, подобно Эмпедоклу, приходит к тому, что, по существу, нет никакого ни возникновения, ни уничтожения, а имеет место исключительно соединение и разделение гомеомерий. А изменение вещей сводится к изменению количественных соотношений между гомеомериями в составе вещи. Сказанное означает, что, согласно Анаксагору, нет собственно никаких качественных изменений и превращений, а только количественные изменения, то есть увеличение или уменьшение числа гомеомерий, иными словами, он руководствуется принципом *квантитативизма* (*лат.* quantitas – количество, величина).

Завершая рассмотрение этого вопроса, приведем комментарий А. С. Богомолова, посвященный проблеме превращения одного в другое, проблеме появления нового качества в учении Анаксагора о гомеомериях[9]. Согласно Анаксагору, новое никогда не есть абсолютно новое; оно есть обнаружение того, что уже существовало. А изменение (развитие) есть простой рост уже имеющегося (это теория преформизма). Если кость появляется из кусочков кости, то и ворон – из крохотного ворона.

Учение о гомеомериях служило Анаксагору средством объяснения физических явлений, например, упомянутого выше превращения белого снега в черный, а также биологических, а именно превращения пищи в иное – в составляющие человеческого организма: «Мы принимаем пищу простую и однородную – хлеб и воду, и ею питается волос, жила, артерии, мясо, мускула, кости и остальные части [тела]… Должно согласиться с тем, что в принимаемой [нами] пище находится все существующее»[10]. Анаксагор признал, комментирует Симпликий, «что в пище и воде, если этим питаются деревья, находится древесина, кора и плод»[11]. Пища потому поддерживает органы и составляющие тела, что она содержит в себе

---

[9] *Богомолов А. С.* Диалектический логос. С. 142, 152–153.

[10] Антол. С. 310.

[11] Там же.

частицы, подобные частям тела, в противном случае, считает Анаксагор, возникало бы противоречие: из не-волоса мог бы возникнуть волос, из не-мяса – мясо.

Соединение и разъединение гомеомерий, образование мироздания и вещей и их изменение осуществляются особой внешней силой – *умом* (νοῦς). Согласно пояснению древних авторов, Анаксагор признал «гомеомерии материей, действующей же причиной – ум, который все привел в порядок»[12]. Цицерон пишет, что Анаксагор был первым, кто наставлял, что виды и образы всех вещей составлены силой и премудростью бесконечного разума (О природе богов, I, XI)[13]. Очевидно, за создание такого учения древние прозвали Анаксагора «Разум».

Ум коснулся первоначальной смеси гомеомерий, привел ее в круговое вращение, вихрь (δίνη), в результате чего возникали сначала области эфира и воздуха. Анаксагор говорит, «что в начале тела стояли [неподвижно], божественный же ум привел их в порядок и произвел возникновение Вселенной»[14]. По-видимому, учение Анаксагора о главенстве во Вселенной ума и вихря было широко известно в Афинах и воспринималось как подрыв могущества Зевса, о чем свидетельствуют «Облака» Аристофана. Во многих местах комедии встречаются сетования по этому поводу. Например:

> В отставке уж Зевс, и на месте его нынче
> Вихрь управляет вселенной (380; см. также: 827, 1473–1474).

Кратко говоря, мир оформился следующим образом. Из воздуха – он первым появился из вихря – путем сгущения выделились облака, из облаков – вода, из воды – земля. Растения и животные произошли из семян, рассеянных в воздухе и прибиваемых к земле дождем, о чем есть свидетельство Теофраста: «Анаксагор говорит, что воздух содержит в себе семена всего, которые уносятся вниз дождем и порождают растения»[15].

---

[12] Антол. С. 308; 312: ум – «начало возникновения» (Аристотель).

[13] *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985.

[14] Антол. С. 311.

[15] Там же. С. 314.

Поскольку назначение ума – быть источником, причиной движения гомеомерий – материальных частиц, постольку уже в древности в нем справедливо видели не психическую и ментальную силу, но силу физическую, материальную, и осуждали Анаксагора за это. Так, Плотин пишет, что «Анаксагор… уничтожает вводимый им ум, не считает дающим форму, или идею, и полагает его не раньше материи, а одновременно [с ней]». А Симпликий констатирует: ум – «тончайшая и чистейшая из всех вещей»[16]. И. Д. Рожанский в монографии об Анаксагоре дает сводку мнений (историографию) о *нусе* (уме) и подводит итог, указывая на две его функции: во-первых, нус – это первичный толчок, приводящий частицы в круговорот или вращение, вихрь; во-вторых, нус – это высший закон или принцип космосообразования. Сам термин «νοῦς» выработан для обозначения понятия закона, объективной закономерности, и в нусе можно видеть рациональный закон бытия, подобный логосу Гераклита.

Изложение основоположений философии Анаксагора показывает, что он стоит в одном ряду с Эмпедоклом. Об этом свидетельствует то, что в его концепции природы наличествует метафизический компонент – гомеомерии. Действительно, они бесконечно делимы, это бесконечно малые частицы, что выводит их за пределы чувственно воспринимаемого мира. Затем, гомеомерии в качестве мировой материи преобразуются в мир сторонней по отношению к ним силой – нусом. Это означает переход Анаксагора от биоморфной модели космогонии к физико-механической. Именно на это, как нам кажется, указывает А. С. Богомолов, когда пишет, что Анаксагор отказывается от античной *фюсис* – самопорождающей и самодвижущейся природы как источника всякого рождения[17].

---

[16] *Рожанский И. Д.* Анаксагор / У истоков античной науки. М., 1972. С. 69–80, 210–215.

[17] *Богомолов А. С.* Диалектический логос. С. 153.

Лекция 9

ПОВОРОТ К СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ В КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД. СОКРАТ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ (СОКРАТИКИ)

Данная лекция завершает раздел о начальном этапе становления древнегреческой философии. Первая фаза этого этапа приходится на архаический период в истории Греции, в конце которого (VIII–VI вв. до н. э.) возникла философия. В настоящей лекции мы будем говорить о второй фазе названного этапа, которая соответствует следующему историческому периоду, именуемому *классическим* (V–IV вв. до н. э.) главным образом в историко-культурном смысле. Соответственно, и философские учения этого времени называют *классической греческой философией*.

Что же это было за время с точки зрения истории философии? После греко-персидских войн, которые закончились победой греков и заключением мира в 449 г. до н. э., первенство в экономическом и социально-политическом развитии переходит от малоазийских (ионийских) полисов к городам европейской Греции, и прежде всего к Афинам. Таким образом, важнейшим итогом греко-персидских войн стало возвышение и политическое преобладание Афин в годы так называемого «славного пятидесятилетия» (*пентэконтоети́и*) (480–430 гг. до н. э.). Ведущая роль Афин выразилась в том, что они возглавили общегреческий морской (военный) союз, в который входило около 200 полисов.

В эти десятилетия Афины превратились в демократический полис, стали государством «народной демократии», народного суверенитета, институтами которого были народное собрание всех

граждан, достигших 20 лет; совет пятисот, в который избирались граждане начиная с 30-летнего возраста, и суд присяжных, также избиравшийся из граждан[1]. Участие граждан в государственных и судебных органах оплачивалось. Демократические Афины, в свою очередь, содействовали распространению и укреплению демократии во всей Греции, а если учитывать историческую традицию, то и внедрению демократических идей в политическую культуру Европы.

На время же пентэконтоети́и приходится и значительный культурный прогресс Афин, которому, в частности, способствовал один из самых знаменитых государственных деятелей – П е р и к л, фактический правитель государства, с 60-х гг. V в. до н. э. постоянно избираемый стратегом. Он содействовал повышению грамотности, образования и культуры граждан; ввел оплату посещения театра, который был немаловажным источником информации, в том числе и по мировоззренческим вопросам, в связи с чем мы вновь напомним об «Облаках» Аристофана.

Деятельность Перикла в данном направлении отвечала потребностям демократического полиса, так как участие граждан в государственном управлении, законодательстве, судопроизводстве требовало от них определенной подготовки. Ведь поики спаведливости не столь уж просты, что нашло выражение и в комедии Аристофана «Облака». С этой точки зрения показателен агон Правды и Кривды. Кривда заявляет, что «по сути вещей / Правды нет никакой». На это Правда отвечает, что правда «у всевышних богов». Тогда следует выпад Кривды:

> Если правда не вздор, почему тогда Зевс
> Не наказан? Ведь в цепи родного отца
> Заковал он.

Поэтому, чтобы «кривые речи» не «одолевали правые», наряду с традиционными занятиями гимнастикой и музыкой внимание уделяли также изучению риторики и философии. Ведь успех дела в суде

---

[1] См.: *Глускина Л. М.* Расцвет афинской рабовладельческой демократии // История древнего мира : Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 182–197.

зависит от того, насколько силен дар убеждения у потерпевшего или причинившего несправедливость. Это последнее обстоятельство обыгрывается в «Облаках». Главный персонаж комедии Стрепсиад мечтает выиграть дело в суде у своих заимодавцев и просит у Облаков красноречия: «Всех, кто в Элладе живет, превзойти я хочу в разговоре». Предводительница хора Облаков отвечает ему:

Мы исполнить согласны желанье твое.
С этих пор на собраньях народных
Чаще всех ты сумеешь решенья свои проводить, побеждая речами.

На эти потребности общественной жизни философия откликнулась повышением внимания и интереса к ораторскому искусству, к нравственным проблемам, к вопросам государства и права. В наибольшей мере к этим отраслям знания обратилось возникшее как раз в это время сообщество софистов, обратились также Сократ и его последователи (сократики). Их деятельность по распространению соответствующих знаний привела к появлению таких разделов философии как антропология, этика, политика.

Вследствие разработки этих областей социально-этического знания и распространения его среди граждан полиса, философия стала играть более видную роль в обществе, приобрела практическое значение, стала воздействовать на жизнь. Философы становились наставниками граждан, и прежде всего молодых. Пример этого – выступления софистов и беседы Сократа, слушатели которых создавали затем свои философские школы. Известно, что Перикл сам был другом философа Анаксагора, о чем, в частности, писал Платон: «Сблизившись с Анаксагором… Перикл преисполнился познания возвышенного и постиг природу ума и мышления, о чем Анаксагор часто вел речь» («Федр», 270)[2]. Знания, полученные от Анаксагора, помогли Периклу и в чисто практической (военной) ситуации, как об этом сообщает Цицерон в трактате «О государстве» (I, 25)[3]. Он успокоил напуганное солнечным затмением войско, когда объяснил его естественные причины.

---

[2] *Платон.* Сочинения : в 3 т. М., 1970. Т. 2.

[3] *Цицерон.* Диалоги. М., 1966.

Вместе с тем научно-рациональный характер учений философов приводил их в столкновение с господствующем в полисе религиозным мировоззрением, так как они содействовали появлению религиозного скептицизма и материалистического мировоззрения, примером которого является натурфилософия Демокрита. Вот два места из «Облаков» Аристофана, в которых он показывает безбожность философов:

> И не будешь иных ты богов почитать, кроме тех,
> кого сами мы славим?
> Безграничного Воздуха ширь, Облака и Язык –
> вот священная тройца! (423–424).

> «Зевс Олимпийский?» Ой-ой-ой! Вот глупости!
> Такой большой детина, и в бога верует! (817–818).

Не только откровенная безбожность, но даже не столь значительные отклонения от традиционных религиозных представлений подвергались осуждению и преследованиям, что будет видно на примере судьбы некоторых философов.

Обращение к человеку и общественно-политическим вопросам в той или иной мере было свойственно еще раннегреческим философам, но все-таки главная направленность их учений была, по-видимому, натурфилософская, так как именно подобным образом воспринимали их сами древние, и вследствие отсутствия сочинений философов мы не можем противопоставить такому пониманию ничего существенного.

Иное дело – философы классического времени. Даже от учений натурфилософов этого периода дошел значительный материал, свидетельствующий об их интересе к социально-политической проблематике. Во всяком случае, среди фрагментов Демокрита мы находим много высказываний на этот счет и даже, можно сказать, некоторого рода теорию демократического государственного устройства, которая похожа на то, что говорил Перикл о государственном устройстве Афин в той речи, содержание которой передал нам историк Фукидид[4] (см.: № 433, 443, 444, 446, 447).

---

[4] См.: *Глускина Л. М.* Расцвет афинской рабовладельческой демократии. С. 190.

Но преимущественно на вопросах нравственности и общественной жизни сосредоточились софисты и Сократ, которые занимались обучением и воспитанием молодых людей, готовя их к полноценной гражданской жизни.

К тому же направлению мысли, что и софисты, принадлежал первый философ-афинянин (афинский гражданин) С о к р а т (469–399 гг. до н. э.). Он выступил как учитель мудрости; сосредоточился исключительно на социально-этической проблематике и в этом отношении был гораздо последовательнее софистов; критически относился к установлениям полисной жизни и предлагал свое видение религиозных вопросов. Но в то же время он и значительно отличался от софистов как по части методов обучения и обсуждения философских проблем, так и в понимании их существа.

Сократ учил философии и нравственности устно и поэтому ничего не писал. Его способ философствования и содержание его учения известны по сочинениям его учеников, в частности, очень значительных античных авторов – историка Ксенофонта и философа Платона. В диалоге Платона «Федр» Сократ очень ярко и убедительно показывает недостатки письменного изложения мыслей: «В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят как живые, а спроси их – они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же» (275d)[5].

Итак, Сократ предложил свой путь приобщения граждан к философским истинам. Если софисты писали свои речи и сочинения, а затем выступали перед слушателями, то Сократ вел свободную беседу с человеком. Это было названо сократической диалектикой – разговором, беседой на философские темы. Но главное отличие Сократа от софистов в этом отношении заключалось в том, что софисты излагали свои положения как истинные, не подлежащие обсуждению и сомнению, то есть внушали их своим ученикам. Сократ

[5] Цит. по: *Платон*. Указ. соч. Т. 2.

же предлагал своим собеседникам вместе искать истину, вместе придти к ней, что давало человеку не только знание, но и убеждение в истинности отысканных им самим (с помощью Сократа, конечно) знаний. Поэтому сам Сократ определял свой путь подведения человека к истине как повивальное искусство (*майевтику*), «родовспоможение» при достижении истинного знания, ссылаясь на то, что его мать Фенарета была повивальной бабкой. Но Фенарета помогала родиться телам, а Сократ – душам. По аналогии с этим Сократа можно также назвать «ваятелем душ», так как его отец Софрониск был скульптором.

Как же проводил беседу Сократ, в чем состояла его майевтика? Начальная стадия беседы – *ирония* (притворство). Сократ притворялся незнающим (его знаменитое выражение: «Я знаю, что ничего не знаю») и надеющимся получить знание от других, расспрашивая их. Вторая стадия – это сам *разговор* (диалектика), который протекал в форме вопросов Сократа к собеседнику и кратких ответов последнего, что превращало его в «допрос», «следствие по делу» (ἔλεγχος). Возможно, при этом Сократ учитывал характер своего собеседника. Во всяком случае, в «Облаках» Сократ, начиная беседу, говорит Стрепсиаду:

> Начнем же! Опиши мне самого себя,
> Чтоб, нрав твой изучивши, мог надежнее
> Уловками поближе приступить к тебе (478–480).

Обычно говорят, что «Облака» – карикатура на Сократа. Но ведь всякая карикатура опирается на какие-то черты первообраза.

Логическим итогом разговора является *наведение* (*греч.* ἐπαγωγή – *лат.* «индукция») собеседника на правильное мнение посредством приведения его в противоречие с самим собой, что заставляло человека задуматься о правильности своих прежних представлений, очистить душу от ложных мнений и придти к истине. В качестве примера опять обратимся к «Облакам»:

> Когда же в рассуждениях
> Заблудишься, оставь их, после вновь вернись,
> Накинься, ухвати и осторожно взвесь! (743).

Прием измысли мне опровергающий
И опорочь улики (728–729).

По античным риторикам гулял пример того, как сократическая диалектика загоняла человека в проблемную ситуацию:

> «Прошу, скажи мне, женщина, если бы у твоей соседки было лучше [золото], какое бы ты предпочла золото, ее или свое?» – «Ее», – сказала та. «Так что же, если бы у нее платье и прочие женские наряды были большей цены, чем у тебя, свое ли или ее ты бы предпочла?» – «Конечно, ее», – ответила [женщина]. «И что же, если бы у той муж был лучше, чем у тебя, какого мужа ты предпочла бы, своего ли или ее?»[6]

Второй логический итог разговора – достижение определения исследуемого понятия при движении мысли от частного к общему. Сократ предлагал собеседнику порассуждать сначала о частных случаях, чтобы затем сделать обобщение (это индукция в современном понимании). Таким образом, *определение* (ὅρος, ὁρισμός) становится заключительной стадией беседы. В «Облаках» есть такие стихи на этот счет:

Основную мысль найди,
Развей ее и расчлени по косточкам,
Определи и сопряги! (741).

Как изучить ему опровержения,
Введенья, заключенья, обобщения? (874–875).

Еще пример – беседа Сократа с Эвтидемом о благочестии (IV, 6)[7]. После того как высказывается ряд тезисов: благочестие – прекрасная вещь; благочестивый человек – тот, кто чтит богов; он чтит богов на основании законов; он должен знать эти законы, чтобы должным образом чтить богов, – Сократ делает заключение, с кото-

---

[6] *Звиревич В. Т.* Философия древнего мира и средних веков. Екатеринбург, 1996. С. 316. См. также: Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987. С. 7–8.

[7] *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. Далее цитаты приводятся по этому изданию с указанием номеров столбцов и строф в круглых скобках.

рым Эвтидем соглашается: «Стало быть, правильно будет наше определение: кто знает постановления закона, касающиеся богов, тот благочестив?»

Так человек приобретал знание о рассматриваемом вопросе, ибо знать, как полагали древние, к которым мы можем присоединиться, это дать определение того, о чем нас спрашивают. Характеризуя метод Сократа, Аристотель сказал, что Сократ оказал две услуги философии: ввел *индукцию* и *определение*.

В этическом плане метод Сократа служил нравственному воспитанию человека посредством познания (определения) добродетелей. Это означает, что в представлении Сократа нравственность и знание совпадают: знающий, в чем смысл добродетелей, будет поступать соответствующим образом. Об этом свидетельствует то, что он определяет добродетели именно как знание: умеренность – это знание, как обуздывать страсти; храбрость – знание, как преодолевать опасности; справедливость – знание, как соблюдать законы божественные и человеческие. Такой подход к нравственности называют *этическим рационализмом* Сократа.

Этический рационализм означал также подчинение разуму эмоциональной сферы психики человека, страстей и воли. В «Тускуланских беседах» Цицерон называет разум «как бы неким сократовским лечением» от страстей (IV, 24)[8]. Кроме того, он передает рассказы о Сократе, свидетельствующие, что он сам был олицетворением разумного поведения. Так, Ксантиппа, жена Сократа, никогда не видела перемен в его спокойном и ясном лице, а физиогномист Зопир не мог узнать о пороках Сократа по его лицу. Цицерон комментирует эти рассказы таким образом: лицо Сократа всегда было одинаковым, потому что не было перемены в его уме (III, 31); пороки же были уничтожены разумом (IV, 80).

В какой-то мере Сократ, по-видимому, распространял свой рационализм и на право. Во всяком случае, Цицерон в трактате «О законах» (I, 33)[9] передает точку зрения Сократа о совпадении разума и закона: закон есть здравый разум. Вслед за этим можно, наверное,

---

[8] Цит. по: *Цицерон*. Избранные сочинения. М., 2000.

[9] *Цицерон*. Диалоги. М., 1966.

говорить и о «политическом» и «религиозном» рационализме Сократа, что, как и в случае софистов, означало критическое отношение к политическим институтам и религиозным воззрениям. Оно выражалось, что касается политики, в неприятии Сократом некоторых решений народа, откуда и появилось неверное представление о его антидемократизме. Ф. Х. Кессиди хорошо показал, что Сократ выступал не против демократии, а против случаев нарушения норм судопроизводства, против избрания должностных лиц по жребию, к тому же он затем осуждал противозаконные действия и Тридцати тиранов[10].

Что же касается *религиозного рационализма*, то мы подразумеваем под ним то, что Сократ переосмыслил представление о личном божестве человека – его *даймоне* (δαίμων), превратив его в некий самостоятельно и критически мыслящий дух, побуждающий человека иногда поступать вопреки общему мнению. Этот «божественный знак» (δαιμόνιον σημεῖον) избавил Сократа от опасности, когда афиняне бежали после поражения при Делии. Сократ отказался следовать по той дороге, по которой направились все остальные, и объяснил свой поступок тем, что бог (даймон) его удерживает. И вот те, которые побежали по другой дороге, нарвались на вражескую конницу (I. LIV, 123)[11].

Введение такого «нового божества» вызвало нападки его недругов и стало предметом осмеяния в комедии Аристофана «Облака». Аристофан обвиняет Сократа в отрицании старых богов и совращении юношества. В пьесе Сократ говорит:

> Так пойми же: богини они лишь одни [Облака],
> остальное – нелепые бредни!
> Зевса нет! (365–367).

Один из персонажей комедии аттестует Сократа так: «Сократ, безбожник с Мелоса» (829). Этим Аристофан хотел усилить степень падения Сократа в религиозных вопросах и вызвать к нему

---

[10] См.: *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1976. С. 31–38 и далее.

[11] См.: *Цицерон.* О дивинации // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

еще бóльшую неприязнь, намекая на его сходство с атеистом Диагором Мелосским, святотатство которого заключалось в том, что он осмеивал таинства Деметры («Элевсинские мистерии») и даже изрубил деревянную статую Геракла на постоялом дворе, чтобы сварить себе чечевицу, со словами: «Вперед, Геракл! Тринадцатый подвиг ради нас свершится, и чечевица будет сварена». За это афиняне осудили Диагора и объявили за его поимку награду[12].

В упомянутом агоне Правды и Кривды присутствует и второй пункт обвинения Сократа, а именно Правда наказывает Кривду «Развратителем юношей, язвой страны» («Облака», 928). Это обвинение обыграно в пьесе следующим образом: Фидиппид, сын Стрепсиада, стал бить отца после обучения у Сократа. Суд над Сократом по этим обвинениям состоялся в 399 г. до н. э. и закончился смертным приговором. Аристофан предвосхитил такой исход дела (комедия была поставлена еще в 423 г. до н. э.). В конце пьесы Стрепсиад сжигает «мыслильню» (дом) Сократа со словами:

> Зачем восстали на богов кощунственно?
> <…>
> А главное – они богов бесчестили!
> («Облака», 1505–1507).

Значение учения Сократа состоит в том, что он, по сути дела, первым стал осмысливать категории нравственного сознания, чем заложил основы этики как философской науки. Даже если обратиться только к одному Ксенофонту, то мы увидим, сколь велико число этических понятий, которые обсуждал Сократ. Это воздержание – драгоценное благо для всякого человека и гражданина; умеренность и выносливость; трудолюбие; храбрость; мудрость и нравственность, между которыми нет различия; справедливость; зависть; досуг; благочестие; прекрасное и полезное.

Сосредоточившись на нравственных проблемах, Сократ совершенно отошел от натурфилософии. Познание природы он считал

---

[12] См.: Свидетельства о жизни и учении Диагора Мелосского и Феодора Киренского // Античная древность и Средние века. Вып. 31. Екатеринбург, 2000. С. 372–375.

вмешательством в дела бога, который ее устроил, и, как пишет Цицерон, «был склонен рассматривать вопросы только о жизни и нравах людей» («О государстве», I, 16). Приведем еще одно его очень образное описание обращения Сократа к практической философии: «Сократ первый отозвал философию с неба и поселил в городах и даже ввел в самые жилища и принудил проводить исследования о нравах и добре и зле» («Тускулан. беседы», V, 10).

Философия должна готовить человека к гражданской жизни – к управлению полисом и своим домом. Народ надо избавить от невежества и легкомыслия, знатных – от честолюбия и властолюбия. Только образованные и нравственные люди могут хорошо управлять государством. Так стал понимать назначение философии Сократ[13].

Сократические школы. Ряд слушателей Сократа стали основателями собственных философских школ, которые получили название *сократических*. От Евклида из Мегар (учился у Сократа в 432 г. до н. э.; ум. ~ в 380 или 365 г. до н. э.) идет мегарская школа (мегарики); от Антисфена из Афин (начал учиться у софистов в 427 г., затем у Сократа; ум. в 376 г. до н. э.) – киническая (киники); Аристипп из Кирепы (приехал в Афины учиться у Сократа в 461 г. до н. э.) основал киренскую школу (киренаики); Федон из Элиды (учился у Сократа ~ в 400 г. до н. э.; ум. ~ в 350 г. до н. э.) стал основоположником элидской школы; наконец, Менедем из Эретрии (учился в Мегарах в 317–307 гг. до н. э.) положил начало эретрийской школе.

Проблематика философии Сократа в учениях названных школ представлена, во-первых, и это главное, разработкой вопросов этики, а во-вторых, вниманием к диалектике и к связанным с ней проблемам языка. От философов-сократиков дошли очень незначительные материалы, поэтому дать их развернутое изложение весьма трудно.

Мегарики. Евклид Мегарский, обращаясь к пониманию блага, говорил, что благо является единым, себе подобным и тождествен-

---

[13] См.: *Орлов Е. Н.* Сократ. СПб., 1897.

ным[14]. Последователями Евклида были Евбулид из Милета, ставший преемником Евклида по руководству школой (~ 365 г. до н. э.); Стилпон (~ 380–300 гг. до н. э.) и Диодор Кронос (ум. в 308 г. до н. э.). Все они прославились изучением логики и языка и постановкой ряда проблем в этих областях знания. Их парадоксальные рассуждения получили название *софизмы*. Цицерон пишет, что Стилпону, Диодору и Алексину «принадлежат какие-то мудреные и хитрые софизмы… обманчивые умозаключеньица»[15]. Их парадоксы заставляли задуматься, как люди мыслят, рассуждают и доказывают и как высказывают свои мысли. Рассмотрим наиболее содержательные из них.

Наиболее знаменитые логические парадоксы Евбулида – «Лжец» и «Куча» (*по-греч.* «сори́т», его вариант – «Лысый»). «Диалектические задачи» Евбулида перечисляет Диоген Лаэртский и кое-что рассказывает о некоторых из них (II, 10; VII, 82). Реминисценция «Лжеца» присутствует в сочинении Аристотеля «О софистических опровержениях» (XXV, 180a 35)[16]: «Можно ли в одно и то же время клясться верно и ложно?» Цицерон же передает этот парадокс следующим образом: «Истинным или ложным является это [высказывание]: “Если ты говоришь, что лжешь, и говоришь, что это правда, то ты лжешь или говоришь правду?”»[17]

Парадоксальность этого высказывания состоит в том, что его нельзя однозначно определить как истинное или ложное, чего требует логика, требует сам смысл понятия «высказывание». Действительно, получается, что лгущий человек говорит правду (суждение истинно), а говорящий правду лжет (суждение ложно)[18]. На это обстоятельство – совмещение истинности и ложности в одном высказывании – указывал еще Аристотель: «Один и тот же [человек] в одно и то же время говорит неправду и правду» («О софистич. опровержениях», XXV, 180b-5). Современная логика относит

---

[14] Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 8.

[15] Там же.

[16] *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. М., 1978. Т. 2.

[17] Хрестоматия по эллинско-римской философии. С. 107.

[18] См.: Парадокс // Философский энциклопедический словарь. С. 477.

«Лжеца» к числу семантических парадоксов, которые возникают при отнесении высказывания к самому себе, вследствие чего оно приобретает значение, выходящее за пределы естественного языка.

Парадокс «Куча» Диоген Лаэртский излагает так: «Нельзя сказать, что два – это мало, не сказав, что и три – это мало; потом, что и четыре – это мало; и так далее, до десяти; но два – это мало, стало быть, и десять – это мало» (VII, 82). А Цицерон пишет о «Куче» следующее: они «пользуются наиболее обманным родом умозаключения, когда нечто помаленьку и постепенно прибавляется или отнимается. <…> Они называют его соритом (soritas), потому что кучу (acervum) образуют, добавляя по одному зернышку»[19]. Уже с древности философский смысл парадокса «Куча» видели в том, что очень трудно найти критерий (меру) превращения количественных изменений в качественные. Вновь дадим слово Цицерону: «Природа (rerum natura) не дает нам никакого знания пределов, так что ни для одной вещи мы не можем установить, до каких пор [простираются ее границы]. И этого [знания границ] мы не имеем не только в отношении кучи пшеницы, откуда появилось [само] имя [сорит], но и в отношении любой вещи вообще, о которой нас спрашивают по частям. Мы точно не ответили бы, при добавлении или убавлении какого количества [некто] стал бы богатым – бедным, светлым – темным, [нечто] – многим – немногим, большим – малым, длинным – коротким, широким – узким»[20].

Один из софизмов Евбулида «Человек под покрывалом» также мог иметь гносеологическое значение, согласно передаче Аристотеля: «Узнаешь ли ты того, кто приближается или кто закутан?» («О софистических опровержениях», XXIV, 179a30). Далее он поясняет, что одну и ту же вещь можно знать и не знать, но не в одном и том же отношении (Там же, 179b30). Мы обратили внимание на этот софизм, поскольку ситуация «вижу и не вижу (не знаю)» впоследствии использовалась для дискредитации чувственного знания.

---

[19] Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 39.

[20] Там же. С. 107.

С т и́ л п о н известен тем, что он обратил внимание по крайней мере на две логико-языковые проблемы, если судить по дошедшим до нас свидетельствам, а именно, во-первых, он указал на то, что слова называют общее, классы предметов, что их значение – общие понятия, а в реальности же существуют единичные вещи. Поэтому складывается такая ситуация: непосредственно мы имеем дело с единичным, а говорим об общем. Отсюда Стилпон сделал вывод, что слова ничего не сообщают о реально существующих предметах. Вот цитата из Диогена Лаэртского на этот счет: «Он отвергал общие понятия (ta eidē). По его словам, кто говорит "человек", говорит "никто": ведь это ни тот человек, ни этот человек (ибо чем тот предпочтительнее этого?), а стало быть, никакой человек. Или так: "овощ – это не то, что перед нами, потому что "овощ" существовал и за тысячу лет до нас, – а стало быть, овощ перед нами – не овощ. Когда он поспешил, чтобы купить себе рыбу, Кратет сказал: "Ты теряешь свой довод!"» (II, 119).

Во-вторых, радея об однозначности понятий и слов, Стилпон требовал тождества субъекта и предиката высказывания и считал истинными только тавтологии. Приведем некоторые свидетельства на этот счет: «Если о коне мы высказываемся "бежит", то он говорит, что нетождественным (ταὐτόν) является высказываемое тому, о чем высказываются». В общем виде принцип Стилпона гласит: «Ошибаются утверждающие иное об ином». А в частности, он считает, что «неправильно мы говорим "человек добрый" и "конь бежит"», ибо доброта принадлежит не только человеку, но и хлебу и лекарству, а бег – не только коню, но и льву и собаке[21].

Д и о д о р К р о н о с знаменит своим парадоксальным пониманием возможности. Его главное положение в передаче Эпиктета таково: «Ничто не есть возможное, что и не есть истинное и не будет» («Беседы», II, XIX, 1)[22]. Оно означает, что все, имевшее возможность осуществиться, уже стало действительностью, а все оставшееся уже никогда не реализуется, то есть возможность

---

[21] *Ritter H., Preller L.* Historia philosophiae Graecae et Romanae. Gothae, 1875. № 232.

[22] Беседы Эпиктета. М., [1997].

отождествляется с действительностью и необходимостью. Тезис Диодора вызывал возражения уже в древности. Цицерон противопоставляет ему позицию Хрисиппа: «Он [Диодор] говорит, что… то, что состоится в будущем, необходимо должно состояться, а то, что не состоится… и не может состояться. А ты, Хрисипп, говоришь, что может состояться и то, что не состоится. Например, может разбиться эта гемма, хотя этого никогда не произойдет» (О судьбе. VII, 13)[23]. Различие их позиций в том, что Диодор имеет в виду реальную возможность, а Хрисипп – формальную.

Сам Цицерон отмечал несуразность мнения Диодора, вскрывающуюся при сопоставлении его с практической жизнью. В одном из писем он иронически замечает: «О возможном… я решаю согласно с Диодором. Следовательно, если ты намерен приехать, знай, что тебе необходимо приехать; если же ты не намерен, то тебе невозможно приехать»[24].

Киники. Основатель школы киников Антисфен начал учить в гимнасии Киносарге (киносарг значит «зоркий пес») около 390 г. до н. э. От названия этого гимнасия некоторые производят наименование школы Антисфена *киники*. Примерно в 380 г. до н. э. к Антисфену приходит учиться Диоген Синопский, наверное, самый известный из киников, за свое крайнее опрощение («бомжевание», сказали бы мы сейчас) получивший прозвище «Сократ безумный».

Киники – в полном смысле слова *сократическая школа*, так как содержание их учения – этика. Этическое учение киников пронизано принципом *автаркии*. Автаркия (*букв.* – самодостаточность) включала в себя ряд положений. Во-первых, то, что мудрец ни в чем и ни в ком не нуждается. Во-вторых, то, что следует довольствоваться наличным и малым, не бояться бедности[25]. Для иллюстрации этого тезиса кинические писатели использовали образ Сократа. В-третьих, то, что для счастья достаточно (*автáркэс*)

---

[23] *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985.

[24] Письма М. Туллия Цицерона : в 3 т. М. ; Л., 1950. Т. 2. С. 391. № CCCCLXIV.

[25] См.: Антология кинизма. М., 1984. С. 180–185.

одной добродетели: «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы» (Диоген Лаэрт. VI, 11). Как говорится, если хочешь быть счастливым (или добродетельным), будь им! Иными словами, чтобы быть добродетельным и счастливым, человеку не требуется ничего, кроме его желания, воли и упражнения (*аскэсис*) в добрых делах.

Из того, что добродетель заключается в деяниях, следовало прославление труда и трудолюбия. Антисфен говорил: «Удовольствий я искал после трудов, но не прежде трудов»[26]. Отсюда вполне понятно то, что героем киников был Геракл.

Кроме того, чтобы стать прекрасным и добрым, человеку надо избавиться от пороков, которые в нем есть (Диоген Лаэрт. VI, 8). Отсутствие у массы людей стремления стать прекрасными и добрыми вызывало у киников удивление и порицание. Диоген изумлялся тому, что люди не соревнуются в искусстве быть прекрасными и добрыми: музыканты ладят струны, но не могут сладить с собственным нравом (Диоген Лаэрт. VI, 27–28).

Поскольку же счастье и добродетель зависят только от намерений и трудов самого человека («добродетель – орудие, которого никто не может отнять»), постольку для их достижения он не нуждается ни в чем вне его. Это значит, что «кинический человек» – свободная личность, независимая ни от чего и ни от кого. Подобная атомизация человека, индивидуализм киников вполне согласуются с их мнением о реальности как единичных, чувственно воспринимаемых вещах. В споре с Платоном Антисфен возражал ему: «О Платон, коня-то (ἵππον) я вижу, а конности (ἱππότητα) не вижу»[27].

Независимость мудреца-киника от всякого рода природных и социальных условий и обстоятельств предполагалось обеспечить, во-первых, минимизацией жизненных потребностей вплоть до чисто естественных (животных). Это говорит о близости кинических воззрений к аскетизму.

---

[26] *Ritter H., Preller L.* Historia philosophiae... № 217.

[27] Там же. № 221.

Аскетизм, свойственный этическим учениям различных философских школ, означает признание и исполнение (*аскезу*, от *греч.* ἄσκησις – упражнение) предписаний, имеющих целью достижение духовно-нравственного совершенства посредством подавления телесно-чувственных влечений и желаний и сосредоточенности исключительно только на одной жизни духа. Эти предписания включали в себя существование в бедности, половое воздержание, терпение, отрешенность от суеты мира и т. п. Отсюда проистекает необходимость умерщвления плоти и ее подчинения духу.

Попытки оправдать аскетические установки приводили киников к этическим парадоксам. Так, они объявили высшим наслаждением презрение к всяческим наслаждениям (см.: Диоген Лаэрт. VI, 71). В общем же, целью аскетизма киников было достижение идеала добродетельного и самодостаточного (автаркичного) человека.

Особенно заметной чертой жизни такого человека была бедность, которую киническая философия усердно проповедовала. Примером простой жизни Диогену служила мышь, которая не нуждалась в подстилке, и мальчик, который обходился без чашки и миски: пил воду из горсти и ел похлебку из куска выеденного хлеба (см.: Диоген Лаэрт. VI, 21; 22; 37). Диоген, сообщает Цицерон, говорил, что он счастливее персидского царя: у него нет ни в чем недостатка, а тому никогда ничего не было достаточно (Тускул. беседы. V, 91). Снижение уровня удовлетворения физиологических потребностей сопровождалось презрением к духовно-нравственным ценностям. Слава – это прикрасы порока, утверждал Диоген, а бесславие – трескотня сумасшедших людей (Диоген Лаэрт. VI, 72).

Для достижения автаркичности существования человека киники предлагали ему, во-вторых, обходиться в жизни собственными силами (возможностями), не прибегая к помощи других. Сближение с женщиной Диоген заменял рукоблудством и мечтал сходным же образом – потиранием живота – унять голод. Кроме того, при удовлетворении потребностей следовало, по мнению киников, проявлять полное безразличие к переживаемым при этом удовольствиям. Антисфену приписывают высказывание: «Я предпочел бы безумие наслаждению» (Диоген Лаэрт. VI, 3). Он же называл любовь

пороком природы и не допускал наслаждения ею. Подобное отношение к эмоциям означало, по сути дела, призыв к *апатии*, ставшей одним из начал кинизма и бывшей отличительной чертой характера его основателя Антисфена (см.: Диоген Лаэрт. VI, 2; 15).

Само слово «апатия», означающее «бесчувственность», «бесстрастие», встречается у кинических писателей и в свидетельствах о киниках (см.: Диоген Лаэрт. VI, 15) для указания на невосприимчивость ко всякого рода переживаниям, страданиям, печалям и страхам, а также на мужественное перенесение несчастий. Киник Т е л е т и з М е г а р (акмэ ок. 240 г. до н. э.) хвалит моряка, воскликнувшего при кораблекрушении: «Привет, Посейдон! Иду ко дну»[28].

Наконец, третий пункт, касающийся достижения автаркии: киники считали, что человек вправе жить по законам природы, то есть чисто естественным образом, как животные, не признавая никаких культурных и моральных ограничений и условностей. При всех совершал дела Афродиты Диоген и не видел ничего дурного в том, чтобы красть из храма и даже питаться человеческим мясом; ел он и сырое мясо. Художественное – иначе не скажешь – описание всех чудачеств киников любой желающий найдет у А. Ф. Лосева[29].

Такой образ жизни киников современники считали подобным собачьему и производили имя «киник» от слова «собака» (*греч.* кю́он). На этом же основании возникло и переносное значение слова «киник», взятого в латинском произношении, – циник – человек, пренебрегающий правилами нравственности и поведения и бравирующий этим; бесстыдный человек. Согласно свидетельству Цицерона, киники видели в стыдливости проявление людского лицемерия: люди стесняются говорить о таком благом деле, как деторождение, но не смущаются говорить о таких гнусных делах, как разбой и мошенничество (Об обязанностях. I, XXXV; XLI)[30].

Бунт киников против культурных и нравственных установлений означал, если иметь в виду известную дилемму *фю́сис – но́мос*

---

[28] Антология кинизма. С. 201.

[29] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики / Софисты… С. 84–108.

[30] *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974.

(природа или обычай), что они встали на сторону природы, считали человека природным существом, которое может и должно жить не по общепринятым обычаям, а по своему собственному нраву, существом автономным. В конце концов, мудрецу не нужны ни законы, ни государство, то есть киники были еще и анархистами. Поэтому ориентирами в поступках мудреца оставались одни кинические добродетели (см.: Диоген Лаэрт. VI, 12; 71).

Киническая философия была очень популярна, и ее последователей мы встречаем даже в поздней Античности, в V в. н. э. С общечеловеческой точки зрения, кинизм – это призыв к естественности и свободе, стесненной, по мнению некоторых людей, требованиями общества, цивилизации, что является вечной проблемой, своей для каждого времени. Описание кинизма во всемирно-историческом масштабе дал П. Слотердайк[31].

Киренаики. А р и с т и п п начал учить в Кирене примерно в 365 г. до н. э., чем и положил начало философской школе киренаиков. Она известна своей этической доктриной, которая является греческим вариантом того этического направления, приверженцами которого в древнеиндийской философии были *чарваки* (*локаятики*). Это направление основывается на том психическом факте (феномене), что взаимодействие наших органов чувств с объектами внешнего мира, то есть ощущение, сопровождается приятным или неприятным переживанием, эмоциональным состоянием. Как пишет Цицерон, киренаики «воспринимают одно то, что чувствуют внутренним осязанием (tactu intumo), как, например, боль, как, например, удовольствие»[32].

Эти «внутренние волнения (permotiones intumas) [духа]» киники сделали не только критерием истинности ощущений, но и мерилом нравственных поступков, описывая их в категориях добра и зла: приятные переживания – это благо, а неприятные – зло. Поэтому Цицерон осуждающе замечает, что главнейший и по значению,

---

[31] *Слотердайк П.* Критика цинического разума / пер. А. В. Перцева. Екатеринбург, 2001.

[32] Хрестоматия по эллинско-римской философии. С. 10.

и по древности последователь Сократа Аристипп не поколебался признать боль величайшим злом (Туск. беседы. 11, 15). Величайшим же благом он считал удовольствие, а именно наслаждение пищей и наслаждение при продолжении рода[33]. Таким образом, этика киренаиков относится к направлению *гедонизма* (*греч.* ἡδονή – удовольствие). Но гедонизм Аристиппа можно назвать рациональным, так как он, подобно Сократу, считал, что мудрец должен быть господином над удовольствиями. Ему приписывают такое высказывание: «Владеет [собой] не отказывающийся от удовольствия (ἡδονῆς), но, [с одной стороны], желающий [его], с другой стороны, не увлекающийся [им], как [например], не пользующийся ни кораблем, ни конем, но следующий, куда он хочет»[34]. Ученик Аристиппа Ф е о д о р и з К и р е н ы (ок. 300 г. до н. э.) говорил не только о телесном, но и о духовном удовольствии: блаженство заключается в радостном настроении духа (χαρά), подвластного разуму.

Мудрец способен и умерять наслаждения, и ограничивать печаль, проистекающую от зла. Киренаики полагали, что печаль происходит от неожиданного и внезапного зла. Стало быть, воспрепятствовать ей можно посредством долгого предварительного размышления о возможных несчастьях и случайностях, происходящих в жизни человека (см.: Тускул. беседы. III, 28; 31; 59).

Развитие темы избавления человека от печали, порождаемой житейскими бедами, нашло весьма крайнее выражение в воззрениях киренаика Х э г е с и я (Г е г е с и я) (320–280 гг. до н. э.), который полагал, что смерть защищает нас от зла и мучений жизни, соответственно, и от печали. Ему приписывают сочинение «Морящий себя голодом», в котором умирающий от голода перечисляет невзгоды человеческой жизни (Там же. I, 83–84). В своих рассуждениях Хэгесий так ярко живописал бедствия жизни и смерть как избавление от них, что его слушатели совершали самоубийства. Из-за этого он получил прозвище «Ходатай смерти», а царь Птолемей, при дворе которого он находился, запретил преподавать его учение.

---

[33] *Цицерон.* О совершенном добре и крайнем зле. СПб., 1793. II, XI; XIII.

[34] *Ritter H., Preller L.* Historia philosophiae… №. 209.

Элидская и эретрийская школа. О воззрениях Федона и других философов элидской школы практически ничего не известно. Схоларх эретрийцев Менедем высказывал близкую по духу Сократу рационалистическую точку зрения на благо, согласно которой «все благо находится в разуме и в остроте ума, при помощи которой познавалась истина»[35]. Менедем также не признавал множества и разнообразия добродетелей, утверждая, что добродетель одна, но наделяется многими именами: благоразумия (σωφροσύνη), мужества (ἀνδρεία), справедливости (δικαιοσύνη), по аналогии с тем, что одно и то же живое существо называется смертным и человеком[36].

---

[35] Хрестоматия по эллинско-римской философии. С. 8.

[36] *Ritter H., Preller L.* Historia philosophiae… №. 237.

Лекция 10

ПРЕДХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ: ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Особенность истории средневековой философии, если рассматривать ее в рамках европоцентристской линии истории философии, то есть как продолжение античной философии, такова, что ее начало уходит еще в зрелую Античность, во времена ранней Римской империи (I–II вв. н. э.). Это связано с тем, что именно в данное время на востоке империи появляется христианство, которое стало основанием духовной культуры, в том числе и философской, европейского Средневековья.

Как известно, при формировании христианского учения в него был включен ряд священных книг иудаизма, а именно *Пятикнижие Моисея* (*Тора*), вошедшее в *Ветхий Завет*. Соответственно, христианством было принято и философское комментирование Пятикнижия со стороны эллинизированных и знающих античную философию иудейских теологов. Поэтому мы и начинаем историю *восточно-христианской философии* с творчества Филона Иудея (Александрийского), жившего в Александрии в I в. н. э. и предложившего философское толкование книг Ветхого Завета[1]. Можно сказать, что порядок изложения философии Филона, а затем и последующих, уже собственно христианских мыслителей, определен самой Библией, открывающейся *Книгой Бытия*, то есть вопросами онтологии. Они представлены в трактате Филона «О сотворении мира согласно Моисею»[2], с которого мы и начинаем знакомиться с его философскими воззрениями.

---

[1] Произведения Филона излагаются и цитируются по изданию: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.

[2] Далее – О сотв.

Содержание этого сочинения показывает нам Филона как чистого философа, предвосхищающего то направление средневекового философствования, которое мы называем *схоластикой*, так как он не пишет в прямом смысле слова комментарий религиозного текста, а создает на его основе настоящую философскую онтологию в виде категориального описания бытия. И он также не склонен к мистике, к таинственным и загадочным выражениям. Вот его важное в методологическом отношении суждение: «Не знаю, найдется ли кто-нибудь, кто по достоинству смог бы воспеть природу седмицы, поскольку она превосходит всякое слово. Однако не следует хранить молчание из-за того, что она необычайнее всего сказанного о ней, но нужно дерзать изъяснять если не все… то, по крайней мере, доступное нашему разумению» (О сотв., 90). Филон стремится к рациональному и реалистически-жизненному пониманию библейских историй. Вот что он говорит по их поводу: «Все это – не мифические выдумки… а типологическое изображение, заставляющее обратиться к аллегорическому истолкованию для уяснения подразумеваемого. Следуя верному пути нахождения смысла, нужно сказать, что упомянутый змей – символ наслаждения» (О сотв., 157). И далее: «А о том, что змей говорил человеческим голосом, сказано потому, что наслаждение пользуется услугами тысяч и тысяч защитников и борцов» (Там же, 160). К слову сказать, он и Моисея превращает в настоящего философа, поскольку о своем собственном комментарии говорит: «И это учение Моисея, а не мое собственное» (О сотв., 25).

С историко-философской точки зрения в комментарии Филона, разумеется, в соответствии с содержанием книги Бытия представлены два раздела философии: *натурфилософия* и *антропология*. Натурфилософия излагается с использованием тех положений и категорий, которые сложились в античной философии. Во-первых, это общее положение, касающиеся начал и причин, а также, так сказать, самого «механизма» сотворения мира. Они заимствованы из учений Платона, Аристотеля и стоиков. Это свойственные всем им представления о действующей разумной причине и материи. Вот как это выражено у Филона: «…в сущих одно является

действительной причиной, а другое есть страдательное, и… действительное есть мировой ум… Страдательное же – мертво и не имеет в себе движения» (О сотв., 8–9). Страдательное начало – это материя, характеризуемая чисто по-платоновски: «…материя… которая могла сделаться всем, ибо сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, безжизненна, безобразна, исполнена изменчивости, разлада и дисгармонии» (21–22). Филон как истинно античный философ, в отличие от последующих христианских философов, ничего не говорит о зависимости материи от Бога, а тем более о появлении мира ex nihilo. Более того, он подчеркивает ее самостоятельность, когда так вот пишет об образовании человека: стихии – земля, вода, воздух и огонь – образовали самодовлеющую материю, которую надлежало взять Творцу, чтобы создать видимый образ (146). Все это говорит о религиозно-философском дуализме Филона – признании двух исходных начал: Бога и материи.

В точном соответствии с Платоном мировой ум действует на основе идей. Но у Филона появляется одно очень существенное отличие от Платона: идеи объявляются созданием самого ума – положение, созвучное скорее Аристотелю[3]. Он пишет: «Бог заранее предусмотрел, что не получилось бы хорошего подражания без хорошего образца и что не могла обойтись без соответствующего примера ни одна из чувственных сущностей, не будучи уподоблена первообразной и умопостигаемой идее. Пожелав сотворить сей видимый мир, прежде Он стал создавать умопостигаемый, чтобы, воспользовавшись им как бестелесным и боговиднейшим образцом, создать затем телесный» (О сотв.,16). В частности, Филон ссылается на слова Моисея о том, что Бог создал «всякий полевой кустарник прежде появления на земле, и всякую полевую траву прежде вырастания», и дает им следующее очень важное разъяснение: «Разве не указывает он здесь на бестелесные и умопостигаемые идеи, которые суть печати для телесных их воплощений? Прежде чем земля произрастила зеленые растения, все это было заложено в природе конкретных вещей, и прежде чем произросла полевая трава, она

[3] См.: *Шитиков М. М., Звиревич В. Т.* Философия в древних цивилизациях. Екатеринбург, 2011. С. 178.

была травой невидимой. Следует полагать, что и для всего остального, что различают чувства, прежде существовали ранее возникшие идеи и меры, посредством которых возникающее образовывалось и отмерялось. Природа не производит ничего из чувственного без внетелесного образца» (129–130). При этом последовательность создания умопостигаемого мира предваряет последовательность образования реального мира. «В первую очередь Создатель сотворил умопостигаемое небо, затем невидимую землю, затем идею воздуха и пустоты» и т. д. (29).

Этот первый шаг в творении мира Филон поясняет на примере строительства города, когда зодчий вначале рисует в уме все его части. Аналогично образу града в уме зодчего Филон располагает мир, составленный из идей, в таком месте, как «Божественный Логос, упорядочивший все это» (20). Об этом сказано еще и так: «Умопостигаемый мир есть не что иное, как Логос Бога, уже занятого творением мира» (24). Когда бестелесный мир уже обладал законченностью, «созижденной в Божественном Логосе», тогда чувственный стал создаваться по его образцу (36). В итоге, как мы видим, Филон принимает платоновскую структуру бытия: невидимое и умопостигаемое, наделенное свойством вечности, и чувственное, нареченное именем «становление». Он констатирует: «Сей мир, поскольку является видимым и чувственным, должен быть и ставшим» (12).

У Филона возникает некоторая иерархия образов, разъясняющая очень важную формулу создания «по образу Божию». Сначала Бог создает образ мира, который является «архетипической печатью», «умопостигаемым миром», «самим Логосом Бога» (25). Затем он создает чувственный мир как подражание Божественному образу, который в таком случае выступает уже в качестве образа образа (Там же). Так, невещественный и бестелесный свет «стал образцом для солнца и всех светящихся небесных тел» (29). Однако Филон намечает иерархию образов и в самом умопостигаемом мире, поскольку считает невидимый и умопостигаемый свет образом Божественного Логоса (31).

Итак, первое общее положение Филоновой философии творения заключается в том, что мир создается разумной действующей

причиной, каковой является Бог, посредством преобразования материи согласно Им же созданным идеальным, можно сказать, «Логическим», образцам. Страдательное начало, пишет он, «приводимое в движение умом, от него получая облик и жизнь, преобразуется в совершеннейшее произведение, то есть в этот мир» (9). Благодаря Богу материя делается своей противоположностью, получая «идею лучшего»: «порядок, качество, жизнь, образ, тождественность, гармонию, согласованность» (22). Так Бог облагодетельствовал «щедрыми дарованиями природу, которая без Божественных даров сама по себе не была способна обрести ничего доброго» (23).

Второе же общее положение этой философии творения мира касается процесса и порядка его формирования, истолкования смысла шести дней творения и седьмого дня отдохновения после трудов праведных. Теорию, объясняющую все указанное, Филон находит в пифагореизме, в пифагорейском учении о числах. Таким образом, он соединяет платонизм и пифагореизм, что является характерной чертой так называемого *среднего платонизма*, к которому Филона обыкновенно и причисляют.

Представления пифагорейцев о числах как сущности вещей позволили Филону описать ход и порядок творения в виде числового ряда и его закономерностей. Мир был сотворен за шесть дней потому, пишет Филон, «что возникающим вещам был необходим порядок. Порядку же свойственно число» (О сотв., 13). Уже само слово «начало» в выражении «В начале он сотворил небо и землю» следует понимать в смысле числа, то есть оно означает «Первым Он сотворил небо» (О сотв., 27). Первые три числа определяют бестелесное: «Ведь называемое в геометрии точкой задается одним, двумя – отрезок, поэтому через истечение единого возникает двоица, а через истечение точки – отрезок. Отрезок есть протяженность, не имеющая ширины. Когда добавляется ширина, возникает плоскость, которая задается троицей» (49).

Переход к телесному (пространству) начинается с того, что к плоскости (троица) добавляется еще одно – высота, что в сумме с троицей дает четверицу, которая от бестелесной сущности приводит нас к телу, имеющему три измерения и являющемуся первым

чувственным (Там же). Для не уразумевших это Филон дает такое пояснение: положив на плоскость три ореха, образуют треугольник, а добавив сверху еще один, образуют пирамиду. Роль четверицы очень велика. В соответствии с ней устраивается небо (47), а также весь мир. Ведь четыре первоэлемента, из которых все создано, «проистекли из числовой четверицы, словно из источника» (52). Впрочем, в этом вопросе у Филона встречаются некоторые противоречия. Ниже он пишет, что небо было устроено в соответствии с троицей, а земля – в соответствии с четверицей (62). А под знаком пятерицы идет создание уже живой природы; «Бог принялся создавать смертный род живых существ в пятый день, считая, что ничто так не сродственно одно другому, как пятерица животным. Ведь живое отличается от неживого не чем иным, как способностью чувствовать. Чувство же подразделяется на пять составляющих: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание» (Там же).

Заканчивается творение мира на шестой день, то есть сущность всего этого процесса выражается числом шесть, о котором Филон говорит так: «А по законам природы из всех чисел самое важное при возникновении есть число шесть» (13). Его значение заключается в том, что оно содержит в себе начала мужского (нечетное – троица) и женского (четное – двоица), а мир содержит возникновения из парных сочетаний семенного мужского и воспринимающего семя женского (14). На этом основании Филон и заключает, что мир должен был образоваться в соответствии с шестерицей, «смешанным числом, первым четно-нечетным» (Там же).

После сотворения мира следует седьмой день, который Бог назвал святым: «Этот день является праздником общим для всех людей и днем рождения мира» (90). Чтобы было понятно великое значение седмицы, Филон почти на протяжении сорока глав (90–128) – без малого четверть книги – показывает, во-первых, совершенство седмицы как числа, то есть рассказывает о ней с точки зрения пифагорейской математики, арифметики и геометрии, а во-вторых, также по-пифагорейски считает, что ею определяются сущность, устройство и закономерности всего бытийствующего, то есть говорит о ней с точки зрения уже пифагорейской физики. Что касается

первого, малозначимого для нас аспекта рассмотрения седмицы, то приведем очень немногие примеры ее «удивительности». Седмица выступает в двух видах. Во-первых, это число в пределах десятерицы, составленное из семи единиц. Во-вторых, это любое седьмое число геометрической прогрессии, получаемое шестикратным удвоением, утроением и т. д. единицы, считая и ее. Первое такое число – 64, завершающее ряд: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64. Седмица второго вида соответствует четырехугольнику как произведение двух чисел (64 = 8 на 8) и кубу как произведение трех чисел (64 = 4 на 4 на 4).

Интересен нам второй аспект рассмотрения седмицы как модели бытия. Здесь мы приведем примеров побольше. Начнем с только что сказанного. Поскольку седмица соответствует четырехугольнику и кубу, постольку она «охватывает оба вида бестелесной и телесной сущности, вид бестелесной – по признаку плоскости, которую задают четырехугольники, а телесной – по признаку пространства, которое задают кубы» (О сотв., 92). «Составляясь из троицы и четверицы, она доставляет то, что по природе среди сущих есть устойчивое и прямое» (97). Дело в том, что числа три и четыре – это катеты прямоугольного треугольника (гипотенуза – пять; проверяется теоремой Пифагора), а прямой угол – устойчивый, в отличие о тупого и острого, так как не может быть более или менее прямым. Седмица задает круговращения луны: ее фазы меняются каждые 7 дней, а лунный месяц – 28 дней – является суммой чисел, входящих в седмицу (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7). И вообще все небесное устроено в согласии с числом семь.

Далее Филон переходит к земному: «Поскольку по некой естественной склонности земное зависит от небесного, логос седмицы, получивший начало свыше, сошел и к нам, поселившись в смертных родах» (117). Здесь седмица выступает основой устройства человека: наше тело и душа разделены на семь частей, например, душа – это пять чувств, орган речи и рождающая способность. Затем седмица – закон возрастания людей: в первое семилетие появляются зубы, во второе – семя, в третье – рост бороды… в десятое – желанный конец жизни. И еще во многом другом – и в человеке, и в его занятиях – седмица проявляет свою «осуществительную

способность», как выражается Филон, например, в грамматике (семь гласных) и музыке (семь струн). Наконец, ее можно считать началом самой философии, поскольку Моисей, согласно Филону, заповедал в седьмой день посвятить досуг философскому созерцанию для усовершенствования нравов.

Таким образом, мы рассмотрели общие философско-методологические подходы Филона к объяснению Книги Бытия. Теперь обратимся к его комментарию творения мира по отдельным дням, к частным положениям, касающимся той или ной стадии Сотворения мира. При этом преимущественно будут представлены те суждения Филона, которые в дальнейшем найдут продолжение в толковании Книги Бытия уже христианскими философами.

При Сотворении мира Бог не нуждался во временной протяженности, но создал его «сразу, мгновенно, одновременно, разом» (О сотв., 13, 28, 67). Поэтому представление о шести днях творения Филон относит не к самому творческому акту Бога, ибо он вне времени, но к возникающим вещам: «Время не существовало до мира, но появилось вместе с ним. Время есть отрезок движения мира, движение не могло возникнуть прежде того, что подлежит движению» (26).

Каждому из дней отводится определенная часть бытия. Первый день особенный: он охватывает сразу весь умопостигаемый мир (15), а также сотворение прежде всего неба, которое было образовано из самой чистой составной части материи (27). Небо – это пространство, а следовательно, оно телесно (36). Впрочем, о первых трех днях творения Филон говорит в целом, совокупно, не подчеркивая, что именно произведено в каждый из них. Это, как нам кажется, связано с тем интересным обстоятельством, что те составляющие мира, которые в Библии изначально представлены как создаваемые реально физические явления, отнесены Филоном к области умопостигаемого бытия. Вот и получается, что тьма – это идея воздуха, бездна – идея пустоты; свет – невещественный и бестелесный (30); утро и вечер также помещены «в ряду бестелесных и умопостигаемых сущностей» (34). Ввиду этого реальный телесный мир первых трех дней творения представлен у Филона в основном рассуждениями о небе, земле, воде.

Вода и земля сначала были смешаны подобно тесту. Бог повелел соленой воде стечь, и образовались суша и море. В земле осталась пресная влага, чтобы она не высохла и давала пищу и питие (38). Затем Бог украшает землю растениями. Поскольку Он первоначально создает «все разом в единый миг» (41), деревья появились, отягощенные плодами. Это обстоятельство важно в двух отношениях. Спелые плоды предназначались для использования живыми существами, которым предстояло вскоре возникнуть. Но главное, в мировоззренческом смысле, плоды явились знаком перехода от Божественного творения к самостоятельному, вечному и бессмертному существованию природы, разумеется, с соизволения Бога (44), и к вечному возникновению и, так сказать, естественному воспроизведению растений, «поскольку они [плоды] содержали в себе семенные сущности», а в них, в свою очередь, находятся «неявны и незримы логосы всего, которые становятся явными и зримыми в должные сроки» (43). Тут наблюдается явная реминисценция о сперматических (семенных) логосах стоиков. Положение о плоде как приобщении к вечности Филон выражает образом циклического движения. Он пишет, что Бог «стал подводить начало к концу и заставлять конец возвращаться к началу, ведь плод от растения – как бы конец от начала, а семя из плода… как бы начало из конца» (44).

В дальнейшем Филон уже четко фиксирует содержание каждого из последующих дней творения. В четвертый день Бог украшает небо светилами. Эта «операция» осмысливается Филоном так, чтобы подчеркнуть всемогущество Бога и независимость результатов Его решений от каких-либо физических факторов. Он указывает, что это сделано потому, чтобы люди не считали небесные светила (преимущественно солнце) причинами всего рождающегося на земле (45). Действительно, земля производит растения, когда солнца еще нет.

Второе важное для нас следствие украшения неба светилами – появление философии. Люди увлеклись созерцанием стройных хороводов звезд, упорядоченных по законам мусического искусства, стали допытываться, каковы их сущность, образ движения и причины. Из следования этого «возник род философии, совершеннее которого не было иного блага в жизни людей» (54).

В пятый день Бог принялся создавать смертный род живых существ (62). И здесь Филон опять не разделяет сотворение живых существ по дням, а описывает его в общем: сначала по повелению Бога появились рыбы, затем птицы; земля по Его приказанию порождает сухопутных животных, а Сам Он создает человека. Но этой обычной временной последовательности появления живых существ Филон придает вид иерархии согласно степени их совершенств: «Когда Создателю стало угодно сотворить живые существа, первые по порядку были ничтожнейшие рыбы, а последующие – величайшие, люди, остальные же – между этими крайностями» (68). Нижние в этой иерархии рыбы более причастны телесной сущности, чем душевной; им достался удел быть праздными, бездеятельными. В птицах и сухопутных душа проявлена больше, и они деятельны. Наконец, человек наделен «исключительной разумной способностью, душою души» и трудолюбием (66).

Среди обоснований того, почему человек был сотворен последним, мы находим, в частности, такое: «Решив сочетать начало и конец в возникших сущностях… Бог… соделал началом небо, а концом – человека… как малое небо, обнимающее в себе множество звездоподобных природ посредством приобщения к искусствам, наукам и славным созерцаниям каждой добродетели» (82). В этих словах Филона заслуживает внимания то, что он представляет человека духовным микрокосмом, а не только физическим, как это обыкновенно делали античные философы. Помимо этого аргумента, касающегося очередности появления человека, Филон приводит и многие другие. Отметим некоторые из них: человек возник последним, чтобы все прочие живые существа изумились, поклонились и подчинились ему; он явился царем над всем подлунным миром (83). В доказательство власти человека он ссылается на пастуха; приводит пример с возничим и кормчим: возничий располагается позади лошадей, а кормчий – на последнем месте на корабле, и тем не менее оба являются главными и управляют.

Комментарий Филона к сотворению человека вводит нас в новый раздел философии – *антропологию*. Исходное и главное ее положение – сотворение человека по «образу Божию и подобию».

Филон сразу же отгораживается от прямого, вульгарного и, можно сказать, языческого (или мифологического) понимания этой формулы: «Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно» (69). Под образом надо понимать «водительствующее души» – ум. Он создан «в соответствии с единым для всего умом, как бы первообразом» (Там же). В этом и состоит сходство человека с Богом: «Тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает и человеческий ум в человеке» (Там же).

Разум – это не только главная отличительная (Божественная) характеристика человека, но и его главная познавательная способность в постижении Божественного. В последнем качестве он представлен исключительно в духе платоновской рациональной интуиции. Сначала «он обходит землю и море, постигая их природу» (69). «Затем, взмывая птицей и исследуя воздух, он устремляется выше, к эфиру и небесным круговращениям… оставляя позади всякую чувственную сущность, он достигает умопостигаемой. Там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту того, что он видел здесь чувственным» (70–71). Но Филон, пожалуй, усиливает религиозно-мистический компонент платоновского учения об уме, поскольку пишет о том, что ум в конце концов достигает области невыносимого света, и око рассудка слепнет от его блеска. Скорее всего, это можно понимать как вторжение ума в сферу Божественного. Из стремления ума к познанию небесного возник род философии, благодаря которому человек становится бессмертным (77). Впрочем, у Филона есть и несколько иные, скорее аристотелевские представления об уме, о чем говорит его следующее рассуждение. Роль чувств и ума в познании он рассматривает, уподобляя ум мужчине, а чувства – женщине (165). В результате между ними возникает такое отношение: как женщина доставляет наслаждение мужчине (а наслаждение – это чувство), так чувства доставляют внутрь ума внешние явления в виде печати каждого из них и вызывают подобные им переживания. Ум, как воск, принимает созданные чувствами впечатления, посредством которых постигает

предметы, «сам по себе к этому не способный» (166). Как мы видим, Филон хорошо понимает опосредованный характер рационального знания.

Несколько иное понимание человека как образа Божия мы встречаем у Филона, когда он, по сути дела, говорит о двух стадиях в сотворении человека. Ранее человека, создаваемого из праха земного, возник человек по образу Божию. Он являет собой некий вид по образу Божию, или род, или печать; он умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный (134). После него создается чувственный и частный человек. Он составлен из земляной сущности и Божественного духа; из души и тела; является мужчиной или женщиной; смертный и бессмертный по природе (134–135). Отсюда можно заключить, что подобием Бога является идеальный человек (понятие) или человек как род (человек вообще), но никак не реальный человек, индивид.

Образ и подобие рассматриваются как помощники Бога при создании человека. Филон так распределяет их роли в этом деле: хорошее в человеке создал Бог, а от помощников – плохое в человеке (75). Этим он объясняет срединное положение человека в иерархии Божественных созданий с точки зрения добродетели и порока: растения и неразумные животные непричастны ни добродетели, ни пороку, так как не обладают умом и логосом; человек, соответственно, восприимчив к добру и злу; иные сущие, например, звезды, приобщены только к добродетели (73).

Кроме того, и внутри человеческого рода, в процессе как его создания, так и дальнейшего воспроизведения, Филон намечает некую иерархию убывающего совершенства людей, их регресс. Самым совершенным является образ человека (см. выше), за ним следует сам человек. Этот первый родившийся от земли человек, зачинатель рода, был наилучшим в отношении и тела, и души, потому что, во-первых, был сотворен Самим Богом – наилучшим творцом, а во-вторых, потому что при его сотворении Бог взял для тела лучшую землю; для создания же души воспользовался собственным Логосом (136–140). Последующие люди происходят уже от людей, и потому ухудшаются: «Первый созданный человек – лучшее во всем

нашем роде, а потомки его уже не достигли подобной высоты, поскольку они получают облики и способности все более тусклые от поколения к поколению» (140). Этот «демографический закон» Филон иллюстрирует примером «магнетического камня»: с наибольшей силой притягиваются железные кольца, касающиеся самого камня, и с меньшей – те, которые касаются последующих колец (141). Тем не менее, люди сохраняют отпечатки родства с праотцом, ибо всякий человек по своему разуму родственен Божественному Логосу, являясь отпечатком Божественной природы, а по телесному устроению – всему миру, так как образован из тех же самых стихий (146).

Дальнейшее существование человека после сотворения определяют уже два фактора: Бог и сам человек. Человеку было назначено Богом жить без труда и нужды. Но в нем возобладали неразумные наслаждения. Филон объясняет их происхождение чисто естественными причинами. Началом порочной жизни для человека стала жена. Между ними возникло влечение, которое рождает телесное насаждение, ставшее началом несправедливостей и преступлений (151–152; см. также 161). Однако саму склонность человека к наслаждению, то есть к злу, Филон объясняет тем, что человеку назначено изведать зла как существу, испытывающему изменения (151), и тем, что его душа тяготеет к злодеянию (155). Поэтому рассказ о вкушении первыми людьми плода от древа познания добра и зла он завершает словами: «…и это в единый миг изменило обоих, поворотив от непорочности и простоты нравов ко злу» (156). Люди стали предаваться предосудительным желаниям. За это Богом им назначена кара в виде труднодостижимости всего необходимого для жизни; день и ночь они проводят в изнурительном труде на земле (80).

Свой комментарий к Книге Бытия Филон завершает формулировкой «пяти наилучших истин» монистической религиозной философии, которым, по его мнению, нас научил Моисей. Во-первых, что есть и существует божество. Во-вторых, что Бог един. В-третьих, что мир возник. В-четвертых, что мир един, поскольку един и Творец. В-пятых, что Бог промышляет о мире. Но при этом он не вполне удержался в рамках монизма, так как допустил существование двух начал мира: Бога и материи.

Лекция 11

ФОРМИРОВАНИЕ ОСНОВ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В АПОЛОГЕТИКЕ

Апологетами называют раннехристианских писателей второй половины I–II вв. н. э., которые сочиняли защитительные речи (*греч.* – апологии) с целью оправдать перед римскими властями, даже самими императорами, мировоззрение христиан и их образ жизни. Самыми значительными апологетами, сочинения которых дошли до нас, были (в примерном хронологическом порядке) Аристид, Иустин, Татиан, Афинагор, Феофил, Ермий. Рассмотрим их творчество с историко-философской точки зрения. В их трудах мы находим основополагающие идеи, во-первых, христианской философии, а во-вторых, христианской истории философии.

Как христианские философы апологеты выдвинули следующие положения религиозно-философского мировоззрения. Начнем с понимания Бога, исходной и основной категории всякой религиозной философии. Аристид – его «Апология (О почитании Бога Всемогущего)»[1] считается первой книгой этого ряда – своими суждениями о Боге закладывает основы *апофатической* (*отрицательной*) *теологии*. Он считает, что рассуждать о Боге, каков Он есть, бесполезно, ибо Сущность Его бесконечна и непостижима для всех тварей (I, 2). И далее Аристид пишет: «В пределах дозволенного надлежит знать о Боге, что Он нерожден, несотворен, безначален и бесконечен, бессмертен, совершенен и непостижим» (I, 4).

---

[1] См.: Золотое слово Священного Писания. I–III век. Вып. 65. М., 2000. Далее ссылки даются на это издание с указанием номеров столбца и стиха в круглых скобках.

Он лишает Бога имени, различия мужского и женского и других признаков тварных существ, то есть описывает Бога, отрицая у Него наличие этих признаков. Это и есть апофатическая теология, ведущая в философском плане к агностицизму. Все же одно положительное высказывание о «натуре» Бога он делает: она «вся есть совершенная мудрость и знание» (I, 6).

Кроме этого, Аристид намечает главные моменты отношений Бога, мира и человека. Бог сотворил все ради людей (I, 3); содержит Собою небо и все видимое и невидимое (I, 5); приводит в движение мир и все, что в нем есть (I, 2). Исходя из этого, Аристид делает заключение о Божественном превосходстве над миром: «Известно, что все движущее – сильнее движимого, и содержащее – крепче содержимого» (I, 2).

К этим суждениям присоединяются затем и последующие апологеты. И у с т и н пишет в «Первой апологии»[2], возражая стоикам, говорящим о превращении Бога в огонь: «Мы же думаем, что Бог, Творец всего, превосходнее вещей изменяемых» (20). В сочинении «Разговор с Трифоном иудеем»[3] он дает такое определение Бога: «То, что всегда пребывает одно и то же и есть причина бытия прочих существ, подлинно есть Бог» (3). В апологии А ф и н а г о р а «Прошение о христианах»[4] мы встречаем, пожалуй, уже более философичные, чем у его предшественников, рассуждения о Боге с использованием философских категорий, что вполне отвечает его намерению дать «разумное оправдание нашей веры» даже притом, что он ищет подтверждения своих умозаключений в свидетельствах пророков (8–9). Например, то, что Бог не сотворен, он аргументирует так: «ибо сущее не получает бытие, а только не сущее» (4). Присутствует у него и определение Бога через Его деяния в виде кратчайшего компендиума Книги Бытия: Бог – это Тот, Кто распростер и окружил небеса и утвердил землю наподобие центра, собрал воду в моря и отделил свет

---

[2] Далее – Ап. I. Все соч. Иустина и далее приводятся по изд.: *Иустин*. Творения. М., 1995.

[3] Далее – Разг.

[4] Далее – Прош. URL: http://mystudies.narod.ru (дата обращения: 01.09.2012).

от тьмы, украсил эфир звездами и повелел земле производить всякие семена, сотворил животных и создал человека (13).

Особого внимания с философской точки зрения заслуживает вопрос о соотношении Бога и материи. В христианской апологетике об этом начинает говорить Иустин. Бог «в начале все устроил из безобразного вещества» (Ап. I, 10). Значительно детальнее, чем другие апологеты, даже чем Татиан (см. ниже), рассуждает об отношении Бога и материи А ф и н а г о р. Он указывает на то, что Бог не сотворен и вечен, а материя сотворена и тленна (Прош., 4). Затем он рассматривает Бога как производящую причину (это аристотелевская категория) и делает такое заключение: «Не основательно и то, будто вещество древнее Бога; потому что причина производящая необходимо должна существовать прежде того, что от нее происходит» (19). Конкретно он поясняет этот аспект отношения Бога и материи аналогией связи художника и вещества, которые необходимы друг другу, ибо без их взаимодействия не «отпечатлелись бы формы» (положения и язык Аристотеля) (Там же). Приводит Афинагор и совсем наглядный пример на этот счет: «Как горшечник относится к глине... так относятся между собою и Бог Создатель и вещество, повинующееся Его художеству» (15). Глина без помощи искусства не может сделаться сосудом, и вещество без Бога не получило бы формы. Приведенные здесь положения Афинагора (и ниже Татиана) показывают, что апологеты, в отличие от Филона, перешли к религиозному монизму: единственное начало у них – Бог, творящий материю. Однако материя остается опосредующим звеном в создании мира: сначала творится материя, а из нее – мир, то есть и они еще не выдвигают тезиса о творении ex nihilo.

У Иустина мы находим также первые мысли, касающиеся главного положения христианской гносеологии о неоспоримом превосходстве веры над опытом и рациональным знанием. Это утверждение было высказано в связи с тем, что христианам надо было хоть как-то обосновать перед язычниками тезис о воскресении Христа, не согласующийся ни с опытом, ни с разумом. Иустин выражает названное положение следующим образом: «Мы за лучшее почи-

таем верить и тому, что невозможно для нашей природы и для людей» (Ап. I, 19).

Из антропологических проблем апологеты (Иустин) начинают обсуждать такой важный вопрос как свобода воли, противополагая ее необходимости судьбы, то есть отвергают фатализм. Иустин при этом ссылается на жизненный опыт: мы видим, что человек «со свободным произволением или поступает хорошо, или грешит»; к тому же он способен переходить к противоположному, от порочности к честности, изменяться (Ап. I, 43). Неизбежную судьбу он допускает только в одном случае: избирающий доброе будет обязательно награжден, а избирающий противоположное – наказан. В этом же духе он толкует неизбежность будущих событий, предсказанных пророками: «Бог, зная наперед будущие дела все человеков… предсказывает через пророчественного Духа, что они получат от Него сообразно с достоинством своих дел» (44).

В апологиях Аристида и Иустина мы встречаем отдельные разрозненные положения религиозно-философского характера. Иное дело Т а т и а н. В его «Речи против эллинов» содержится достаточно целостный систематический рассказ о христианском мировоззрении[5]. Начинает он с Бога, которого описывает в духе своих предшественников. Бог не получил начала во времени. Он безначален и Сам есть начало всего: вещей чувственных и вещей невидимых. Но Сам Он притом невидим и неосязаем, невыразим никаким искусством. Мы познаем Его через Его творение, а Его могущество – через дела Его (4). После этого Татиан переходит к изложению Божественных дел.

Прежде сотворения мира Господь был один. Но поскольку Он есть основание всего, то все было вместе с Ним, в частности, разумная сила, Само Слово. Затем Его волею произошло, родилось Слово. Это рождение особенное – «через сообщение, а не отсечение», то есть Слово не отделилось от первоначала и не лишило Родителя Слова. Татиан поясняет их единство такими примерами: свет факела не уменьшается, когда от него зажигают другие факелы;

[5] Далее – Речь. См.: Апология: Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988.

говорящий от передачи слова не лишается его. Слово становится началом мира: «Слово, в начале рожденное, в свою очередь, произвело наш мир, создавши Само Себе вещество» (5). В этих словах Татиана мы находим два важных положения: Слово играет роль посредника в сотворении мира; материя недвусмысленно объявлена сотворенной. Упомянем здесь и Афинагора, выражающего ту же мысль более философским языком: Слово (Сын Божий) произошло от Отца, «чтобы быть идеею и действенною силою для всех материальных вещей» (Прош., 10).

Но возвратимся к Татиану. «Материя не безначальна, как Бог, – говорит Татиан, – и не имеет власти равной с Богом, как безначальная; но она получила начало и не от кого-нибудь другого произошла, а произведена единым Творцом всего» (Речь, 5). Вещество лежит в основании устройства мира. Небо и звезды на нем состоят из вещества, и земля со всеми предметами, находящимися на ней, имеет такой же состав (12). Преобразование материи описано так: «Вещество было грубо и не образовано прежде, чем разделилось на элементы, а по разделении их сделалось украшенным и благоустроенным» (Там же). За пределами неба находится высший мир, который не знает перемен погоды, но имеет благодатный воздух, постоянный день и свет, недоступный для здешних людей (20).

Особенно хорошо посредничество Слова Татиан показывает, когда переходит к рассуждениям о человеке: «Слово… по примеру Отца, родившего Его, сотворило человека» (7). Человек создан бессмертным и свободным, он выбирает добро по свободному определению своей воли, так как добро в его природе не заложено (Там же). Свободная воля погубила человека; он продал себя за грех, произвел зло, но может снова отвергнуть его (11).

Татиан высказывает важное для христианского обоснования смертности и бессмертия (воскресения) человека положение о двух видах духов. Один дух называется душой и причастен веществу, из которого состоит человек; другой дух выше вещества и души. Дух – это образ и подобие Божие в человеке; через него в человеке обитает Бог (15). В начале дух обитал вместе с душой, окрылял ее; но она прогнала его грехом, и он улетел, «как птенец», а она упала

на землю и вступила в общение с низшим (13; 20). «Вещественный дух» роднит человека со всем миром, так как он есть в звездах, растениях, животных и в человеке (12). Душа сама по себе смертна и разрушается вместе с телом, будучи «тьмой… чуждой ведения»; но если она соединена с Божественным духом (светом, знанием сокровенного, истины), получает от него помощь, то разрушается только на время и затем восходит туда, куда ведет ее дух, – на небо (13). Различение души и духа позволяет Татиану указать на различие эллинов и христиан: первые имеют только душу, а вторые ищут дух (14–15).

В христианской религиозной антропологии немалое место занимает тема воскресения. Татиан убеждает в истинности воскресения следующим образом. Человек до рождения пребывал в сущности плотского вещества. Вновь «родившийся, через смерть переставая существовать и быть видимым», опять будет существовать по подобию неродившегося (6). Пусть тело рассеется подобно пару, пусть будет растерзано зверями, но оно сохранится в сокровищнице Господа, который, «когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для Него одного» (Там же).

Стоящий в нашем списке после Татиана апологет А ф и н а г о р написал уже первое специальное сочинение по этому вопросу «О воскресении мертвых»[6]. Принципиальные моменты его учения о воскресении можно выразить в следующих тезисах. Людям, которые носят в себе образ своего Творца, владеют умом и одарены разумным смыслом, Творец определил вечное существование (12). Люди по душе имеют от сотворения непрерывное существование, но по телу получают нетление после изменения (16). Природа людей такова, что по мысли Творца она получила в удел подвергаться изменениям и имеет жизнь, прерываемую то сном, то смертью, то переменами в каждом возрасте (17). Воскресение есть некоторый вид изменения, и притом самый последний из всех; это изменение того, что еще останется в то время, на лучшее (12). Могущество Божие и сила Его премудрости достаточны для воскресения тел,

[6] См.: URL: http://mystudies.narod.ru (дата обращения: 30.07.2012).

даже если они расхищены множеством разных животных (2–3). У воскрешаемого человека душа будет обитать в новом теле, нетленном и чуждом страдания (10).

В сочинении очередного апологета Ф е о ф и л а «Послания к Автолику»[7], к рассмотрению которого мы переходим, пожалуй, еще полнее, чем у Татиана, представлено мировоззрение христиан. Феофил написал, вероятно, первый уже чисто христианский, в отличие от Филона, «Шестоднев», хотя и в виде очень краткого очерка во второй книге «Посланий к Автолику». С изложения этого очерка мы и начнем. Феофил пишет, что Бог «творит вещи из ничего и так, как Ему угодно» (II, 13). Так у него появляется важная формулировка «творение из ничего». Однако она не устраняет творения из материи, о чем свидетельствуют слова: «Научает нас Божественное Писание, что материя, из которой Бог сотворил и устроил мир, получила начало и создана от Бога» (II, 10). В результате нет ясности, что же Феофил понимает под творением из ничего. Вторая часть формулы «творение, как угодно» призвана объяснить необычность Божественного создания мира как домостроительства, которая заключается в том, что прежде всего было сотворено небо наподобие кровли, в то время как человек начинает строить дом с земли, с основания (II, 13). Творческой силой Бога у Феофила, как и у других апологетов, выступает рожденное Им Слово: «Слово же Он имел исполнителем Своих творений и через Него все сотворил» (II, 10). Силой же, оживотворяющей твари, является Дух, который носился над водами. Он соединился с водой, ибо дух тонок и вода тонка, и питал воду, а вода, проходя повсюду, питала все создания (II, 13).

Любопытные христианско-астрологические рассуждения Феофила представлены в его пояснениях к четвертому дню творения, когда были устроены светила. В натурфилософском плане надо отметить его оправдание того, почему Бог сотворил растения прежде светил: Он предвидел «бредни суетных философов, которые в отвержение Бога станут говорить, что произведения на земле рож-

[7] Далее – Посл. URL: http://mystudies.narod.ru (дата обращения: 16.08.2012).

даются от светил» (II, 15). Аргумент явно направлен против естествознания и материалистической философии. В целом же четвертому дню творения и светилам Феофил придает антропологический смысл. Солнце – образ Бога, а луна – человека, так как солнце не уменьшается, луна же умаляется и как бы умирает, потом нарождается, представляя будущее воскресение. Самые светлые звезды – образы пророков, а блуждающие (планеты) – образы тех, которые отпадают от Бога. Итог этого антропологического толкования можно подвести его словами: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости. А четвертый день – образ человека, нуждающегося в свете, так что существуют Бог, Слово, Премудрость, человек» (Там же).

Не только светила, но и рыб, птиц и животных, созданных в пятый и шестой дни творения, Феофил трактует как подобия людей алчных и преступных, которые не знают Бога, живут нечестиво, помышляют о земном. Впрочем, звери уклонились ко злу и одичали не сами по себе, а потому что человек, их господин, впал в грех и тем самым испортил и их (II, 16–17).

В отношении сотворения человека Феофил подчеркивает особенность этого акта. Сотворение «по образу и подобию» показывает достоинство человека. Все как маловажное было сотворено словом, и только создание человека – дело, достойное рук Бога. Помощниками Ему в этом деле служили Слово и Премудрость (II, 18). Бог сотворил человека средним, ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому (II, 24; см. также: 27). Он сделал рай, чтобы поселить его, но когда Адам нарушил заповедь запрета о вкушении плода с древа познания, Бог изгнал людей из рая как бы в ссылку, дабы, исправившись, они были возвращены. Это совершается после воскресения и суда через смерть (II, 26). Мистический акт воскресения Феофил пытается доказать рациональными аргументами. Он ссылается на то, что подобное имеет место в природе: дни и ночи кончаются и опять возникают; зерно умирает и разлагается, потом же поднимается и встает колосом (I, 13). Вслед за изгнанием человека из рая Феофил разворачивает перед читателем библейскую историю от Адама и Евы

до разделения языков, заселения земли и образования разных городов и царств. Наверное, это можно признать началом христианской историографии.

В связи с появлением человека и его пребыванием в раю у Феофила всплывает очень важная тема религиозной антропологии – общение между Богом и человеком, которая затрагивает еще и такой существенный вопрос христианской религиозной философии, как истолкование антропоморфного изображения Бога в Ветхом Завете, противоречащего христианскому описанию Бога в духе апофатической теологии, которой придерживался и сам Феофил. В ответ на просьбу Автолика описать вид Бога он заявляет, что облик Бога неописуем и неизъясним, ибо не может быть видим плотскими глазами (I, 3). И Феофил предлагает следующее оправдание библейского антропоморфизма, который соответствует, собственно, мифологическим и античным языческим воззрениям на богов. Он пишет, что в раю ходил не Бог, ибо Он не может находиться в каком-либо месте, а Слово Его, которое приняло вид Отца и Господа и беседовало с Адамом. Это Слово Отец Вселенной, когда хочет, посылает в какое-либо место, и Оно, когда туда является, бывает слышимо и видимо и находится в известном месте (II, 22). Данное высказывание Феофила примечательно тем, что он превращает Слово в эманацию Бога в чувственном мире, в посредника между Богом и человеком, что и создавало основание для толкования Христа как воплощенного Слова.

Итак, первоначально человек контактирует с Богом и познает Его в раю. В отношении же общения с Богом и Его познания в миру точку зрения Феофила можно обозначить как соединение мистического и схоластического путей Богопознания. С одной стороны, он говорит, что есть особые уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. Бог видим для тех, кто способен Его видеть, у кого открыты душевные очи (I, 2). Это мистическое направление. С другой стороны, он полагает, что Бог познается из Его провидения и действия, подобно тому, как душа познается через движение тела (I, 5). Дела же Бога – это явления природы: смена времен года, благочинное течение звезд и т. д. (см.: I, 6). Таким образом, получается, что

о Боге мы судим, точнее, умозаключаем на основании наблюдения и объяснения явлений природы. Это уже направление схоластическое. Результатом этих умозаключений можно считать имена Бога, которые приводит Феофил. Например, Бог называется Зиждителем, потому что все создал; Вседержителем, потому что всем управляет и все содержит. И само имя «Бог (Θεός)» он производит от глагола θείω, которому придает следующий ряд значений: бежать, двигать, производить, питать, провидеть, управлять, оживотворять все (см.: I, 4).

В качестве христианских историков философии апологеты предложили христианское понимание источника истинной мудрости и наметили отношение христиан к языческой философии. Если начинать рассмотрение этого вопроса также с апологии Аристида «О почитании Бога Всемогущего», то у него можно найти лишь очень отдаленные подходы к христианской истории философии в виде разделения людей на четыре рода в зависимости от их продвижения к истинному пониманию Бога: это варвары, эллины, иудеи и христиане (II, 2). Варвары не имели истинного представления о Боге, так как поклонялись небу, земле, морю, солнцу, луне: «Их философы не поняли, что все это суть тленные стихии» (III, 3). И Аристид приводит доказательства того, что мировые стихии – не боги: небо – не бог, так как движимо по принуждению и составлено из многих частей; земля – не богиня, ибо она подчинена господству людей (IV, 2–3), и т. д. Аристид говорит о таком понимании бога у варваров, которое мы сейчас называем природотеизмом.

Затем он обращается к эллинской «науке о природе богов» (XIII, 7). В данном случае он показывает несостоятельность антропоморфных представлений о богах в мифологии греков и делает такой вывод: «Если истории о богах – мифы, то они не что иное, как только слова; если они натуралистического характера, то уже это делающие и так страдающие суть не боги; если же они – аллегории, то они не что иное, как мифы» (9). В отношении иудеев Аристид отмечает, что они приближаются к истине выше всех народов своим учением о существовании «Единого Бога, всемогущего Творца всяческих» (XIV, 2–3).

Иустин, можно сказать, выдвигает стержневое положение христианской историографии философии о Божественном Слове как источнике истинной мудрости, которое вещало и через некоторых языческих философов, что позволило ему показать определенную преемственность между античной философией и христианским учением, избежать ее полного отрицания и наметить представление о едином историко-философском процессе. Это видно из его положительного отношения к философии, которое он высказывает, разумеется, в религиозном духе: «Философия есть величайшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Богу» (Разг., 2).

Итак, он пишет, что Слово сначала обличало злых демонов через Сократа, который руководствовался истинным разумом. Затем оно приняло видимый образ, сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом (Ап. I, 5). В этом ряду между Сократом и Христом помещается Платон в качестве предтечи христианского учения о наказании грешников (8). Иустин показывает – и это было важно для защиты христианского мировоззрения – что по некоторым вопросам между ним и философией нет противоречий: «Когда мы говорим, что все устроено и сотворено Богом, то окажется, что мы высказываем учение Платоново; когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно с мнением стоиков» (20). Это согласие и обусловлено именно тем, что «всякий из них… познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим» (Апология вторая, 13)[8].

На примере учения Платона Иустин высказывает еще одно важное положение христианской историографии философии о том, что эллинская философия – это неточное, приблизительное выражение учений ветхозаветных мудрецов и пророков, поскольку философы не имели Божественной благодати. Обобщенно о философах, поэтах, историках он говорит: «Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости, а иное то самое, чего причастие и подобие дарова-

[8] Далее – Ап. II.

но по Его благодати» (Ап. II, 13). Иустин считает, что они «не угадали, что такое философия и для какой цели она ниспослана людям», и разделились на платоников, стоиков, перипатетиков, пифагорейцев, следуя за своими учителями без самостоятельного исследования истины, хотя «знание только одно» (Разг., 2). На этом основании Иустин заключает, что «наше учение… выше всякой человеческой философии» (Ап. II, 15).

Что же касается, в частности, Платона, то он, по его мнению, повторил сказанное Моисеем, когда говорил, что Бог изменил безóбразное вещество и сотворил мир (Ап. I, 59). Затем он прочитал у Моисея о кресте, сделанном для борьбы со змеями, но не понял этого образа и сказал, что сила, ближайшая к первому Богу, то есть Сын Божий, была во вселенной наподобие буквы Х. Платон упомянул еще и о «третьем», имея в виду слова Моисея, что Дух Божий носился над водами (60). Так Иустин делает из Платона богословствующего натурфилософа, который туманно выразил христианское представление о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, подражая Моисею.

Данная характеристика языческой философии позволяет Иустину утвердить положение христианской историографии философии о пророках как подлинных зачинателях философии: «Были некогда люди, которые гораздо древнее философов – люди праведные и угодные Богу, которые говорили Духом Святым и предсказывали будущее… их называют пророками. Они одни знали и возвестили людям истину» (Разг., 7). Иустин высказывал взгляды того направления христианской философской историографии, которое рассматривало языческую философию как некоторого рода ответвление от древа пророческих учений. Такое его отношение к философии, да и его философское образование, не остались незамеченными современниками, и он получил прозвание «Иустин Философ».

Такого же взгляда на философию как созвучную христианской мудрости придерживался и А ф и н а г о р. И он ищет поддержки у философов по тем или иным пунктам защиты христианских воззрений. Вот его примечательные слова: «Без приведения имен философов невозможно показать, что не одни мы почитаем

Бога единым» (Прош., 6). По этой причине в его апологии представлена значительная доксография философов, в частности, касающаяся их единобожия (5–6), воскресения тел (36) и других вопросов. Тем не менее, у него сохраняется представление о коренном различии христианского учения и философии, высказанное Иустином. Оно заключается в том, что философия – знание человеческое, а не Божественное: «В них [философах] не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что они думали приобрести знание о Боге не от Бога, а каждый сам собою» (7). Иное дело – христиане, которые имеют свидетелями пророков, возвещавших о Боге по вдохновению от Божественного Духа (Там же).

Противоположное направление христианской историографии философии, отрицающее какое-либо положительное предхристианское содержание языческой философии, представлял Т а т и а н, ученик Иустина. В основании его крайне критичной историографии лежит противопоставление христианского учения и философии. «Я отказался от вашей мудрости», – с такого заявления он начинает (Речь, 1; см. также: 30). И вот как он формулирует основные пункты расхождения философов и христиан: «Говорят, что Бог есть тело, а я говорю, что Он бестелесен; говорят, что мир неразрушим, а я утверждаю, что разрушится; говорят, что сожжение мира бывает в разные времена, а я говорю, что это будет один раз; судиями признают Миноса и Радаманта[9], а я Самого Бога; бессмертие приписывают одной душе, а я и телу вместе с душою» (25). Не согласен Татиан и с тем, что философы разделяют время на прошедшее, настоящее и будущее, ибо время Бога, объективное время – это настоящее. А разделение времени – это субъективные мнения людей. Как плывущие на корабле думают, что бегут горы, а не их судно, так и люди не замечают, что это они проходят, «а век стоит, пока угодно Сотворившему его» (26).

Отсюда вполне понятно, что ни одно из греческих философских учений, даже учение Платона, не заслуживает одобрения Татиана. Приведем несколько примеров на этот счет. Аристотель не-

[9] Судьи в подземном царстве.

разумно положил предел Провидению, и его последователи утверждают, что оно не простирается за подлунные вещи (2). Он также колеблет бессмертие души (25). По его учению, не могут быть счастливы те, которые не имеют ни красоты, ни богатства, ни здоровья телесного, ни знатности (2). Нечего слушать и Зенона, который учит, что через сожжение воскреснут те же люди на те же дела, ибо найдется больше людей нечестивых, чем справедливых (3; см. также: 6). По его мнению, Бог есть виновник зла и пребывает в нечистых местах (3).

Историю философии Татиан, подобно Иустину, начинает с ветхозаветных мудрецов. «Наша философия древнее учений эллинских», – пишет он. Моисей – «родоначальник всей мудрости у варваров» (31). В длинных исторических экскурсах Татиан доказывает, что Моисей древнее Гомера, даже Орфея; жил за 400 лет до Троянской войны. Тем самым он закладывает основание христианского понимания истории философии вообще и, в частности, греческой, на котором строили свои историко-философские концепции последующие христианские писатели. Вот как он это высказывает: «Моисей жил ранее древних героев, войн, демонов. Поелику же он древнее по времени, то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учения; ибо многие из их софистов, по своему любопытству познакомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, старались переделать их учение, во-первых, для того, чтобы думали, что они говорят что-нибудь свое, во-вторых, для того, чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкою, придавая истине вид басни» (40). Приведенные слова Татиана вполне можно считать программой истории философии как филиации идей, имеющей направление регресса.

В общем же, философская историография апологетов, что Иустина, что Татиана, имеет не научный, а идеологический, религиозный характер и основывается на простом предположении, исторически, фактически ничем не подтверждаемом, что те, кто жил позднее, обязательно заимствовали у тех, кто жил раньше. Их воззрения – это, по сути дела, один из древних зачаточных вариантов

идеи о восточных корнях греческой философии, разделяемой некоторыми историками философии до сих пор, и их можно обозначить как иудеоцентризм в истории философии.

К взглядам Татиана на языческую философию близок и Феофил, хотя он и не столь однозначен в своем негативном отношении к греческим философам. Об учениях поэтов и философов он говорит с целью «показать бесполезный и безбожный образ их мыслей» (Посл., III, 2): «Они говорили о богах, а после учили безбожно, говорили о происхождении мира, а под конец утверждали, что все явилось само собою; говорили о Промысле и потом учили также, что мир существует без промысла» (Там же, 3). Из этих слов следует, что Феофил критикует античную философию именно как религиозный мыслитель.

Если его характеризовать как историографа философии, то надо отметить, что у него в основном представлена *критическая доксография* по вопросам понимания Бога и отношения Бога и материи, что говорит о хорошем философском чутье Феофила и осознании важности этого вопроса для философии. В свое время Ф. Энгельс назвал этот вопрос «основным вопросом философии». Приведем некоторые примеры его критических высказываний в адрес философов по этим вопросам. Гомер не показал Бога, ибо океан – это вода; а если он вода, то не Бог (Посл., II, 5). Сходное замечание Феофил делает и в адрес атомистов: «Говорившие, что существуют боги, потом приводили их в ничто. Ибо одни говорили, что они состоят из атомов, другие – что обращаются в атомы» (Посл., III, 7). Это надо понимать так, что Бог не может быть тождественным веществу. Гесиод, в свою очередь, не показал, кем же все создано. Ведь если вначале был хаос и предсуществовала некая материя несозданная, то кто ее устроил и дал ей порядок и вид, не сама ли уж она себе придала вид и красоту? (Посл., II, 6). Как мы видим, Феофил не допускает никакой самоорганизации материи. Наконец, в связи с разбором взглядов Платона, он осуждает признание им того, что Бог и материя безначальны, что последняя совечна Богу: «Если Бог безначален и материя безначальна, то Бог уже не есть творец всего. Что великого, если Бог создал мир из подлежащей

материи?» (Там же, 4). Таким образом, Феофил требует признать материю вторичной по отношению к Богу, выражая позицию идеалистической философии, и негодует на Платона, у которого материя первична по отношению к богам: «Платон, сказав, что существуют боги, не сомневается производить их из вещества» (Посл., III, 7).

Общая же концепция истории философии Феофила та же, что и у других апологетов, – *иудеоцентристская*, то есть история философии начинается с библейских пророков. Подобной же точки зрения он придерживается и в отношении исторических знаний: «Можно видеть, как древнее и истиннее наши писания писаний греческих и египетских и всяких других историков» (Там же, 26). Кроме того, история служит подкреплением его взгляда на философию: «Из рассмотрения времен… можно видеть древность пророческих писаний» (Там же, 29). Так, рассуждая о посмертных наказаниях, он пишет: «Об этих наказаниях было предсказано пророками; бывшие после них ваши поэты и философы похитили учение о них из священных писаний, чтобы мнениям своим придать достоверность» (Посл., I, 14). Это заимствование, по мнению Феофила, говорит о том, что эллинские поэты и философы «побуждаемы были истиною» и шли в направлении христианского мировоззрения: «Писатели, говорившие о множестве богов, возвращались к единовластительству Божию, отрицавшие Промысел говорили о Помысле». И в связи с этим он делает даже такое заявление: «Но что за важность в том, жили ли они [греческие поэты] позднее или раньше пророков? Верно, что они говорили согласно с пророками» (Там же, II, 38). И еще дает такую рекомендацию: «Должно тому, который критически исследует мнения философов и поэтов, тщательно внимать и обсуждать то, что ими говорится» (Там же, III, 7).

Наиболее отрицательное отношение к философии мы находим в «Осмеянии языческих[10] философов» Е р м и я[11]. Сочинение Ермия – это образец *философской доксографии*, то есть подбор, перечень мнений философов по тому или иному вопросу. Сама по себе

---

[10] *Букв.* – внешних (ἔξω), то есть нехристианских философов.

[11] Далее – Осмеяние. См.: Сочинения ранних христианских апологетов. СПб., 1997.

передача мнений философов Ермием вполне объективна и заслуживает доверия, так как совпадает с данными других источников и не противоречит представлениям современных историков философии, что будет видно из приведенных ниже примеров. Но используется она с одной целью – чтобы опорочить философию.

В отличие от других апологетов, даже от Татиана, которые вели происхождение греческой философии от самого Слова (Иустин) или, по крайней мере, от пророков, Ермий приписывает ей происхождение, по сути дела, от дьявола: «Премудрость эта получила начало от падения ангелов, и от сего-то философы, излагая свои учения, не согласны между собой» (Осмеяние, 1). Например: «Одни из них душу человеческую признают за огонь, другие – за воздух, иные – за ум, иные – за движение, другие – за испарение» (Там же). Вот это-то разногласие философов, о котором, впрочем, говорили и другие апологеты, Ермий делает главным недостатком философских учений, ибо оно, можно предположить, противоречит его пониманию истины как согласия, единомыслия людей в чем-либо (бывало в философии такое представление об истине), о чем свидетельствуют его слова: «Если философы разноречат о душе человека, тем более они не могли сказать истину о богах или о мире» (Осмеяние, 3). Ясно, что философским поискам истины он противополагает религиозный догматизм.

В разнообразии мнений философов Ермий находит еще и какой-то, пожалуй, психологический или педагогический порок: знакомясь с ними, человек ни на одном из них не может остановиться, ничему не научается. Вот образец его рассуждений на этот счет: «Если б я встретился с Анаксагором, он стал бы учить меня вот чему: начало всех вещей есть ум… он беспорядочное приводит в порядок… Такое учение Анаксагора нравится мне, и я вполне соглашаюсь с его мыслями. Но против него восстает Мелисс и Парменид; последний возвещает, что сущее есть единое. Я опять, не знаю почему, соглашаюсь с этим учением, и Парменид вытесняет из души моей Анаксагора. Когда же я воображаю, что утвердился в своих мыслях, выступает Анаксимен, что все есть воздух… Я опять перехожу на сторону этого мнения и люблю уже Анаксимена» (Там же).

В качестве его выводов из подобных примеров можно процитировать такие высказывания: «Доколе же буду принимать такие учения и ничему истинному не научаться?» (Осм., 5); «Что же мне делать после столь долгих утомительных исследований? Как освободить ум мой от такого множества мнений?» (Там же, 7).

В целом в обзоре Ермия читатель найдет больше иронии, насмешек и даже резких выражений в адрес философов, чем критики по существу дела. Сам же он так подводит итог своего труда: «Все это я высказал с целью, чтобы видно было, как философы противоречат друг другу в мнениях, как исследования их теряются в бесконечности, ни на чем не останавливаясь, и как недостижима и бесполезна цель их усилий, не оправдываемая ни очевидностью, ни здравым разумом» (Там же, 10).

Лекция 12

ПОЯВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ РАСХОЖДЕНИЙ В ХРИСТИАНСТВЕ: УЧЕНИЕ ГНОСТИКОВ

Апологеты защищали христианское мировоззрение от внешних противников христианства – язычников и иудеев (вспомним о названии только что рассмотренного трактата Ермия). Но в это же время, то есть во II в., христианским писателям пришлось столкнутся с мировоззренческим расколом уже внутри самого христианства. Таким раскольническим движением в христианстве явила себя гностическая ересь (*гностицизм*), сторонники которой претендовали на истинное знание (*гносис*) и толкование христианского учения. Получалось, что будто бы они одни вкусили плоды райского дерева гносиса. Можно дать следующую предваряющую изложение общую квалификацию гностицизма. *Гностицизм* – это языческое, именно мифологическое осмысление и выражение христианских представлений, исходящее из существования великого множества разнообразнейших божественных сил света и тьмы, добра и зла, непрестанно борющихся между собой. Именно в картину этой теомахии и вписываются те или иные положения Ветхого и Нового Завета.

Об основателях гностицизма и их воззрениях мы знаем из свидетельств христианских авторов II в. н. э., прежде всего Иринея Лионского, а также Климента Александрийского. Наиболее известными среди создателей этого направления были Маркион, Василид и Валентин, каждый из которых имел свою школу многочисленных последователей. Но ограничиваться этими данными, разумеется, нельзя. Надо использовать и сами сохра-

нившиеся гностические сочинения, в частности, папирусные книги (*кодексы*) так называемой библиотеки из Наг-Хаммади. Эти кодексы были обнаружены близ селения Наг-Хаммади в Египте в 1945 г. Тексты написаны на коптском языке, но являются переводами с греческого.

С историко-философской точки зрения содержание гностического учения малоинтересно, так как в нем в основном представлены богословские вопросы, а не философские. Гностики сосредоточились на рассмотрении небесного мира и взаимодействия всякого рода божественных сил, пребывающих в нем. Объяснение же существующего земного мира и реального человека, что мы и считаем задачей философии, представлено у них в значительно меньшей степени. В одном гностическом сочинении, озаглавленном «Свидетельство Истины» (библиотека из Наг-Хаммади), присутствует только перечень философских вопросов, исследовательская, так сказать, программа, но не ответы на них. Вот некоторые из них: «Что есть свет? Что есть тьма? Кто тот, кто создал землю?.. Что такое душа? Что такое дух?.. И почему некоторые… лишены разума, а некоторые мудрые? И некоторые богатые, а некоторые бедные?»[1] В связи со сказанным мы не будем уделять значительного внимания богословской стороне гностицизма, а, насколько это возможно, будем говорить о философских вопросах, затрагиваемых гностиками. Кроме того, при рассмотрении гностических воззрений примем за основу учение Валентина в передаче Иринея, которое будем затем дополнять данными других источников.

Итак, все же, отдавая дань традиции изложения гностического учения, скажем несколько слов о небесном мире гностиков. Ортодоксальное христианство довольно скупо говорит о небесных сущностях, упоминая в Писании воинство небес: ангелов Бога и некие престолы, господства, власти и силы, а также дьявола и его ангелов. Иное дело – гностики, которые описывают этот мир очень детально. Он существует в «невидимых и неименуемых

---

[1] Все гностические тексты, в том числе тексты «Библиотеки из Наг-Хаммади», здесь и далее приводятся по источнику : Апокрифы, околохристианские тексты [сайт]. URL: http://biblia.org.ua/apokrif/gnost/ (дата обращения: 22.01.2013).

высотах»[2] и называется «невидимой и духовной» Полнотой (*греч.* Плéрома) (Ир. 1, 1, 3). Образуется из особых божественных существ – *эонов* (точнее, *айóнов*; *греч.* αἰών – век, вечность) посредством рождения, которое нередко передают термином *эманация*. Дело в том, что эоны андрогинны и вступают в связь (*сюдзюги́ю*) сами с собой, производя другие эоны. Поэтому каждый эон представляет собой собственно пару и имеет два имени: одно для мужской, другое для женской части.

Первоначально существовал совершенный эон Глубина-Молчание (Мысль), называемый Первоотцом или просто Отцом. Он родил Ум-Истину, который называют Единородным. Тот, в свою очередь, произвел Слово-Жизнь, а последний – Человека-Церковь. Так появилась «родоначальная осмерица (огдоáда)»: Глубина, Ум, Слово, Человек (Ир. 1, 1, 1). В последующей цепи рождений число эонов достигло 30. Затем оно еще увеличилось. В частности, Единородный произвел чету Христа – Духа Святого (Ир. 1, 2, 5). А все эоны совокупно произвели совершеннейший плод – Иисуса, который назван Спасителем, Христом, Словом и Всем, потому что Он – от всех (Ир. 1, 2, 6). Кроме Иринея, об учении Валентина рассказывает и сохранившееся гностическое произведение «Валентинианское объяснение». Начинается оно с указания на Отца, Корень Всего, обитающего в Монаде, но также и в Диаде, так как Пара его – Тишина. Затем назван его Сын, Разум Всего. Эта Триада производит Тетраду, состоящую из Слова, Жизни, Человека и Церкви. Далее, Декада из Слова и Жизни породила Декады, чтобы Плерома стала Сотней. Додекада из Человека и Церкви породила Триаконтаду, чтобы Триста Шестьдесят стали Плеромой Года. Сказанное, разумеется, не исчерпывает содержания этого произведения, но показывает в этой части определенное сходство со свидетельством Иринея.

Помимо этого, существовали и другие разнообразные варианты гностических учений о Плероме и наполняющих ее эонах (см.: Ир. 1, 11, 1–5; 12, 1–4). В частности, В а с и л и д видоиз-

[2] См.: *Ириней Лионский*. Против ересей, 1, 1, 1. URL: http://mystudies.narod.ru (дата обращения: 04.11.2012). Далее – Ир.

менил, так сказать, состав небесного мира, поскольку, кроме существования в нем традиционных для гностиков нерожденного Отца и возникших от Него и друг от друга Ума, Слова, Разума, Премудрости, Силы, допустил еще бытие неких сил, начальств и ангелов, рожденных Премудростью, которые через истечение друг от друга образовали 365 небес. Глава этих небес – Абрасакс (Абраксас), имя которого, если учесть числовое значение этого набора греческих букв, соответствует числу 365 (Ир. 1, 24, 3, 7).

Некое символическое представление об эонах предложил М а р к, согласно которому 24 буквы алфавита содержат все число горних стихий. Например, «девять безгласных букв суть образы Отца и Истины, потому что и они безгласны, то есть неизреченны и неизглаголенны» (Ир. 1, 14, 5). От буквенной символики Марк переходит затем к числовой, так как буквы использовались греками в качестве цифр, при этом либо просто называется число букв в имени, либо берется их числовое значение. Так, имя Ἰησοῦς (Иисус) имеет шесть букв, числовое значение которых соответствует числу 888 (ι – 10; η – 8; σ – 200; ο – 70; υ – 400) (Ир. 1, 15, 2). Нечто подобное встречается у Евгноста Блаженного (см. сочинение под его именем). Он называет образом бессмертных числа: монаду, диаду, триаду и т. д. до десятков и при этом еще устанавливает соподчинение между ними: десятки правят сотнями, сотни – тысячами, тысячи – десятками тысяч. Эти люди все подводят под числа, замечает о подобных изысканиях Ириней (Ир. 1, 16, 1).

Свои особенности имеет устроение мира высших сущностей у *гностиков-варвелитов* и *офитов* (объяснение этого имени см. ниже). Отметим некоторые характерные черты их воззрений. Во-первых, у тех и других важное значение придается свету. Во-вторых, те и другие создают свои построения с привлечением библейского учения, получающего у них мистико-фантастическое выражение. Согласно варвелитам, неименуемый Отец захотел открыться эону по имени Варвелос (Барбело). Варвелос создал свет, который Отец наделил благостью. Этот свет является Христом, который сочетается с Нетлением. От Света-Христа и Нетления произошли некие четыре метафизические светила Армоген, Рагуел и т. д., парами

которых являются четыре истечения: благодать, хотение, смысл и разум. От первого ангела произошел Дух Святой, которого называют Премудростью (Σοφία) и Пруникос (*греч.* προύνεικος – сладострастная) (Ир. 1, 29, 1–2). Согласно же офитам, в силе Глубины существует первый свет, Он – Отец всех вещей и Первый Человек. От Духа, называемого Первой Женой, Премудростью и Пруникос, который носился над водой, темнотой, глубиной и хаосом, Первый Человек родил нетленный свет, который они называют Христом (Ир. 1, 30, 1). Таким образом у них в данном случае представлена христианская Троица.

Наконец приведем примеры того, как изображается высший мир в самих сохранившихся гностических сочинениях. Начнем, пожалуй, с «Трехчастного трактата», в первой части которого небесный мир изображается несколько менее сложно и фантастично, чем в других трактатах гностиков. Все начинается с Отца, являющегося Корнем Всеобщности. Он подобен корню с деревом, ветвями и плодом; обладает строением без Лика или Формы, без того, что постигнуто чувствами, и отсюда получает эпитет «Непостижимый». За ним следуют Перворожденный и Единственный Сын и Церковь, которая существует в порождениях бесчисленных Эонов. Среди Эонов присутствует характерное для гностиков образование – несовершенный Логос, имевший изъян, подверженный болезням. Ему было дано Совершенство, которое обычно называют Спасителем, Искупителем, Христом. Восстановленный благодаря этому в Плероме, Логос в дальнейшем описывается в качестве творческой силы, создавшей Пред-Сущие Образы и украсившей Рай. При установлении Порядка Логос поставил над Архонтами Архонта, которому никто не приказывает, поэтому он назван Отцом Богом и Демиургом. Логос использует его как руку, чтобы украсить Вещи Нижние, и как рот, чтобы рассказать о пророчествах. Это последнее положение можно толковать как указание на то, что Бог Нового Завета в лице Логоса (Иисуса Христа) ставится выше Бога Ветхого Завета в лице Демиурга (об отношении гностиков к ветхозаветному Богу см. ниже).

В трактате «Пистис София» (πίστις, *греч.* – вера), названном по имени эона Плеромы, Иисус рассказывает ученикам (апостолам)

о местах и их чинах, которые суть истечения великого Невидимого, а именно о Нерожденных, Саморожденных, Рожденных, Светилах, Непарных, Архонтах, Властях, Господах, Архангелах, Ангелах, Деканах, Литургах, Домах Сфер. Иисус говорит, что он вышел из этой тайны, а ученики думают о ней, что она – совершенство всех совершенств, Глава Всего, Вся Полнота. Типичной для гностиков деталью этой картины является то, что Иисус находит Пистис Софию ниже тринадцатого Эона, скорбящую и притесняемую Архонтами Эонов. Примерно так же описывается высший мир в «Первой Книге Иеу», содержащий все тех же Архонтов, Господ, Ангелов, Деканов и т. д. Но к ним добавляется и новая эманация – Бог Истины, названный Иеу, который сам становится Отцом Множества Эманаций.

Чрезвычайно сложная и разветвленная система высших сил представлена в «Трактате без названия (о небесном мире)». Невозможно и бессмысленно воспроизводить фантасмагорию этого гностического текста. Поэтому ограничимся очень небольшой выборкой. Все начинается с Первого Отца Всего, Первой Вечности. Второе Место названо Демиургом, Отцом, Логосом, Источником и т. д. Из него, подобно Искре Света, изошла Монада, без которой все Миры – ничто. Упомянут там Адам, сотканный из Света; Христос Поверенный, который поверяет каждого и опечатывает его Печатью Отца.

В построениях Евгноста Блаженного ключевыми фигурами можно считать Самовозникшего Отца, Бессмертного Человека и его жену Софию. Отец появился прежде бесконечной Вселенной, полный сияния невыразимого света. Он решил иметь свое подобие, которое явилось как мужеженский Бессмертный Человек. Его мужское имя «Совершенный Ум», женское – «Всемудрая София». Он назван также Первым Эоном, а София – Молчанием, потому что размышляла без речи. 12 эонов, созданных Первородным, образуют 365 небес. В свою очередь, Бессмертный Человек также явил эоны, силы и царства. С ним связывается происхождение размышления, учения, советов и силы. Сочинение Евгноста завершается словами, что эоны с их небесами и небесными сводами исполнились ради славы Бессмертного Человека и Софии, его жены.

Свое учение о Плероме и наполняющих ее эонах гностики стремились подтвердить и ссылками на реальность, и ссылками на реальную историю христианства. Например, в доказательство существования 365 небес Василид указывал на число дней года (Ир. 2, 16, 2). 12 апостолов служат образом 12 эонов, которые произвел Человек с Церковью (Ир. 2, 21, 1). Спаситель пришел к крещению тридцати лет, чтобы тем самым указать на 30 эонов, порожденных от Молчания (Ир. 2, 22, 1), и т. д. Только что упомянутый Евгност дает пример временного обоснования своего учения. Наш эон (век) пришел, чтобы стать образом Бессмертного Человека; год – чтобы быть образом Спасителя, и т. д. от месяцев и дней до часов и минут как образа ангелов, кои бесчисленны.

С религиозно-философской точки зрения эоны гностиков можно рассматривать и как некие творческие силы и первообразы реальности. Так, осмерицу Ириней называет корнем и началом всех вещей. Премудрость (Софи́я) родила безо́бразную сущность женского пола – сущность вещества, которая получила начало от неведения, печали, страха и изумления (Ир. 1, 2, 3).

Видимый земной мир появляется вне и ниже Плеромы. В его создании участвуют две силы: пребывающий вне Плеромы эон Промышление (Ахамоф), не имеющий образа и вида плод Премудрости, отделившийся от нее, и Демиург. Страстная и страдающая Ахамоф произвела вещество в разных его проявлениях: от слез произошли влажная сущность и моря, от смеха – светящаяся сущность, от печали – телесные стихии мира (Ир. 1, 4, 1–3). Она же является источником душевного бытия в состоянии страха и духовного обновления после исцеления ее страстей. Из душевной сущности Ахамоф образовала Демиурга – творца всего душевного и вещественного, Отца и Бога сущего вне Плеромы. Однако Демиург – всего лишь слепое орудие Ахамоф: он не знал идей того, что творил, не знал и самой матери (Ир. 1, 5, 3). Тем не менее, из бестелесного он произвел тела, создал небесное (семь небес) и земное, в результате чего возникает картина мира, в которой Ахамоф занимает место в середине: ниже Плеромы, но выше Демиурга, располагающегося на седьмом небе.

Иначе описывает творчество Демиурга М а р к. Демиург творил по образу невидимых вещей, фактически в соответствии с числовой структурой Плеромы и эонов, о чем, как было сказано выше, учил Марк. Итак, по образу вышней четверицы были произведены четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух. Согласно изображению осмерицы, они были дополнены их действиями: теплом, холодом, сухостью и влажностью. Образом невидимой десятерицы, происшедшей из Слова и Жизни, стали семь круговидых тел, объемлющий их круг (восьмое небо), солнце и луна. Дванадесятица означается кругом зодиака. Лунный месяц (30 дней) изображает число 30 эонов; солнечный год (12 месяцев) указывает на дванадесятицу эонов (Ир. 1, 17, 1). Нетрудно заметить, что это более рациональное, чем ранее приведенное натурфилософское понимание создания мира, близкое по духу пифагорейским воззрениям.

Создавши мир, Демиург сотворил человека. Он взял от текучего вещества и вдунул в него человека душевного. Создание человека по образу и подобию объясняется здесь так: по образу он вещественен, а по подобию душевен (как и Демиург). Но Ахамоф без ведома Демиурга всеяла в него и духовного человека, вследствие чего человек описывается как имеющий душу от Демиурга, плоть из вещества, а духовного человека – от Ахамоф (Ир. 1, 5, 6).

В зависимости от понимания небесного мира и его творческих сил свою концепцию возникновения земного мира предложили В а с и л и д и некоторые другие гностики (С и м о н, М е н а н д р, С а т у р н и н и К а р п о к р а т). Главные и общие черты их воззрений на сотворение мира следующие. Мир и все, что в нем находится, сотворены ангелами, происходящими от неведомого Отца или от Мысли. Человек также творение ангелов. Начальником ангелов, устраивающих мир, является Бог иудеев (Ир. 1, 23, 2, 5; 24, 1, 2, 4). В учении офитов библейская история сотворения мира и человека изложена таким образом. Премудрость Пруникос погрузилась в глубины и получила от них тело. Затем поднялась в высоту и сделала из своего тела видимое небо, но сама осталась под небом в образе водяного тела. Ее сын, горний Христос, произвел из вод первого сына Иалдаваофа (Ялдаваофа), тот, в свою

очередь, второго и т. д. до седьмого. Иалдаваоф объявил себя Отцом и Богом и создал человека Адама и его жену Еву, и таким образом играет у офитов роль иудейского Бога. Он разгневался на людей и преследовал их: изгнал из рая Адама и Еву, наслал на людей потоп. Во всем этом ему противодействовала Премудрость. Она сделалась змеем (*греч.* – ὄφις), откуда и название секты офитов, и принесла людям знание. В отличие от Иалдаваофа, офиты признали Премудрость сокровенной родительницей людей, о чем, по их мнению, свидетельствует устроение наших кишок по фигуре змея (Ир. 1, 30, 3–8, 10, 15).

Очередное учение гностиков о появлении мира и человека мы находим в «Трактате без названия (о происхождении мира)». Первоначалом в нем значится Тень, иначе – Тьма или Хаос. Из Тени возникла материя, лишенная духа. Желчь из Тени явилась водной субстанцией. Другая творческая сила, называемая в этом трактате Пистис София, пожелала, чтобы материей правил тот, у кого нет духа. Тогда из вод явился Архонт, имеющий облик львиный, андрогин Ялдаваоф. Он отделил водную субстанцию от суши, из материи сотворил небо и землю. Из крови Первой Души, пролитой на землю, произросли растения. Силы сотворили из вод всех зверей, пресмыкающихся и птиц. Пистис София сотворила светила и все звезды и поместила их на небе. Справедливость сотворила Рай на земле роскошной, которая на востоке. По распоряжению Родоначальника семь Архонтов (потомство Ялдаваофа) сотворили человека, Адама, в которого София Зоя (ζωή – жизнь; дочь Пистис Софии) послала свое дыхание. Архонты поместили Адама в Рай, а Зоя сотворила Еву, свое подобие. Геймармене установила им время жизни – тысячу лет согласно бегу светил (εἱμαρμένη – судьба).

Гностическое сочинение «Сущность архонтов» дает в чем-то сходный с вышеприведенным вариант рассказа о сотворении человека, в котором главная роль также отводится Правителям (архонтам), заменившим Бога Библии. Они создали человека целиком из земли по подобию своего тела и по образу бога, показавшегося им в водах. Он дохнул в его лицо, и стал человек душою. Затем на него снизошел Дух, который назвал его Адамом. Правители

поместили Адама в сад, из его бока сотворили женщину; они же изгнали их из сада, когда те поели с дерева, и бросили род человеческий в труды. Эти Правители также решили сотворить потоп и истребить всю плоть, от человека до зверя.

В «Трактате без названия (небесном мире)» очень туманно изложена, по-видимому, история появления людей. Прародитель распространялся над Материей «подобно птице, простирающей свои крылья над своими яйцами». Когда Материя стала теплой, она выпустила множество Сил, и они росли подобно растительности. Он выделил их из Тьмы Материи и дал им Закон – любить друг друга и Заповедь – не причинять вреда друг другу. Господь Всей Земли – по логике трактата, Человек, порожденный Демиургом (вероятно, подразумевается Христос), – разделил Материю, из которой сделал Две Земли: Землю Жизни, Света и Отдыха и Землю Смерти, Тьмы и Труда – и дал им Заповедь: «Следуйте слову Моему, и Я дам вам Вечную Жизнь». Впрочем, не исключено, что все сказанное относится лишь к прообразам творения, ибо вслед за этим говорится о Земле Воздуха и Силах, пребывающих над Живой Водой, внутри которых находятся Эоны Софии, Пистис София, Пред-Сущий Живой Иисус и т. п.

Все это можно подытожить мнением гностика К е р и н ф а, который учил, что мир сотворен не первым Богом, но силою, которая далеко отстоит от этого превысшего первого начала и ничего не знает о всевышнем Боге (Ир. 1, 26, 1).

На основании сказанного уже можно сделать первый вывод о расхождениях между гностицизмом и христианством. Мы видим, что Первоотец является родоначальником только небесного духовного мира, Плеромы, и не имеет никакого отношения к сотворению земного мира и человека, которое через посредство несовершенного эона Промышление передоверено Демиургу, еще менее совершенному сущему, низшему богу, либо даже ангелам во главе с иудейским Богом, которые худо управляли миром и боролись за власть, вследствие чего в мир пришел Христос для уничтожения бога иудейского и освобождения людей, их душ, от власти мироздателей (Ир. 1, 24, 4; 25, 1). Так у гностиков возникает не только

различение, но и противопоставление бога иудейских пророков и Бога Отца и Иисуса Христа. Негативное отношение к библейскому Богу хорошо выражено в «Свидетельстве Истины» на примере преследования Адама. После того как автор этого сочинения поведал о том, что Бог завидовал Адаму и не хотел, чтобы тот вкусил с древа познания, а затем решил прогнать его, чтобы он не вкусил еще и с древа жизни, он вопрошает: «Если же он показал себя злым завистником, то что же это за Бог?»

Особенно ясно об этом стали говорить К е р д о н и М а р к и о н. Кердон утверждал, что Бог пророков не есть Отец Иисуса Христа, потому что первого знали, а последний был неведом. Кроме того, один был правосудным, а другой – благим Богом. Маркион пошел дальше и объявил Бога пророков виновником зла. Иисус же, по его мнению, происходит от того Отца, который выше Бога – Творца мира, и пришел в Иудею, чтобы разрушить дела этого Бога (Ир. 1, 27, 1–2). Отсюда Маркион стал учить о том, что и природа является злой, так как материя – зло, произошедшее от неправедного демиурга. И рождение есть зло, и следует воздерживаться от брака и вообще отказываться от использования всего того, что создано демиургом[3]. Подобного рода воззрения о воздержании от всего тварного, даже от пищи и от деторождения, идущие от Маркиона, получили значительное распространение в среде гностиков, в частности у Ю л и я К а с с и а н а, о чем свидетельствует Климент (Стром. 3, 45, 1 и сл.; 91, 1 и сл.). Кассиан так выражал позицию гностического аскетизма: «Приверженные к земным ценностям сами рождены и рождают. Наше же отечество на небесах, откуда мы ожидаем спасителя» (Стром. 3, 95, 2). Этот же Мир, как сказано в «Истолковании Знания», от Зверей, и сам он – Зверь.

Предостережение в отношении увлечения земной жизнью звучит и в сочинении «Подлинное учение». Мы пребываем в этом мире, как рыбы. Противник, желая поймать нас, как рыбак, проносит перед нашими глазами приманку – множество пищи, принадлежащей этому миру. Но это пища смерти, это любовь к деньгам,

---

[3] *Климент Александрийский*. Строматы : в 3 т. СПб., 2003. Т. 1. Далее – Стром.

гордость, высокомерие, зависть – приманки, на которые ловит нас дьявол. Душа же, которая поняла, что сладкие страсти скоротечны, удаляется от них, презирает эту жизнь и получает знание своего света. Она шествует, снимая с себя этот мир.

В упомянутой уже «Пистис Софии» также присутствуют, как и у Маркиона, злые силы и призыв к отречению от мира и всего вещественного как нечистого. Иисус наставляет учеников, что им предстоит перенести угрозу Архонтов мира, страдания мира и преследования Архонтов Вышины. Сам же он борется против них и поворачивает пути Архонтов Эонов, Архонтов Геймармене и Сфер ради спасения всех душ. Согласно автору «Свидетельства Истины», Сын Человеческий (Христос) также противодействовал мироправителям тьмы. Он спустился в и воскресил мертвых; уничтожил их дела среди людей, так что дал излечение хромым, слепым, немым и одержимым демонами.

Иисус призывает человеческий род отрешиться от всего мира и всего вещества, которое в нем. Иначе тот, кто покупает и продает в мире, ест и пьет от его вещества, кто живет во всех его заботах и связях, собирает другие вещества к своему веществу и будет затем спрошен о его чистоте (см. «Пистис София»). И в «Первой Книге Иеу» предлагается спасаться от Архонта Эона и его преследований, которым нет конца. Во «Второй Книге Иеу» он указывает на врага Царствия Небесного по имени Тарихеас, Третью Силу Архонта: лик его – лик дикого вепря, другой лик сзади – львиный. Пример борьбы сил зла с добром дает «Трактат без названия (о происхождении мира)». Архонт Ялдаваоф, завидуя своему сыну Саваофу, около которого сидят Иисус Христос и Дева Святого Духа, создал Смерть. Она, будучи андрогином, родила семерых детей: Зависть, Гнев, Плач и т. п. С другой стороны, Зоя (Жизнь), бывшая с Саваофом, сотворила семь добрых сил: Блаженного, Радость, Истинного и др.

То, что приведенные положения гностиков противоречили христианской ортодоксии, подтверждает их критика, содержащаяся в сочинении Иринея. Укажем лишь на некоторые из его многочисленных замечаний. Заблуждаются те, которые говорят, что мир создан ангелами или каким-либо другим мироздателем, как будто

ангелы деятельнее Бога (Ир. 2, 2, 1). Столь разнообразные и бесчисленные твари не могут быть образами 30 однородных эонов внутри Плеромы (Ир. 2, 7, 3–4). Вероятнее, чтобы от Человека произошло Слово, а не Человек от Слова (Ир. 2, 13, 10). Кроме того, Ириней скрупулезно доказывает, что гностики заимствовали все сказанное языческими философами, и уже поэтому не совпадают с христианством. Вот хотя бы пара примеров. Называя вещи образами того, что существует в горнем мире (Плероме), валентиниане высказывают мнение Демокрита и Платона, назвав формы Демокрита и образцы Платона подобиями того, что находится на горе, то есть они только изменили названия (Ир. 2, 14, 3). То, что Марк выдал за свое изобретение, на самом деле было изложением Пифагоровой четверицы как производительницы и матери всех вещей (Ир. 2, 14, 6).

Поскольку мы стараемся повсюду выделить историографический аспект истории философии, то попутно заметим на основании вышесказанного, что Ириней как историк философии не просто передает содержание гностических доктрин, но критикует их с позиций ортодоксии и отыскивает их философские корни, что позволяет также судить о его понимании античной философии.

Этико-антропологические воззрения гностиков сводятся, собственно, к учению о трех родах людей, которое проистекает из вышеуказанного строения человека при его создании. Представим сначала общие и метафизические рассуждения на этот счет, имеющиеся в третьей части «Трехчастного трактата». Там сказано, что человечество начало быть в трех сущностных типах: духовном, психическом (душевном) и материальном, согласно Троичному Разделению Логоса, из которого выделились материальные, психические и духовные люди. Они стали известны только с приходом Спасителя. Духовная Раса, будучи подобной Свету от Света и Духу от Духа, стала телом своего Господа. Психическая Раса, подобная Свету от Огня, получила наставление через Голос. Материальная Раса темна и ненавидит Господа. Будущее этих рас определено так: Духовная Раса получит полное спасение; Материальная получит разрушение; Психическая Раса находится посредине, являясь двойственной, доброй и злой. Такие же метафизические основания

существования трех родов людей имеются и в «Трактате без названия (о происхождении мира)». Они, во-первых, изображены в виде трех Адамов. Первый Адам Света – пневматик (духовный; πνεῦμα – дух). Он явился в первый день творения. Второй Адам – психик (душевный; ψυχή – душа). Он явился в шестой день. Третий Адам – земной, «человек закона», который явился в восьмой день. Во-вторых, сказано, что существуют три человека и их роды до скончания мира. Это пневматик Эона, психик и земной, которые названы тремя Фениксами Рая: первый бессмертен, второй живет тысячу лет, третий уничтожается. Наконец, отметим положение о трех Эонах, встречающееся в сочинении «Понятие Нашей Великой Силы». Там говорится об Эоне Плоти, появившемся, как можно понять, в Водах и олицетворенном в Ное, затем о Психическом Эоне, смешанном с телами, зарождающемся в душах и оскверняющем их. В этом Эоне появится Человек, знающий Великую Силу, который будет проповедовать грядущий Эон (третий, по-видимому, духовный). Этот Человек, скорее всего, Иисус Христос, ибо о нем говорится, что он устыдил Властителя Гадеса (Аида) и восстал из мертвых.

Земными людьми, причастными вещественному, гностики считали, по-видимому, иудеев и язычников (эллинов). Они погибнут, так как вещественное не может принять дыхание нетления. Возможно, о таких людях рассказывается в «Пистис Софии»: Литурги Архонов Геймармене и Литурги Сферы, которые ниже Эонов, собирают вещество очищенных сил и делают их душами людей, и скота, и пресмыкающихся, и зверей, и птиц, и посылают их в сей мир человечества. О душе, плененной веществом, подробно сказано в уже упомянутом «Подлинном учении». Духовная душа, когда была брошена в тело, дом нищеты, стала больной, братом желания и материальной душой. Причем материя ранит ее в глаза, желая сделать слепой. Приманки жизни обманывают ее, пока она не забеременеет злом и не породит плоды материи. И она оставляет знание и оказывается в скотстве, темной и материальной.

К душевным людям гностики относят принадлежащих к церкви христиан, которые в надежде спастись опираются на дела и простую веру, не имея совершенного знания (гносиса). Так, Климент

пишет, что гностики насмехаются над нами (то есть христианами), называя нас «душевными» (ψυχικοί), так как мы не принимаем нового пророчества (Стром. 4, 93, 1).

Себя самих гностики полагали духовными людьми по природе, которые не могут подвергнуться тлению. Валентин и Василид учили о неком особом роде людей, который пришел в этот мир свыше, чтобы победить смерть, являющуюся делом Создателя земного мира (Стром. 4, 89, 4–5). К такому роду людей вполне можно отнести перемещение из плотского в духовное, из физического – в ангельское, из сотворенного – в Плерому, из мира сего – Эон, из рабства – в Сыновство, о чем говорится в «Валентинианском объяснении», в разделе «О крещении».

Этот мотив избранничества встречается и в «Пистис Софии». Там Иисус говорит ученикам, что Он и они – не от мира сего, ибо люди, которые в мире, получили души от силы Архонтов Эонов, а их души принадлежат Вышине. Есть упоминание об Избранном Роде, которому указывают путь Сокрытые Тайны, и в «Первой Книге Иеу». Во «Второй Книге Иеу» Иисус обещает дать ученикам Всякую Тайну, чтобы их можно было назвать Сынами Плеромы, Преисполненными Всякой Тайны.

По убеждению гностиков, какие бы деяния они не совершали, их спасение не зависит ни от добрых, ни от дурных дел (Ир. 1, 6, 2), но от одного лишь знания, свойственного их природе, о чем свидетельствует Климент Александрийский. Сторонники Валентина, рассказывает он, считают себя спасенными по природе через гносис, поскольку их отличает вложенное в них семя высшей природы. Знание и веру они соотносили как духовное и вещественное (Стром, 2, 10, 2). Но Василид не противополагал веру ни избранности гностиков, ни знанию. Напротив, она является естественной предрасположенностью нашей природы и позволяет достигать знания посредством разумного схватывания, минуя доказательства (Стром. 2, 10, 1). Гностический трактат «Троевидная Протенойя» даже вводит особую, весьма значительную силу – Протенойю (первомысль?), Мысль, пребывающую в свете, через которую в души приходит Гносис. В «Первой Книге Иеу»,

называемой также «Книгой Гносиса Невидимого Бога», говорится, что «слышащий Слово Гносиса перестал иметь Понимающий Разум приземленного человека земли, но стал Человеком Небес», спасенным от Архонта Эона. Можно сказать, что значению гносиса в какой-то мере посвящено сочинение «Апокалипсис Адама». В нем Адам рассказывает, что Ева, когда они были одним Эоном, поведала ему слово Гносиса (Познания) Бога Вечного, и они были подобны ангелам, и были выше бога, сотворившего их (то есть Демиурга). Но Архонт Эонов в гневе разделил их. Они стали двумя Эонами, их покинул Гносис, который в них дышал, и они научились мертвым вещам, как люди, и служили сотворившему их Богу в страхе и рабстве. Присутствует в нем и разделение людей на тех, которые познали Бога в Гносисе и имеют благие души, и тех, которые творили в неразумии и души которых умрут смертью.

Поскольку, как было сказано, спасение не зависит от деяний, то, согласно Василиду, люди могут поступать, как им угодно, потому что только для человеческого мнения есть добрые и худые дела. И души должны переходить из одних тел в другие, пока они не узнают всякий образ жизни и всякого рола действия. Когда они все это пройдут, их уже более не будут посылать в тела (Ир. 1, 25, 4). Здесь мы также находим значительное отступление гностиков от этики христианства, требующего от человека праведной жизни. Например, последователи Николая учили, что нет ничего законопреступного в нецеломудрии (Ир. 1, 26, 3).

Но если учитывать данные Климента и дошедших до нас гностических сочинений, то справедливости ради надо сказать, что гностики не были столь уж однозначно равнодушны к вопросам нравственности. Они указывали на сложность и противоречивость духовной жизни человека и его нравственного сознания. Исидор даже полагал, что в нас сосуществуют две души. Обобщенно говоря, Валентин, Василид и Исидор учили о том, что к душе прилипают страсти; к разумной душе пристают некие духи животных и растений, которым люди начинают подражать и которые заставляют душу испытывать дурные страсти, потакать недостойным желаниям. Притом они весьма образно выражали это обстоятельство.

Василид сравнивал человека с троянским конем, в чреве которого поселилось целое войско различных духов. Валентин же писал, что множество духов, обитающих в сердце, засоряют его и превращают в грязный постоялый двор, полный нечистот от постояльцев. Таким образом, возникал вопрос о нравственном очищении человека. Исидор предлагал силою разума бороться против низменных тварей, что сидят в нас. Валентин уповал на то, что Сын Божий очистит нас (Стром. 2, 112, 1; 113, 2–4; 114, 1, 3–6). Описанное учение гностиков можно отнести к воззрениям о существовании в человеке неких демонических, бесовских сил, что было не чуждо и христианской ортодоксии.

Нечто сходное с вышеизложенным мы встречаем в «Пистис Софии», где Иисус учит о некоем обманном духе, который принуждает людей грешить. Когда дитя родится, в нем мала сила, мала душа и мал дух обманный. Ничто из них не ощущает ни добра, ни зла. Мало-помалу сила, душа и дух обманный делаются большими, и каждый из них ощущает по своей природе: сила ищет свет Вышины, душа – Место правды, дух обманный ищет всякое зло и всякие грехи. По приказу Архонтов Геймармене дух обманный склоняет душу к своим беззакониям. В «Трактате без названия (о происхождении мира)» роль такого обманного духа отводится демонам, которых сотворили себе семь Архонтов, когда они были сброшены с небес на землю. Эти демоны научили людей многим заблуждениям, магии, колдовству, идолопоклонству и пролитию крови. Все люди на земле служили демонам и несправедливости и заблуждались до пришествия Человека истинного (Христа).

Но возвратимся к гностическому учению о родах людей. У С а т у р н и н а были несколько иные воззрения о родах людей в сравнении с предшественниками. Он утверждал, что ангелы сотворили два рода людей, добрый и злой, и Спаситель пришел для уничтожения злых людей и спасения добрых. Брак и рождение детей Сатурнин считал делом сатаны (Ир. 1, 24, 2). На этом положении основывались *гностики-энкратиты* (*воздержанные*), которые стали проповедовать безбрачие. Тут попутно заметим, что среди гностиков бытовало неоднозначное отношение к браку. Одни оправдыва-

ли безбрачие трудностями семейной жизни или тем, что любовь, хотя и естественна, но не необходима, или желанием вечного царства (Василид и Исидор). Другие (Валентин) одобряли брак, поскольку связь (*сюдзюги́я*) имеет место в мире эонов (Стром. 3, 1, 4; 2, 2; 3, 2).

Судьбы душ (людей) и мира, согласно гностикам, тесно связаны. Духовные люди войдут внутрь Плеромы; души праведных перейдут из мира в среднее место и там упокоятся, ибо ничто душевное не входит внутрь Плеромы. О том, что очищение души от блуда, которому она предавалась в этой жизни, является ее воскресением из мертвых и восхождением на небо, рассказывается в небольшом сочинении «Толкование о душе».

После этого восхождения душ воспламенится таящийся в мире огонь, истребит всякое вещество и сам обратится в ничто (Ир. 1, 7, 1). В «Трактате без названия (о происхождении мира)» о конце мира и человечества говорится в виде пророчества. Перед скончанием Эона все заколеблется от великого грома. Архонты и люди опечалятся: цари будут биться друг с другом; земля опьянеет от пролитой крови; солнце потемнеет и т. п. Каждый посредством своей деятельности и своего Гносиса явит свою природу.

Таким образом, у гностиков получалось, что спасение принадлежит только душам, а телу невозможно участвовать в спасении, так как оно взято от земли и сгорит от огня (Ир. 1, 27, 3; 2, 29, 3). В данном случае гностики следуют общехристианским эсхатологическим воззрениям, но отклоняются от них в понимании спасения (воскресения). Ириней называет их безрассудными именно за то, что они отрицают спасение плоти и отвергают ее возрождение, говоря, что она не участвует в нетлении (Ир. 5, 2, 2).

В гностическом сочинении «Послание к Регину», имеющем подзаголовок «Трактат о воскресении», содержится следующая концепция воскресения. Мы взяты на небеса Спасителем подобно лучам солнца, ничем не удерживаемые. Это духовное воскресение, которое поглощает психическое (душевное) таким же образом, как плоть. Возможно, здесь высказана мысль о превращении души и плоти в воскресающее духовное, ибо автор послания определяет воскресение как преобразование вещей и переход в новое и далее

пишет, что вечное нисходит на бренное, свет льется на тьму, поглощая ее. Подобным же образом и Спаситель поглотил смерть. Однако наряду с этим в послании туманно сказано, что видимые части тела, которые мертвы, не спасутся, но воскреснут только живущие части тела, которые существуют в них.

«Строматы» Климента, а именно приводимый им фрагмент книги Епифана «О справедливости», позволяют хотя бы частично составить представление о социально-философских взглядах гностиков. В них мы видим свойственную раннему христианству социальную утопию, проповедующую равенство людей. Она представляет собой религиозно-натурфилософскую концепцию с элементами противопоставления природы (φύσις) и закона (νόμος), присутствующего в воззрениях софистов и киников. Итак, согласно Епифану, Бог руководствуется справедливостью. Подобно солнцу, которое в равной мере светит для всех, Бог не различает богатых и бедных, простолюдинов и правителей, глупцов и разумных, женщин и мужчин, свободных и рабов. Он не вносит никаких различий, взирает на всех одинаково и заботится, чтобы все имели равную долю. Бог создал все общим для всех людей. Это Божественный (природный, неписаный) закон.

Закон же человеческий, писаный, ввел различие между «моим» и «твоим», так что перестали быть общими плоды земли, вещи и жены. Это привело к тому, что возникло беззаконие, воровство плодов и животных. Женщины и мужчины потеряли право сходиться, кто с кем хочет, как это делают животные, в соответствии с природным равенством и справедливостью (Стром. 3, 6, 1–2; 7, 1–3; 8, 1). Приведенное здесь положение об общности жен не принимали другие гностики, а христиане отвергали.

Среди книг библиотеки из Наг-Хаммади присутствует сочинение под названием «Изречения Секста». Оно содержит 450 максим религиозно-этического характера. Но пожалуй, нет оснований считать, что они выражают собственно воззрения гностиков. Приведем пару примеров. «Не глаз и не рука согрешает… но дурно пользующийся рукой и глазом» (12). «Помышляй о добром, чтобы и творить добро» (56).

Вот то немногое, что мы посчитали возможным отнести к философским воззрениям гностиков. Поэтому завершим теперь лекцию указанием на их самые главные мировоззренческие положения гностицизма в сравнении с ортодоксальными. Христиане считали творцом мира Бога Ветхого Завета, которого идентифицировали с Богом Нового Завета, Отца Иисуса Христа. Гностики же полагали, что мир и человек созданы отдельным богом иудеев, низшим богом, отличным от Бога Отца, которого они считали высшим богом Плеромы. Далее, в ортодоксии (православии) мир создает единый Бог вместе со Своим Словом и Премудростью из ничего, поэтому мало что говорится о том идеальном мире, о тех образах и силах, которые предшествуют и содействуют появлению реального мира. Гностики же создали такое учение о небесном Божественном мире, в котором он предстал прообразом мира земного, его основанием и объяснением. В Плероме гностиков представлены не только образы и силы физического мира (вещества, духа, добра, зла), но и образы ветхозаветной и новозаветной истории. В связи с этим можно, пожалуй, сказать, что их учение о небесном мире уж точно заменяло им, по крайней мере, Ветхий Завет (ведь и христиане использовали Ветхий Завет, чтобы найти в нем прообразы новозаветной истории).

Лекция 13

РАЗРАБОТКА ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ДОКТРИНЫ В АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЕ

Все в том же II в., как мы видим, весьма существенном для становления христианской философии, и в начале III в. появились мыслители, которые не только защищали христианское мировоззрение, но и положили начало его систематизации. Первые шаги в этом направлении сделали наставники христианской школы в Александрии Климент Александрийский (Стромателс) и Ориген.

Климент (умер в начале III в.), можно сказать, начал создавать основу для систематизации христианской философии, он приступил к сбору, сводке отдельных, пока еще разрозненных положений онтологического и гносеологического характера, о чем свидетельствует само название и, разумеется, содержание одного из главных его сочинений – «Строматы»[1], обычно переводимое как «Ковры», хотя греческое слово στρωματεύς (мн. ч. στρωματεῖς) означает, в частности, «лоскутная работа», «мешанина», что лучше всего отражает строй этого произведения. Но зато Климента с полным на то основанием можно назвать основоположником *системы этических и эстетических взглядов христианства*, изложенных им в другом значительном сочинении – «Педагог»[2].

Воззрения Климента складывались, в частности, в полемике с гностиками, поэтому значительное место в его рассуждениях

---

[1] *Климент Александрийский*. Строматы. СПб., 2003. Т. 1–3. Далее в тексте лекции указываются номер книги, главы и параграфа «Стромат» в круглых скобках.

[2] *Климент Александрийский*. Педагог. Ярославль, 1888–89. Кн. 1–2. Далее – Пед.

занимает вопрос об истинно христианском гносисе[3] (знании, познании) и его носителе – истинном гностике (это, пожалуй, сквозная, главная тема «Стромат»), с рассмотрения чего мы и начнем и таким образом обратимся к гносеологии христианской философии, которая сводится, собственно, к познанию положений самого христианского учения.

Как повсеместно отмечают, да об этом пишет и сам Климент, его представления о познании христианского мировоззрения связаны с обучением приобщающихся к христианству достаточно образованных и культурных людей того времени (6, 91, 5). Это видно из того, что первой фазой гносиса, приготовлением к нему он считает обращение к философии и другим наукам (1, 15, 3): науки, ведущие к философии, и сама философия способствуют постижению истины (6, 91, 1). Он предлагает воспользоваться плодами греческого образования, чтобы водой эллинского логоса, как он пишет, оросить плотскую часть своих слушателей, дабы они могли принять духовное семя (1, 17, 2; 4). В достижении этой цели Климент, в частности, полагается на диалектику: «Истинная диалектика, соединенная с истинной философией, возвышается до высшей сущности, которая всем правит, и даже дерзает достичь запредельного Бога, Который превыше этого мира» (1, 177, 1). Посредством геометрии гностик научается созерцать чистые сущности, отличные от тел. Через науку астрономию он возносится разумом к небесам, исследуя вечные Божественные явления (6, 80, 2–3). Философия в представлении Климента – это путь достижения мудрости и, что еще более важно, это наставник, ведущий эллинов к Христу (1, 28, 3; 30, 1). Кто идет от философии, через наставление Господа достигает истинной философии (6, 59, 3).

Но при всем том, главным источником истинного гносиса служит само Священное Писание, которое мы получили от Сына Божия. Самой истине мы учимся только благодаря Сыну Божию, утверждает Климент (1, 97, 4; 98, 4). Стремящийся к Божественному знанию не достигнет его, оставаясь философом, если не познает

---

[3] В нашем словоупотреблении *гносис* предстает как имя существительное муж. рода, хотя в греческом языке это имя существительное жен. рода.

пророческое откровение (6, 61, 2). Познание Священного Писания предполагает его толкование, так как смысл сказанного сокрыт, выражен с помощью загадок, притч, знаков (символов) (5, 19, 3; 20, 1; 25, 1; 32, 1). Пророки и Спаситель ничего не сказали просто и общедоступно, но скрыли в притчах все Божественные таинства (6, 124, 6).

Поэтому хотя бы и очень кратко затронем попутно то, что Климент говорит об иносказаниях в священных текстах. Семь оград храма посредством видимого знаменуют невидимую связь неба и земли (5, 32, 2). Алтарь – символ земли, расположенной в центре вселенной. Запрет Моисея есть орла, ястреба, коршуна означает: не уподобляйтесь людям, которые не добывают себе пропитание трудом и потом (5, 52, 1). Символы, аллегории, загадки (энигмы), апофтегмы (изречения) Священного Писания содействуют, полагает Климент, построению правильного богословия, служат средством для благочестивого выражения и краткого изложения, упражняют ум и указывают на мудрость, ссылаясь при этом на слова грамматика Дидима: «Умение говорить символически есть признак мудрых, так же как и умение изъяснять то, что за этими символами скрывается» (5, 46, 1). Пользу от применения символов и иносказаний Климент видит еще и в том, что «сокрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатление об истине более внушительное и значительное», а «несокрытое выглядит совершенно определенно и воспринимается однозначно», «в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом» (5, 56, 5; 57, 1). И вообще, он пишет, что не нужно все объяснять всем при свете дня; благая мудрость не должна вступать в общение с профанами (5, 57, 2). Мы «проповедуем премудрость Божию, тайную и сокровенную» (5, 65, 5).

Рассуждения Климента, связанные с символическим характером текстов Священного Писания, ясно показывают, что подобное представление о них было создано ради того, чтобы уйти от прямого, буквального, или, как тогда говорили, «телесного» смысла сказанного, нередко выражающего, на наш взгляд, древние мифологические воззрения на Бога, и, соответственно, защититься от профанированного толкования и придать словам Священного Писания

больше важности, а также нужное богословам значение. Это видно из его осуждения людей, которые, облепленные своими страстями, как еж листвой, невежественно полагают, что благой и нетленный Бог подобен им (5, 68, 1). Но не следует думать, что евреи приписывали Богу руки, ноги, глаза, гнев в прямом и чувственном смысле. Каждое из этих имен использовалось в благочестивейшем иносказательном смысле (5, 68, 3). Пророчества, указывает Климент, чтобы они не показались богохульством несведущему большинству, за значением одних слов скрывали возможность иного их понимания (6, 127, 3). Так в книгах пророков нашли упоминание об Иисусе Христе, его пришествии, смерти и т. д. (6, 128, 1). Однако нам кажется, что одобряемое Климентом признание аллегорического характера Писания несет в себе и определенную опасность, так как открывает возможность толкования его вкривь и вкось согласно пословице «закон, что дышло…», пролагая путь ересям.

Получение гносиса возможно, как нам кажется, также и некоторым мистическим образом. Божия сила и премудрость (София) сообщают истину и не овладевшему грамотой (1, 99, 1–100, 1). По мнению Климента, Моисей заповедовал, чтобы душа гностика освободилась от благ мира и страстей и, оставшись без призраков воображения, просветилась светом (5, 67, 4). Таким образом, он связывает гносис с очищением ведущей части души (разума) и далее пишет, что тот, кто гностически погружается в созерцание и входит в чистое общение только с Богом, достигает состояния сверхчувственной Божественности, все более отождествляясь с Богом, и уже не занят ни наукой, ни откровенным знанием, гносисом, но сам становится и наукой, и гносисом (4, 39, 2; 40, 1).

Приобретение знания (гносиса) о христианском учении от самого Бога в Священном Писании означает, что мы просто принимаем Его и верим в Него: «Тому, что проповедано Ветхим и Новым Заветами, верить должно, даже если это представлено, говоря словами Платона, “без правдоподобных и убедительных доказательств”» (5, 85, 1). И далее Климент говорит, что доверие словам Господа взращивает веру. Вера необходима для истинного гностика не в меньшей мере, чем воздух для каждого живущего на этой земле, пишет

Климент (2, 31, 3). Вера есть ухо души, поскольку только благодаря вере поверивший способен понять смысл сказанного. Она проникает в душу и разрастается до такой степени, что уже сам разум покоится на ее основании (5, 2,1; 3, 1).

Из его суждений о сути веры выберем наиболее содержательные и понятные. Веру Климент относит к разряду непосредственного знания: имеющий веру естественным путем достигает знания, подобно тому как имеющий руки берет вещи, обладающий глазами видит свет (6, 152, 1). Вера рассматривается как акт мысленного допущения неявного; как акт свободного выбора, притом, что очень важно, выбора разумного. Верой мы руководствуемся во всех наших делах, так как она указывает разумные поводы для деятельности. Начало же разумения он находит в свободном преследовании того, что представляется наилучшим (2, 9, 1–3). Интересным представляется указание Климента на те гносеологические ситуации, тропы, в которых вера заменяет исследование. Глупо делать предметом исследования, пишет он, очевидные вещи, например, спрашивать днем, день ли сейчас; или вещи непознаваемые, например, четное ли число звезд или нечетное; или нечто двусмысленное, относительно чего можно в равной мере высказывать утверждение и отрицание, например, жив ли ребенок в чреве матери или нет. Во всех этих случаях, заключает он, в свои права вступает вера (5, 5, 3–4). Вообще говоря, Климент весьма обстоятельно и всесторонне рассматривает веру. Например, показывает ее связь с временем: мы верим, что прошедшее существовало, и верим, что нам предстоит будущее. Поэтому воспоминание и надежду можно считать проявлениями веры (2, 53, 1). Вера в ожидаемые события превращается в знание, как только будущее становится настоящим (2, 54, 5).

Хотя рассуждения Климента о вере в целом имеют религиозный подтекст, и он стремится свести веру к вере религиозной, однако его «оправдание» веры, как мы видим, содержит указание и на ее внерелигиозный смысл, когда вера имеет место в жизнедеятельности человека и научно-философском знании. Он обращает внимание на то, что первоначальные принципы не поддаются никакому объяснению, ибо не познаются разумным рассуждением,

и только благодаря вере можно непосредственно прийти к постижению начала всех вещей (2, 13, 4; 14, 1), что можно соотнести с научными аксиомами или с интуитивно принятыми научными положениями. Но все дело в том, что Климент имеет в виду первоначальные принципы не науки, а религии, и поэтому его вера (религиозная!) «позволяет… взойти… к универсальной простоте, которая не является материей, никак не связана с материей и не подвластна ничему материальному (2, 14, 3), то есть к Богу. Отсюда вполне понятно, что для религиозного человека разумно верить Писанию, а поскольку оно – голос Бога, значит, свидетельство непререкаемое, то вера в Него не нуждается в доказательствах, то есть в знании (2, 9, 6). Слово Божие само по себе является доказательством (2, 25, 3).

Таким образом, получается, что вера лежит в основании истинно христианского гносиса: без веры невозможно знание (2, 31, 3; 5, 5, 2). Климент подчеркивает, что в отношении Бога, в отличие от обычных представлений, не сомнение, но вера является основанием знания (7, 55, 5). Он постоянно высказывает мысли о том, что вера важнее, нежели знание; что послушание и доверие Логосу являются знанием, гносисом, открывающимся в вере; что никто не в силах достичь знания без веры (2, 15, 5; 16, 2; 17, 3). Так Климент решает важнейший вопрос религиозной гносеологии – вопрос о соотношении веры и знания. Однако, в связи с вышеуказанной установкой Климента на привлечение в христианство образованных язычников, он хочет рационализировать веру, дополнить ее знанием и пониманием и заявляет, что вера не бездейственна и не праздна, но предполагает исследование (5, 11, 1). Вера совершенствуется через гносис. Сама по себе вера не ищет Бога, но просто исповедует Его и признает в качестве сущего. Но, начав с веры, следует стремиться к знанию о том, чтó есть Бог (7, 2–3). Философию Климент и представляет как средство рационального оправдания веры: «Она представляет собой предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе, как путем доказательств» (1, 28, 1). Приведем еще слова Климента, свидетельствующие о том, что вера имеет рациональную составляющую:

«Можно быть верующим и неграмотным, однако уразуметь существо веры неуч не в состоянии» (1, 35, 2). Чтобы верить в Сына, замечает он, необходимо знать, что́ есть Сын Божий. Это значит, что веры не может быть без знания, равно как и знания без веры (5, 1, 1–3). Верующий постигает предметы своей веры разумом (5, 16, 1). Ведь мы считаем сущим справедливое, прекрасное, истинное, хотя никогда не видели их глазами, но только лишь разумом. Точно так же и Божественный Логос можно увидеть только разумом.

Но не все так просто в том, что касается укрепления веры знанием, так как и под знанием Климент в конце концов подразумевает религиозное знание. Это видно уже из того, что эллинскую философию он уподобляет дикому неплодоносному дереву, которое нужно окультурить, привить нежным побегом гносиса, который даст начало совершенному логосу (6, 118, 1). Гносис учит: учись, верь в явившегося во плоти Христа (5, 63, 4). Есть у Климента замечание, что гносис состоит в понимании смысла пророчеств, проникновении в смысл того, что ранее было воспринято пророками от Господа (2, 54, 1). Гносис означает также разумение Евангелия Христа (4, 15, 5). Это мудрость, которую Он лично открыл святым апостолам по пришествии (6, 61, 1). Христос есть и основание знания, и само знание (7, 55, 5). Наконец, он говорит о разумном гносисе, который стоит на трех опорах – вере надежде, любви (4, 54, 1). Климент пишет, что научное доказательство прививает веру через ссылки на Священное Писание, через раскрытие и разъяснение его людям, жаждущим знания. Это есть истинное знание (2, 49, 3). В итоге можно сказать, что вера и знания одинаково основываются на Священном Писании: мы верим Священному Писанию, а веру в него доказываем доводами, которые признаются истинными на том основании, что они подтверждаются Богом и пророчествами (2, 49, 4). Слово Господне – критерий истины и наиболее верное из всех доказательств (7, 95, 4; 8). Неотразимое доказательство – это собственные слова Бога, и по поводу исследуемых предметов мы даем ответ, основанный на Писании (5, 5, 4). С этим, нам кажется, согласуются его слова о том, что мы верим в невероятное и знаем непознаваемое, то, что никому не известно и кажется неве-

роятным, но во что верят и что знают гностики (5, 1, 5). А те, кто не верит Самому Богу, требуют доказательств существования Провидения, заслуживают порицания и даже наказания за свое нечестие (5, 6, 1–2). Таким образом, мы находим уже у Климента то принуждение к вере, которое стало столь характерным для средневекового, да и не только средневекового христианства.

Кроме рассмотрения связи веры и знания, Климент касается и других гносеологических вопросов. Относительно познания Бога он замечает, что не должно складываться впечатление, будто мы понимаем Писание в телесном смысле, то есть приписываем Богу состояния, свойственные нам. Это заблуждение, так как Бог по своей природе не имеет ничего сходного с нами, хотя мы и можем слышать Бога через пророков (2, 72, 2–3). Поэтому высказывания о том, что Бог насыщается или радуется, надо понимать метафорически, относя эти действия не к Нему, а к человеку: Бог насыщается, когда бедный накормлен; радуется, поскольку радуется человек (2, 73, 2). Климент обращает внимание на то, что трудно представить и выразить словами не являющееся ни родом, ни видом, ни числом, ни качеством (5, 81, 5). Имена Единое, Благо, Ум, Самосущее, Отец, Господь и другие, прилагаемые к Богу, не выражают того, *что* Он есть, они используются нами, чтобы наш рассудок не блуждал среди всех остальных имен и имел в них опору (5, 82, 1–2). Бог, будучи невыразимым, не может быть предметом познания, но Сын как мудрость, наука и истина доступен знанию (4, 156, 1). Бог непостижим слухом или каким иным чувственным образом. Сущность Отца открыл Логос, воплотившись и став доступным пяти органам чувств (5, 33, 4; 34, 1). Выше мы уже отмечали мистическую составляющую гносиса. В познании Бога она принимает вид Его духовного познания. Климент утверждает, что никто из живых не может познать Бога посредством отчетливого восприятия, но чистые сердцем узрят Бога, когда они достигнут последнего совершенства (5, 7, 5; 7). Кроме того, Климент говорит о врожденном знании Бога: «Отца и создателя всего, в силу некоторой врожденной способности, которой не нужно учить, люди постигают как начало, присутствующее во всем» (5, 133, 7).

Затрагивает Климент и общие гносеологические темы, не имеющие прямого отношения к религии. Например, рассуждает о видах знания (2, 76, 1–77, 1). Научное знание, основанное на разуме, приводит к знанию, неопровержимому никакими рассуждениями; теоретическое знание дает познание целого посредством различения видов; опыт занимается изучением свойств чувственно воспринимаемых предметов; умозрение обращено на предметы, постигаемые одним лишь разумом; сопоставление состоит в обнаружении взаимного соответствия между частями или вещами и в умении подвести их под одно определение; гносис – это откровенное знание, проникающее в самую сущность предмета, или ведение о нем, согласное с его природой. Есть у Климента еще и такое описание гносиса: гносис в собственном смысле слова характеризуется наличием суждения (γνώμη) и разумного решения (λόγος), поскольку он может возникнуть только благодаря приложению разумных сил, направленных на мыслимые объекты (6, 3, 2). В другом высказывании он рассматривает различные виды знания как проявления разумения (φρόνησις) – созерцательной силы души, позволяющей видеть смысл сущего, различать подобное и несхожее, объединяющее и разъединяющее и понимать цель, к которой все стремится. Разумение в своих разнообразных приложениях получает имена мышления (при познании первопричин), научного знания (в случае подкрепления доказательством), веры (когда сказанное принимается без рассмотрения только для исполнения), правильного мнения (при выделении из многообразия чувственных вещей того, что кажется достоверным), искусства (совокупность практических навыков), опыта (ἐμπειρία) (в случае попытки что-либо создать без изучения первопричин, основываясь только на сходстве вещей) (6, 154, 4; 155, 3).

Климент говорит не только о самом гносисе, но и о его носителе – «нашем философе», истинном гностике, которому свойственны три отличительные черты: он стремится к созерцанию; исполняет заповеди; занимается воспитанием добродетельных мужей (2, 46, 1). К нему можно отнести и замечание о том, что знание неотделимо от праведного действия (2, 47, 4). Истинное знание (гносис)

раскрывается в плодах, которые приносят поступки, и в соблюдении заповедей, а не в словесных цветах (3, 44, 2). У истинного гностика воля, суждение и действие составляют одно целое (2, 77, 5). Он образ и подобие Божие в том смысле, что он воздержан, старается жить справедливо, распространяет вокруг себя добро и словом, и делом (2, 97, 1). Гностик подвержен только тем страстям, которые необходимы для поддержания тела: голоду, жажде и им подобным (6, 71, 1). В общем, истинно благочестивым человеком, по словам Климента, является лишь гностик. Он воздает честь властям, родителям и старикам; чтит древнюю философию и древнейшие из пророчеств; чтит источник бытия – Сына, благодаря Которому мы можем знать вечное начало, Отца всего сущего (7, 1, 1; 2, 2). Единородный Сын запечатлевает Свой образ в душе гностика, так что он становится третьим Божественным образом после Сына (7, 16, 6). Климент изображает гностика также мучеником (что соответствовало реальной истории христианства), который, испытав бесславие и изгнание, претерпев конфискацию имущества и в конце концов смерть, будет проявлять свою любовь к Богу (4, 52, 3). Таким образом, собственно гносеологическая или, лучше сказать, гностическая проблематика перерастает у Климента в этическое учение, так как именно сам гносис очищает нас, сближает с благом; приводит душу к Божественному и святому (7, 56, 7–57, 1).

Смысл нашей философии, пишет он, в том, что страсти есть отпечатки на нашей душе, некие клейма, впечатанные злыми духовными силами, с которыми надо бороться (2, 110, 1). Вследствие того, что душе человеческой дана способность рассуждать, она должна не слепо повиноваться животным побуждениям, но выбирать (2, 111, 2). Пребывающим во власти страстей Божественный гносис недоступен (3, 43, 1). Закон (священный) и существует для того, чтобы отвратить нас от излишеств и беспорядочного образа жизни (3, 46, 1). Ведущие совершенную гностическую жизнь, достигшие бесстрастия становятся равными ангелам и апостолам (6, 105, 1–2; 106, 1). Климент полагает, что христиане, принимая принципы аскетизма, должны держаться умеренности, а не издеваться над плотью (3, 48, 2). Хотя душа считается лучшей частью человека, однако

ни душа не является по природе благой, ни тело по природе злом (4, 164, 3). Поэтому он против гностического отрицания брака и всей тварной жизни как чего-то грязного. В частности, он замечает, что Господь не запрещал приобретать богатство честным способом (3, 52, 1; 56, 1). Религиозное основание рассуждений Климента о воздержании проявляется в том, что он связывает только с Божией милостью, но никак не с учениями философов (3, 57, 2; 4). В общем же плане он называет Бога основанием этики и учителем всех людей, поскольку Он – благо и ум (4, 162, 5).

В этико-антропологических положениях Климента весьма заметно проявляется идеология раннего христианства. Так, он заявляет, что все люди равны по природе и добродетели вне зависимости от происхождения. Это относится и к мужчинам, и к женщинам (4, 58, 4; 59, 1; 62, 4). Их духовные сущности одинаковы. Ведь души сами по себе равны, не являются ни мужскими, ни женскими, не женятся и не выходят замуж (6, 100, 2).

Имея в виду перспективу историко-социологической концепции христианства, которую в дальнейшем развивал Августин, отметим следующее место в «Строматах», где присутствует тема двух градов (4, 172, 2). Истинным градом Климент называет небо, а не земные города-государства. Подлинный град представляет собой общество, где люди подчинены закону, подобно тому как Церковь – земной прообраз града – Слову, и свободны от тирании. К этому добавим его замечание о том, что земные церковные чины – епископы, пресвитеры, дьяконы – во всем подобны небесной ангельской иерархии, и на небесах их ожидает соответствующая этим ангельским чинам степень славы (6, 107, 2–3). На этом мы завершим обзор «Стромат», еще раз отметив, что в философии Климента преобладает тематика гносеологическая, учение об истинном (христианском) гносисе, приобретение которого ведет человека к религиозно-нравственному совершенству.

«Педагог» Климента, как уже было сказано, также продолжает эту религиозно-нравственную проблематику. Педагогом он называет Логос, Сына Бога, то есть Иисуса Христа в его функции воспитателя, следящего за действиями человечества и их правильностью.

Область Педагога – практика, нравственное улучшение людей (Пед. I, 1), последователей Христовых, которых Писание именует детьми и неопытными младенцами (Пед. I, 7).

На основании пророческих свидетельств Климент рассматривает воспитательный метод Логоса. Изобличая грех, Педагог указывает и целебные средства, такие как порицание, поощрение и совет (Пед. I, 9; 10). Мы должны внимать Логосу, уподобляться нашему Спасителю, уже здесь, на земле озаботиться жизнью небесной (Пед. I, 12). В связи со всем сказанным Климент дает определения самых разных этико-педагогических понятий: укоризна, упрек, вразумление, насмешка; желание, страх, расслабленность, удовольствие; добродетель. Например, удовольствие – это неразумное (воспрещаемое Логосом) распадение души; добродетель, напротив, есть порожденная разумом (Логосом) гармоническая настроенность души, обнаруживающаяся во всем образе жизни (Пед. I, 13).

Но основным содержанием «Педагога» следует, пожалуй, считать рассмотрение обязанностей, имеющих отношение к совершенной жизни, из которой некогда разовьется жизнь на небе, чему и посвящены его вторая и третья книги. Все это выливается в многочисленные подробные предписания, касающиеся христианского быта: наш обед должен быть прост и благоприличен; устранена должна быть с пиршества мужа разумного и всякая необузданность; можно отпускать остроты, но прилично и мило, из остроумия не делать шутовства; наши мужчины должны благоухать не помадами и не духами, а добродетелью; постыдно украшать сандалии золотыми цветами; питомцы Христа должны украшать себя не золотом, а Логосом; и многое-многое другое (здесь же мы привели для примера ничтожно малую случайную выборку из второй книги «Педагога»). В качестве итога всего сказанного приведем суждение Климента о том, что «наилучший образ жизни есть благоупорядоченность, т. е. безупречная во всем благопристойность и полная во всем красота, вошедшая в определенные нормы, и нравственная сила, устойчивая сама по себе, вследствие чего все в образе мыслей и действий получает подобающее ему место, и добродетель человека становится непобедимой» (Пед. III, 12).

В качестве историографа философии Климент принадлежит к тому направлению христианской историографии, для которого характерно в общем положительное отношение к греческой философии, что мы выше отмечали, рассказывая об апологетах. И это вполне понятно, ибо он относит философию к пропедевтике христианского гносиса, о чем уже было сказано. Поэтому Климент отвергает мнение о происхождении философии от некоего злого и коварного выдумщика (ср. с мнением Ермия) и связывает ее возникновение с действием Божественного промысла (1, 18, 3–4). В другом месте он говорит, что философию эллинам даровал Сын Божий при посредстве низших ангелов (7, 6, 4). Она является подобием истины, которая дарована эллинам Богом (1, 20, 1). Бог дал ее преимущественно им как некий завет, служащий ступенькой к философии Христа (6, 67, 1). Но главный его аргумент в этом отношении, пожалуй, тот, что ничто не возникло без воли Бога, следовательно, и философия от Бога (6, 156, 4). Философия, как варварская, так и эллинская, содержит части вечной истины, полученной благодаря богословию вечного Логоса (1, 57, 6). Она не является ложью и выражает истину, хотя и искаженным образом (6, 66, 5). Ограниченность греческой философии Климент объясняет тем, что эллины сами взялись рассуждать о Божественных наставлениях, исходя из человеческого соображения и разумения, и потому впали в заблуждение и постигли истину только частично. Они не ведали ни о чем, кроме этого мира, и не проникли в глубины бытия, к Богу. Климент выражает эту мысль через уподобление философов живописцам, которые создают лишь видимость перспективы на плоской картине (6, 55, 4–56, 2). Эти высказывания Климента показывают нам первое, религиозное основание его философской историографии. Подобное мнение высказывал также Иустин.

Второе основание историографии Климента – *востокоцентризм*, который представлен в двух следующих положениях. Во-первых, в том, что философия и науки, астрономия и геометрия, например, были изобретены варварами, то есть народами Древнего Востока, египтянами и халдеями (1, 74, 1–2). Это вполне согласуется с его мнением о том, что многие из эллинских мудрецов

и философов не были греками. Даже Гомера он объявляет египтянином (1, 66, 1). Во-вторых, как следствие предыдущего, в том, что философия проникла в Элладу позднее и была заимствована преимущественно у евреев, а именно у еврейских пророков. В доказательство этого Климент говорит, что Моисей жил гораздо раньше эллинских мудрецов и поэтов (1, 107, 5), и по поводу того, что в эллинских поэмах говорится об общении Миноса с Зевсом, замечает: «Они измыслили это уже после того, как узнали, что Бог беседовал с Моисеем» (2, 20, 3). Эллинские философы также учились у варваров и у них же взяли свои учения. Так, Фалес получил знание у египетских мудрецов; Демокрит присвоил этическое учение вавилонян (1, 62, 4; 69, 4). И даже римский царь Нума, пифагореец, руководствовался, по его мнению, Моисеевыми книгами (1, 71, 1–2). Основание учения философов о бескачественной и бесформенной материи Климент находит в словах пророка «земля была безвидна и неустроенна», которые и внушили философам мысль о бесформенной материальной сущности (5, 90, 1). Климент принимает также мнение, что Платон заимствовал свои законы из писаний Моисея (1, 165, 1), и приводит следующее высказывание пифагорейского философа Нумения: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?» (1, 150, 4). Правда, при этом он как-то не задумывается над тем фактом, о котором сам же и сообщает, что книги закона и пророков перевели с еврейского наречия на греческий язык в царствование Птолемея Филадельфа, то есть только в III в. до н. э. (1, 148, 1).

Наряду с этими «внешними» заимствованиями, Климент много говорит о заимствованиях философов у своих предшественников и таким образом показывает истоки их воззрений. Например, Эмпедокл использовал высказывание Атаманта-пифагорейца: «Нерожденных начал и корней всего – четыре…» (6, 17, 3–4). Платон взял учение о бессмертии души у Пифагора (6, 27, 2).

Саму же историю греческой философии Климент излагает в двух формах. Во-первых, в самой первичной историко-философской форме – форме *доксографии*, идущей от Аристотеля. В частности, у него присутствует обзор мнений философов о цели жизни:

Эпикура, перипатетика Иеронима, Диодора, Аристотеля, стоика Зенона и других. При этом Климент не просто перечисляет их воззрения, но ставит перед собой задачу рассмотреть все здравое, что можно обнаружить в учениях философов. Критерий его оценки ясно виден, когда он говорит о Платоне: «Выходит, что и Платон призывает соблюдать Божественный закон», имея в виду его понимание совершенства как знания Блага и уподобления Богу (2, 127, 1–132, 3). Далее Климент приводит еще и мнения философов о браке. К числу доксографических материалов можно отнести достаточно подробное рассмотрение апофтегм и символов, используемых греческими философами и поэтами, особенно же пифагорейцами (5, 21, 2, 4; 22, 1; 23, 1; 24, 1–3; 27, 1; 28, 4; 30, 1; 31, 2). Климент считает, что и варварские, и эллинские богословы, философы и поэты шли путем пророков и скрывали первоначала своих учений от недостойных и непосвященных и передавали истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор, чтобы через постижение скрытого смысла в ходе исследования ищущий сам мог бы дойти до истины (5, 21, 4; 24, 2; 58, 1–59, 1). Например, Пифагор кратко выразил сказанное Моисем о справедливости в таком символическом изречении: «Ярмо не перешагивай». Это означает: не пренебрегай равенством и, разделяя, почитай справедливость (5, 30, 1).

Во-вторых, он использует форму уже существовавшей в эллинистическое время *диадохографии*, то есть описания преемственности (διαδοχή) философов по философским школам. Начинает он с трех философских школ: италийская была основана Пифагором, ионийская – Фалесом, элейская – Ксенофаном. У последнего учился Парменид, за которым следуют Левкипп, Демокрит и т. д. В общем, его перечень школ и их последовательность, а также замечания об отдельных философах не расходятся с тем, что принято и современными историками философии. Например, Климент пишет, что Анаксагор перенес ионийскую школу в Афины; Сократ отошел от физиков и занялся этикой и т. п. (1, 62, 1–64, 5).

Но позитивно Климент относится, разумеется, только к тем философским учениям, которые содержали положения, в чем-то близкие христианскому мировоззрению (подобную позицию, как мы

видим, занимали и апологеты). Он пишет, что философы, признающие власть Провидения, проповедующие умеренную жизнь, считающие личные несчастья наказанием за прегрешения, значительно продвинулись в богословии, однако не вполне: они не знают Сына Бога (6, 123, 2). И он приводит примеры того, что греческая философия находится в частичном согласии с истиной. Так, Сократ, убежденный словами еврейского Писания, говорит о надежде, которой вера наполняет праведника (1, 93, 1). Его даймон намекает на ангелов-хранителей (5, 90, 5). О «правдолюбивом Платоне» и Аристотеле Климент пишет так, что они предстают, по сути дела, преемниками четвертой, богословской части Моисеевой философии. Платон назвал ее «созерцанием» поистине великих таинств, Аристотель – метафизикой. Кроме того, Платон именовал ее диалектикой, наукой, занятой рассуждением и объяснением сущностей (1, 176, 1–3).

Таким образом Климент находит суждения философов, созвучные христианству, и использует историю философии для подкрепления христианских воззрений. По его словам, «наши учения о том, что Бог славен во веки веков и “знает сердце” каждого», Фалес истолковал в своих изречениях, что Божественное не имеет ни начала, ни конца, и человек не в силах утаить от божества своих мыслей (5, 96, 4). Стоики определяли природу как «творческий огонь», и в Писании, соответственно, Бог и Его Логос иносказательно названы «огонь и свет» (5, 100, 4). Оживление воина Эра в «Государстве» Платона может быть понято, по мнению Климента, как намек на воскресение (5, 103, 4). Но особенно примечательным нам кажется использование Климентом положение Платона о трех родах людей, при создании которых к одним было подмешано золото, к другим – серебро, к третьим – железо и медь. Согласно его объяснению, эти три рода людей соответствуют трем видам обществ: «еврейское – это серебро, эллинское – последнее, третье, а христианское – наиболее совершенное, поскольку в него подмешано царское золото, Святой Дух» (5, 98, 4).

Для характеристики Климента в качестве историка философии надо отметить, что отыскание им параллелей в высказываниях

философов и христианском учении основывается на внешнем сходстве, грешит поверхностностью и формализмом. Приведем такой пример. Климент считает, что поэт Эпихарм очень явственно говорит о Логосе в стихах: «Человек нуждается в расчете и числе. / Мы живем числом и расчетом, вот что спасает людей» (5, 118, 1). Данное толкование основано на том, что греческое слово «логос» имеет среди прочего значение «счет, число», и на том, что оно «спасает». Но ясно, что здесь человека спасает расчет в обыденном, житейском смысле, а вовсе не христианский Сын Божий, спасающий от греха и смерти.

Что же касается воззрений философов, расходящихся с христианством по мировоззренческим вопросам, то они решительно отвергаются Климентом. Так, он осуждает софистическое искусство и диалектику, которые могли быть направлены против христианства (1, 39, 1; 5).

Поэтому особенно показательно его осуждение философов материалистической направленности, ибо это означает понимание Климентом, как и некоторыми апологетами (Феофилом), коренных расхождений в философии. Он полагает ошибочными такие философские учения, которые первоэлементы считают несотворенными, а о демиурге даже и не говорят вовсе (1, 50, 6). Это учения философов, которые чтят стихии, поклоняются воздуху, воде, огню, атомам (1, 52, 4). Его не устраивает не только материализм эпикурейской философии, отрицающей провидение, но также пантеизм стоиков, который заключается в том, что Бог есть субстанция телесная и проникает Собой всю, даже грубейшую материю (1, 51, 1). Поскольку Климент считал греческую философию заимствованием у евреев, постольку он и неверные с его точки зрения положения философов объяснял их непониманием библейских книг. Например, учение Эпикура о случайности – это следствие неправильного истолкования изречения «суета сует, всяческая суета» (из Екклесиаста) (5, 90, 2). Воззрения материалистов Климент сравнивает с ересями, которые «вырастают в нашем учении среди хорошей пшеницы», и пишет так: «Эпикурейское безбожие и чувственность и тому подобное, противоречащее разуму, вырастает среди эллинской

философии, как незаконнорожденные плоды среди благодатных посевов, возделанных греками» (6, 67, 2).

Отсюда вполне понятно, что истину Климент находит в религиозно-идеалистическом учении, которое признает Бога творцом и работу Промысла Его видит даже в мелочах, стихии же считает вещами по своей природе тварными и изменчивыми (1, 52, 3). И именно таковым является само христианское учение. Поэтому Климент и говорит, что истинная философия передана нам Сыном Божиим (1, 90, 1). Философами он называет тех, кто возлюбил мудрость Творца всего и Наставника, то есть гносис Сына Божия (6, 55, 2). Данное положение, как нам представляется, показывает единство теоретической части учения Климента, учения о гносисе, с его историографией, что мы считаем одним из основных методологических принципов историко-философского исследования[4].

Следующий наставник Александрийской школы О р и г е н (умер в середине III в.) уже несколько систематичнее изложил христианское мировоззрение в сравнении со своим предшественником Климентом Александрийским. Так обыкновенно характеризуют содержание наиболее интересного с точки зрения истории философии труда Оригена «О началах», впоследствии осужденного церковью[5]. В самом трактате формулируется следующая задача: «кто желает… построить одно органическое целое, тому… должно… образовать единый организм из примеров и положений, какие он найдет в Св. Писании или получит путем правильного умозаключения» (1, [Предисл.], 10). Однако то, в чем же заключается «органичность» трактата «О началах», его автор, как нам кажется, ясно не выразил.

Вполне понятно, что сочинение Оригена начинается с рассмотрения Бога, этого абсолютного бытия и источника всякого существования. Поскольку в Писании о Боге говорится как о некой

---

[4] См.: *Звиревич В. Т.* Историография истории философии как вспомогательная иторико-философская дисциплина // Изв. Урал. Федерал. ун-та. Сер. 3. 2012. С. 171–172.

[5] См.: *Ориген.* О началах. Самара, 1993. С. 3–4. Далее в тексте лекции указываются номера книг, глав и параграфов этого издания в скобках.

физической сущности или антропоморфном существе (мы уже отмечали это обстоятельство в связи с Климентом), Ориген прежде всего отвергает мысль о Его телесности. Хотя Бога называют светом и огнем, Он не телесен, ибо это не физический свет и огонь, а духовный. От этого света идет знание истины, огонь же пожирает не дерево или сено, а злые помыслы умов (1, 1, 1–2). Бог – простая духовная природа, монас и энас; ум, так как и ум не является телом, в связи с чем Ориген отвергает следующую материалистическую формулировку: «Сила интеллектуальной природы составляет случайную принадлежность или следствие тел» (1, 1, 6–7). Основу деятельности Бога составляет сила Божия, при помощи которой Он устраивает, содержит и управляет всем видимым и невидимым (1, 2, 9). Бог всемогущ, потому что Он содержит в своей власти все: небо и землю, солнце, луну и звезды и все, что на них (1, 2, 10).

Затем Ориген обращается к Сыну Божьему, Христу, и Святому Духу. Таким образом, можно говорить о началах у Оригена в виде Троицы: Бога Отца, Сына и Святого Духа. Связь между ними, если отбросить всякие богословские моменты и принять во внимание только интересующие нас философские, представлена у Оригена через человека. Он пишет, что существа имеют свое бытие от Бога, разумность от Сына, святость от Святого Духа (1, 3, 8). Причем действие Святого Духа связано с концом земного существования человека, так как по уничтожении грешников, пишет Ориген, Святой Дух сотворит себе новый народ и обновит лицо земли, когда люди при помощи Духа сложат с ссбя встхого чловска и начнут входить в обновление жизни (1, 3, 7). Заслуживающим внимания нам представляется суждение Оригена эсхатологического характера о взаимосвязанности конца и начала: «Конец всегда подобен началу. Как один конец всего, так должно предполагать и одно начало для всего, и как один конец предстоит многим, так и от одного начала произошли различия и разности» (1, 6, 2). Итак, Троица – высший уровень бытия или, лучше сказать, само бытие.

Следующий уровень бытия – бестелесные и телесные разумные существа – уже тварный. Непосредственным создателем их объявлен Христос: во Христе и через Христа сотворено все – видимое

(телесное) и невидимое (бестелесное) (1, 7, 1). В этом положении можно видеть начало *христологической ветви христианской философии*, особенно ясно представленной затем в воззрениях Максима Исповедника (см. о нем ниже). Разумные существа сотворены из ничего. Бог сотворил достаточное (определенное количественно) число духовных тварей, или умов (2, 9, 1–2).

Сотворенные бестелесные и невидимые духовные силы представлены разумными существами метафизического плана: престолы, господства, начальства, власти, силы, ангелы Божьи и души (1, 5, 1; 7, 1). Душа есть нечто среднее между немощной плотью и добрым духом (2, 8, 4).

Сотворенные телесные и видимые разумные существа относятся уже к физическому миру и могут быть подразделены на небесные и земные. К небесному причисляется все, что находится на тверди, которая называется небом и на которой утверждены светила: солнце, луна и звезды. Светила возможно считать разумными одушевленными существами на следующих основаниях: движение тела не может совершаться без души; звезды движутся в таком порядке и так правильно, как это способны делать только разумные существа; наконец, светила получают заповеди от Бога, касающиеся того, чтобы каждая звезда в своем порядке и в своих движениях давала миру определенное количество света; а получение заповедей относится только к разумным существам (1, 7, 2–3). Вполне понятно, что в данном случае Ориген переносит на космические тела античное объяснение движения животных и человека и заменяет небесную механику небесной психологией. К земным разумным существам принадлежат, конечно, люди, «потому что мы тоже причисляемся к разумным животным» (1, 5, 2).

Отличающим все разумные существа, как бестелесные, так и телесные, от Бога и общим для всех них является то, что они получили изменчивое бытие, и то, что им дано, может прекратиться, если движения душ направляются не согласно с законом и правдою. Творец предоставил созданным им умам произвольные и свободные движения, чтобы добро было их собственным добром, сохраняемым их волей (2, 9, 2). В природе разума, пишет Ориген,

есть способность к созерцанию доброго и постыдного, следуя которой, мы избираем доброе, злого же избегаем (3, 1, 3). Таким образом, разумные существа имеют добро в качестве случайного свойства (акцидентально, а не субстанциально, как Бог), могущего прекратиться. Тогда происходит их отпадение к злу сообразно с движением ума и воли, и каждый получает возмездие за свое отпадение по Божественному суду, свой чин и распоряжение миром. Это касается даже звезд, которые как разумные существа подвержены преуспеянию и падению (1, 7, 3). Первый чин, согласно Оригену, ангелы; второй чин – управители тьмы мирской, духи непотребства; третий чин разумной твари – души людей (1, 8, 4). Души имеют две части: лучшая, она же ангел человека, сотворена по образу и подобию Бога; худшая приобретена впоследствии через падение свободной воли и дружественна и любезна материи (2, 10, 7). Чин рода человеческого состоит из тех существ, которые пали не неисцелительно, но могут исправиться (1, 6, 2). Жизнь смертных существ исполнена подвигов и борьбы, так как против нас враждуют существа, которые без всякой осмотрительности ниспали из лучшего состояния – это дьяволы и ангелы его и прочие чины злобы (1, 6, 3). Но людям помогают ангелы, которые получили должности, чтобы взаимодействовать с ними и быть посредниками между ними и Богом (1, 8, 1).

Каждое разумное существо, согласно Оригену, способно как к добру, так и ко злу; обладает свободным произволением и может изменить свой чин. Внешние обстоятельства не в нашей власти, указывает Ориген, но так или иначе воспользоваться ими, взявши разум в качестве судьи, это наше дело (3, 1, 5). Таким образом, некоторые сообразно с направлением своей воли из злых делаются добрыми, другие же из добрых делаются злыми (3, 21). Например, души людей при их усовершенствовании воспринимаются даже в чин ангельский.

Ориген подробно описывает немалые различия, имеющие место между земными существами, в частности, людьми: этнические, культурные, социальные, психические, физические, которые не противоречат ни Божественной справедливости, ни гармонии единого мира, так как причиной их является свобода воли каждого суще-

ства, и Божественный промысел управляет ими и воздает по заслугам сообразно с движениями их ума (2, 9, 3–8). Ориген подчеркивает то обстоятельство, что воля Божья не назначает кого-либо к чести или бесчестью, если для такого различения не имеет основания в нашей воле, наклонной ко злу или добру (3, 22). Учитывая движения человеческого ума, Ориген, почти как Платон, насчитывает три типа людей. Если человек не сознает, что ему прилично, то направляет все внимание на телесные потребности и считает высшим благом телесные удовольствия (первый тип). А если человек понимает что-нибудь лучшее, то он занимается общественными делами и попечением о государстве (второй тип) или исследованием истины и познанием причины и основы вещей (третий тип) (2, 11, 1).

Очередной уровень бытия, следующий за одушевленными существами, – мир, разнообразие которого Ориген как раз и объясняет движениями и падениями существ, отпавших от первоначального единства (2, 1, 1). Творец всех существ получил некоторые семена различия и разнообразия, так что сотворил мир различным и разнообразным соответственно различию умов, то есть разумных тварей (2, 9, 2). Можно считать, что чины разумных существ – небесные (ангелы), земные (люди), преисподние (демоны) – задают строй мира: «В этих трех названиях указывается вся вселенная» (1, 6, 2). Данные положения показывают нам своеобразный подход Оригена к объяснению мира, который заключается в том, что мир и материя поставлены им в зависимость от бытия разумных существ. Творя разумные существа, Бог создает телесность и всякое разнообразие через свободу их воли (2, 2, 2; 3, 2).

Мир состоит из разумных существ, бессловесных живых существ, пространств (небо, земля, воды, средний воздух – эфир) и всего, что рождается из земли. Бог приводит к согласию все это разнообразие, в частности, различные души, должности (чины) существ таким образом, чтобы они работали для полноты и совершенства единого мира. Как наше тело, сложенное из многих членов, содержится одною душой, очень по-платоновски пишет Ориген, так и весь мир, как бы некое огромное животное, содержится будто душой, силой и разумом Божьим (2, 1, 2–3).

В связи с телесной природой мира Ориген затрагивает два философских вопроса: о материи и о изменении. В основе тел лежит материя, которую Бог творит вместе с разумными существами. Материя сотворена Богом в таком количестве, какое могло быть достаточно для украшения мира (2, 9, 1). Он же придает ей качества: тепло, холод, сухость, влажность, поэтому материя, будучи сама по себе бескачественной, никогда не существует без качеств. Телесная природа принимает различные перемены, так что из всего она может превращаться во все: дерево – в огонь, огонь – в дым, дым – в воздух и т. п. (2, 1, 4; 2, 2).

Именно из такой качественно определенной материи состоят тела. Материи существует столько, что ее достаточно для всех тел мира. Тела совершенных существ образует тонкая материя; низших – грубая и плотная. Будущее тел показывает Оригенова концепция воскресения. Умирает душевное тело, а воскресает духовное тело. Наши тела падают в землю, как зерно. В них вложена сила, которая содержит телесную субстанцию и сохраняется по слову Божьему. Она воздвигнет из земли и восстановит тела, хотя они разрушились, подобно тому как сила, присущая пшеничному зерну, восстанавливает его в теле стебля и колоса после разложения. Кто заслужил Царство Небесное, тем эта сила восстановит из земного и душевного тела тело духовное. Кто заслужили преисподнюю, тоже получат тела в соответствии с их жизнью и душой; и их тела будут вечно испытывать мучения из-за грехов души (2, 10, 1; 3; 4).

Кроме нашего мира, Ориген предполагает и допускает существование многих других миров, не сходных между собой, что он опять-таки объясняет тем, что души в своих действиях и желаниях неподвластны такому движению, которое снова возвращает их на те же самые круги после многих веков, а, напротив, сами направляют свое движение туда, куда склоняет их свобода собственного разума (2, 3, 4). Об этих мирах Ориген пишет таким вот образом. Есть также другие части вселенной, куда нам нет доступа и откуда никто не может прийти к нам. Эти области находятся за Океаном. Все миры за Океаном также управляются одним и тем же помыслом Бога, как и наш мир (2, 3, 6). Отсюда, нам кажется, можно

заключить, что под нашим миром следует понимать ойкумену, и это же понятие отнести к другим мирам.

В связи с положением о существовании многих миров (*ойкумен*) уточняется представление о мире и его строении. Возникает образ большого мира, вселенной. Вселенная, говорит Ориген, состоит из небесного, вышенебесного, земного и преисподнего. Все миры содержатся внутри этого мира, образуемого сферами Луны, Солнца, планет. Выше всего – сфера *апла́не* (неподвижная). Но еще выше – всеохватывающая сфера, которая обнимает все пространства, благая земля вечно живых. Этот мир, который назван сферой аплане, по воле Божьей не подлежит тлению, так как не принимает условий тления: это мир святых, а не мир нечестивых, как наш мир (2, 3, 6; 9, 3). К этому надо прибавить, что вечным является также мир преисподней, что следует из учения Оригена о воскресении, описанном выше. По-видимому, космология и эсхатология Оригена предполагают, что после конца телесного, небесного и земного миров возникнет при воскресении духовных и душевных тел и останется мир вышенебесный и преисподний. Таким образом мы завершим более-менее систематичное изложение онтологической части учения Оригена.

В качестве второй части его учения рассмотрим вопросы, касающиеся познания Бога и мира и толкования «умозрений Писания». Познание, согласно Оригену, осуществляется следующим образом. Бог вложил в нас (в душу) желание познать смысл того, что Им сотворено. Поэтому наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей (2, 11, 4). Главным, на наш взгляд, и наиболее интересным в гносеологии Оригена является то, что он описывает познание как многоступенчатый процесс. Можно насчитать, пожалуй, четыре ступени в движении душ (святых) к полному знанию. В этой жизни (первая ступень) люди получают немногое из многочисленных сокровищ Божественного знания. Человек имеет всего-то некоторое предначертание истины, пишет Ориген, как бы набросок картины знания, которой лишь в будущей жизни будет придана красота законченного изображения: «Теперь мы еще только ищем, тогда же ясно

увидим» (2, 11, 4; 5). Эти слова Оригена показывают религиозно-мистическую сторону его гносеологии, так как говорят о том, что подлинное знание достигается исключительно после смерти.

Пока мы находимся на земле, мы наблюдаем различия животных, деревьев, людей, но не понимаем основания всего этого. После смерти нам будет дано уже понимание этого разнообразия. Ориген именует это «двояким познанием о том, что видим на земле». Святые приобретают его «в некотором месте, находящемся на земле, которое Писание называет раем», Ориген же – «местом учения, школой душ, где души будут научаться о всем том, что они видели на земле» (2, 11, 6). Будем считать это второй ступенью познания.

Когда святые достигнут небесных мест, тогда они уразумеют сущность каждого светила, места их расположения и их обращения и поймут основания Божьих дел, которые откроет им Сам Бог (третья ступень, которая очень напоминает античные описания пребывания душ на небе, например, у Цицерона в «Сновидении Сципиона»). Наконец, святые перейдут к тому, чего мы не видим, что теперь известно нам только по именам (2, 11, 7), видимо, к познанию каких-то Божественных сил (четвертая ступень).

Помимо всего прочего, основным источником прижизненного познания является Святое Писание (тут Ориген полностью совпадает с Климентом): «Мы… для ясного доказательства своих слов берем свидетельства из Писаний, признаваемых нами Божественными… из Ветхого и… Нового Завета, а потом стараемся подтвердить свою веру разумом» (4, 1). Главной проблемой, связанной с приобретением знания Святого Писания, о которой говорили все, в том числе и Ориген, является его понимание, толкование, поскольку одни дела промысла, обнимающего весь мир, очень ясно представляются именно как дела промысла, другие же скрыты. Так, созидательная мысль Промыслителя не столь ясна в предметах земных и в человеческих происшествиях, как в солнце, луне, звездах, в душах и телах животных. Но божественность Писания, считает Ориген, «ничего не теряет от того, что наша немощь не может найти в каждом изречении скрытый свет догматов, заключенный в ничтожном и презренном слове» (4, 7).

Итак, источником неразумных мнений о Боге служит понимание Писания не по духу, но по голой букве, вследствие чего Ориген формулирует такую задачу: нужно указать правильный путь толкования Писания (4, 9). Он заключается в следующем. Писание, как и человек, состоит из тела, души и духа. Исходя из этого, мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий назидается как бы плотью Писания (наиболее доступный буквальный смысл); более совершенный назидается как бы душой его; еще более совершенный – духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ (4, 11).

Душевное и духовное толкование доступно тем, кто рассматривает написанное в качестве иносказаний. Например, один сын Авраама от рабы, рожденный по плоти, это Ветхий Завет; другой сын, рожденный от свободной по обетованию, это Новый Завет (4, 13). В общем же плане Ориген рекомендует исследовать, где истинно то, что говорит буква, и отыскивать смысл того, что невозможно по букве (4, 19). «Всякий, кому дорога истина, – пишет Ориген, – пусть поменьше заботится об именах и словах и пусть обращает внимание больше на то, что обозначается, нежели на то, какими словами обозначается… Есть такие вещи, значение которых нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка, – такие вещи, которые уясняются больше чистым разумом, чем какими-нибудь свойствами слов. Этого правила должно держаться и при уразумении Божественных Писаний» (4, 27). Их уразумение, стало быть, требует того, чтобы разум абстрагировался от непосредственно данной чувственной реальности, выраженной в языке. Это и будет «чистый ум и мысль», «прозорливое созерцание» (см.: 4, 34; 35).

В качестве итога отметим, что в философии Оригена, как в ее онтологической, так и в гносеологической части, можно усмотреть влияние платонизма в виде иерархической картины бытия (Бог, разумные существа, материальный мир) и положения о том, что души получают знание о мире и Боге, восходя на небо.

Лекция 14

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ВОСТОЧНОЙ ПАТРИСТИКЕ IV В. КАППАДОКИЙСКИЙ КРУЖОК

После апологетов начинается эпоха христианских писателей, которые внесли очень существенный вклад в разработку мировоззрения христианства, вследствие чего заслужили почетное наименование учителей и отцов церкви; соответственно, и их творчество и их труды стали обозначать термином «патристика» (от *греч.* πατέρες и *лат.* patres – отцы). Если христианские авторы III в. Климент и Ориген были еще переходными фигурами от апологетики к патристике, то писатели IV в. – это уже зрелая патристика, историю философских воззрений которой в ее восточной (греческой) ветви мы начнем с деятелей так называемого «Каппадокийского кружка».

В него входили весьма значительные христианские писатели IV в.: В а с и л и й В е л и к и й, или К е с а р и й с к и й (прозванный так по месту рождения в г. Кеса́рии в Каппадокии); его друг Г р и г о р и й Б о г о с л о в, или Н а з и а н з и н (по месту рождения близ г. Назианза в Каппадокии) (они вместе учились в Афинах); Г р и г о р и й Н и с с к и й (по г. Ниса, где он был епископом), брат Василия Великого. Их значение с точки зрения истории философии заключается в том, что они заложили основания трех, пожалуй, важнейших разделов христианской философии: онтологии, или натурфилософии (Василий Великий), гносеологии (Григорий Богослов), антропологии (Григорий Нисский).

Концепция христианской онтологии, скорее даже натурфилософии, предложена В а с и л и е м В е л и к и м в виде коммен-

тария к Книге Бытия, к шести дням творения, кратко именуемым «Шестоднев», по-гречески – «Hexaemeron» (ἕξ – шесть, ἡμέρα – день)[1]. Таким образом, Василий явился христианским продолжателем труда Филона Иудея.

Свою задачу Василий видит в том, чтобы передать историю о творении неба и земли, которое не само собою произошло, но имело причину от Бога. Вполне понятно, что так он провозглашает исходный и основной тезис религиозной натурфилософии. Творение – это акт Божественной воли. Все видимое Создатель привел в бытие одним мановением воли (4). В свою очередь, Божие хотение (воля) есть уже Божие слово (42), а повеление становится делом (35). Следовательно, согласно Василию, мысль, слово и дело Бога едины.

В деле творения Бог опирается на первоначально созданную им же идеальную модель мира, как это было и у Филона. Еще ранее бытия, пишет Василий, было некоторое состояние, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся, в котором Зиждитель создал мысленный свет, разумные и невидимые природы, умосозерцаемых тварей (7). Когда Бог положил в уме, каким должен быть мир, Он произвел материю, соответствующую форме мира.

Само создание мира Василий толкует как деяние вне времени, в силу того, что в духе Плотина и неоплатоников противополагает понятия «начало» и «время»: «Действие творения мгновенно и не подлежит времени, потому что начало есть нечто, не состоящее из частей и непротяженное. Как начало пути еще не путь, и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время, и даже самомалейшая часть времени» (10). Положение о сотворении мира вне времени снимает всякие неприятные для религиозной философии вопросы, касающиеся того, когда именно Бог пожелал создать мир. Однако остается проблема совмещения мгновенного творения с шестью днями творения.

---

[1] *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской : в 7 ч. М., 1845. С. 1–174. Ч. 1. Далее в тексте лекции указываются номера страниц этого издания в круглых скобках.

Сотворение неба и земли Василий рассматривает как создание основы мироздания. Это две крайности, которыми обозначена сущность вселенной (13). Для составления неба было взято тонкое вещество; его очертание – свод. Земля создана наполненной водой, воздухом, огнем, о чем свидетельствуют вода в колодце, испарения из земли, высекание огня камнями. Груз земли находится в руке Бога. При этом Василий описывает создание неба и земли, по сути дела, как некий стадиальный процесс, то есть их постепенное оформление и совершенствование. Так, небо «в начале не имело полного образования, потому что не освещалось луною и солнцем, не венчалось сонмами звезд. Всего этого еще не было» (22).

Устройство земли после ее создания протекает следующим образом. Бог собирает разлитую по земле воду в моря, и появляется суша. Суша – это и есть собственно земля, так как Василий считает сухость преимущественным свойством земли: «В чем, собственно, есть сухость, то названо землею, подобно как то, чему, собственно, принадлежит способность ржать, названо конем» (70). После этого земле дано повеление производить растения для ее совершенного устройства, и «сие повеление тотчас стало великою природою» (94), то есть земля получила способность порождать.

Комментарий Василия к данной стадии творения содержит две мысли, имеющих существенное значение для истории религиозной философии. С одной стороны, Божественное повеление ставится выше каких-либо природных сил и противопоставляется им. Так, Василий пишет, что земля сама собою должна произвести прозябение (произрастание растений), не имея нужды в солнечном тепле. Она не нуждается в постороннем содействии (76) – мотив, уже знакомый нам по Филону. С другой стороны, Василий стремится совместить, согласовать Божественное повеление с естественным ходом дел и опытом человека, придавая ему смысл некоей генетической программы. Вот его слова на этот счет: «Бог повелел земле не вдруг произвести семя и плод, но сперва дать ростки и зелень, а потом уже закончить семенем, чтобы первое повеление служило природе уроком к соблюдению порядка в последующее время» (82). Тут мы видим существенное расхождение с Филоном, а также как

бы ответ тем философам вроде Лукреция, которые полагали, что творение означает появление уже зрелого растения.

Таким образом, повеление Бога становится законом природы, Божественное переходит в естественное, о чем Василий говорит весьма ясно: «Первое оное повеление сделалось как бы естественным некоторым законом и осталось на земле и на последующие времена, сообщая ей силу рождать и приносить плоды» (75). К этим словам Василия следует отнестись с должным вниманием, ибо здесь выражено такое важное положение христианской «теории творения», как непрерывность творения, осуществляемая посредством передачи Богом своей творческой силы (энергии) природе, естеству, которая превращается в природные закономерности, что впоследствии послужило основой использования данных науки христианской религией. Впрочем, уже и сам Василий, как показывает его сочинение, обращается к самым разным областям естествознания с целью подтверждения того или иного религиозного положения.

К дальнейшему оформлению созданной небесной тверди можно некоторым образом отнести уже сотворение света, приводящее к различению ночи и дня, так как завершающее украшение неба создание светил предназначено, согласно Василию, дать реальное астрономическое выражение этому свету, дню и ночи: «Теперь приуготовляется это солнечное тело, чтобы оно служило колесницею тому первобытному свету» (98). Соотношение света и солнца Василий поясняет сравнением с огнем в светильнике: огонь светит, а светильник – устройство для освещения (98–99). Солнцу Бог повелел также измерять день, а луну поставил предводительницей ночи.

Сказанному до этого Василием можно подвести следующий итог. Завершена стадия создания и украшения неживой природы в виде неба и земли, и начинается стадия творения живой природы в виде украшения земли растениями – первой формой жизни. Дальнейшее развитие этой стадии связано уже с появлением животных, одушевленных тварей. Первые из них порождаются водами, так как последние в сравнении с небом и землей еще не получили «приличного украшения» (121). Попутно тут отметим, что Василий

постоянно называет Бога Художником и подчеркивает эстетический аспект творения – красоту созданного.

Итак, «повелением Божиим сообщена водам способность живорождать» (122). Возможно, эта способность вод была дана им конкретно Святым Духом, который, как пишет Василий, в деле творения не оставался без действия. Дух Божий носился над водами, это означает, что Он согревал и оживотворял водное естество по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому живительную силу. Так Дух приуготовлял водное естество к рождению живых тварей (33–34). Как только вышло повеление, воды рождают рыб, жаб, комаров, а также птиц.

Теперь Бог дает земле новое повеление и силу производить живые существа; она получает дополнительное украшение: стала производить зверей земли и гадов. При этом Василий подчеркивает, что, в сущности, это делает Бог, а не земля: «Божие слово созидает естество тварей. <…> Земля изводит душу не ту, которая уже в ней, но ту, которая дана ей Богом через самое сие повеление» (136–137).

В отношении сотворения человека Василий не дал никакого философско-антропологического комментария, ограничившись богословским разбором формулы «рече Бог: сотворим человека» как связанной со вторым лицом Троицы, Сыном Божиим.

В целом содержание «Шестоднева» Василия позволяет сделать такие выводы. В отличие от платонизма и неоплатонизма, которые описывали возникновение космоса как регрессивный процесс, Василий описывает творение мира как прогрессивное развитие от низшего к высшему, от неживого к живому, от низшей формы жизни (растений) к живым существам.

Для придания убедительности своему толкованию Божественного творения мира Василий привлекает очень обширный натурфилософский, можно даже сказать, естественно-научный материал, которым располагал человек поздней Античности, и таким образом пытается согласовать религиозную космогонию с философскими и научными воззрениями. Разумеется, он не мог устранить объективных противоречий между наукой и религией, и у него в угоду религиозной точке зрения присутствует множество антина-

учных суждений. Например, день и ночь были до сотворения светил; изменения видов луны премудрый Создатель придумал, чтобы показать, что ничто человеческое не постоянно (116).

В заключение рассказа о «Шестодневе» Василия Великого (а мы говорили только о том, что касается именно творения форм бытия, оставив в стороне многие и многие его рассуждения, относящиеся к физическим, ботаническим, зоологическим вопросам) приведем его слова, которые можно рассматривать как резюме всякой религиозной картины мира, всякого религиозного мировоззрения: «Вот перед тобою небо украшенное, облеченная в убранство земля, море, изобилующее свойственными ему порождениями, воздух, наполненный летающими в нем птицами! Все, что Божиим повелением приведено из небытия в бытие…» (150).

В творчестве следующего каппадокийца, Г р и г о р и я Б о г о с л о в а (Н а з и а н з и н а), мы находим основоположения христианской гносеологии. Пять «Слов» (проповедей, или писем) Григория, с 27-го по 31-е, называются словами о богословии[2]. Однако собственно гносеологическая проблематика сосредоточена в 28-м слове и касается именно познания Бога – главного объекта религиозного мировоззрения. Приведем высказывания Григория, в которых представлена его основополагающая гносеологическая установка: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что́ Он такое»; «Весьма большая разница – быть уверену в бытии чего-нибудь и знать, что́ оно такое» (400); «Бога, что́ Он по естеству и сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет» (402).

В приведенных положениях Григория ясно выражена точка зрения агностицизма – направления в гносеологии, отрицающего, в частности, возможность познания сущности чего-либо, в данном случае – сущности или чтойности (в терминологии Аристотеля) Бога. Об этом же много раньше Григория говорили уже апологеты. Но в отличие от них, Григорий очень обстоятельно рассматривает этот вопрос.

---

[2] Творения Григория Богослова. СПб. : Изд-во П. П. Сойкина, [б. г.]. Т. 1. С. 385–462. Далее указывается страница этого издания.

Начнем с того, что, по мнению Григория, мешает познанию сущности Бога и вообще всего умопостигаемого. Телесность – вот главное препятствие на пути познания. Это и наше тело, и телесность окружающего мира, закрывающая от нас Бога. «Между нами и Богом, – говорит Григорий, – стоит сия телесная мгла». Это «наша дебелость (плотность. – *В. З.*), через которую прозревают немногие и немного». И еще его важное замечание: «Находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного» (399).

А теперь обратимся к тому, благодаря каким познавательным способностям человек имеет возможность проникнуть за эту пелену телесного, чтобы познать Бога. Здесь мы считаем возможным сказать прежде всего о духе и духовном познании, хотя сам Григорий такими понятиями не пользуется. Однако фактически он о такого рода познании говорит, что и признается его комментаторами. Это познание, скорее всего, мистического характера, свойственно избранным и специально подготовленным людям, наделенным особыми дарованиями. Условием этого духовного познания является христианская аскеза: отречение от мирских забот и предание себя размышлениям о Боге (13). Любомудрствовать о Боге, полагает сам Григорий, способны люди, которые провели жизнь в созерцании, очистили душу и тело (386). Поэтому Григорий описывает их путь познания в тех выражениях, в каких в Библии излагается общение Моисея с Богом на горе Синай: «восхожу на гору», «вступить внутрь облака и беседовать с Богом» (392). Так, он указывает на сокровенный смысл Закона (Ветхого Завета), «который внятен для немногих и простирающихся горе» (393).

Сам же процесс духовного познания и, что особенно важно, его результат Григорий передает так: «Я шел… чтобы постигнуть Бога… отрешившись от вещества и вещественного… восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия… созерцаю не первое и чистое естество, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это… есть то величие… которое видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то есть задняя Божия, что после Бога доставляет нам знание о Нем, подобно тому, как

отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство» (393).

Из этих примечательных и очень важных слов Григория можно вывести следующее. Первое: нам представлена попытка непосредственного и сверхчувственного созерцания Божества, обусловленная отрешением от тела и уходом в себя, что свидетельствует о мистическом, иррациональном характере духовного познания: это духовидение; оно субъективно, как всякое мистическое видение.

Второе: эта попытка кончается неудачей; человек видит только то, что позади Бога, Его спину, а не лицо, то есть не Самого Бога; значит, не познает Его – это агностический вывод.

Третье: в утешение за эту неудачу человеку предлагается в виде компенсации возможность опосредованного познания Бога через Его творения или в образе Его творений.

Теперь перейдем ко второй познавательной способности человека, имеющей потенцию непосредственно постичь Бога, – к уму. Григорий указывает на слабые силы ума, не позволяющие ему выйти за пределы телесности, а значит, и познать Бога: «Трудно уму нашему выйти из круга телесности, доколе он, при немощи своей, рассматривает то, что превышает его силы!» (400). Невозможность рационального познания Бога Григорий обосновывает еще и тем, что не только Сам Бог, но «мир Божий превосходит всякий ум», и «даже едва ли возможно нам и точное познание твари» (394). На этот счет у него есть рассуждение о том, как трудно человеку познать свое собственное рождение, то есть учесть все биологические, физиологические, психологические моменты при формировании плода, а он еще при этом пытается понять рождение Сына. Приведем из него такую сентенцию: «Не любомудрствуй о рождении Бога… Ибо если знаешь свое рождение, то из сего не следует, что знаешь и Божие. А если не знаешь своего, то как тебе знать Божие?» (418).

Таким образом, и ум, подобно духу, не способен познать Бога в нынешней жизни. Если у него и будет возможность это сделать, то лишь после смерти тела. И опять Григорий вещает

об иррационально-мистическом пути богопознания, но теперь уже для ума. Ум найдет Бога, «когда сие богоподобное и Божественное, то есть наш ум и наше слово, соединится с сродным себе; когда образ взойдет к Первообразу, к которому теперь стремится» (402).

Следствием того, что Бог недоступен разумному познанию, является Его невыразимость в слове. Именно так и рассуждает Григорий: что постигнуто разумом, то объяснит слово; но у человека нет сил обнять мыслию столь великий предмет; стало быть, изречь Бога невозможно (393–394). Здесь важно подчеркнуть, что «Божество неименуемо» не вообще, а всецело и по Его сущности. Вот слова Григория: «Как никто никогда не вдыхал в себя всего воздуха, так ни ум не вмещал совершенно, ни голос ни обнимал Божией сущности» (440).

Итак, невыразимость Бога в слове касается Его сущности, но не исключает высказываний о Нем в других отношениях, и Григорий рассматривает и совмещает апофатические (отрицательные, от ἀπόφημι – отрицаю) определения Бога (о них мы уже упоминали в связи с Аристидом) и катафатические (утвердительные, – от κατάφημι – утверждаю). Начнем с примеров апофатических определений Бога: Он «нерожден, безначален, неизменен, нетленен» (396). Недостаток этих определений заключается в том, что они называют качества Бога, но ничего не говорят о Нем Самом. Кто хочет «удовлетворительно определить мыслимое» (а таков Бог), полагает Григорий, тот «должен наименовать подлежащее сих сказуемых» (396). Пожалуй, яснее эту мысль Григория выразит следующая цитата: «Слово: нерожденный, показывает только, что в Боге нет рождения, а не объясняет, что такое Он по естеству, не сказывает, что такое не имеющий рождения» (420–421). Кроме того, апофатические суждения неудобны в логическом смысле, как справедливо считает Григорий: «Гораздо легче и скорее посредством того, что есть, объяснить о предмете и то, чем он не есть, нежели исключая то, чем он не есть, показать, что он есть» (397). И он приводит такой пример. Зачем на вопрос «Сколько дважды пять?» отвечать: не два, не три, не 20 и т. д., а не сказать сразу: десять.

Впрочем, в итоге Григорий стоит за использование и апофатических, и катафатических суждений, о чем свидетельствуют его слова: «Изведывающий естество Сущего не остановится, сказав, чем Он не есть, а напротив, к тому, чем Он не есть, присовокупит и то, что Он есть… чтоб чрез исключение того, чем не есть, и чрез положение того, что есть, мыслимое сделалось удобопонятным» (397).

Что касается катафатических определений Бога, то Григорий выделяет среди них имя *Сый* (Сущий), не только потому, что Сам Бог таким образом «представился» Моисею, «но и потому, что наименование сие находим наиболее свойственным Богу» (440). И действительно, Бог – это абсолютное бытие, к которому в полной мере может быть приложено имя Сущий или Существующий, ибо все остальное зависимое от него относительное бытие может быть названо несуществующим, о чем и говорят следующие слова Григория: «Мы ищем имени, которым бы выражалось естество Божие, или самобытность, и бытие, ни с чем другим не связанное. А имя *Сый* действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде и после Него; потому что и не было, и не будет чем-либо ограничено или пресечено» (440). В отношении утвердительных высказываний о Боге отметим еще вкратце и то, что Григория, как и его предшественников, не устраивал древний мифологический антропоморфизм в рассказах о Боге, а именно что Бог спит, пробуждается, гневается, ибо все это взято с нас самих, взято с телесного (456).

Выводом из всего вышесказанного будет то, что мы не познаем Бога как такового, Его сущности, но знаем, что Он существует. Поэтому перейдем к познанию существования Бога через Его творения, что единственно и доступно человеку, о чем Григорий пишет так: «Поелику всякая разумная природа, хотя стремится к Богу и к первой причине, однако же не может постигнуть ее, по изъясненному мною, то… пускается она в новое плавание, чтоб… из красоты и благоустройства видимого познать Бога» (400). Тут и получают свое полное и позитивное приложение и чувства и разум, которому уже нет необходимости преодолевать телесность. Григорий называет зрение «руководителем к незримому», нашим учителем

в том, что «есть Бог – творческая и содержительная причина всего» (394). Вывод о существовании Бога он делает также на основании достаточно распространенной аналогии: как видящий гусли представляет себе сделавшего их, «так и для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и постигается она мыслию» (394–395). В отличие от языческого поклонения видимому, разум не останавливается на нем, а от видимого возводит нас к Богу (401–402).

Подобно тому как мы завершили обозрение натурфилософии Василия Великого, подведем итог гносеологии Григория Богослова его же словами, показывающими, к чему ведет религиозное познание природы. После описания разнообразия природной среды, ландшафта и т. д. он вопрошает и отвечает: «Отчего стоит земля твердо и неуклонно? Что поддерживает ее? Какая у ней опора? <…> Разум не находит, на чем бы утверждаться сему, кроме Божией воли» (408). Все на земле «служит самым ясным доказательством всемогущества Божия!» (409).

В труде «Об устроении человека» Григория Нисского[3], последнего из рассматриваемых нами членов каппадокийского кружка, очень детально изложена христианская философская антропология как дополнение недостающего в «Шестодневе» Василия Великого (14). Вполне понятно, что описание человека у Нисского – это религиозная антропология, положения которой сродни любой другой религиозной антропологии. Но вместе с тем в антропологии Григория присутствует и то, что составляет особенность иудеохристианского взгляда на человека.

Итак, начнем с общего положения религиозной антропологии – с сотворения человека и «материального» обеспечения его существования Богом, подобно тому как это делают родители в отношении новорожденного. «Совершенный вид благости [Бога], – пишет Григорий, – состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его нескудным в благах» (69). По словам Григория, Бог как добрый гостеприимец вводит в дом человека,

---

[3] *Григорий Нисский*. Об устроении человека. СПб., 2000. Далее в лекции указываются номера страниц этого издания в скобках.

дав ему дело не приобретать неимеющееся, а пользоваться имеющимся (21). Для пояснения Божественной заботы о человеке мы привели сравнение с родительской заботой о младенце, но сам Григорий связывает ее с царственным положением человека в мире: «Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Поэтому Творец приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: Им создана земля, море, небо» (20). Здесь мы видим также то, что в христианской антропологии человек становится центром мироздания, царем природы и венцом творения, чего мы не встречаем в античной религиозной антропологии.

Это особенное царственное положение человека в мире подчеркивается и способом его творения, тем, как он был сотворен. Тут у Григория присутствуют два момента: во-первых, сотворение «по совету», то есть обдуманно; во-вторых, по образу Творца. К этим двум моментам мы бы, в развитие идей Григория, добавили от себя еще и третий: человек – это первое и последнее земное живое существо, созданное непосредственно самим Богом, так как все прочие, и растения, и животные, созданы Им опосредованно, через приказание земле и воде родить. Но возвратимся к самому Григорию.

Он отмечает, что творение мира как бы импровизировалось и созидалось одним речением, но к устроению человека Творец приступает осмотрительно; перед устроением человека происходит совет, каким оно должно быть, какого первообраза носить подобие, для чего оно будет, что будет делать, над чем владычествовать и т. д. (21–22).

Далее, величие человека, по мнению Григория, «не в подобии тварному миру» – это явный выпад против античной натурфилософской концепции человека-микрокосма, «но в том, чтобы быть по образу природы Сотворившего» (65). Сотворение человека по образу Творца специфично для иудео-христианской антропологии и может быть признано, пожалуй, одним из главнейших ее положений. Во всяком случае, Нисский отводит весьма значительное место обсуждению именно этого вопроса – соотношения первообраза (прототипа) и образа, соответствия человека образу Творца.

Его исходная теоретическая установка такова: «Образ лишь до тех пор есть образ, пока не лишен ничего из известного в первообразе» (42). Отсюда следует, что образ Божественного в человеке необходимо должен быть подражанием первообразу даже в том, что касается «неприступной сущности» Божественной природы. Затем, несколько далее, Григорий уточняет и разъясняет соотношение образа и первообраза, указывая на то, что между ними имеет место отношение подобия, а не тождества: «Если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы тождественным прототипу» (69). Данное соображение является очень важным, так как позволяет Григорию установить «различие между самим Божественным и тем, что уподобляется Божественному» в человеке (Там же).

Итак, человек является носителем образа Божественного. Но к этому образу прибавлено еще и земное, что Григорий объясняет целью создания человека: созерцать мир и познавать силу его Творца (20–21). Поэтому, заключает он, Творец положил «двойную опору» в устроении человека, «примешав к земному Божественное, чтобы сродством к тому и другому он испробовал бы Бога через Божественнейшую природу, а земные блага испытывал бы однородным с ним чувством» (21). Таким образом, в соответствии со всеми канонами религиозной антропологии, человек представлен у Григория противоречивым, двойственным существом.

Двойственность человека он описывает следующим образом: «Человеческая природа есть середина между двумя крайностями – природой Божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской» (68); «Как можно среди скульптур видеть двуликие образы, так и человек носит двойственное подобие противоположному: боговидностью разумения преображаясь в Божественную красоту, а от стремлений, возникающих от страсти, имея особенности, свойственные скотскому» (77).

Теперь конкретизируем эти противоположные стороны человека. Чертами бесплотного, идущего от первообраза, являются в человеке ум (разумная душа), слово и добродетели. По этому поводу

Григорий говорит так: «От Божественного – словесное и разумевательное, что не допускает разделения на мужское и женское» (68); «Наш Зиждитель, как будто красками, наложением добродетелей расцветил образ, словно Свою собственную красоту, показывая в нас Свое собственное начальство» (24). Однако же, эти образы Божественного в человеке имеют то существенное отличие от самого Божественного, нетварного и неизменного, что они осуществляются через творение и не могут пребывать без изменения (69–70).

То же, что характеризует человека помимо Божественных черт, это, во-первых, его телесность. «От бессловесного – телесное устроение, расчлененное на мужское и женское», как пишет Григорий (68). Сотворение мужа и жены – это уже вне прототипа; это особенность бессловесной природы и обусловлено тем, что Бог предразумевал будущее вхождение человека в жизнь через животное рождение (67, 89). Во-вторых, присутствие в человеческой душе растительной и животной души (это проистекает из того, что Григорий следует аристотелевскому учению о душе), которые не имеют отношения не только к Божественному, но, строго говоря, и к душе: «Поскольку душа имеет совершенство в умственном и словесном, то все, что не таково, может быть только одноименным душе, не будучи в действительности душою, но лишь некоторой жизненной энергией, приравненной душе по названию» (63).

На этом закончим вопрос о сотворении человека и перейдем к рассмотрению его устроения – тела и души как главных составляющих и их взаимодействия. Описание внешнего облика человека (тела) Нисский связывает с целями его сотворения, назначением и царственным положением в мире и его Божественным свойством – обладанием словом. При этом он подспудно сравнивает человека с окружающим миром, с животными. Человек лишен природных покрытий, безоружен и нуждается во всем, что требуется для поддержания жизни. Но недостаточность нашей природы – это повод к начальствованию над животными и распределению наших жизненных потребностей между подъяремными нам. Например, медлительность и малоподвижность тела побудили человека использовать коня. А еще он придумал железное оружие (27–29).

Большое внимание Григорий уделяет такому органу, как руки. Тема рук была значимой уже в античной философской антропологии, которая справедливо связывала их не только с деятельностью человека – ministrae manus, как говорил Сенека, – но и с его разумностью. Интересным и своеобразным положением Григория относительно функции рук является указание на их связь с речью, языком, словом: «Хотя и можно насчитать тысячи жизненных потребностей, для которых употребляются эти ловкие и на многое годные органы, но прежде всего ради слова природа придала их телу» (35). Григорий рассуждает таким образом. Если бы человек был лишен рук, то его рот, губы, язык, зубы служили бы только тому, чему они служат у животных, не были приспособлены к потребностям произношения, и у него не образовался бы членораздельный голос. И заключает из этого: «Следовательно, руки являются особенностью словесной природы, измысленной Зиждителем ради удобства слову» (36). Помимо того, руки и внешним образом помогают потребностям слова: руками записывают буквы, то есть, по сути дела, разговаривают руками, содействуют произношению слова (31).

При описании внутреннего строения организма человека Григорий придерживается в основном естественно-научных, медицинских знаний Античности, представленных в трудах знаменитого врача Клавдия Галена (II в. н. э.). Религиозно-теологических положений здесь не столь много. Из философско-биологических вопросов отметим его понимание жизни тела, изложенное чисто по-гераклитовски: как в реке не одна и та же вода на одном и том же месте, «так и в здешней жизни вещественное в движении и течении меняется непрерывным чередованием противоположностей, так что никогда не в силах остановить превращение (μεταβολῆς) (51). Поэтому остановка движения – это и остановка бытия (52).

Далее рассмотрим психологию Нисского, в которой главное место занимает характеристика ума, Божественного элемента души, выступающего в качестве источника, лучше сказать, движущей силы телесных и психических процессов. В связи с этим можно допустить, что Григорий склоняется к рационалистической модели человека, свойственной ряду античных философов (Платону,

Аристотелю, стоикам). Для обозначения ума он даже использует стоический термин τὸ ἡγεμονικόν («владычественное»).

Григорий исходит из того, что сущность ума, как и всего Божественного, до конца нам неизвестна. По этой причине мы не можем в точности знать его связи с телом. Он не отрицает ни того, что говорит о местонахождении владычественного в теле Писание, ни того, что говорят сведущие в анатомии, но и не считает доказанным, «будто бесплотная природа объемлется какими-либо очертаниями места» (44), то есть находится в сердце, мозге или в почках. О связи ума с телом Григорий высказывается скорее в духе Аристотеля: «Об уме должно полагать, что он по неизреченному логосу срастворения равнозначно прикосновен каждому члену» (47). В одном месте трактата можно найти такое пояснение этому. Ум обнаруживается не в одном каком-либо члене, а во всех. Но само «общение ума с телесным состоит в неизреченном и недоразумеваемом соприкосновении», ибо бестелесное и не содержится в теле, и не объемлет тело, то есть оно не внутри и не вовне телесного (64).

Тем не менее, ум взаимодействует с телом через посредство телесной природы, то есть через посредство природы частей, органов, членов тела и чувств и в соответствии с ней: «Ум… равно касается всего, производя движение соответственно природе подвергающейся воздействию части» (60). Приведем хотя бы один пример на этот счет. Так, ум, наподобие смычка, касается «голосовых членов» и образует звуки, через которые делает явными сокровенные мысли (36–37). Налицо аналогия между умом и музыкантом, поскольку Григорий пишет, что «ум через устройство органов мусикийствует в нас слово», и мы пребываем словесными (38).

Решающим условием в воздействии ума на тело является состояние телесной природы. Когда она в порядке, «тогда ум становится действенным. А если она в чем-то собьется, в том же будет хромать и движение разумения» (64). Приведем еще более развернутое пояснение этого: «Ум… делает в членах, пребывающих в естественном состоянии, то, что им свойственно, а в немощных членах его искусное движение пребывает бездейственным и бездеятельным» (48).

Противоположные состояния природы тела – порядок в ней и ее расстройство – Григорий описывает так, что это очень напоминает идеи и образы Плотина, основателя неоплатонизма. Ум, природа и вещество тела представлены как ступени иерархии бытия, и к ним прилагается характерный для неоплатоников образ зеркала.

Итак, ум, созданный по образу Прекрасного (Бога), украшается подобием красоты первообраза как его отражение в зеркале. Природа, управляемая умом, украшается его красотой, делаясь как бы образом образа, зеркалом зеркала. Таким образом, все украшается через находящееся выше вплоть до вещества (материи) тела (49–50). Эта линия украшения низшего и обращения его к высшему означает то, что «вещественное в нас настраивается и подчиняется, когда им управляет природа», устремленная к высшему и прекрасному, то есть к уму (50).

Данный порядок нарушается, когда, наоборот, превосходящее начинает следовать низшему, «когда природа обращается вспять, склоняясь желанием не к прекрасному, но к тому, что нуждается в украшающем», то есть к веществу (Там же). Вследствие этого, во-первых, расстраивается вещественность тела из-за расторжения «сродства с прекрасным», и вещество, отступившее от природы, обнаруживает свое безобразие, потому что вещество само по себе бесформенно и неустроенно. Во-вторых, своей бесформенностью оно портит красоту природы, которая украшается умом. В-третьих, происходит передача уродства вещества через природу самому уму, «ибо тогда подобный зеркалу ум создает образы (идеи) оборотной стороны благого» (49). Конкретно говоря, ум следует за природными стремлениями, становится их слугою, слугою страстей (61, 77). Все эти приведенные положения Григория завершим его чистейшим неоплатоническим объяснением того, почему деградирует высшее, когда оно следует за низшим: «Ведь неизбежно все, что уподобляется нищете материи, из-за безобразия ее и некрасивости, и само по собственной своей форме преобразится так же» (50).

Представленные воззрения Григория Нисского можно отнести к тем частям его антропологии, которые рассказывают о прошлом и настоящем человека. Таким образом, остается последний раздел, относящийся к будущему человека. Этот вопрос Григорий рассмат-

ривает на основе эсхатологии. *Эсхатология* (от ἔσχατος – последний, крайний; ἐσχατιά – край, конец + λόγος – слово, учение) – учение о конце (гибели) наличного бытия, которое представляется поэтому конечным, и о переходе к иному виду существования, как правило, вечному и метафизическому; короче говоря, эсхатология – это учение о конечности конечного и вечности вечного. Свои эсхатологические воззрения Григорий выражает такими словами: «Через веру обладаем мы глаголом Божиим, предвещающим неизбежную остановку сущего» (93).

В отношении человека (человечества) это означает, что прежде прекращения существования мира прекратится рождение людей, воспроизведение человеческого рода. Бог предусмотрел, пишет Григорий, «соразмерное время… чтобы продолжительности времени хватило для рождения определенного числа душ… А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время, и так произойдет разложение всего на элементы (стихии)» (90).

Сами же люди после разложения их тел на элементы вселенной перейдут к вечному существованию посредством воскресения: «соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное» (Там же). При этом – при воскресении – восстанавливается именно индивидуальное существование. Григорий обосновывает это таким образом. При переменах тела сохраняется его «облик (эйдос; вид), не утрачивающий нанесенных на него природой клейм» (109). Этот эйдос становится для души как бы оттиском печати, по которому она узнает свое тело и в соответствии с которым тело вновь собирается в одно целое. Воскресение тела сопровождается также его преображением в некое подобие ангельского.

В целом содержание трактата Григория Нисского, его антропология, представляет собой значительное философское осмысление и выражение достаточно простых и примитивных религиозно-мифологических библейских высказываний о человеке. Кроме того, религиозно-философский взгляд на проблему человека Григорий дополняет привлечением научно-медицинских знаний своего времени, подготавливая традицию совмещения религии и науки в эпоху христианского Средневековья.

Лекция 15

ХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ. «АРЕОПАГИТИК»

В конце V – начале VI в. в Восточной Римской империи, превратившейся затем в Византийскую империю, имели достаточно широкое хождение четыре богословских трактата: «О божественных именах», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»[1]. Константинопольский собор 532 г. признал их автором Дионисия Ареопагита, епископа Афин в I в. н. э., который был обращен в христианство апостолом Павлом, о чем есть упоминание в «Деяниях апостолов». Но в эпоху Возрождения авторство Дионисия Ареопагита было подвергнуто сомнению, так как обнаружилась связь вышеназванных трактатов с сочинениями неоплатоника Прокла, жившего в V в. н. э.[2], из чего следовало, что сочинения, приписываемые Дионисию, не могли быть составлены раньше V в. Так возникла проблема авторства «Ареопагитик» (общее название трудов Дионисия), и их сочинителя стали именовать «Псевдо-Дионисий Ареопагит».

Наиболее серьезной гипотезой относительно того, кто был автором «Ареопагитик», считается предположение, что они принадлежат перу Петра Иверийского (V в.), прозвание которого указывает на его грузинское происхождение (Иверия – название Грузии)[3]. Он был грузинским царевичем, взятым заложником к византийскому двору и получившим там воспитание. Наставником его был Иоанн Лаз, знакомый Прокла, крупнейшего философа-

---

[1] См.: *Флоровский Г.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 96.

[2] См.: *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс ; М., 1992. С. 287.

[3] См.: Там же.

неоплатоника поздней Античности. Затем Петр принял монашество в Сирии и стал там епископом[4]. Впервые эта гипотеза была выдвинута советским грузинским философом и историком философии Ш. И. Нуцубидзе в 1941 г. Затем в 1952 г. бельгийский ученый Э. Хонигман опубликовал исследование, в котором также пришел к выводу, что «Ареопагитики» написал Петр Ивéр[5].

Уже сказанное об источниках «Ареопагитик» показывает, что их автор в целях построения и философского оформления христианского мировоззрения стал широко использовать взгляды неоплатоников. В связи с этим И. Мейендорф замечает, что Псевдо-Дионисий объяснял Священное Писание в категориях, доступных и привычных его современникам[6].

Таким образом, вся философия «Ареопагитик» как в онтологическом, так и в гносеологическом отношении базируется на неоплатоническом принципе *трансцендентности* (запредельности) Бога в качестве основы бытия и познания. Бог, высшее начало, характеризуется, подобно Единому у неоплатоников, как сущность, превосходящая всякое бытие: «Он – Причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно не причастен сущему, поскольку превосходит все сущее и сверхсущее»[7]. Однако Божество также есть «все, что существует»; оно одновременно пребывает во вселенной, вокруг вселенной, над вселенной; оно – солнце, звезда, огонь, вода и т. д.[8] И в связи с этим опять же очень по-неоплатонически говорится, что никакая множественность не существует без какого-либо участия в единстве (см.: Бож. им., 13, 2).

---

[4] См.: *Нуцубидзе Ш. И.* Петр Ивер и античное философское наследие (проблемы Ареопагитики). Тбилиси, 1965. С. 86.

[5] См.: Там же. С. 6, 110.

[6] *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс ; М., 1992. С. 289 ; см. также: *Флоровский Г.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 100.

[7] *Дионисий Ареопагит.* Мистическое богословие, 1, 2 // Мистическое богословие. Киев, 1991. Дальше – Мист. бог. с указанием номеров глав и параграфов в круглых скобках.

[8] См.: *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена, 1, 6 // Мистическое богословие. Киев, 1991. Дальше – Бож. им. с указанием номеров глав и параграфов в круглых скобках.

Итак, согласно Дионисию, Бог, с одной стороны, выходит за пределы всего существующего; а с другой стороны, является всем, что существует. Он «как Все сущее и как Ничто из всего Сущего» (Бож. им., 1, 6). По причине того, что Бог запределен по отношению к бытию и превосходит его, будучи сверхбытием, к Нему нельзя прилагать те имена и определения, которые мы применяем к действительности. Более того, Его можно описать, только противополагая Его действительности, отрицая то, что Ему присуще что-либо из мира вещей. Поэтому о Боге в «Ареопагитиках» говорится, что Он не есть что-либо телесное, поскольку у Него отсутствуют форма, качество, количество; Он также не душа и не ум; Он не покоится и не движется; в конце концов, Он даже не обладает бытием (в обычном понимании) (Мист. бог., 4; 5). В итоге, если Он «ничто из того, что существует», если Он всепричина и сверхсущность, то ему подобает безымянность (Бож. им., 1, 7). Такое учение о Боге называется отрицательным богословием (апофатической теологией, от *греч.* ἀπόφημι – отрицаю). Об определенных преимуществах апофатической теологии в «Ареопагитиках» сказано так: «При славословии Сверхъестественного отрицательные суждения предпочтительнее положительных, поскольку утверждая что-либо о Нем, мы тем самым от самых высших свойств Его постепенно нисходим к познанию самых низших, тогда как отрицая, мы восходим от самых низших к познанию самых изначальных» (Мист. бог., 2). Эти слова Дионисия опять-таки перекликаются с неоплатоническим представлением о созерцании высшего бытия низшим и о восхождении низшего е высшему.

Когда же Бог предстает как «все во всем», «просто и беспредельно объединяя в Себе все сущее прежде его воплощения в бытии», Ему подобает наименование всем тем, что существует (Бож. им., 1, 7). Следовательно, к безымянному Богу все же приложимы разного рода имена; Он становится также «многоименным» (Бож. им., 1, 6). Вот некоторые из списка Его имен: Сущий, Жизнь, Свет, Истина, Премудрость, Разум, Слово, Солнце, Звезда, Огонь, Вода, Ветер. Среди этих многих имен Бога Дионисий выделяет имя «Единое» как наиболее значительное из его имен: «Единым Он зовется

потому, что единственно Он есть… все и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего». Далее онтологическое значение этого имени раскрывается так: «Нет в сущем ничего непричастного Единому… Единое является Основой всего. Если исключить Единое, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо другого из сущего» (Бож. им., 13, 1–3).

И хотя создатель «Ареопагитик» признает наименования Бога далекими от точности (Бож. им., 13, 4) и потому, что Его имя «превыше всякого имени» (Бож. им., 1, 6), и потому, что под Его именами мы подразумеваем не Его собственно, а нисходящие от Него к нам энергии (Бож. им., 2, 7), все же наделение Бога именами означает, что он совмещает отрицательную теологию с положительным, иначе – утвердительным (катафатическим, от *греч.* κατάφημι – утверждаю) богословием, о чем сам пишет таким образом: «Богословы славословят его [Богоначалие] то как безымянное, то как достойное любого имени» (Бож. им. 1, 6).

Однако не все столь однозначно в «Ареопагитиках» по части совмещения апофатической и катафатической теологии. Преобладает, нам кажется, все же уклон к отрицательному богословию. Мы имеем при этом в виду так называемые «обобщающие наименования» Бога, смысл которых Дионисий разъясняет следующим образом: «Из обобщающих наименований Богоначалию принадлежат прежде всего те, которые через превосходство выражают отрицание – это Сверхблаго, Сверхбожественность, Сверхсущность, Сверхжизнь, Сверхмудрость и тому подобное» (Бож. им., 2, 3). Какое же отрицание или отрицание чего выражают обобщающие наименования? Обобщающие наименования, то есть имена (или атрибуты) Бога в превосходной степени, выступают как отрицание Его же имен (или атрибутов) в «положительной степени», превращаясь в их противоположность и тем самым показывая превосходство Бога по отношению ко всему сущему. Примером этого служит известное определение Божественности Иисуса: «Она совершенство в несовершенном – как начало совершенства, и несовершенство в совершенном – как предваряющая и превосходящая любое совершенство; она образотворный образ в безóбразном – как начало образности,

и безóбразность в образном – как превосходящая всякий образ» (Бож. им., 2, 10). Кроме того, к обобщающим наименованиям принадлежат те имена, которые обозначают причинность, например, Сущее и Премудрость (Бож. им., 2, 3). Эти имена говорят о Боге в качестве запредельного начала (причины) сущего, превосходящего его, что видно из следующего рассуждения Дионисия: «Наименование Бога "Сущий" означает, что Его исхождения, запредельные всему сущему, простираются… на все сущее… наименование Бога "Жизнь" показывает, что Его исхождения, запредельные всему живому, простираются на все живое… наименование Бога "Премудрость" означает, что Его исхождения, запредельные всем духовным, разумным и чувственно-воспринимающим существам, простирается и на них» (Бож. им., 5, 1).

Рассмотрение обобщающих наименований подводит нас, таким образом, опять к отрицательной теологии, так как превосходство Бога и Его атрибутов (энергий или исхождений) над сущим, равнозначное их трансцендентности (запредельности), понимается как отрицание (противоположность) посюстороннего бытия. В применении Ареопагитом отрицания при определении Бога Ш. И. Нуцубидзе видит не только построение им отрицательной теологии, но и создание отрицательной диалектики, которая, по его мнению, послужила основой отрицательной теологии[9]. Сущность негативной диалектики, пишет Ш. И. Нуцубидзе, «заключалась в том, чтобы найти выход из противоречия между положительным и отрицательным к такому отрицательному, которое содержало бы в себе положительное без возможности повторения противоречия»[10]. Это достигается тем, что негация используется для получения сверхпозитивного, которое является единством противоположностей[11], и которому, добавим мы, уже ничего нельзя противопоставить. Например, Богу подобает не бытие, а сверхбытие, путь к которому

---

[9] См.: *Нуцубидзе Ш. И.* Петр Ивер и античное философское наследие. С. 294–295.

[10] См.: Там же. С. 381.

[11] См.: Там же. С. 297, 334–335.

лежит через отрицание бытия или ничто[12]. В общем же Ш. И. Нуцубидзе полагает, что негативная диалектика Ареопагита явилась завершением диалектической триады Прокла и предшественницей диалектики Гегеля[13]. Поясним это мнение таким образом. Триадическое движение элементов бытия в системе Прокла представляло собой простой круговой процесс: пребывание произведенного в производящем (скажем, многого в едином); выход произведенного из производящего (многого из единого); возвращение произведенного в производящее (многого в единое)[14]. Такое движение не дает выхода за пределы пары противоположностей (единое – многое) к их высшему единству, то есть не является на самом деле триадическим. Ареопагит решил эту задачу, введя действительно третью ступень в это движение, которую и обозначил именем в «превосходной степени»: например, небытие – бытие – сверхбытие. Сверхбытие в данной триаде является отрицанием бытия и, вследствие этого, соединяет в себе небытие (как отрицание бытия) и бытие (отрицание небытия). По этому же пути пошел в свое время Г. Гегель. Схема его триад заключается в следующем: полагание (тезис), его отрицание (антитезис), отрицание этого отрицания (синтез), снимающее противоположности[15]. Например, первая триада категорий из «Науки логики» Гегеля: бытие, ничто, становление – единство бытия и ничто.

На этом завершим тему наименований Бога и перейдем к вопросу о Его познании. Бог является запредельным, как сказано, не только в бытийном, но и в познавательном отношении. В этом последнем смысле Он предстает в виде Божественного пресветлого Мрака, неприступного Света, невидимого по причине необыкновенно яркого сверхъестественного сечения (Мист. бог., 1, 1; Письмо Дорофею). «Бог… даже бессловесен, поскольку Он запределен всему сущему и существует вне слов и мышления», – пишет

---

[12] См.: *Нуцубидзе Ш. И.* Петр Ивер и античное философское наследие... С. 297.

[13] См.: Там же. С. 294–295, 297, 335.

[14] См., например: *Звиревич В. Т.* Философия древнего мира и Средних веков. М., 2004. С. 322.

[15] См., например: Введение в философию : в 2 ч. М., 1989. Ч. 1. С. 186.

Дионисий (Мист. бог., 1, 3). Из запредельности Бога в отношении Его познания следуют парадоксальные мистические заключения «Ареопагитик» о путях богопознания. Бога познают неведением, видят невидением, постигают сверхразумно (Мист. бог., 2; Письмо Гаю). Для этого необходимо «отстранение от всего сущего»: от деятельности, чувств и разума и всего прочего, что застилает нам сокровенный лик Бога и мешает сверхъестественному единению с Ним. Только «все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака» (Мист. бог., 1, 1). Познание Бога, осуществляемое через незнание, происходит «путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами… освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости» (Бож. им., 7, 3). Так понимает Ареопагит познание Бога.

Для достижения познания Бога посредством указанного единения ума с пресветлыми лучами Дионисий разработал особый «механизм», путь такого единения – это иерархия, иерархия небесная и церковная, представленные в соответствующих сочинениях[16]. Иногда встречается мнение, что учение об иерархии было следствием воспитания Петра Ивера при византийском дворе.

Изложим сначала общие соображения Дионисия, касающиеся иерархии. Иерархия есть священная организация, область знания и деятельности, возводящая для богоподражания к дарованным ей от Бога озарениям. Цель иерархии – уподобление Богу и соединение с Ним (Неб. иер., 3, 1–2). Иерархия являет некую упорядоченность, действующую посредством чинов и священноначальных знаний. «Сверхсущественным Чиноначалием [Богом], пишет Ареопагит, установлен закон, чтобы в каждой иерархии были первые, средние и последние чины и силы и чтобы более Божественные были руководителями меньших при возведении к Божественному» (Неб. иер., 4, 3). Порядок действий чинов иерархии состоит в том, чтобы одним очищаться, а другим очищать, одним просвещаться,

---

[16] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1995 ; *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии. СПб., 2001. Дальше – Неб. иер.; Церк. иер. С указанием глав и параграфов этих сочинений в тексте в скобках.

а другим просвещать, одним совершенствоваться, а другим делать совершенными (Неб. иер., 3, 2). Последнее положение особенно важно, так как в нем, во-первых, представлены три ступени восхождения к Богу: очищение, просвещение, совершенствование. Во-вторых, в нем чисто в духе неоплатонизма[17] представлено «двустороннее», точнее говоря, циклическое движение по этим трем ступеням: нисхождение и восхождение; последнее притом – как уподобление высшему (достижение совершенства). Действительно, от высших чинов иерархии к низшим идут очищение, просвещение и совершенствование, вследствие чего низшие чины возвышаются и восходят к Богу.

Итак, «токи» очищения, просвещения и совершенствования идут от чинов высшей небесной иерархии, которые представлены (существуют) в свете Богоначального Отца (Неб. иер., 1, 2). Они обозначены как «чины небесных Умов» (тут сходство с неоплатониками, у которых Ум – эманация первоначала[18]), как «блаженнейшие чины Ангелов», «премирные небесные Чины», «невещественные Чины». Небесных сущностей всего девять; они разделены на три троичных порядка. Около Бога пребывают престолы, херувимы, серафимы; затем следуют власти, господства, силы; наконец, ангелы, архангелы, начала (Неб. иер., 6, 2). Высшие чины суть вестники Самого Бога (Неб. иер., 10, 2). Первейшие из существ, стоящих окрест Бога, передают ведение низшим чинам (Церк. иер., 5, 2). Как пишет Ареопагит, «первые из них осияваются лучами богоначального света, а низшие через них уже, хотя также от Бога» (Церк. иер., 6, 6).

Важнейшая, существенная черта небесной иерархии – это невещественность, духовность составляющих ее чинов и их действий. «Высшие нас сущности и чины, сказано у Дионисия, бестелесны, и священноначалие у них мысленное и премирное» (Церк. иер., 1, 2). Иерархии пренебесных существ свойственно невещественное разумение Бога и вещей Божественных и богоподражательное

---

[17] См., например: *Звиревич В. Т.* Философия древнего мира и Средних веков. С. 321–322.

[18] См.: Там же. С. 315.

состояние богообразия (Церк. иер., 5, 2). Дионисий замечает, что невещественный способ наставления от ума к уму более подходит способу наставления небесной иерархии (Церк. иер., 1, 4).

За небесной иерархией следует церковная. Под ней надо понимать христианскую церковь, возникшую вместе с новозаветным учением Христа. Об этом свидетельствует то, что Дионисий называет церковную иерархию «наша иерархия» и «законная иерархия» в сравнении с «подзаконной иерархией», вождем которой был Моисей, то есть в сравнении с ветхозаветным (иудейским) священноначалием (Церк. иер., 5, 2). Таким образом, у Дионисия получается триада иерархий, или общая триадическая иерархия, о чем свидетельствует он сам: «[Наша иерархия] есть иерархия вместе и небесная, и законная, занимающая середину между крайностями: между одной (небесной), будучи причастна духовных созерцаний, и другой (подзаконной), потому что не чужда разнообразия символов, посредством которых возводится к вещам Божественным» (Церк. иер., 5, 2).

В приведенном высказывании чрезвычайно важным нам представляется указание на критерий различения трех иерархий, так как он показывает их онтогносеологическую сущность. Этим критерием служит характер знания и способ наставления чинов иерархии. В небесной иерархии это духовное созерцание и невещественный способ наставления (см. об этом выше). В подзаконной иерархии это знание, данное в «неясных образах истины», в отдаленных от первообразов отображениях, в гаданиях, символах, содержащих в себе «неудоборазрешимый сокровенный смысл» (Церк. иер., 5, 2), и, таким образом, имеет чувственное выражение. В законной (церковной) иерархии объединяются, как мы видим, духовное созерцание и чувственные символы. Духовное (мистическое) созерцание можно пояснить положением Дионисия о том, что «наши вожди» были научены «от священных мужей» (апостолов?) «более невещественным способом наставления» «от ума к уму» при посредстве устного слова, хотя и телесного, но «более невещественного», чем написанное (Церк. иер., 1, 4). Поскольку же «не во всех разум», Божественные иерархи передали свое знание «не в неприкровенных

понятиях, а в священних символах». Наше священноначалие, по словам Ареопагита, подобно нам самим, преисполнено чувственных символов, при помощи которых мы возводимся к Богу (Церк. иер., 1, 2). Итог сказанному подведем таким его суждением: «Наша иерархия есть в некотором смысле символическая, имеющая нужду в чувственных вещах для Божественного возведения нас от них к вещам духовным» (Церк. иер., 1, 5). К этому добавим общепринятое мнение о том, что в метафизическом (онтологическом) смысле церковная иерархия служит посредником между небесным и земным миром.

Теперь рассмотрим положения Дионисия, относящиеся к устройству церковной иерархии. Она имеет тричастный состав: священнодействия таинств, богообразные служители, люди, возводимые ими к святыне (Церк. иер., 5, 2). Каждая из названных трех составных частей делится, в свою очередь, еще на три степени сил (действий), согласно уже указанным ранее трем действиям (силам) небесных чинов (и трем ступеням восхождения к Богу): очищать, просвещать, совершенствовать. Триаду чинов священнослужителей соответственно трем означенным силам (действиям) образуют иерархи, иереи, служители. Об этом у Ареопагита сказано так: «Степень иерархов есть совершительная и совершеннотворная, степень иереев – просветительная и световодственная, а степень служителей – очистительная» (Церк. иер., 5, 7). При этом священнодействия таинств и чины священнослужителей – это активно действующие силы, то есть они очищают, просвещают, совершенствуют людей (мирян), которые в итоге также располагаются в порядке иерархической триады. Люди испытывают их воздействие и являются очищаемыми (первая степень), просвещаемыми (средняя степень), «осиянными совершительным [совершенным] ведением священных тайн» (последняя, высшая степень) (Церк. иер., 5, 2–3). «Высшую степень между возводимыми к совершенству, – поясняет Ареопагит, – составляет чин монахов» (Церк. иер., 6, 3).

Подведем в заключение некоторые итоги сначала касательно учения Ареопагита об иерархии, а затем о его учении в целом. Иерархия в его воззрениях не имеет сколько-нибудь большого

собственно онтологического значения, чтобы рассказывать о строении бытия, как это нередко подается в литературе, особенно учебной. Она имеет религиозно-нравственное назначение и показывает нам ступени и степени познания Бога и приближения к Нему. Тем не менее, идеи триадической иерархии, идущие от «Ареопагитик», весьма значительно использовались в Средние века и в онтологическом смысле при изображении строя природы и общественной жизни. Много примеров на этот счет собрано в книге П. М. Бицилли «Элементы средневековой культуры». Приведем хотя бы один из них, касающийся взглядов Эгидия Колонны, видного церковного деятеля и философа XIII в., на правильно организованное государственное управление: «Если какой-нибудь король желает управлять королевством, то у него будут, во-первых, те, которые всегда окружают короля, разделенные на три разряда: возлюбленных или друзей короля, мудрых советников и тех, которые возвещают и обнародуют судебные приговоры и постановления короля»[19]. Нетрудно заметить, что это окружение короля очень напоминает трех первых чинов небесной иерархии у Ареопагита, окружающих Бога. О значительном влиянии автора «Ареопагитик» на философско-теологическую мысль средневековой Европы свидетельствует то, что он удостоился по обычаю того времени титула doctor hierarchicus (учитель священноначалия).

Что же касается религиозно-философского учения Дионисия в целом, то нам представляется, что сквозная, или, если угодно, стержневая тема «Ареопагитик» – это наименование Бога и Его познание, а, главное, достижение некоторой причастности Ему, то есть вопросы гносеологии и этики религиозной философии.

---

[19] *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 61.

Лекция 16

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И СОЦИОЛОГИЯ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА

По мере продвижения христианства с востока на запад Римской империи и в ее западных провинциях появились писатели, трудившиеся над формированием христианского мировоззрения. Это западные Отцы Церкви, произведения которых составили корпус латинской патристики II–V вв. Центром христианской философии на латинском Западе стала Африканская церковь. Выдающееся место в ее истории принадлежит Аврелию Августину из Тагасты (Нумидия) (354–430 гг.), епископу города Гиппона, оставившему большое литературное наследие.

Можно сказать и признать, что Августин заложил основы христианской общественно-исторической мысли, подобно тому как каппадокийские отцы создали фундамент онтологии (натурфилософии), гносеологии и антропологии христианства. Философско-историческое и футурологическое учение Августина, в котором представлены также элементы его этико-социальных воззрений, изложено в одном из самых знаменитых его сочинений «О граде Божием» («De civitate Dei»)[1]. Его содержание, проблематика и, так сказать, «идейная направленность» связаны с тем, что оно откликается на исключительное в глазах людей того времени событие – разграбление Рима вестготами Алариха в 410 г. В случившемся общественное мнение стало винить христиан. Как пишет сам Августин, многие обвиняли «Христа за те бедствия, которые испытал их град» (I, 1). Отсюда проистекает то, что произведение Августина – книга,

---

[1] *Блаженный Августин*. Творения : в 4 т. О граде Божием. СПб., 1998. Т. 3–4. Далее ссылки на это издание даются в тексте лекции с указанием в скобках номеров томов и страниц.

пожалуй, на 90 % полемическая, апологетическая, в первую очередь обличающая языческую религию и культуру и защищающая христианство. Такую задачу и ставит перед собой Августин: «Нужно сказать против тех, которые падение римского государства приписывают нашей религии, возбраняющей им приносить жертвы их богам» (I, 36). Поэтому в его книге нет сосредоточенности исключительно на целенаправленном изложении христианской социологии и политологии, чего можно было бы ожидать, имея в виду ее название. Тема града Божия предстает вкраплениями в массиве религоведческого и культурологического материала.

Тем не менее, сочинение Августина пронизано рассмотрением, пусть и непоследовательным и несистематическим в плане теории, общей проблемы будущего человечества и в языческой его части, и в христианской, постановка которой была обусловлена и указанным историческим событием, и вызванными им нападками на христиан. Августин представляет читателю положение христианской общины и церкви в настоящем и создает учение об ожидающем их будущем: «В этом сочинении я поставил задачей защитить град Божий… когда странствует он между нечестивыми… так и в той вечной жизни, которую сейчас он “ожидает в терпении”» (I, Предисл.).

Напомним, что о христианах как особом народе в языческом обществе задолго до Августина говорили уже апологеты. Резко противопоставлял две общины и культуры, христианскую и языческую, Тертуллиан, позицию которого П. Ф. Преображенский описывает в виде противостоящих друг другу castra (militia) dei (Christi) и castra (militia) diaboli[2]. Августин продолжил эту линию апологетики и также говорил, может быть, не столь воинственно, как Тертуллиан, о противостоянии двух общин, государств или градов, которые в историко-культурном смысле представлены один – Римом, языческим обществом и государством, другой – христианской общиной, церковью.

---

[2] См.: *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим // В мире античных идей и образов. М., 1965. С. 163–388, passim.

Основополагающее различие между двумя градами лежит, вполне понятно, в сфере религии: «Земной град приурочил к человеческому миру многих богов. Град же небесный знал, что следует почитать только единого Бога. Он не мог иметь с градом земным общих религиозных законов» (XIX, 17). Это означает, что сущность градов религиозно-нравственная, о чем говорит и следующее высказывание Августина: «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы… можем назвать двумя градами» (XIV, 1). Сущность каждого из градов проявляется как в его образе жизни, так и в его дальнейшей судьбе.

Религиозный признак земного града – поклонение неистинным богам: «Граждане земного града предпочитают своих богов… не ведая, что… есть Бог богов» (XI, 1). В нравственном отношении земной град характеризуется тем, что имеет свои блага на земле и состоит из людей, желающих жить в мире только по плоти (XIV, 1; 4). И Августин дает такое уничижительное определение земного града: «Общество нечестивых, живущее не по Богу, а по человеку» (XIV, 9). В этом состоит коренной, пожалуй, порок человека земного града, ибо «жить по человеку» – это значит жить самому по себе и становиться похожим на дьявола, который «захотел жить сам по себе, когда не устоял в истине» (XIV, 3). Отсюда проистекает эгоизм, так как земной град создан «любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу» (XIV, 28). Примером такого безнравственного, порочного земного града служит у Августина, разумеется, Рим, о котором он пишет: «Их [римлян] республика вследствие роскоши и корыстолюбия, гнусных нравов… сделалась самою развращенною и распущенною» (II, 19).

Наряду с религиозно-нравственной характеристикой земного града, Августин рассматривает его и с социально-политической стороны, которая представлена «похотью господствования». Разбор «страсти» государства к господству, сделанный Августином, представляется нам очень интересным и даже современным с историко-политологической точки зрения. Земной град, пишет он, «стремясь к господству, сам находится под господством этой страсти господствовать» (I, Предисл.). В частности, он так характеризует

Ассирийское царство: «Нападать на соседей и, покорив их, двигаться дальше, покорять безобидные народы единственно из побуждений властолюбия – как назвать это, как не величайшим разбоем?» (IV, 6).

Все начинается с того, что в земном граде-государстве отсутствует справедливость: «Град нечестивых, который не находится в повиновении у Бога… чужд истинной справедливости» (XIX, 24). Примером опять-таки служит Римская республика, которая «никогда не была республикой, ибо там никогда не было справедливости» (II, 21). Вот весьма современно звучащее высказывание Августина на этот счет: «Если республика есть дело народа, народа же нет, если он не соединен согласием в праве; и права нет, где нет справедливости, то отсюда следует, что где нет справедливости, там нет республики» (XIX, 21). Исходя из этого обстоятельства, Августин следующим образом высказывается о сущности государства (это его знаменитые слова): «При отсутствии справедливости что такое государства, как не большие разбойничьи шайки» (IV, 4). Разбойничьи шайки, по его мнению, это государства в миниатюре. Когда подобная шайка возрастает до таких размеров, что захватывает области, города, подчиняет народы, тогда она открыто принимает название государства.

Наконец, укажем на философскую, онтологическую характеристику земного града. Он – сущность «физическая», существует в настоящем и конечен в своем бытии. Августин пишет, что земной град не будет вечным и будет осужден на вечное наказание (XV, 4).

Теперь обратимся к характерным признакам и сущности града Божия. Его существование Августин выводит из свидетельства Писания: «Славное возвещается о тебе, град Божий!» (XI, 1). Онтологический статус града Божия совершенно особенный в сравнении с земным. Он – сущность «метафизическая»: «Тот град вечен. В нем никто не рождается, потому что никто не умирает» (V, 16). Он представляет собой будущее обиталище человечества, потому и называется небесным. Пока же, в настоящем, «странствуя», пишет Августин, мы только вздыхаем о его красоте и страстно желаем быть его гражданами.

Таким образом, в настоящем, на земле, присутствует лишь знак или предзнаменование небесного града, который странствует на земле в лице христианского народа (XVI, 41). В итоге земной град распадается на две части, одна из которых представляет его действительность, а другая служит предизображением небесного града, его тенью и пророческим образом (XV, 2). Прообразы и предвещания града Божия Августин находит в ветхозаветной истории. Например, Соломон своею личностью предвозвещал Господа нашего Христа и тем, что построил храм и мирно царствовал (XVII, 8).

Религиозный признак града Божия – поклонение единому истинному Богу и почитание Его (XIV, 28). В этом состоит основа нравственности. Граждане града Божия, пишет Августин, живут по духу, а не по плоти, то есть по Богу, а не по человеку (XIV, 9). Их любовь к Богу доходит до презрения к себе. Нравственная жизнь небесного града характеризуется тем, что в нем господствуют справедливость и правда. «Истинной справедливости, – говорит Августин, – нет нигде, кроме той республики, Основатель и Правитель которой – Христос» (II, 21). Там сияет солнце правды и общим сокровищем будет сокровище истины (V, 16).

Таковы основные черты двух градов. На очереди теперь – рассмотрение их истории. Вообще говоря, история (историческая наука) ведет нас от прошлого к настоящему, от настоящего к будущему, завершаясь футурологией. Августин, на наш взгляд, чрезвычайно усиливает этот последний момент и создает такую концепцию истории, в которой прошлое и настоящее рассматриваются с точки зрения уже заранее известного ему будущего, и он повсюду отыскивает его ростки. Это, разумеется, телеологическое понимание истории. Кроме этого, Августин развивает теологический взгляд на историю, согласно которому «власть раздавать царствования и начальствования мы должны приписать только истинному Богу» (V, 21). Это проявляется в том, что человеческие царства устраиваются Божественным провидением; что оно – податель всякой власти; что оно распоряжается началом, течением и завершением войн и т. д. (V, 1, 9; VII, 30).

Свой план изложения истории градов Августин формулирует таким образом: сказать «об их происхождении, преуспеянии и конечных судьбах»; «о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов» (I, 35; X, 32). Истоки двух градов он отыскивает в метафизических сферах – в мире ангелов и говорит «о первоначальных зачатках этих двух градов в предшествовавшем им разделении ангелов» (XI, 1). Отступничество части ангелов от Бога привело к тому, что образовались «два ангельских общества… противоположные друг другу, из которых одно – доброе по природе и праведное по направлению воли, а другое – доброе по природе, но превратное по направлению воли» (XI, 33). На основании этого Августин делает следующее заключение: «Мы сказали о двух различных и друг другу противоположных обществах ангелов, которые представляют собою известные зачатки двух градов и в среде человеческой» (XI, 34). Присоединим к этому его слова о «знаменитых языческих царствах», которые под владычеством падших ангелов придавали особый блеск граду земнородных, то есть обществу людей, живущих по человеку (XVI, 17).

Когда был сотворен человек, метафизическая основа двух градов трансформируется уже в природную, «антропную» основу этих градов. Августин пишет, что при рассмотрении сотворения человека «уяснится происхождение двух градов в отношении к разумным смертным, подобно тому, как оно уяснилось в отношении к ангелам» (XII, 1). Родоначальником обществ добрых и злых людей является первый человек, заключающий их внутри себя. Вот соответствующая цитата из Августина: «В первом человеке получили свое начало… два общества, как бы два града в человеческом обществе. Ибо от него должны были произойти люди, из коих одни должны были быть присоединены для наказания к обществу ангелов злых, а другие для награды к обществу добрых» (XII, 37).

Это общее положение Августин конкретизирует далее уже на материале библейской истории начиная с Адама, Евы и их сыновей и рассказывает об этом так. Прежде был рожден Каин, принадлежащий к человеческому граду, а потом Авель, принадлежащий к граду Божию (XV, 1). Каин вероломно убил брата. Таков

был основатель земного града, предвозвестивший собою иудеев, которые убили Христа, предизображенного Авелем (XV, 7). То обстоятельство, что основателем земного града был братоубийца, Августин, совсем как современный «глубинный» психолог[3], считает архетипической историей, поскольку Рим, который должен был стать во главе земного града, в «подражание этому первому примеру, как говорят греки, ἀρχετύπῳ», был основан Ромулом, убийцей своего брата Рема (XV, 5).

После того как был убит Авель, отличительные признаки двух градов в среде смертных стали очевиднее проявляться в сыновьях Каина и Сифа (третьего из братьев) (XV, 17). В конце концов, в двух сыновьях Исаака (линия Сифа – Авраама) были представлены образы двух народов – иудеев и христиан (XVI, 41–42).

Можно сказать, что вместе с рассказом о рождении Христа и появлении собственно христиан, верующих, и Церкви Августин перемещается из библейского прошлого в настоящее, от «предизображений» исторических событий и лиц в реальную историю христианства, в этот «злобный век», «в эти несчастные дни, когда Церковь достигает будущего величия путем настоящего уничижения» (XVIII, 48–51). Тем не менее, он так определяет статус Церкви в перспективе истории града Божия: «И в настоящее время Церковь есть царствие Христово и Царствие Небесное… Итак, в настоящее время Церковь царствует с Христом в первый раз в мире живых и умерших» (XX, 9). Таким образом, история града Божия на земле доведена до настоящего времени.

В это время Божий град включен в град земной и ждет своего осуществления. По выражению Августина, град Божий, поскольку он принадлежит к человеческому роду, странствует теперь в граде настоящего века (XVIII, 1), Оба града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке (X, 32). Время сосуществования этих градов представляет собой период, в течение которого умирающие уходят, а рождающиеся заступают на их место (XV, 1). «Совокупление мужа и жены, пишет Августин, представляет собою своего

[3] См.: Персонал – Profy. Вып. VIII–IX. Екатеринбург, 2002. С. 116, 118.

рода рассадник града; но град земной нуждается только в рождении, небесный же – и в возрождении, чтобы спастись от порчи рождения» (XV, 16). Поэтому о той части града, которая предназначена к соединению с бессмертными ангелами, говорится, что она не только странствует по земле, но и «покоится в особых жилищах и местопребываниях душ в среде скончавшихся» (XII, 9).

В этом переплетении градов граждан небесного града, находящихся внутри земного, выделяется дарованная Богом благодать, которая, а не их заслуги, спасает их от наказания за первородный грех, от вечной смерти (XIV, 1; 26).

От настоящего градов перейдем теперь к их будущему, к их судьбе. Переплетенные и взаимно перемешанные в настоящем веке, два града будут разделены на последнем суде (I, 35). Положение о последнем суде – типично эсхатологическое, так как в это время произойдет воспламенение мира и его возобновление (XX, 30). После того как грады будут отделены один от другого на последнем суде, каждый «получит свой конец, которому не будет конца» (XVIII, 54). Злые придут к конечному злу, а добрые – к конечному благу (XX, 1). Град земной ожидает вечная (вторая) смерть – величайшее зло, а град Божий – вечная жизнь – высочайшее благо (XIX, 4), которые Августин разъясняет так: «Первая смерть изгоняет душу из тела против воли; вторая смерть против воли будет держать душу в теле» (XXI, 3).

Наконец-то град Божий достигает своего метафизического состояния и превращается у Августина в религиозную социально-антропологическую утопию, в идеальное состояние человека и общества на небесах. В этом, теперь уже в полном смысле слова небесном граде, в «блаженстве града Божия», все его граждане будут бессмертны (XXII, 1). В нем мы вечно будем бессмертными телами. Но тело наше будет не животное, а духовное, хотя и имеющее плотскую субстанцию, но чуждое всякого плотского повреждения (XXII, 23–24). В духовном теле и глаза будут духовными. Они будут видеть бестелесное. Люди будут видеть Бога духом, видеть его «во всем, на что только будут направлены изощренные глаза духовного тела» (XXII, 29).

В этом царстве «у нас не будет уже никакой борьбы и никаких долгов», потому что «и сама эта борьба, освободиться от которой мы надеемся, принадлежит к числу зол настоящей жизни» (XXII, 23). Тогда даже и наши помыслы будут взаимно открыты друг для друга. Тогда мы будем обладать свободной волей, потому что грехи уже не будут доставлять удовольствия (XXII, 29–30). Как заключение к этому приведем цитату Августина: «Вот то, чем будем мы без конца! Ибо какая иная цель наша, как не та, чтобы достигнуть царства, которое не имеет конца?» (XXII, 30).

Последний суд и переход к царству Божию означает завершение течения времени и конец истории, наступление неизменного бытия в вечности. Об этом говорит периодизация библейской истории в передаче Августина. Первые два века, как бы дня, простираются от Адама до Авраама. От Авраама до пришествия Христова следуют три века. Теперь идет шестой век. После этого века Бог как бы почиет в седьмой день, устроив так, что в нем почиет и сам седьмой день, который будет как бы вечным восьмым днем, предизображением вечного покоя духа и тела посредством воскресения Христа (XXII, 30).

Воскресение Христа как конец земной истории человечества и начало Его вечного существования в небесном царстве Августин противополагает известному высказыванию в Библии, в «Книге Екклезиаста» о кругообращении, повторении времен и событий («Что было, то и будет… и нет ничего нового под солнцем»). Он пишет: «Чуждо это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, “уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти”» (XII, 13). Также и приход Христа, чтобы судить живых и мертвых, Августин называет «окончательным днем Божественного суда, т. е. последним временем» (XX, 1).

Историческая концепция Августина была достаточно влиятельна в последующем, поскольку его положение о Церкви как представительнице Царства Небесного на земле служило развитию идей теократии[4].

---

[4] См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 339–340.

Лекция 17

РАННЯЯ ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Начиная с VI в. Восточно-Римская империя превращается в новое государственное образование – Византию. В ранней Византии еще продолжали сохраняться традиции античной философии, о чем и свидетельствует творчество одного из первых уже собственно византийских философов эпохи императора Юстиниана Иоанна Филóпона (Трудолюбивого), или Грамматика (VI в.). Впрочем, его нередко без всяких оговорок называют первым византийским философом. Главной чертой его мировоззрения, как повсеместно отмечают, является пересмотр космологии аристотелизма и неоплатонизма с позиций христианства. А. И. Сидоров отмечает, что VI в. был переходной эпохой в истории европейской философии, которая характеризуется исчезновением языческого неоплатонизма, то есть окончанием многовекового сосуществования античной философии и христианской философской мысли[1].

Таким образом, мы видим общую тенденцию формирования христианской философии на Востоке через христианизацию античной философии, в частности, *неоплатонизма*, что проявилось в сочинениях и Ареопагита, и Иоанна Филопона, с той, по-видимому, разницей, что в них представлены встречные потоки этого процесса. Как богослов Петр Ивер внедрял философию в христианство, а Иоанн Филопон как философ внедрял христианство в философию. Он учился в Александрии у философа-неоплатоника

---

[1] См.: *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона // Историко-философский ежегодник'89. М., 1989. С. 179. Дальше – Сидоров (с указанием номеров страниц в скобках).

Аммония, ученика Прокла, последнего крупнейшего философа Античности, принадлежащего к афинской школе неоплатонизма. На первом этапе своего творчества он писал философские труды в виде комментариев к сочинениям Аристотеля, последующее влияние которого на Филопона весьма заметно в его подходах к решению некоторых философских проблем, и лишь затем перешел к христианской критике космологических воззрений Аристотеля и Прокла. В 529 г. Филопон выпустил сочинение «О вечности мира, против Прокла», а после него написал трактат «Против Аристотеля» на ту же тему вечности мира, и, наконец, сочинение «О сотворении мира», в котором выступил продолжателем «Шестоднева» Василия Великого.

При общем направлении творчества Петра Ивера и Иоанна Филопона – создании христианского мировоззрения – философская составляющая в их учениях все же существенно различна. В «Ареопагитиках» неоплатонизм присутствует лишь в качестве оформления христианского вероучения, в то время как Иоанн Филопон создает именно христианскую философию, точнее, натурфилософию. Так, Г. И. Беневич отмечает исключительно философский способ аргументации Филопона в полемике против Прокла[2]. По мнению И. Д. Рожанского, античные представления о мире в сочинениях Филопона разрушаются не в результате внешнего насилия, а изнутри, с использованием средств и методов самой античной науки (см.: Сидоров, с. 180). После этих общих замечаний приступим теперь конкретно к рассмотрению натурфилософских воззрений Филопона.

Главное положение христианской натурфилософии, как известно, это положение о сотворении мира Богом, из чего следует, что мир, в отличие от Бога, имеет начало и существует после Него. Отсюда и возникала основная мировоззренческая коллизия между христианством и античной философией, в частности между учениями Аристотеля и Прокла, согласно которым мир существует вечно и,

---

[2] Антология восточно-христианской богословской мысли : в 2 т. М. ; СПб., 2009. Т. 2. С. 37. Дальше – Ант. с указанием номеров страниц в скобках.

таким образом, совечен Богу[3]. Именно на допущении данного тезиса и строит свои рассуждения Филопон, то есть прибегает к доказательству от противного с целью утвердить христианскую доктрину сотворения мира. Он пишет в трактате «О вечности мира против Прокла»: «Изобличив все противоречия, которые возникают, если предположить, что космос вечен, мы со своей стороны выдвинем утверждение, что он не вечен»[4].

Итак, Филопон прежде всего показывает те нелепости, к которым приводит мнение о вечности мира. Одно из его возражений построено на положении самого Аристотеля о невозможности существования актуальной бесконечности[5]. Если космос не сотворен и прошедшее время беспредельно, то, например, уже до Сократа было бы бесконечное количество предметов, к которому прибавилось бы еще количество предметов, бывших от Сократа до наших дней, и получилось бы число больше бесконечного, что невозможно. Кроме того, за беспредельное время родилось бы бесконечное количество людей, лошадей и собак и существ других родов, в результате чего бесконечность можно было бы удвоить, утроить и вообще умножить на сколь угодно большое число, что также невозможно, так как «не бывает даже большего, чем бесконечность, а тем более, большего во много раз», указывает Филопон (EINAI, с. 347–348). В итоге получается, что могут быть бесконечности разных мощностей (Бирюков, с. 330).

Другое его возражение Проклу связано с тем, что положение о вечности мира и, соответственно, об извечном Божественном творении вещей отрицает переход Бога к творческому акту, сам мо-

---

[3] См.: Античная философия / Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 168, 639 ; Аристотель. Сочинения : в 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 36–37 ; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики / Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 273.

[4] Аммоний Александрийский, Иоанн Филопон, Симпликий о «бесконечном» – «беспредельном» – «неопределенном» // EINAI: Проблемы философии и теологии. № 1. СПб., 2012. С. 347. Дальше – EINAI с указанием страниц. Все материалы из журнала ENAI взяты с сайта einai.ru (дата обращения: 22.03.2014).

[5] См.: *Бирюков Д. С.* Τὸ ἄπειρον: аспекты понимания у Иоанна Филопона и поздних платоников и св. Иоанна Дамаскина // EINAI: Проблемы философии и теологии. № 1. СПб., 2012. С. 347. Дальше – Бирюков. с указанием страниц.

мент Его творчества как противоречащий учению о неизменности Бога на том основании, что Его продвижение от способности (ἕξις) к действию (ἐνέργεια) производит в Нем изменение (Ант., с. 55). Филопон опровергает этот вывод, доказывая, что применительно к Богу нет никакого различия между способностью и действием (Ант., с. 55–56). Данное различие имеет место только по отношению к людям, которые, обладая умением, когда хотят произвести действие, должны совершить движение телесными органами и по этой причине оказываются в ином состоянии, чем прежде. Бог же, в отличие от людей, обладает совершенной способностью, совпадающей с действием, а потому действует, не становясь другим. Филопон пишет, что Бог, совершенный Творец всего, имеющий логосы творимого Им, «творит все, только желая… [это], не нуждаясь ни в каком [телесном] органе, чтобы привести все вещи в бытие. Поэтому Он никоим образом не изменяется в отношении Самого Себя, творит ли Он или не творит» (Ант., с. 55). Об отсутствии изменений в Боге при совершении Им действия Филопон говорит еще и таким образом: «Также и действие ума – это не движение. Оно постигает умосозерцаемое немедленно, без всякого промежутка времени» (Ант., с. 41). «Не потребуется Ему и времени для творения, но Он приведет все в бытие одновременно (ἅμα) с тем, когда захочет» (Ант., с. 58). Сказанное, по-видимому, надо понимать так, что действие Бога протекает вне времени, а следовательно, не связано с изменением.

В приведенной аргументации Филопона нет ничего особенно нового, так как он опирается на традиционное ортодоксальное понимание действия Бога как свободного волевого акта, о чем и свидетельствуют его слова: «Бог не нуждается в [телесном] органе для приведения в бытие вещей, но приводит все сущее в бытие одной мыслью, когда Он хочет». Это означает, что в действиях Бога нет никакой необходимости в сравнении с действиями природных тел. Так, «солнце освещает или огонь греет, как только они присутствуют, по одной природной необходимости». Но Бог превыше всякой необходимости, поэтому «нет никакой необходимости, чтобы то, что мыслится Богом, тут же существовало бы вместе

с мыслью [о Нем]» (Ант., с. 56). Ведь и «кораблестроитель или плотник может иметь логосы [строительства] корабля или дома, но еще не построить их» (Апт., с. 39). Таким образом, из вечного существования в Боге творческих логосов сущих вовсе не вытекает вечное бытие вещей (и мира). Чтобы они появились, нужно свободное волеизъявление Бога, руководствующегося их благом (Ант., с. 57). Притом само волеизъявление Бога Филопон не считает его изменением, поскольку, и проявляя его, и не проявляя, Бог всегда имеет в виду только одно благо: «Творит ли Он нечто, или не творит, это – благо. Таким образом, воля Божия едина и проста и всегда тождественна, и неизменна, ибо Он всегда желает блага» (Ант., с. 58).

По обзору трактата Филопона «Против Аристотеля», сделанного Г. И. Беневичем (Ант., с. 41–42), мы видим, что он направил свою критику против положения Аристотеля о вечности небес и их вечном движении, в чем и выражалось его учение о вечности мира. Согласно Аристотелю, небо (надлунный мир) состоит из эфира, который не может превращаться в другие элементы, следовательно, не может ни уничтожиться, ни возникнуть, то есть существует вечно[6]. В противовес этому Филопон выдвигает следующие контраргументы. Небо состоит не из вечно сущего, неуничтожимого и Божественного пятого элемента – эфира, а из преходящего элемента – огня. Этот огонь не сжигает подлунный мир, так как Филопон считал, что «природный (он же – небесный. – *В. З.*) огонь скорее есть нечто животворное, нежели сожигающее, то есть огонь есть то, что мы называем внутренним теплом». Подобные воззрения на огонь были весьма распространены в Античности (см.: Лупандин, 9). В силу того, что небо состоит из преходящего элемента, оно подвергнется уничтожению, и вместо него будет новое небо, как сказано в «Откровении» Иоанна Богослова. Также не является вечным и небесное движение; оно имеет начало и конец, как всякое движение. Возражает Филопон и против того, что небесный огонь должен прямолинейно двигаться вверх, как обыкновенно считали в Античнос-

---

[6] *Лупандин И. В.* Лекции по истории натурфилософии. 9. Критика аристотелевской космологии Иоанном Филопоном. URL: http://Krotov. info/lib_sec/ (дата обращения: 15.11.2013). Дальше – Лупандин, 9.

ти, а не вращаться вокруг центра мира. Свою точку зрения он обосновывает так: «Ни целый элемент, ни часть его, когда находятся в своем, определенном природой месте, не движутся прямолинейно. <...> Ибо все желает оставаться в месте, определенном ему природой, как бы желая в нем спастись, и требуется сила, чтобы удалить тело из того места, которое присуще ему от природы. <...> Следовательно, если небо находится в своем природном месте и состоит из огня... то не может быть, чтобы оно естественным порывом двигалось прямолинейно» (см.: Лупандин, 9). Кроме того, поскольку, согласно Аристотелю, небесные тела совершают вращательные движения с разной скоростью, постольку более быстрые сферы совершат в бесконечно больше раз оборотов, чем более медленные, поэтому опять будет иметь место бесконечность, отличающаяся от другой в бесконечное количество раз, что, согласно Филопона, абсурдно (Бирюков, с. 331).

На основании абсурдных следствий, вытекающих из тезиса о вечности мира, Филопон умозаключает: «Если предположить, что космос не сотворен, приходится признать... многие нелепости; следовательно, невозможно, чтобы космос был не сотворен и не имел начала» (EINAI, с. 348).

Из богословских сочинений Филопона следует выделить те теоретико-философские вопросы, которые рассматриваются в его христологии и триадологии. Они, что было уже традицией для церковных писателей, сосредоточены вокруг категорий «природа», «сущность», «ипостась», «лицо». Таким образом, христология Филопона в ее реальном содержании может рассматриваться как философская антропология, представленная в категориях, которые применимы и к Христу, вочеловечившемуся Богу, и по отношению к собственно человеку, Петру и Павлу. Ее особенным моментом, несущим на себе, как нам кажется, печать христологии, является логико-гносеологический вопрос о соотношении имени и вещи, а именно обозначает ли одно имя одну природу или две. Обо всем этом речь идет, в частности, в трактате Филопона «Арбитр»[7] (варианты

[7] См.: Книга еретиков. СПб., 2011. С. 272–297. Дальше – Ерет. (с указанием номеров страниц в скобках).

перевода названия этого трактата у других переводчиков: «Судья», «Третейский судья», «Посредник»).

Свою общую теоретическую установку в христологии и, соответственно, антропологии, как мы сказали, Филопон формулирует так: «Определить, что разумеет учение Церкви под словом "природа", что под словом "лицо" и "ипостась"» (Ерет., с. 283). И далее он дает определения указанных понятий. Природой – она тождественна категории «сущность» – Филопон считает «общее определение бытия вещей, причастных одной и той же сущности» (Ерет., с. 283). Касательно человека это означает, «что он есть разумное смертное живое существо, восприимчивое к уму и знанию, ибо ни один человек в этом отношении не отличается [от другого]» (Ерет., с. 283–284). Природе (сущности) Филопон придает гносеологический смысл, так как толкует ее в духе «вторых сущностей» Аристотеля, которые «созерцаются после множественных (индивидуальных существ) и суть последующие… [то есть] те, что находятся в нашем разуме (...διανοίᾳ)»[8]. Таким образом, природа как общее принадлежит к сфере «мысленного» (τὰ ἐννοιηματιχά), к тем «мысленным понятиям» (ἔννοια), которые мы имеем о реальных вещах. И к ней можно отнести слова Филопона о том, что общее является лишь мыслимым, в «качестве самостоятельно существующего… оно есть ничто» (Лурье, с. 220).

Ипостасью, иначе, лицом или индивидуумом, Филопон называет «самостоятельное существование каждой природы или… описание, составленное из неких особенностей, которыми различаются между собою предметы одной и той же природы» (Ерет., с. 284). Таким образом, в онтологическом отношении ипостась – это лицо, отдельный конкретный человек, Петр или Павел, так как только в них общая природа людей, то есть род и вид, получает свое реальное существование. В. М. Лурье отмечает, что понятие «ипостась» у Филопона вернулось к аристотелевскому понятию «первой сущности», которая только и существует в реальности, вне нашего ума (Лурье, с. 222–223). В логическом же отношении ипостась –

[8] См.: *Лурье В. М.* История византийской философии. СПб., 2006. С. 219. Дальше – Лурье (с указанием номеров страниц в скобках).

это индивидуум (по-гречески – атом), то есть неделимый далее субъект, которым заканчивается разделение общих родов и видов, точнее говоря, последних видов. Так, одним из последних видов живых существ будет человек, который разделяется на неделимых далее Петра и Павла, ибо, заключает Филопон, «разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего живого существа» (Ерет., с. 284).

Важнейший, как нам кажется, аспект взаимоотношения природы и ипостаси, представленный у Филопона, состоит в том, что в ипостаси совершается индивидуализация, или «нидивидуация» общей природы[9]. Он пишет: «Вот эта общая природа – например, природа человека… существуя в каждом из индивидуумов, – становится уже его собственной природой и не есть у него общая с кем-либо другим» (Ерет., с. 284–285). Еще цитата: «Ведь разумное и смертное живое существо во мне не является общим никому другому» (см.: Сидоров, с. 186). Это положение он поясняет так: когда один человек страдает, другой может оставаться бесстрастным; когда некто умирает или рождается, допустимо, что в это время никто не умирает и не рождается. Таким образом, природа имеет общее значение, когда мы рассматриваем ее саму по себе как не существующую ни в каком индивидууме. Если же рассматривать ее существующей в индивидуумах, то она получает частное значение, соответствующее данному индивидууму (Ерет., с. 285). Из этого, по нашему мнению, вытекает важное положение Филопона о том, что если «ипостась одна, необходимо, чтобы и природа была одна» (Ерет., с. 290). По его словам, «Невозможно, чтобы существовала… частная природа без собственной ее ипостаси или частная ипостась без собственной природы. Ибо по подлежащему обе они составляют одно» (Ерет., с. 290–291).

Конкретное рассмотрение понятия природы, которому Филопон уделяет большое внимание, начнем с его положения о том, что Христос, а стало быть, и человек имеет сложную природу. Христос представляет собой сложение Божественной и человеческой

---

[9] См.: *Звиревич В. Т.* Философия древнего мира и Средних веков. М., 2004. С. 401.

природы, а человек является сложной природой души и тела (Ерет., с. 277). Но тем не менее, эта сложная природа является единой или одной: «Если единое существо произведено из соединения двух [природ]… тогда… после соединения есть [только] одна природа Господа нашего Христа» (Ерет., с. 275). И Христос, и человек, замечает далее Филопон, «будет одной природой, понимаемой под этим наименованием, но очевидно сложной, а не простой» (Ерет., с. 277).

Кроме того, любой предмет, в том числе и человек, может состоять из множества акциденций, но это также не нарушает единства его природы. Если природы соединились, то существо, которое произошло из их соединения, считает Филопон, не есть просто некоторое количество акциденций, но необходимо должно быть сущностью, или природой (Ерет., с. 274).

С этих позиций решается и вопрос о соотношении имени и природы. В общем виде позицию Филопона относительно связи имени и природы можно выразить так: одно имя – одна природа, о чем свидетельствуют его слова: «Единое имя… не может указывать на множество… если только не возникает единая природа из их соединения» (Ерет., с. 277). Иллюстрацией к этому может служить пояснение Филопона, даваемое наименованиям «дом» и «хор»: домом именуются не камни и бревна, но результат их соединения, осуществление единой формы; а хором – не множество людей, но «отношение между всеми певцами, которое является единым» (Ерет., с. 276–277). Таким образом, имя равнозначно понятию природы (сущности) вещи. Это хорошо показывает рассуждение Филопона о солнце, которое он начинает с того, что «слово “солнце” идентично выражению “природа солнца” (или его “сущность”)». Далее в сокращенном виде он говорит: «Ибо, если в солнце видны многочисленные различия природных способностей… его яркость и жар… трехмерное измерение и сферическая форма, его круговое движение… даже в таком случае нет необходимости говорить о множестве природ солнца. Ибо ничто из этого рода само по себе не производит природу солнца <...> Но что является продуктом соединения из всего, что было перечислено, будучи одним и не более, это природа (или сущность) солнца» (Ерет., с. 280).

Нам кажется, что, согласно Филопону, одно имя как раз и закрепляет или выражает одну или единую природу, сущность. Так, он пишет: «Ибо если не существует отдельного живого существа, которое явилось бы конечным продуктом соединения двух природ, то единое наименование "человек" не может [быть] связано с душой или телом, как не может имя "Христос" быть связано с двумя – Божеством и человечеством Христа, поскольку нет отдельного живого существа, которое произошло из них» (Ерет., с. 276).

Итак, хотя общий смысл природы человека один, пишет Филопон, тем не менее, существуя во многих подлежащих (то есть отдельных людях, добавим мы), он делается множественным, но при этом целиком присутствует в каждом индивиде. Чтобы убедить читателя в данном суждении, Филопон приводит примеры с планом судна, который, будучи одним у кораблестроителя, затем умножается во многих подлежащих; с преподающим учителем, который, являясь одним по смыслу, умножается в обучаемых, существуя в каждом целиком; с одной печаткой перстня, существующей во многих оттисках. Сохранение целостности природы при ее разделении в индивидуумах можно объяснить тем, что Филопон проводит разграничение между «сущностью» как идеей и «сущностью» как существованием (см.: Сидоров, с. 186). В итоге отношения между отдельными реально существующими объектами характеризуются, согласно Филопону, тем, что они, с одной стороны, множественны и разделены, с другой же, едины и соединены. Так, многие люди, суда, понятия учеников, оттиски множественны по числу и разделены; по общему же виду они суть одно. Сказанное Филопон заключает словами: «Все это в одном отношении множественно и разделено, а в другом – соединено и едино» (Ерет., с. 282). В связи с этим А. И. Сидоров отмечает, что число у Филопона выступает в качестве принципа разделения, которому противопоставляется эйдос (другими словами, общий вид. – *В. З.*) в качестве принципа единения (Сидоров, с. 182). При этом число разделяет вещи актуально в случае прерывных (сосчитываемых) величин (например, два бревна) и потенциально – в случае непрерывных (измеряемых) величин (например, одно бревно длиной в два локтя).

Помимо этого, так сказать, категориального аспекта антропологии Филопона у него представлена и другая важнейшая проблема христианского учения о человеке – религиозно-утопическая идея воскресения умершего. Главным ее вопросом является понимание того, что представляет собой воскресшее тело – ведь душа не умирает, – ибо без него невозможно говорить о воскресении именно человека. В философии, пишет В. М. Лурье, это оборачивалось вопросом об идентичности воскресшего тела телу умершему[10]. По этому поводу высказывались различные мнения, предлагались те или иные толкования. Как отмечает все тот же В. М. Лурье, христианское учение о разделении, а потом соединении тела и души доставило немало проблем для тех, кто пытался переосмыслить его в традициях греческой философии (Лурье. Идент., с. 307). Свой вклад в их решение внес и Филопон.

Бессмертие человеческой души, причину которого мнение не знает, ибо знать это – дело рассуждения (Ерет., с. 295), он обосновывал тем, что душа человека, в отличие от душ животных, не начинает существовать вместе с телесной гармонией, но внедряется извне после формирования (διάπλασιν) тела. Это обстоятельство, по его мнению, является основным свидетельством того, душа имеет сущность, отличную от тела. Ведь Бог вдунул душу в тело человека, вследствие чего она есть дух (πνεῦμα), бестелесна, невидима (Ант., с. 59). Внедрение души в тело извне при сотворении первого человека затем воспроизводится во всех последующих естественных рождениях людей. Филопон пишет: «Когда человеческие эмбрионы получили жизнь чувственную и подвижную, тогда в них совнедряется (συνεισκρίνεται) и разумная душа» (Ант., с. 60). При этом он ссылается на мнение естествоиспытателей (φυσικοί), что находящийся во чреве матери плод обладает жизнью растения и не является живым существом прежде своего формирования в живое существо и одушевления (Ант., с. 59). Впрочем, он прибе-

---

[10] *Лурье В. М.* Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону // EINAI: Проблемы философии и теологии. № 1. СПб., 2012. С. 307. Дальше – Лурье. Идент. (с указанием номеров страниц в скобках).

гает и к авторитету пророка, который учит, что внедрение (εἴσκρισις) души происходит после формирования зародыша (Ант., с. 62). Согласно Ветхому Завету, душа привносится в зародыш на сороковой день (см.: Лурье. Идент., с. 309).

Категориально же положение о бессмертии души человека Филопон выражает через толкование аристотелевского понятия энтелехии. Душа животных – это энтелехия, неотделимая от тела, как музыка от флейты: разрушена флейта, исчезла и музыка. Душа же человека – энтелехия, отделимая от тела, как рулевой от корабля или возница от колесницы. Филопон указывает, что они формообразуют или определяют (εἰδοποιοῦσι) корабль или колесницу. Такова вот и душа человека (Ант., с. 60).

Филопон считал, что при воскресении тела его материя изменится и станет иной, благодаря чему тело будет нетленным. Знаком этого является уже воскресение самого Христа, пишет В. М. Лурье, так как Мария породила смертное тело, и необходимо, чтобы оно переложилось в нетление, что и имеет место при воскресении, когда плоть (σάρξ) исчезает и остается просто тело (σῶμα), или, иначе, «тело душевное» сменяет «тело духовное» (см.: Лурье. Идент., с. 314–316). Вместе с этим положением появляется представление и о новой природе человека, так как из его определения исчезает понятие смертности (см.: Ант., с. 50). Тимофей Константинопольский так передает воззрения Филопона на этот счет: «…Бог творит новые, лучшие тела, нетленные и вечные. <...> Воскресение мертвых определятся как нерушимое единство разумной души с нетленным телом» (Ант., с. 53). Богословы (патриарх Фотий) воспринимали эту концепцию как отрицание воскресения тел (Ерет., с. 291).

Во второй части указанной ранее статьи В. М. Лурье предлагает свою реконструкцию учения Филопона о воскресении. Вот ее пункты: 1. Воскресшие тела физически полностью отличаются от своих тленных предшественников. 2. Однако они имеют общую бессмертную душу, которая является их «видом». 3. Поэтому идентичность воскресшего человека обеспечивается не только его бессмертной душой, но и «видом» его тела, материя которого, нетленная

и вечная, состоит из других элементов, отличных от элементов тленного тела[11].

Историки философии и науки в целом высоко оценивают творчество Филопона. В. М. Лурье, например, пишет о нем так: «Филопон… отличался… оригинальными проявлениями творческой мысли в области философии… был один из самых ярких мыслителей Средневековья, чье влияние… было огромным и в Византии, и в мусульманском мире» (Лурье, с. 216).

Следующий век, VII, отмечен деятельностью одного из весьма видных философствующих богословов Византии и всего христианского мира того времени – М а к с и м а И с п о в е д н и к а. О начальном периоде его жизни известно мало. Считается, что он родился в Константинополе, очевидно, в семье достаточно высокого положения, так как сам некоторое время находился при дворе императора. Но касательно его философского образования, что важно для истории философии, никаких определенных данных нет. Оставив придворную службу, Максим ушел в монастырь близ Константинополя, а по прошествии нескольких лет перешел в монастырь около Карфагена. В период споров и церковной борьбы по христологическим вопросам, развернувшейся в середине VII в., Максим, в конце концов, был осужден в 662 г., подвергнут пыткам и сослан в Колхиду, где и скончался в том же году.

У Максима Исповедника нет сочинений, в которых были бы систематически изложены его воззрения, представляющие интерес для историка философии. Значительное место в его творчестве занимает толкование различных мест Св. Писания, которые он рассматривает как аллегории. При раскрытии умозрительного смысла этих аллегорий Максим показывает не только свои богословские воззрения, но и философские. Поэтому за основу описания его философских взглядов примем те вопросы, которым наибольшее внимание уделяет сам Максим. Как нам представляется, в качестве

---

[11] *Лурье В. М.* Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону. Часть 2 // EINAI: Проблемы философии и теологии. № 2. СПб., 2012. С. 386.

исходного материала для изложения философских взглядов Максима лучше всего взять его сочинение, именуемое «Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» (домостроительство – это осуществление замысла Бога), так как в нем наиболее последовательно в сравнении с другими произведениями и в логико-теоретической форме изложены вопросы, имеющие отношение к философии, и только уже затем привлекать данные из таких его трудов, как «Амбигвы к Иоанну» (*лат.* ambigua – двусмысленности, неясности, затруднения), «Амбигвы к Фоме», «Вопросоответы к Фалассию», «Мистагоги́я» и другие[12].

Итак, «Главы о богословии» открываются рассмотрением основного вопроса религиозной онтологии – отношения (сравнения) Бога и тварного бытия. Максим начинает с того, что «Бог – един, безначален, непостижим и обладает всей силой целокупного бытия»[13]. В отличие от него, «ничто из того, что обозначается словом “бытие”, не обладает бытием в подлинном смысле слова» (Богосл. 1, 6).

Как мы видим, Максим придерживается в основном обычных для апофатической теологии негативных определений Бога: безграничен, неподвижен, беспределен и т. д. В «Мистагогии» он воспроизводит одно из самых парадоксальных «ареопагитских» имен Бога: «Вследствие сверхбытия Бога, Ему более подобает определение “Небытия”»[14]. Тем не менее, и об именах, и о функциях Бога говорится и вполне позитивно. Так, он есть все то, чем мы его именуем (Богосл. 1, 10; это высказывание – явно в духе Ареопагита), и характеризуется как первоначало бытия и творческая причина сущности, силы и действия (Богосл. 1, 4). В Слове Божием пребывают и вмещаются все логосы чувственных и умопостигаемых

---

[12] Все соч. Максима Исповедника цит. по текстам на сайтах. URL: http://www.pagez.ru и URL: http://blagozvon.ucoz.ru (дата обращения: 15.05.2014).

[13] Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. Первая сотница, 1 (далее – Богосл. 1 с указанием номеров глав в скобках).

[14] *Максим Исповедник*. Мистагогия. Введение (далее – Мист. с указанием номеров глав в скобках).

тварей и всех вещей[15] (в данном случае логосом можно считать начало и причину возникновения некоего сущего[16]). Бог назван Целым, Единственным, Мышлением и Сущностью, хотя он превыше сущности и мышления, а также неделимой и простой Единицей (Богосл. 1, 82). К сказанному можно добавить рассуждение Максима о том, что Св. Писание представляет Бога, сообразуясь с душевным расположением того, кто находится под его попечительством. Отсюда и говорится о льве, медведе, человеке, солнце, ветре. Но смысл каждого такого слова доступен лишь через духовное толкование[17]. Его, наверное, можно назвать «методом символического тайнозрения»[18].

В гносеологическом отношении ранее указанные и отрицательные, и положительные определения Бога равно означают его непознаваемость. Об этом ясно свидетельствует то, что Максим признает оба суждения, обозначающие Бога как бытие и небытие, равно справедливыми, поскольку они говорят о его существовании и сверхсуществовании, и недействительными, поскольку они не высказываются относительно самой сущности и природы Его бытия, ибо Бог обладает бытием, стоящим выше всякого утверждения и отрицания (Мист. Введ.). Таково основание теологического агностицизма Максима. Можно отметить и его мистическую установку в гносеологии, которая выражается в том, что он отрицает познание Бога через его «естественную проявленность», через то, «что, следуя за Ним, созерцается естественным образом» (Богосл. 1, 1, 2). Очень примечательно в этом отношении его сравнение богословствующего катафатически и апофатически. Первый делает Слово

---

[15] *Преп. Максим Исповедник.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. Вторая сотница, 10 (далее – Богосл. 2 с указанием номеров глав в скобках).

[16] См.: *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод византийской философии VII в. М., 2007. С. 21 (далее – Петров. с указанием номеров страниц в скобках).

[17] *Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию, XXVIII (далее – Фалас. с указанием номера вопроса в скобках).

[18] *Флоровский Г.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 199 (далее – Флор. с указанием страниц в скобках).

плотью, ибо познает Бога, исходя только из вещей зримых и осязаемых. Второй, исходя из отрицательных суждений, а не из чего-либо доступного познанию, делает Слово Духом, подлинно познает Сверхпознаваемого (Богосл. 2, 39).

Впрочем, здесь можно видеть отказ лишь от полного познания сущности Бога, так как, пишет Максим, мир обладает логосами в качестве образов умозрения, присущих ему по природе, которые делают возможным частичное постижение Премудрости Божией, пребывающей во всех тварях (Богосл. 1, 70). Этот «логический» путь к Богу изложен в рассуждении о логосах природы и соединенных с ними пяти тропосах (видах) естественного созерцания. Как нам кажется, Максим в данном случае говорит об операции обобщения логосов природы и ее категориальном описании. Действительно, пятью тропосами созерцания выступают категории «сущность», «движение», «различие», «смешение» («соединение», «связь сущих», в частности, добродетелей посредством свободной воли) и «положение» (под ним можно понимать относительно устойчивое состояние сущих, менее всего подверженное случайным отклонениям от основания-блага). Логосы сущности, движения и различия дают человеку знание о Боге из сущих как о Творце, Промыслителе и Судии. Кроме того, все эти логосы сущих в совокупности показывают Бога как сущность и движение сущих, различие разнящихся, нерасторжимую связь соединенных и неподвижное основание положенных, а также как причину всякой сущности и движения, различия, смешения и положения[19]. Но при всем том Максим все же, в конце концов, считает, что Бога мы знаем не по существу, но по великолепию его творений, в которых, как в зеркале, мы видим Его премудрость[20]. Еще более определенно об этом говорят его слова : «Желая богословствовать, не ищи, что есть Бог в себе самом; ибо этого не найдет… человеческий ум»[21].

---

[19] *Максим Исповедник*. Амбигвы к Иоанну, XXIV (далее – Иоанн. с указанием в скобках номера вопроса).

[20] *Максим Исповедник*. Главы о любви. Сотница первая, 96 (далее – Люб. 1 с указанием в скобках номера главы).

[21] *Максим Исповедник*. Главы о любви. Сотница вторая, 27 (далее – Люб. 2 с указанием в скобках номеров глав).

Это значит, что Бог противополагается вещам не только в онтологическом, но и в гносеологическом отношении: все сущее постигается умом, Бог же недоступен для умозрения, и его бытие принимается на веру (Богосл. 1, 8). Таким образом, вводится важнейшая в христианстве оппозиция знания (вещей) и веры (в бытие Бога). Но их оппозиция – не абсолютная, так как вера в некотором отношении основывается на знании, что мы склонны называть теологической рационализацией веры. Максим рассуждает следующим образом. Ведение сущих достигается через их собственные логосы, которые придают им естественную устойчивость. И затем посредством этих логосов обретается вера в бытие Бога, «являемого по вере из упорядоченного строения зримых [вещей]» (Фалас. XXV). Важно привести и его определение веры: «Вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум» (Богосл. 1, 9). Здесь заслуживает внимания употребление слова «ипостась» не в его обычном антропологическом смысле, что нам уже знакомо, а скорее всего, в том значении, что благодаря вере находят свое «зримое» существование (лицо) незримые сами по себе Божественные сущности. Кажется возможным связать такое толкование со словами Максима о том, что ипостась очерчивает и описывает общее и неописуемое как особенное (см.: Петров., с. 17–18). В названном определении веры присутствует также ортодоксальное положение о ее конечном превосходстве над разумом. В другом месте об этом сказано так: деятельный ум имеет своею главою слово веры и не срамит ее, полагая, что нет ничего превыше веры (Фалас. XXV). Есть у Максима и другие определения веры. Например, вера – это истинное ведение, показывающее неизреченные блага (Фалас. XXXIII).

С разделением знания и веры соотносится выделение двух видов знания: научного, которое постигает логосы сущего и не стремится к осуществлению заповедей, а потому бесполезно; и деятельного, действенного, которое подлинно печется о постижении сущих посредством духовного опыта (Богосл. 1, 22). Этот опыт является

личным, лично переживается человеком, что свойственно мистикам (см.: Петров., с. 34).

Можно думать, что именно на этом пути духовного опыта (наряду с верой) достигается главная цель человека (его души) – ведение Бога. Этот акт имеет явно мистический характер, так как он возможен только тогда, когда сам Бог снисходит к душе; возводит ее к себе; поднимает ум и озаряет его Божественными лучами (Богосл. 1, 31). Дополнением к этому служат слова Максима о том, что разумная душа уводит ум от всех Божественных логосов, содержащихся в сущих, соединяет его с Богом в любовном исступлении и через мистическое богословие делает его неподвижным в Боге (Богосл. 1, 39). Г. В. Флоровский писал об этом «сверхмысленном видении» как об экстазе и некоем «возвращении» ума к Богу: Бог выступает в мир в познавательных образах, чтобы явить себя человеку; а человек выступает из мира навстречу Богу, чтобы найти его таким, каков он есть вне мира (Флор., с. 201, 202).

В вышеприведенных высказываниях Максима содержится практически весь набор представлений мистика о познании: отрешение от тварного бытия, любовь к Богу и достижение духовного покоя в Боге. Стоит отметить, что без любви невозможна и вера, так как в противном случае она не произведет в душе света ведения, подобно тому как воспоминание об огне не согревает тела, пишет Максим (Люб. 1, 31).

Любовь Максим определяет как такое расположение души, по которому она всему существующему предпочитает познание Бога и отказывается от пристрастия к земному (Люб. 1, 1), то есть сама в себе предполагает и отрешение, и бесстрастный покой (Люб. 1, 2; 12). Путь к достижению бесстрастия имеет четыре ступени: воздержание от осуществления зла; отвержение порочных помыслов; воздержание от страстей вследствие проникновения умного видения через зримые образы вещей в их логосы; очищение воображения от представления о страстях у тех, кто сделал владычествующее начало своей души (ум) посредством созерцания чистым зерцалом Божиим (Фалас. LV). Инструментом отрешения ума от всяких помыслов о вещах служит также молитва. Благодать молитвы,

указывает Максим, сочетает ум с Богом, и такое сочетание отделяет ум от всяких помыслов[22].

Когда мышление оказывается по ту сторону множества чувственных и умопостигаемых вещей, оно становится безвидным, и Бог дарует ему покой от чередующейся смены мысленных образов (Богосл. 2, 5). Данное состояние умопостигаемых существ (Богосл. 1, 43), таинственное созерцание – это еще один важный момент мистицизма Максима. Оно сопряжено с молчанием, с отказом от высказываний о Боге. Этому «премысленному молчанию» предаются в безмолвном покое; его не может объяснить ни слово, ни умозрение, но только опыт тех, кто удостоился «премысленного наслаждения» (Фалас. Пролог). Молчание возвышается над многословием и многозвучием (Мист., IV). Максим обосновывает это тем, что Бог – Единый и Единственный, а произнесенное слово – множественно. Поэтому надежнее созерцать в душе, ничего не изрекая, потому что душа покоится в нераздельной Единице (Богосл. 1, 83). При описании этого таинственного постижения Бога Максим переходит прямо на лексику Ареопагита. Небесное ведение сущих он называет Мраком, безвидным и невещественным устроением, оказавшись в котором, человек познает своей смертной природой Незримое (Богосл. 1, 85). Поэтому исследователи говорят о влиянии на Максима учения неоплатоников, которое шло через Дионисия Ареопагита[23].

Такое знание доступно далеко не всем, утверждает Максим. Субъектом его является подвижник, который выдерживает искушения, очищает тело, обретает совершенство радением о возвышенных умозрениях и удостаивается в итоге Божественного утешения (Богосл. 1, 74). Путь подвижника складывается из того, что он отделяет себя от страстей, затем – от страстных помыслов, далее – от естества и его логосов, от умозрений и ведения, связанного с ними, наконец, от логосов Промысла, в результате чего он неведомым

---

[22] *Максим Исповедник.* Слово о подвижнической жизни, 24.

[23] См.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 156 (первое изд. – в 1915 г.) (далее – Епиф. с указанием страниц в скобках).

образом достигает логоса Единицы (Богосл. 2, 8). К подобным подвижникам можно отнести монаха, который отдалил свой ум от чувственных вещей и т. д. (Люб. 2, 54). Максим также называет самым полным любомудрие святых, которые посредством разума (τοῦ λόγου) возвели к уму чувство, обладающее лишь простыми логосами чувственных предметов, а ум, отрешенный от сущих, «принесли Богу» и удостоились раствориться в нем, нося в себе его образ. Вместе с этим они подвижнически расторгли связь тела и мира, ибо тело объемлется миром по природе, а мир – телом посредством чувства (Иоанн V, VIII).

В некоторых сочинениях Максима выведен такой подвижник в образе блаженного старца, от лица которого излагаются разного рода поучения и таинственные созерцания. Этот старец, чтобы быть любомудром и учителем, с помощью добродетели, трудолюбия и упражнения в Божественных вещах освободил себя от уз материи и материальных представлений. Его ум, озаряемый Божественным сиянием, может созерцать то, что для других невидимо; его слово – точнейший переводчик умозрений, и оно, словно незамутненное зеркало, способно чисто отражать и передавать то, что другие не в силах умосозерцать (Мист. Введ.).

Сказанное позволяет нам назвать Максима одним и самых первых византийских мистиков и основателем мистического направления в религиозной философии. Как и положено, мистицизм у Максима тесно связан с его аскетическим учением[24]. Мистиком-аскетом называл его С. Л. Епифанович (1886–1918), один из первых основательных русских исследователей творчества Максима Исповедника (Епиф., с. 50).

Особое место в гносеологических воззрениях Максима принадлежит познанию Бога в лице Христа. Получается так, что одно дело – непосредственное знание о Боге вообще как природе (виде), и несколько иное дело – опосредованное постижение его через ипостась Христа, который явился «ипостасью из двух природ, нетварной

---

[24] См.: *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс ; М., 1992. С. 310.

и тварной»; бесстрастной и страстной[25]. Божественный Логос открылся нам в природе и Писании, в которых он воплотился, как бы расчленяясь, своими энергиями, или идеями (λόγοι), но которые объединяются в нем, как радиусы в центре круга (см.: Епиф., с. 55, 62–64). В общем плане Максим говорит о том, что без Слова ни одна из тварей не может воспринять Отца как породивший его Ум. Данную ситуацию он сравнивает с тем, что наше слово, происходя из ума, является вестником его сокрытых движений (Богосл. 2, 22).

Итак, Христос также становится ключевой фигурой в гносеологических воззрениях Максима в том смысле, что познание именно воплотившегося Бога позволяет ему в этом направлении развить, если можно так выразиться, христологическую теорию познания, главным инструментом которой становится толкование текстов Св. Писания, рассматриваемых в качестве аллегорий и символов жизни Христа. Действительно, Христос во плоти и в буквально понимаемых словах Св. Писания – это еще не сразу подлинно, истинно знаемый Бог. Не следует прилепляться только к одним словам Св. Писания, замечает Максим (Богосл. 2, 42), ибо Бог, ставший человеком, пришел, чтобы духовно исполнить закон, упраздняя его букву (Фалас. L). При сравнении Св. Писания с человеком он указывает, что «историческая буквальность» написанного – это тело, душа же – его смысл, который является целью устремлений ума (Мист., VI). Ведь сам по себе Бог Слово как обладающий «нагими отобразами истины» не нуждается в притчах, но когда Он пришел к людям и стал плотью, то произошло, можно сказать, и Его воплощение, не только в теле, но и в языке, то есть в повествованиях, иносказаниях, притчах и темных изречениях (Богосл. 2, 60). Поэтому к подлинному, «нагому» Христу надо пробиваться через ограду вещей, плоти и слов, преодолеть эту завесу с помощью умозрений, то есть выйти за пределы чувственного мира и чувственного познания. Надо перейти от буквы к духу Св. Писания, «соскабливая, – как образно пишет Максим, – тончайшими умозрениями плотян-

[25] *Максим Исповедник.* Амбигвы к Фоме, II. Здесь же отметим, что содержание «Амбигв к Фоме» – это богословие, христология.

ную массу речений» (Богосл. 2, 61). Например, в хитоне Спасителя следует видеть сплетение добродетелей (Фалас. IV).

Характерно в этом отношении замечание Максима о том, что в человеке деятельном, осуществляющем добродетели, Слово Божие становится плотью, а в созерцающем Божественные тайны оно утончается духовными умозрениями и становится тем, кем и было в начале, то есть Богом Словом (Богосл. 2, 37). Показательно и такое суждение, продолжающее предшествующую мысль: тот, кто с помощью «дебелых примеров и речений» преподносит научение Слова, делает его плотью; а кто с помощью умозрений излагает таинственное богословие, тот делает Слово Духом (Богосл. 2, 38). Рассуждениями на эту тему полны, а вернее сказать, переполнены сочинения Максима. Например, остановившееся солнце в Книге Иисуса Навина толкуется как Бог Слово, просвещающее ум, дарующее ему силу умозрений и отгоняющее от него всякое неведение (Богосл. 2, 34). Разрушением стен Иерихона Иисус Навин «таинственно явил Слово Божие победителем мира» (Иоанн. XIII) и т. д.

В случае познания Божественной сущности Христа важную роль начинают играть также реалии жизни воплотившегося Бога, будучи, в частности, символически истолкованными. Например, Господь открылся в возрасте 30 лет, и это число, по мнению Максима, делает зримыми тайны, касающиеся Его, а именно Господь есть Творец времени благодаря числу семь, ибо время седмично (подразумевается, видимо, семь дней творения); природы – благодаря числу пять, ибо природа пятерична, согласно пяти чувствам; умопостигаемых существ, которые превыше естества, – благодаря числу восемь, ибо бытие их превышает период, измеряемый временем (восьмой день Бога рассматривался как переход к вечности). Затем, Господь есть Промыслитель благодаря числу десять (десять – это десять заповедей). Сложение названных чисел и дает в сумме тридцать (Богосл. 1, 79).

В части, касающейся сотворения мира и его познания, Максим воспроизводит общие положения о том, что Бог творит по Своей благости, когда захочет, единственным Своим словом и духом. Логосы творения ангелов, сил и сущностей горнего мира, человеков

и всего прочего Бог имеет в Себе прежде веков и прежде бытия их (Иоанн II). Логосы – это начала или законы естества; в них как бы заключен весь чувственный и мысленный (духовный) мир. Как пишет далее С. Л. Епифанович, уплотнение их и «постепенное одебеление» образует грубую чувственно постигаемую тварь, все качественные различия которой зависят от комбинации логосов. И он также отмечает, что все бытие как совокупность логосов по существу идеально (см.: Епиф., с. 64–66). Чувственный мир состоит из четырех начал и удерживается ими. Логосы присутствуют в происшедших вещах. Они вполне сопоставимы с λόγοι σπερμαικοί стоиков и rationes seminales Августина (Флор., с. 206). Таким образом, тварь разделяется на логос и внешнюю явленность. Поэтому, по определению Г. В. Флоровского, онтология Максима отмечена тем, что «чувственный мир невещественен в своих качественных основах», а умопостигаемый мир находится в чувственном, и оба они составляют единый мир, как тело и душа – человека (Флор., с. 206, 207).

К описанию естества, состоящего из материи и вида, Максим прилагает числовую символику: материя четверична вследствие четырех элементов, а вид пятеричен вследствие чувства, которое оформляет и придает вид вещественной массе (Фалас. LV). Мир чувств отмечен тлением и борьбой, а в логосах отсутствует всякая противоположность (Фалас. XXVII, XXXII).

У сотворенного бытие мыслится прежде движения, так как не может быть движения прежде бытия. Из пришедшего в бытие нет ничего неподвижного согласно своему природному логосу. Все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно; все непостоянно и текуче (Иоанн II–III). В настоящий момент ничто из сотворенного еще не остановило своего естественного движения к соответствующему ему концу. Источником движения является само приведение в бытие, то есть Бог. Так можно понять слова Максима о том, что «все… претерпевает движение, не будучи самодвижением или самосилой» (Иоанн II). С. Л. Епифанович относит – и справедливо! – учение Максима к идеалистическим системам, содержащим в качестве основной и исходной идеи идею Первоначала, из которого выводится и объясняется все бытие. Но идея

Первоначала получает у преп. Максима своеобразное выражение в форме идеи Логоса, деятельного принципа Первоначаала, имеющего непосредственное отношение к тварному бытию его познанию (Епиф., с. 137).

Общую картину бытия, охватывающую все его уровни начиная с самого Бога, Максим изображает через фигуру Христа и Его детище – церковь. Ипостась Христа позволяет Ему дать синтетическое описание мира, показать его единство. Комментируя рассказ Писания о постройке царем Озией башен в Иерусалиме, Максим предполагает, что Писание, возможно, называет углами соединение разделенных тварей, осуществленное Христом. Он сделал логос естества, одинаковый в мужчине и женщине, свободным от страстных свойств, и таким образом соединил человека, устраняя Духом различие мужского и женского пола. Дело в том, что деление на мужское и женское не относится к логосу человеческой природы, но создано Богом в предвидении грехопадения, лишающего людей ангельского, то есть бесполого размножения (см.: Петров, с. 71). Далее, Христос соединил землю, устранив различие чувственного рая и обитаемой земли; соединил небо и землю, показав, что единое естество чувственных вещей тяготеет к самому себе; соединил чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество тварей; наконец, соединил тварное естество с нетварным в соответствии с превышеестественным логосом и способом (Фалас. XLVIII).

К космической роли Христа Максим обращается не раз. Сказанное дополним следующими положениями. Слово Божие упразднило враждебные силы, наполняющие среднее место между и землей. Оно соединило с собою небо и землю, вознесшись на небо вместе с телом, воспринятым на земле; восстановило в первоначальном виде человеческую природу тем, что, став человеком, сохранило волю свободной от страстей[26]. Подобное космическое значение отмечают и в отношении человека. Он призван в мир, чтобы устранить мировые разрывы в виде делений сущего на тварное и нетварное, небо и землю и т. д. и преодолеть пропасть между ним

[26] *Максим Исповедник.* Толкование на молитву Господню.

и Богом, и, таким образом, выступает как микрокосм (см.: Флор., с. 208; Петров, с. 103). Согласно С. Л. Епифановичу, к этому можно добавить то, что человек, побеждающий все эти разделения между полами, миром и раем и т. д., возвращается к своему «первобытному состоянию», то есть к блаженному состоянию первого человека, когда у него тело было легким и нетленным, он не был обременен заботой о питании, не был подчинен закону скотского рождения. Сказанное он сопровождает интересным замечанием о том, что преп. Максим судит об идеальном бытии человека по тому восстановленному типу, который показан нам во Христе (см.: Епиф., с. 74–76).

В «Мистагогии» Максим описывает основные составляющие бытия Ареопагита, иерархия которого в большей степени имела гносеологический смысл и показывала ступени движения к Богу; Максим строит свою иерархию так, что описывает с ее помощью структуру бытия. Но главное, пожалуй, отличие его иерархии состоит в том, что в основу ее, как бы продолжая учение Ареопагита, Максим положил церковь, в которой находил образы и изображения всего, что только существует. Вследствие такого подхода, иерархия Максима представляет собой иерархию образов, открывающихся на различных уровнях созерцания вышеуказанного старца, носителем которых является церковь.

Итак, во-первых, церковь есть образ и изображение Бога, потому что она, подобно Богу, который «связывает, сочетает и ограничивает все», «осуществляет единение среди верующих» мужей, жен и детей, отличающихся друг от друга видом, национальностью, языком, образом жизни и т. д. (Мист., I). Во-вторых, она в виде здания есть образ мира, ибо алтарь в ней знаменует горний мир высших сил и небо, а сам храм – мир дольний, чувственную жизнь и землю (Мист., II–III). В-третьих, церковь символически изображает человека: алтарь в ней представляет душу, жертвенник – ум, а храм – тело. В результате церковь являет себя и как некий микрокосм, и как некий «макрочеловек» (Флор., с. 225).

Эти же элементы церковного здания позволяют Максиму описать восходящую иерархию уровней познания: нравственная философия – храм; естественное созерцание – алтарь; таинственное

богословие – жертвенник (Мист., IV). В-четвертых, церковь есть изображение души. Разумная сила души (ум) знаменуется в ней алтарем, а жизненная сила, движимая разумом, – храмом (Мист., V). В результате, как мы видим, выстраивается цепочка основных звеньев бытия по нисходящей: Бог → мир (небо → земля) → человек (душа → тело) → душа (разумная сила → жизненная сила). Таков результат возвышенного созерцания старца. У С. Л. Епифановича есть изложение иерархии тварного бытия как ниспускающейся лестницы пяти видов бытия: мысленного, разумного, чувственного (животного), растительного и просто сущего (Епиф., с. 66).

Познание мира представлено у Максима в обычном порядке движения от чувственного знания к рациональному. Чувством мы пользуемся как орудием к постижению устройства видимого бытия. Вместе с тем, чувство символически начертывает на образах видимого бытия логосы бытия умопостигаемого. Как образно пишет Максим, ум посредством чувства «плавает [по морю] чувственного естества и собирает находящиеся в нем Божественные логосы». Таким образом, оно возвышает ум к мысленным созерцаниям и открывает путь для перехода к умопостигаемому бытию, в том числе к Богу (Фалас. О затруднительных местах Св. Писания; XXV).

В отношении сотворенного мира можно исследовать и познать, для чего Бог сотворил сущее, но не следует добиваться того, «как и почему не так давно» сотворил, «потому что это не поддается твоему разуму»[27]. Так Максим реагирует на довольно болезненный для христиан вопрос о моменте творения. В конце концов, и в познании мира он также придерживается мистической позиции. Это видно из того, что удостоившийся быть в Боге постигает предсуществующие в Нем логосы тварных вещей простым и нераздельным ведением, которое Максим сравнивает с тем, что линии, расходящиеся из центра, также рассматриваются в нем нераздельными (Богосл. 2, 4).

В заключение изложения онто-гносеологической части воззрений Максима отметим, что их невозможно подать иначе, как

---

[27] *Максим Исповедник*. Главы о любви. Сотница четвертая, 3–5 (далее – Люб. 4 с указанием глав в скобках).

в единстве, к чему объективно подталкивают сами его сочинения. Когда он касается вопросов познания, то почти всегда говорит о познании чего-то, а не абстрактно о знании. Поэтому нам представляется весьма правильным следующий вывод В. В. Петрова: «В учении Максима нельзя вычленить эпистемологию в особую область. Она неразрывно связана с антропологией и онтологией» (Петров, с. 34).

Заметно, что внимание Максима в значительной степени привлекают темы, относящиеся к области религиозной антропологии и этики. Это вполне объясняется тем, что центральной фигурой в мировоззрении Максима выступает Христос, и он развивает, по общему признанию исследователей его творчества, христологический вариант христианской философии. Таково, например, мнение С. Л. Епифановича, который пишет, что идея человека «находит себе питание» в идее Христа и что она является самой важной и основной идеей в системе преп. Максима, сообщая ей, по существу, христологический характер (Епиф., с. 76). Он также полагает, что вся антропология Максима сводится к христологии (Епиф., с. 138).

Если обыкновенно, по большей части, Христос предстает как основание христианской гносеологии в виде разума, знания и истины, то для Максима Христос – это прежде всего воплотившийся Бог, соответственно, обóженный человек, что и делает Его ключевой фигурой в христианском учении о человеке, а самого человека выдвигает на передний план в философских воззрениях Максима (этому способствовали и христологические споры; см.: Флор., с. 199). В связи с этим заслуживает внимания еще одно наблюдение С. Л. Епифановича. Идея Логоса затрагивает бытие только по идеальной половине своего существования. Более осязательно оно охватывается идеей человека, представителя тварного бытия, который является отображением, или символом Логоса в мире и становится, таким образом, миром и Логосом в миниатюре (Епиф., с. 137–138).

Итак, Максим пишет: «Бог Слово… для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать человеков богами и сынами Божиими» (Богосл. 2, 25). Его мысль проста и в то же время фундаментальна: Христос знаменует человеколюбие Бога и причастность Ему человека, то есть идею обóжения человека через его

любовь к Богу. Достижение Бога, наверное, главная тема антропологии Максима. Господь присутствует в человеке, либо осуществляющем логос добродетели, либо предающемся созерцанию Божественного через истинное ведение сущих (Богосл. 2, 58). Бог рождается в «чистом сердце» человека, в котором отсутствует естественное движение к плотскому (Богосл. 2, 80–81). Перешедший от деятельного состояния к умозрительному отсутствует в теле, пишет Максим, и оказывается «в ясном воздухе таинственного созерцания, при котором он сможет всегда быть с Господом» (Богосл. 2, 59).

Рассмотрению того, как человек достигает Бога, посвящены весьма многие и значительные места его «Амбигв к Иоанну». Основанием этого процесса можно считать то, что люди созданы посредством Логоса, сущего в Боге, и поэтому причаствуют Богу и называются его частицей. Так вот, если они будут двигаться согласно этому Логосу, то взойдут к Богу, окажутся в нем, станут богами. Другим связующим звеном между Богом и человеком служит добродетель, так как ее сущностью является Слово Божие. В соответствии с этим, причастный добродетели человек причастен и Богу (Иоанн II). Кто «крайней добродетелью» приближаются к Богу, те отбрасывают узы материального мира, отрешаются от деятельности и материи и посредством созерцания «усвояются Богу», пожинают плоды блаженства и «пребывают непреложными», не имея связи с веществом (Иоанн, V).

Известную формулу «человек сотворен по образу и подобию Божию» Максим раскрывает так: сотворен по образу как сущий бесконечно, хотя и не безначально, и разумный; по подобию – как добрый и мудрый[28]. В. В. Петров указывает на то, что образ и подобие соответствуют паре природа – ипостась. Образ – это сущность или природа человека; а подобие – ипостась, и открывается она только в результате личных усилий человека, в его образе жизни (см.: Петров, с. 41–42).

Максим возражал против предсуществования душ по отношении к телам, так как тело и душа – это части, образующие своим

---

[28] *Максим Исповедник*. Главы о любви. Сотница третья, 25. Дальше – Люб. 3 (с указанием в скобках номеров глав).

собранием (τῇ συνόδῳ) целостный вид и отделяемые только мысленно (Иоанн, II). Они «различаются понятием существа или естества», но «существуют одинаковыми по ипостаси ради их взаимного сочетания». Это значит, что отдельный человек (ипостась или лицо) заключает в себе разные сущности – тело и душу. Но, с другой стороны, люди не отличаются друг от друга в отношении естества или существа, но отличаются между собой лицами или ипостасями. И теперь можно сказать, что одна и та же сущность заключена в отдельных людях[29].

Бог, создавший человеческое естество, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с ней творческую способность осуществлять надлежащее (Фалас. XL). Люди причастны трем душевным силам: питательной и растительной, воображательной и побудительной, разумной и мыслительной (в этом Максим, как и все христианские философы, идет за Аристотелем). Первые две силы признаются тленными, а третья – нетленной (Люб. 3, 32). В качестве познавательных сил человека Максим указывает «три главных движения» души: умное, словесное (оно же разумное) и чувственное. Первое направлено на познание Бога; второе – на определение причины неизвестного и знание естественных логосов; третье, соприкасаясь с внешним миром, запечетлевает в душе логосы видимых вещей (Иоанн, VIII). Но эти силы имеют и этическое назначение. Поскольку человек состоит из души и тела, он зависит от двух законов: закона плоти и закона духа. Согласно первому, он действует по чувству и сочетает плоть с материей; согласно второму, действует по уму и осуществляет соединение с Богом. Разум не позволяет чувству отвергнуть Божественные логосы и сделаться слугой страсти неразумия и греха (Фалас. XXV, XXXIII).

Род человеческий разделен на два союза: на благочестивых и нечестивых (Люб. 3, 26). Время существования (история) человечества представлено также в виде двух этапов. Бог разделил века, предназначив одни для осуществления того, чтобы Ему стать человеком, а другие – для осуществления того, чтобы человека сделать

---

[29] См.: *Максим Исповедник*. Послание о существе и ипостаси.

Богом. Века, предназначенные для вочеловечения Бога, при нас уже достигли конца, и нужно теперь ожидать других веков, в которые грядет обожение людей по Божественной благодати. «Короче говоря, – заключает Максим, – одни из веков относятся к Божиему снисхождению к людям, а другие – к восхождению людей к Богу». Нынешнюю жизнь он называет также «веками плоти», будущую – «веками духа» (Фалас. XXII).

Завершение судьбы человека и человечества Максим рассматривает эсхатологически и связывает с концом мира. Он исходит из подобия мира человеку, а человека – миру, так как имеет место соответствие между умопостигаемыми сущностями и душой и между чувственными вещами и телом. Это позволяет Максиму говорить и о сходстве их судеб. Когда Бог в годину свершения веков расторгнет связь частей мира ради высшего домостроительства, одряхлевший мир умрет и тут же восстанет юным. А вместе с ним воскреснет и человек, как малое с великим. При этом с миром и человеком произойдут сходные изменения: чувственное уподобится умопостигаемому, а тело – душе, вследствие чего человек получит силу нетления (Мист., VII). Тут, как мы видим, Максим касается важнейшей проблемы христианской антропологии – воскресения человека.

В части собственно этической проблематики, то есть в изживании греха и зла и приобретении добродетели и блага, определенное место у Максима занимает сравнение морали Ветхого и Нового Завета. При этом он использует обычный прием толкования текстов как неких символов. Например, обрезание и переход Иордана он считает обрезанием скверны души и тела посредством Логоса веры (Иоанн, XII).

Сосредоточенность Максима на фигуре Христа ведет его к возвышению Евангелия. Закон (Ветхий Завет) он считает тенью Евангелия, которое является образом будущих благ. Первый препятствует осуществлению злых деяний, а второе предлагает осуществлять благие деяния (Богосл. 1, 90). Закон уподобляется плоти и чувствам, а Евангелие – разумной душе, действующей посредством плоти и чувств (Богосл. 1, 92). Понятно, что это призыв следовать евангельской жизни, отвращать ум от плоти и мира и обращаться к Богу,

о чем Максим неустанно говорил (Богосл. 1, 99). Например, он пишет: «Взыскующий жизнь во Христе становится превыше той праведности, которая в законе и естестве» (Богосл. 2, 62). В другом месте сказано, что, уподобляясь плоти Господа через Святой Дух, мы отвергаем тление греха, ибо Христос по своему человеческому естеству был безгрешен (Богосл. 2, 84).

В общем плане, к добру нас побуждают семена добра, заложенные в нас от природы, святые силы и доброе произволение. Разъяснение этих трех начал такое: семена добра от природы проявляются в нашем желании, чтобы люди поступали с нами так, как мы с ними, и в естественном милосердии по отношению к бедствующему человеку. В этих словах нетрудно усмотреть золотое правило этики и представление о врожденной гуманности человека. Впрочем, сеятелем духовных логосов Премудрости и «способов учтивого поведения» в естество зримых тварей является сам их Творец (Фалас. LI). Святые силы – это благое содействие нашему побуждению к доброму делу, которое мы обретаем в себе. Данную мысль выражает, по-видимому, и положение о присутствии во всех людях Святого Духа. Об этом можно заключить из приводимого Максимом примера того, что даже среди варваров встречаются многие, усвоившие нравственное благородство и отвергшие господствовавшие у них зверские законы (Фалас. XV). Наконец, доброе произволение – это избрание нами доброго на основании отличия добра и зла (Люб. 2, 32). Максим относит его к одному из трех основных тропосов (образов) сотворения человека – благобытию, которое зависит от нашего выбора (γνώμης) и сообщает истинный смысл двум другим тропосам – бытию и приснобытию (Иоанн, VIII).

Сами добродетели Максим делит на телесные (пост, бдение, труд и др.) и душевные (любовь, великодушие, кротость и проч.) (Люб. 2, 57). Несомненно, что становление добродетелей связано с исполнением десяти Божественных заповедей. В результате толкования Святого Писания в духе числовой символики Максим превращает четыре десятка тысяч израильтян в четыре стадии преуспеяния в десяти заповедях. Первая стадия – просто исполнение заповедей (отмечена числом десять). Вторая – совокупное постижение

заповедей через осуществление каждой из них (соответствует числу сто). Третья – приложение к исполнению заповедей всех десяти сил человеческого естества (три силы души, пять чувств, способность говорить и сила плодородия) (приравнивается к тысяче). Четвертая – восхождение к наивысшему логосу каждой заповеди посредством созерцания и ведения естественного закона (уподобляется сорока тысячам, поскольку логос каждой стадии сосредотачивает десять тысяч) (Фалас. LV). «Подвиг добродетели», пишет Максим, «приносит победный венец – бесстрастие души», благодаря которому она удаляется от тела и мира[30].

В этической части учения Максим определенным образом оговаривает требование отрешиться от действительности, что имеет место в его гносеологических положениях. У него сказано, что ни ум, ни естественное понимание вещей, ни вещи, ни чувства не суть зло. Злом является страсть, присоединяющаяся к естественному понятию о вещах, ибо она есть неестественное движение души (Люб. 2, 15–16). Подобно всем христианским мыслителям, Максим отказывает злу в самостоятельном существовании по его собственной природе, так как оно не имеет никакой сущности (Фалас. О затруднительных местах Св. Писания).

Страсти Максим понимает, по сути дела, как животные состояния и изображает пестроту человеческих страстей в виде разных живых существ. Пресмыкающиеся указывают на «одержимых желательным началом, с трудом ползущих среди земных [вещей]; звери – на безумно возбуждающих [в себе] все яростное начало на погибель друг друга; птицы – на возносящих все разумное начало [свое] ради дерзости высокомерия и… спеси» (Фалас. XXVII). Отсюда зло определяется как «погрешительное суждение» о вещах и их неправильное употребление (Люб. 2, 17). «Не пища зло, но чревоугодие, не деторождение, а блуд, не деньги, но сребролюбие», – пишет Максим (Люб. 3, 4). Для выражения подобного рода мыслей Максим прибегает к известной исторической концепции порчи нравов и исчезновения строгости жизни как причины гибели «сильнейших

[30] *Максим Исповедник.* Десять глав о добродетели и пороке, 2.

и разумнейших народов, прославленных своим могуществом». Было время (типичный зачин таких историй[31]), рассказывает Максим, когда пищей человеку служили плоды, а питьем – только вода. Тогда он не знал болезней; тело его было полным телесных сил, а душа – нравственных. Но недолго он ограничивался той естественной пищей, которую ему доставляла природа, как добрая мать. Человек стал выбирать себе утонченные предметы питания, нередко вредные для него, развращающие его тело и душу. И природа воздала ему за это тем, что наделила его множеством болезней. Сложилось такое положение, что разумному человеку можно поставить теперь в пример бессловесных животных, которые, например, «лучше его понимают вред от любовных наслаждений и потому сходятся изредка, только для продолжения рода»[32].

Конкретные моральные наставления Максима следуют, разумеется, основному принципу религиозной морали – нравственный поступок совершается прежде всего для Бога во исполнение Его заповедей, а не непосредственно ради человека и в силу внутреннего убеждения, императива совести: «Во всех наших делах Бог смотрит на намерение, для Него ли мы делаем их или ради иной причины» (Люб. 2, 36). Когда мы хотим сделать что-то доброе, «будем иметь целью не человекоугодие, но Богоугождение» (Люб. 3, 48). Тот, кто стойко переносит тяготы трудов ради добродетели, замечает он, славит Бога (Богосл. 2, 72). Любовь к человеку опосредована любовью к Богу: любящий Бога не может не любить и всякого человека (Люб. 1, 13).

В целом сочинения Максима Исповедника, его творчество показывают, что это действительно был классический религиозный философ, то есть философствующий богослов, которого занимали главным образом две религиозно-философские темы: гносеологическая в виде мистического познания Бога и этическая в виде уподобления человека нравственно безгрешному Христу, которые вместе вели к достижению конечной цели человеческой жизни – слия-

---

[31] См.: *Звиревич В. Т.* Античная антропология. Екатеринбург, 2011. С. 158.

[32] *Максим Исповедник.* Наставление о воздержании и браке.

нию с Божеством. Поэтому, как нам кажется, в качестве общего знаменателя философского настроя Максима Исповедника можно предложить формулу «Intellectus quaerens Deum».

Если ранее мы говорили о христианском неоплатонизме Ареопагита, а также о склонности к нему Максима Исповедника, то теперь мы можем сказать о *христианском аристотелизме*, который, вслед за Иоанном Филопоном, являет нам творчество И о а н н а Д а м а с к и́ н а (VIII в.).

Иоанн родился в Дамаске в семье арабов-христиан, члены которой (да и он сам некоторое время) служили при дворе халифа. С указания на это начинается поэма А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин»:

Любим калифом Иоанн;
Ему, что день, почет и ласка,
К делам правления призван
Лишь он один из христиан
Порабощенного Дамаска[33].

Образование Дамаскин получил домашнее: его учил монах. Около 700 г. Иоанн ушел в монастырь близ Иерусалима. Еще раз отметим, что именно пребыванию Иоанна в Кедронской обители и посвящена поэма А. К. Толстого. Он описывает принятие им устава молчания и чудесное возвращение к поэтическому творчеству, которое изображает как жизненное предназначение Иоанна – церковного поэта:

Над вольной мыслью Богу неугодны
Насилие и гнет;
Она, в душе рожденная свободно,
В оковах не умрет!

Главный с точки зрения историка философии труд Дамаскина «Источник знания»[34] начинается с философских глав, представляющих собой пропедевтику христианского вероучения, которая задает

---

[33] Текст поэмы см.: URL: bibliotekar.ru (дата обращения: 17.01.2014).

[34] *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. М., 2002 (далее – Ист. с указанием номеров разделов, книг и глав в скобках).

основу для его категориального толкования. «Прежде всего я предложу то, – заявляет Дамаскин, – что есть самого лучшего у эллинских мудрецов» (Ист. Предисл.). В соответствии с этим он так определяет цель своего труда: «начать философией и вкратце предначертать всякого рода знания» (Ист. I, II). Сказанное, разумеется, не отменяет того факта, что в основу познания он кладет чтение Писания, но дополняет его исследованием учений языческих мудрецов, в связи с чем говорит очень примечательные слова: «Может быть, и у них найдем что-либо пригодное. И царице свойственно пользоваться услугами служанок. Поэтому мы позаимствуем также учения, которые являются служителями истины» (Ист. I, I).

Таким образом, при всех оговорках, философия и становится собственно «источником знания», что видно из воспроизводимого Дамаскином античного определения философии как «искусства из искусств и науки из наук», как начала всякого искусства и всякой науки (Ист. I, III). В предмет философии Дамаскин включает следующие вопросы: познание сущего как такового, то есть познание природы сущего; познание Божественных и человеческих вещей, то есть видимого и невидимого; помышление о смерти; наконец, философия есть уподобление Богу через мудрость, то есть через познание добра и справедливости. Это последнее положение особенно важно, так как выражает христианский подход Дамаскина к философии, классически представленный в его формулировке: «любовь к Богу есть истинная философия» (Ист. I, III).

Помимо этого, Дамаскин очерчивает философскую проблематику посредством описания структуры философского знания, воспроизводя идущее от Античности разделение философии на теоретическую и практическую. В теоретическую входят богословие, физиология (учение о природе) и математика; в практическую – этика, экономика (домоводство, управление домом) и политика (Ист. I, III). Теоретическая философия, поясняет далее Дамаскин, имеет своей задачей рассматривать прежде всего бестелесное, нематериальное в собственном смысле, то есть Бога, затем ангелов, демонов и души, которые нематериальны по отношению к телу, но материальны по отношению к Богу (это предмет богословия).

Теоретическая философия рассматривает также и природу материального, то есть животных, растений, камней, что составляет предмет физиологии (Ист. I, LXVII). В следующей за этим главе есть раздел «Объяснение слов», который представляет собой какой-то натурфилософский и естествоведческий словарь. Приведем из него пару примеров: «Стихия есть то, из чего что-либо первоначально происходит и в то же наконец разрешается» (стихии – это огонь, вода, воздух, земля, из которых происходит тело); «Время – мера движения и число раннейшего и позднейшего в движении» (Ист. I, LXVIII).

Названные главы содержат весьма развернутый комментарий аристотелевского учения о категориях, которое, на наш взгляд, подвергается известной христианизации, то есть приспосабливается к задачам объяснения тех или иных положений христианского богословия. Именно на этой стороне комментария Дамаскина мы преимущественно и сосредоточимся. Но сначала отметим, что он чисто по-аристотелевски придает категориям онтологическое значение. Так, он пишет: «Будем сначала рассуждать о простых словах, которые через простые значения обозначают простые вещи» (Ист. I, III).

Итак, обратимся к основной категории, описывающей сущее (τὸ ὄν), – субстанции (οὐσία). Ее характеристики таковы: она имеет существование в себе самой, а не в другом; является подлежащим (ὑποκείμενον), как бы материей для вещей; она «есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой». Исходя из этого, Дамаскин заключает: «Таким образом, субстанцией будет Бог и всякое творение, хотя Бог есть *пресущественная* субстанция» (Ист. I, IV). Данное понимание субстанции близко к понятию первой сущности у Аристотеля (единичной индивидуальной вещи) и к понятию ипостаси у богословов и самого Дамаскина (см. об этом ниже).

Моменты религиозного подхода к категориям обнаруживаются у Дамаскина и в том, что он призывает учитывать их понимание Святыми Отцами, мнение которых противополагает языческим философам: Святые Отцы отказались от бесполезных словопрений, – подразумевая в данном случае определение таких понятий,

как сущность, природа, ипостась и др., игравших важную роль в теории христологии и триадологии.

Так вот, Святые Отцы назвали природой (φύσις), сущностью – она же субстанция – (οὐσία) и формой (μορφή) вид или, в другой формулировке Дамаскина, «общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид», например, ангела, человека, собаку (Ист. I, V; XXX). Вот одно из пояснений Дамаскина на этот счет: «Форма есть субстанция, формированная и специализированная существенными разностями (διάφορα); это и есть самый низший вид» (Ист. I, XLI). Так, приводит он пример, субстанция, специализированная признаками одушевленного, разумного и смертного тела составит вид человека.

А индивидом (ἄτομον), лицом, ипостасью Святые Отцы назвали единичное (μερικόν), например, Петра, Павла (Ист. I, XXX). Таким образом, здесь выделяются две важных онтологических категории: общее (вид) и единичное (индивид, ипостась). Вот определенное высказывание на этот счет: «Одно – сущность, а другое – ипостась; сущность означает вид общий, обнимающий ипостаси одного вида, как, например, Бог, человек, а ипостась обозначает неделимое, например, Отца, Сына, Духа Святого, Петра, Павла» (Ист. III, III, IV). Указывается еще и такое отличие вида и ипостаси: предметы единые по виду, например, Петр и Павел, не исчисляются и не могут называться двумя естествами, но, различаясь как ипостаси, они называются двумя личностями (Ист. III, III, VII). Обратимся к тому, как Дамаскин рассматривает общее и единичное.

Самый низший вид, например, человек, лошадь, также является индивидом (правда, не в собственном смысле), так как не делится на другие виды. Единичное же будет индивидом уже в собственном смысле, потому что после деления не сохраняет своего первоначального вида. В данном случае обнаруживается некая общность единичного и низшего вида, что видно из примера Дамаскина: «Петр делится на душу и тело. Но ни душа не есть полный человек или полный Петр, ни тело», – и того, что он принимает значение индивида как «основывающейся на субстанции ипостаси» (Ист. I, XI). Эти слова показывают нам «состав» признаков

единичных вещей, так как субстанция соотносится с их видовыми, общими свойствами, а ипостась – с их отличительными, характерными свойствами (акциденциями). Сущность, пишет Дамаскин, есть общее, а лицо есть частное. Личности не различаются друг от друга по сущности, но по случайным принадлежностям, которые составляют отличительные свойства личности, а не естества. Ибо ипостась определяют как сущность вместе со случайными особенностями, то есть личность имеет общее (родовое) вместе с отличительными особенностями (Ист. III, III, VI).

Еще одна сторона вопроса о составе вещей представлена у Дамаскина в рассуждениях об одной (простой) или о нескольких природах, то есть о сложной природе, ипостаси (индивида). Они, нам кажется, заслуживают рассмотрения, так как понимание единства или разделения природы ипостаси выступало в качестве философско-теоретического основания христологии и триадолгии, что мы видели на примере Иоанна Филопона. Дамаскин пишет, что одна ипостась может образоваться и из различных природ, примером чего служит человек: ведь он составлен из души и тела. Тем не менее, эти различные природы следует считать одной природой на том основании, что они составляют один вид, к которому и принадлежит ипостась, иными словами, природы едины по отношению к виду. Об этом сам Дамаскин говорит так: «Индивиды, подчиненные одному и тому же самому низшему виду, называются единосущностными, имеющими одну природу». И далее: «Сложная природа людей называется единой, потому что сложные ипостаси людей сводятся к одному виду». Но по отношению к единичной (реальной) вещи о единстве различных природ говорить уже нельзя: «Отдельный человек не называется существом единой природы, так как каждая ипостась людей состоит из двух природ, тела и души; причем она сохраняет их в себе неслиянными, доказательством чего служит разделение, происходящее вследствие смерти» (Ист. I, XLI).

В самом крайнем случае Дамаскин придает ипостаси функцию знака, простого наименования отдельного предмета или человека. Он пишет: «Ипостась не выражает ни что есть предмет, ни каков он, но кто. Ибо отвечая на вопрос, кто это такой, мы говорим: Петр»

(Ист. I, XVII). Но в целом Дамаскин описывает ипостась как единичную вещь во всей совокупности и своеобразии ее чувственно-воспринимаемых качеств: «Ипостась же должна иметь субстанцию с акциденциями, существовать сама по себе и созерцаться через ощущение, или актуально (ἐνέργειᾳ)» (Ист. I, XXX). Разъяснение понятия ипостаси он дает и в дальнейшем. Ипостась означает простое бытие – субстанцию (можно сказать, первую сущность в аристотелевском смысле); бытие само по себе, бытие самостоятельное; она также обозначает индивида, например, Петра или какую-либо определенную лошадь, отличающегося от других лишь численно (Ист. I, XLII). Говоря так, Дамаскин опять же ссылается на авторитет церковного учения: «Святые Отцы названиями: ипостась, лицо и индивид обозначили то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например, Петра, определенную лошадь» (Ист. I, XLIII).

Особенно важно подчеркнуть онтологический статус ипостаси как непосредственного бытия: личность имеет самостоятельное бытие; сущность же не имеет самостоятельного бытия, но усматривается в личностях (Ист. III, III, VI). Дамаскин отмечает, что одни только ипостаси, или индивиды, существуют сами по себе. Все остальные составляющие бытия – субстанции, существенные разности, виды и акциденции – лишь созерцаются (θεωροῦνται) в них и через них получают свое существование. Дамаскин пишет, что только в индивиде «получает действительное существование (ἐνέργειᾳ ὑφίσταται) субстанция с ее акциденциями» (Ист. I, XLII). Это положение выражает и его пояснение происхождения названия «ипостась (ὑπόστασις)»: оно происходит то слова ὑφεστάναι – «стоять в основании чего-либо» (Ист. I, XLIII).

У Дамаскина можно найти также коррекцию представления о подобии изображения и оригинала, проистекающую из христианского положения о нашем подобии Богу. Обычно изображение и оригинал не имеют ничего общего, кроме имени и фигуры. Человек же имеет общее с Богом по благости, мудрости и силе, уступая ему в их степени. Кроме того, Бог обладает этими свойствами по природе, а мы – лишь по Его соизволению (Ист. I, XXXI).

От онтологической проблематики перейдем теперь к гносеологии Дамаскина, в которой на первом месте стоит, разумеется, познание Бога. Эту тему он развивает следующим образом. Божество неизреченно и непостижимо. Никто, кроме Сына, не знает Отца: не только люди, но даже «премирные силы», херувимы и серафимы. «Также и Дух Святый ведает Божие, подобно тому как дух человеческий знает то, что в человеке». Тем не менее, Бог не оставил нас в совершенном неведении относительно себя. Во-первых, «Он Сам насадил в природе» людей знание о том, что Он существует: «Что Бог есть, это знание нам от природы всеяно» (Ист. III, I, I; III). Во-вторых, создание мира, его сохранение и управление им возвещают о величии Божества. В-третьих, через закон, пророков и Иисуса Христа Бог также сообщил нам знание о себе. Всем этим мы должны удовольствоваться и более ничего не искать (Ист. III, I, I).

Несмотря на это, Дамаскин обращается и к доказательствам бытия Бога, что типично для схоластики. Одно из его доказательств имеет эмпирическое основание: все изменяется. А то, что изменяется, сотворено кем-нибудь. Творец же должен быть существом несотворенным и, соответственно, неизменным, а таковым является именно Бог. Другое доказательство имеет гипотетический характер. Существование Бога предполагается, так как в противном случае мы не в состоянии объяснить, каким образом могли бы соединиться для составления мира враждебные между собой стихии; кто расположил по известным местам все то, что находится на небе, земле, в воздухе, воде (Ист. III, I, III).

За всем этим следует типично агностическое заключение Дамаскина: «Что Бог есть, очевидно. Но что есть Он по сущности и естеству – это совершенно непостижимо и неведомо» (Ист. III, I, IV). В данном случае Дамаскин воспроизводит традиционную точку зрения на познание Бога.

Невозможно не только полное знание о Боге, но и точное описание Его. Люди говорят о Боге так, как это свойственно им, приписывая Ему сон, гнев, беспечность, руки, ноги. Поэтому предпочтительнее, видимо, следующие определения Бога, которые приводит Дамаскин: Бог безначален, бесконечен, вечен, присносущен,

несоздан, прост и т. д. (Ист. III, I, II). Он бестелесен; не может быть ни материальным телом, так как бесконечен, беспределен и не имеет образа, ни нематериальным, которое греческие мудрецы называют пятым телом, то есть эфирным (Ист. III, I, IV).

В конце концов, Дамаскин выражает мнение, что сущность Бога не описывают ни отрицательные, ни утвердительные определения. Его сущность не определяет ни нерожденность, ни безначальность, ни неизменяемость и т. п. понятия, ибо все они показывают не то, что Бог есть, но то, что Он не есть. А то, что мы говорим о Боге утвердительно – благой, праведный, премудрый – показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству (Ист. III, I, IV). Неудовлетворительность этих определений Дамаскин объясняет тем, что людям, облеченным грубою плотью, невозможно разуметь и говорить в Писании о невещественном и лишенном формы Божестве иначе, как только телесным образом (антропоморфно), посредством образов, типов и символов. Поэтому, например, под очами Божиими должно разуметь Его всесозерцающую силу и ведение (Ист. III, I, XI). Все сказанное Дамаскин заключает словами: «Божество, будучи непостижимым, будет и безымянно. Не зная существа Его, не будем искать и имени Его существа. Ибо имена должны выражать свой предмет» (Ист. III, I, XII).

Но несмотря на это, есть все же «имена, усвояемые Богу». И среди них вслед за Григорием Богословом Дамаскин называет прежде всего Его самое высшее имя *Сый* (ὁ ὤν) [Сущий], которое Сам Бог объявил Моисею. Смысл данного имени Дамаскин поясняет следующим образом: «Он в самом себе заключает все бытие, как бы некое море сущности (οὐσίας) – неограниченное и беспредельное». Кроме того, это имя показывает, что Бог есть (εἶναι). (Ист. III, I, IX). Дополнительно к этому скажем, что слова ὁ ὤν (сущий) и οὐσία (сущность) образованы от причастий муж. и жен. рода глагола εἰμί (его инфинитив – εἶναι) – быть, что и позволяет Дамаскину говорить о Боге как заключающем в себе все бытие и, соответственно, существующем. Говоря в общем, Дамаскин в отношении утвердительных имен Бога очень близок к Дионисию Ареопагиту. Так, он пишет: «Свойственно Ему принимать названия

от вещей благороднейших и к Нему близких. Поэтому Ему более свойственно называться солнцем и светом… и днем… и жизнью» (Ист. III, I, XII).

Другой пласт положений Дамаскина, касающихся гносеологии, представляет собой характерное для древности и Средневековья переплетение психологии и гносеологии. В те времена они не разделялись, гносеология психологизировалась, вследствие чего в ней рассматривался не столько процесс познания и гносеологические процедуры, сколько познавательные способности человека, что больше относится к ведомству психологии. Таким образом, сначала он говорит о силах неразумной души: о чувстве (оно же – воображение) и восприятии, производимых предметами, и о мечте, возникающей без чувственного предмета. Чувствуем мы посредством органов чувств, воображаем благодаря переднему желудочку головного мозга (Ист. III, II, XVII–XVIII). К мыслительной способности Дамаскин относит много чего: суждение, стремление, восприятие умопостигаемого, добродетели, знания, свободный выбор. Органом способности мышления служит средний желудочек головного мозга и находящийся в нем жизненный дух. Чувственные восприятия и мысли сохраняются как представления памяти (Ист. III, II, XIX–XX).

Помимо общих вопросов, онтологических и гносеологических (или богословских), Дамаскин обращается и к истории мира, к шестодневу, и к истории человека от их сотворения до конца света и воскресения, то есть к христианской натурфилософии и антропологии. Посмотрим, что особенного можно отметить в комментариях Дамаскина по данным вопросам.

Причиной творения Дамаскин считает то, что «Бог не удовольствовался созерцания Себя Самого» и создал «все как видимое, так и невидимое, также и человека, состоящего из видимого и невидимого» (Ист. III, II, II). Порядок творения он описывает определенно в антично-философском, аристотелевском духе, двигаясь от вещества к вещи. Сначала Бог приводит в бытие вещество, а именно землю воздух, огонь, воду, а затем «из этих уже созданных Им веществ» – животных, растения, семена (Ист. III, II, V).

И космология Дамаскина – это уже не просто библейский шестоднев, а систематическое описание строения мира по его материальным элементам. Все это хорошо представлено в главе «О небе». В пределах шарообразного неба, все объемлющего и сжимающего, они располагаются следующим образом: земля и вода как наиболее тяжелые стихии помещены в середине (центре мира); вокруг них простирается воздух, который, в свою очередь, окружен наиболее легким из элементов и стремящимся вверх огнем, называемым эфиром (Ист. III, II, VI). В дальнейшем Дамаскин подробно описывает физические свойства огня, воздуха, воды, земли и их роль в жизни природы (Ист. III, II, VII–X). В подобных описаниях мы видим фиксацию наблюдаемых опытных фактов. Так у него складывается общий вертикальный порядок рассмотрения бытия сверху вниз: Бог, огонь (небо), воздух и т. д.

О строе самого неба говорится на основе тогдашних (античных еще) астрономических воззрений. Оно имеет семь поясов, на которых располагаются планеты. Небо с его неподвижными звездами движется от востока к западу, в то время как планеты – от запада к востоку (имеется в виду годовое движение планет по созвездиям Зодиака[35]). Однако над этим физическим (астрономическим) небом располагается еще одно небо – небо неба, находящееся над твердью. Это уже метафизическое небо, по-видимому, небо Бога и ангелов, о сущности которого, говорит Дамаскин, не следует допытываться, ибо она нам неизвестна (Ист. III, II, VI). Попутно заметим, что и на земле есть место метафизического плана. Это «Божественный рай, насажденный руками Божиими в Эдеме» (Ист. III, II, XI).

Роль небесных тел Дамаскин понимает вполне научно-реалистически и открещивается от астрологии. Так, от солнца происходят четыре времени года. Звезды дают предзнаменования сырой и сухой погоды, ветров, но никоим образом не бывают предзнаменованиями наших действий. Мы созданы Творцом свободными, являемся господами наших дел и ничего не делаем в силу течения звезд (Ист. III, II, VII).

---

[35] См., например, *Гигин*. Астрономия. СПб., 1997. IV, 8, 1; 13, 3, 5–6.

От рассмотрения натурфилософии Дамаскина перейдем теперь к его воззрениям на человека, также отметив то, что кажется в них наиболее примечательным. Формулу «сотворение человека по образу и подобию Божиему» Дамаскин разъясняет так: выражение «по образу» указывает на способность ума и свободы; «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели. Отсюда же следует, что внешний вид человека не имеет никакого отношения к Богу. Души бестелесны не по природе, но только по благости и по сравнению с грубой вещественностью материи. Тело состоит из четырех влаг, которые являются аналогами четырех стихий: черная желчь соответствует земле; слизь – воде; флегматическая влага – воздуху; желтая желчь – огню. По этим и многим другим связям Дамаскин заключает, что человек есть малый мир. В частности, он имеет сходство и с неживыми телами, и с растениями, и с животными, и с духовными существами (Ист. III, II, XII).

Из того, что еще Дамаскин пишет о человеке, заслуживает внимания его тезис о свободном человеке-деятеле: «Действующий и производящий что-либо человек есть начало своих действий – и свободен» (Ист. III, II, XXV). Его рассуждение на эту тему сводится к тому, что мы свободны в силу разумности. Об этом свидетельствует то, что мы обдумываем свои поступки (Ист. III, II, XXVII). Однако воздаяния за наши дела не находятся в нашей власти. Ведь все зависит от Божественной воли, ибо бытие всего имеет свой источник в Боге (Ист. III, II, XXVIII). Бог все творит добрым; каждый же по собственному произволению бывает или добрым, или злым (Ист. III, IV, XXI).

По «Источнику знания» Дамаскина можно судить также о его исторических и историко-философских воззрениях. Особенность их заключается в том, что он предлагает не просто обычную религиозную концепцию истории, согласно которой Бог определяет ее ход и т. д., но такую, в которой исторические эпохи и философские учения рассматриваются в качестве ересей. Таким образом, Дамаскин выделяет четыре следующие друг за другом религиозно-общественные стадии в истории человечества, называя их «матерями и первообразами» всех ересей: варварство, скифство, эллинство

и иудейство (Ист. II). Их последовательность определена, как мы увидим, библейской историей, точнее, «родословием сынов Ноевых», как оно изложено в Библии, в Книге Бытия (10, 11).

Итак, варварство продолжалось от Адама до Ноя. В это время общественная жизнь еще не сложилась. Люди не имели вождя и согласия; каждый устанавливал себе предпочтения согласно собственной воле, и это становилось для него законом (Ист. II, 1). Скифство сложилось во время от Ноя до Фалека, потомка Сима, сына Ноя, его сына Рогава, и Фарры, внука Рогава. Эта стадия выделяется на основании поселения потомства Сима «в области скифской» (Ист. II, 2).

Эллинство началось со времен Серуга (Серуха), сына Рогава. Родоначальниками эллинов были ионяне, происшедшие от Иована, сына Иафета, сына Ноя. В эту эпоху складывается цивилизация. Человеческие племена перешли к гражданскому устройству, обычаям и законоположениям. Установилось идолослужение и появилась философия, которые и представляют собой собственно ересь эллинства (Ист. II, 3).

Как историк философии Дамаскин называет основные положения учения пифагорейцев, платоников, стоиков и эпикурейцев. Например, стоики учат, что все есть тело, чувственный мир признают Богом и т. д. Никакого отношения к воззрениям этих философских школ и критики Дамаскин не высказывает и, таким образом, поступает как доксограф (Ист. II, 5–8).

Наконец, иудейство, которое ведет начало со времен Авраама, характеризуется тем, что от Бога был получен закон (Ист. II, 4).

В завершение изложения взглядов Дамаскина укажем, что его обыкновенно считают одним из родоначальников схоластической философии Средневековья. Приведем на этот счет хотя бы мнение Д. С. Бирюкова о том, что Дамаскин писал в традиции ортодоксальной «византийской схоластики»[36].

---

[1] *Бирюков Д. С.* EINAI: Проблемы философии и теологии. № 1. СПб., 2012. С. 326.

Лекция 18

ФИЛОСОФИЯ В ЕВРОПЕ В РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ. ПЕТР ДАМИАНИ И АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

Трактат Дамиани против диалектиков. После распада Западно-Римской империи и появления на ее территории в V в. новых государств («варварских королевств»), наиболее крупным из которых была «империя» Карла Великого (VIII в.), постепенно начинает оформляться система христианского образования средневековой Европы, основаниями которой становятся *теология* и так называемые *семь свободных искусств* (наук – artes). В дисциплинах этого образовательного круга были представлены также и философские знания. Философия объединялась как со свободными науками, так и с теологией. В теологии она была представлена *метафизическими и этическими вопросами*, которые черпали главным образом из сочинений Отцов Церкви, и прежде всего Августина, а в некоторых случаях – и из собственно философских произведений поздней Античности, например, из неоплатонического комментария Макробия (V в.) на сновидение Сципиона (текст из трактата Цицерона «О государстве»), который был распространен тогда, или из знаменитого «Утешения Философией» Северина Боэция (VI в.).

Среди наук философия была представлена *диалектикой* (*логикой*), которую изучали во многом благодаря переводам и комментариям Боэция, по логическим трудам Аристотеля и Порфирия. С изучением и применением диалектики связаны наиболее значительные с историко-философской точки зрения события и проблемы раннесредневековой философии.

Диалектику высоко ценили как средство обучения, искусство рассуждать и т. п. и использовали прежде всего в теологии. Занятия диалектикой привели к появлению одной из основных форм *схоластического* (школьного) (от *греч.* σχολή – школа) образования и науки – ученическому и ученому диспуту (disputatio), который состоял в рассмотрении проблемы посредством нахождения аргументов, приводимых pro et contra (за и против) выдвинутого тезиса[1].

Но применение диалектики в теологии несло в себе опасность рационализации религии, что нравилось далеко не всем богословам и церковным деятелям, тем более когда это сопровождалось заявлениями, сомнительными с точки зрения ортодоксов. Эти обстоятельства привели к так называемым *спорам о диалектике*, развернувшимся в раннее Средневековье, к спорам о пределах ее употребления, о ее отношении к богословию.

Известны нападки богословов на Иоанна Скота Эриугену (IX в.) за его диалектические рассуждения в связи с обсуждением вопроса о предопределении, которые приводит в своей книге Франсуа Пикаве[2]. Один из его оппонентов Пруденций из Труа писал в своем сочинении о предопределении: «Иоанн Скот… извращает мысль католических Отцов, будто своих противников, прибегает к диалектическим тонкостям». Другой противник Эриугены, диакон Флор, заявлял от имени Лионской церкви: «Иоанн Скот в своем дьявольском споре восстает против веры, против авторитета Писания и Отцов [Церкви], против всего разума, Божественного и человеческого». Особенно же Флор осуждал применение силлогизмов и введение философии в теологические вопросы.

Уже в XI в. против диалектиков очень решительно выступил П е т р Д а м и а н и. Петр Дамиани (XI в.), итальянец, сначала изучал «свободные искусства» в Парме и преподавал их, так что был хорошо подготовлен в диалектике, чтобы впоследствии критиковать ее со знанием дела. Затем сделался монахом и достиг звания

---

[1] См.: Escolástica // Abbagnano N. Diccionario de filosofia. Habana, 1963. P. 427.

[2] См.: *Picavet Fr.* Esquiss d' une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. P., 1907. P. 137–138.

кардинала, а также стал одним из знаменитых церковных писателей XI в. Критика диалектики содержится в самом известном его сочинении под названием «О Божественном всемогуществе»[3]. Оно написано как текст религиозно-богословский, то есть в виде разбора, толкования положений Писания с многочисленными ссылками на различные места Ветхого и Нового Завета.

Исходную посылку Дамиани в критике диалектики можно сформулировать, пожалуй, таким образом: сила строгих умозаключений и необходимый характер логического вывода имеют отношение только к самой «последовательности рассуждений», но никак не касаются «изменчивой природы вещей», «естественного порядка», именно «порядка разнообразных смешений» (см. с. 367), а уж тем более Бога. Так, заключая обсуждение вопроса о необходимости или случайности будущих событий, он пишет: «Этот вопрос относится не к обсуждению мощи Божественного величия и не к силе или материи вещей, но к способу и порядку рассуждения и последовательности слов, ему нет места среди святынь церкви» (с. 369). Более развернуто Дамиани высказывает эту мысль следующим образом: «Вообще то, что исходит из рассуждений диалектиков или риторов, нельзя так просто распространять на Божественные тайны; и не так обстоит дело, чтобы придуманное для использования в качестве доказательств силлогизмов или заключений речи жестко подчиняло себе священные законы и противопоставляло необходимость своих выводов Божественной мощи» (с. 368).

Вслед за этим идут слова, которые мы выделим особо, ибо они стали основой знаменитой формулы «философия – служанка богословия»: «Эта искушенность школьной науки если когда используется при разъяснениях священных изречений, не должна дерзко присваивать себе право главенства; но, подобно служанке, с некой предупредительностью выполнять распоряжения госпожи и не забегать вперед, дабы с этим не ошибиться и не потерять свет сокровенной добродетели и прямую тропу истины, увлекшись последовательностью внешних слов» (с. 368).

---

[3] См.: *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М., 1995. С. 358–394 (далее в скобках указываются страницы этого издания трактата Дамиани).

Итак, рассуждения диалектиков не имеют никакого значения в сравнении с Божественным всемогуществом, которое уже изначально устроило все грядущее, о котором «Бог судит как об известном и давно прошедшем» (с. 372). Тем не менее, действия Бога согласуются и с законами логики, в частности с законом противоречия, и с природой вещей. «Благо же, пишет Дамиани, то есть то, что создал благой промыслитель, есть то, что не может в одно время и быть, и не быть, ибо в природе вещей, которой мудрый промыслитель постановил быть, изменчивость эта не находит места» (с. 377).

Но при всем том, главное направление усилий Дамиани – показать превосходство Бога над всяческими умозаключениями диалектиков – это, пожалуй, лейтмотив его сочинения. Он как бы забывает при этом, что тем самым Бог вступает в противоречие и с природой. Итак, «следует веровать, что Бог может все, делает ли или не делает» (с. 378). И еще более определенно об этом говорят такие слова Дамиани: «Божья сила разбивает силлогизмы диалектиков и хитрости их, доводы всех философов посрамляет» (с. 378). Вслед за этим он приводит примеры посрамления силлогизмов, а заодно и природы. Силлогизмы доказывают, что дерево сгорает, если горит; не плодоносит, если срублено. Но вот Моисей видит, что терниевый куст горит и не сгорает (в виде горящего куста ему явился Бог); посох Авраама пустил почки (это делает Бог) (с. 378). Впрочем, Дамиани, конечно, понимает, что подобные победы над силлогистикой не согласуются с природой вещей, поэтому и делает соответствующую оговорку, обобщая приведенные примеры: «Что же все это, как не посрамление скороспелых мнений мудрецов этого мира и откровение, *вопреки обыденному природы*, Божьей силы?» (с. 379) (курсив наш. – *В. З.*).

Таким образом получается, что логика (силлогизмы) соответствует обыденности природы, нарушая которую, Бог творит чудеса, являющиеся объектом веры, ибо они – вне логики, и их невозможно ни доказать, ни опровергнуть.

В связи с Божественным разрушением обыденности природы у Дамиани появляется новый аспект в показе всемогущества Бога. Если до этого он показывал Его превосходство над диалектикой, то теперь он указывает на Его верховенство в природе, исходя из той же

самой посылки, которую он применял, чтобы принизить диалектику в сравнении с Богом, но, разумеется, с соответствующей «поправкой на природу». И если ранее Дамиани говорил о согласованности действий Бога с проявляющимся и в природе законом противоречия (см. об этом выше), то в данном случае он высказывается совсем иначе: «Противоположные свойства не могут сходиться в одном подлежащем. Однако эта невозможность, хотя и верно сказывается о природной необходимости, никак не касается Божественного могущества» (с. 380). В этом мы слышим опять тот же самый мотив: как прежде необходимость диалектических умозаключений не затрагивала могущества Бога, так и ныне его не затрагивает необходимость природы, ибо Он, согласно религиозному сознанию, высшая сила и творец мироздания. Дамиани пишет: «Ведь тот, кто дал начало природе, легко, когда пожелает, устраняет природную необходимость. Кто создал природу, природный порядок изменяет по своему волению» (с. 380).

Интересно, нам представляется, отметить слова Дамиани о том, что Создатель «и самое-то природу некоторым образом *противоприродно* изменял» (с. 380) (курсив наш. – *В. З.*). Далее следуют примеры противоприродного в действиях Бога: возникновение мира из ничего; живого – не из живого, но из косных начал; спящему человеку лишиться ребра и не почувствовать этого (об Адаме); жене возникнуть от одного лишь мужа без жены (о Еве). О том, что в противоприродных действиях Бога нет ничего необыкновенного, свидетельствует, по мнению Дамиани, сама природа, в которой много чудесного. Так, алмаз не разрезается ни огнем, ни железом, но единственно лишь козлиной кровью (с. 382); в каппадокийских пределах (в Малой Азии) кобылицы зачинают от ветра; на индийском острове Тилоне (Цейлоне?) птицы рождаются от древесных ветвей в виде одушевленных и окрыленных плодов (с. 383). Но скорее всего, и эти чудеса природы, так сказать, необычные «естественно-научные факты», Дамиани относит к Божьему могуществу, так как здесь же пишет о том, что ни у кого не хватит сил исчислить множество великих явлений Божьего могущества, которые существуют вопреки обыкновенному порядку природы.

Дальнейшее развитие темы Божественных чудес состоит в том, что Дамиани призывает безоговорочно верить в них. Их «следует не обсуждать человеческими доводами, но лучше оставить мощи Творца» (с. 383). По отношению к диалектике это означает, что Дамиани призывает заменить рациональное осмысление Божественного всемогущества верой в него, о чем он весьма резко говорит: «Пусть те, кто хотят, перемалывают свои вопросы по правилам и порядку рассуждения, лишь бы только своими гаданиями и заклинаниями, достойными детворы в школах, не усвояли несовершенства Творцу» (с. 384). Философы, считает Дамиани, замахиваются «на большее, чем могут достичь, и в гордыне рвутся овладеть тем, что выше их» (с. 385).

Но вера в могущество Бога вопреки природе, опыту жизни, здравому смыслу нуждалась в том, чтобы ее внедряли с помощью устрашения, страшных рассказов о наказании богохульников, сомневающихся в Божием всемогуществе. Об этом свидетельствует следующий рассказ Дамиани. Когда некто высказал сомнение в том, что Бог в состоянии воскресить порезанного на кусочки петуха, петух при этих словах тут же вскочил с блюда, живой и одетый перьями, а сомневающиеся были поражены проказой (с. 385). Из этой истории с петухом Дамиани извлекает такую мораль: «Это служит уроком другим, чтобы не болтали пустого о Божественном могуществе» (с. 386).

В широком мировоззренческом плане нападки Дамиани на диалектиков и рациональное мышление были борьбой с религиозным скептицизмом, который исторически проявляется с самого момента возникновения религии. Именно так надо понимать позицию Дамиани, когда он пишет о людях, которые «Бога мнят либо не сущим, либо не пекущимся о земных делах» (с. 386).

Схоластическая философия Ансельма Кентерберийского. Из биографии Ансельма Кентерберийского (2-я пол. XI в. – 1109 г.) назовем сначала основные вехи его жизни и церковной карьеры. Итальянец по происхождению, он стал монахом, а затем аббатом монастыря в Нормандии, владении герцога Вильгельма, завоевателя Англии. После этого следующий король Англии

Вильгельм Рыжий, сын Вильгельма Завоевателя, назначил Ансельма архиепископом Кентерберийским.

Если же выделить кое-что из жизни Ансельма в качестве его «интеллектуальной биографии», то, во-первых, надо указать на его знание античного логического наследия, трудов Аристотеля, Порфирия, Боэция, и на преподавание им «свободных искусств»: грамматики, риторики, диалектики. Во-вторых, надо сказать о его литературном творчестве[4], разумеется, в пределах того, что наиболее важно и интересно для истории философии. Исходя из этого, следует отметить два сочинения – «Монологион» и «Прослогион».

Названия обоих сочинений не выражают их содержания, а касаются их литературной формы. «Монологион» – это слово к самому себе; «Прослогион» – это слово к другому. Впрочем, у Ансельма есть и другие самоназвания этих произведений: первого – «Образец размышления о смысле веры»; второго – «Слово к внемлющему» (с. 124). Каково же содержание этих сочинений, будет ясно из дальнейшего изложения религиозно-философских взглядов Ансельма.

Обозначив тему лекции как рассмотрение схоластической философии, мы ограничимся только одним, а именно философско-методологическим смыслом термина *схоластика* и оставим в стороне его культурно-историческое, в том числе дидактическое значение, то есть будем подразумевать под схоластикой применение рационалистического метода в религиозной философии. Такое толкование схоластики принадлежит немецкому богослову и историку средневековой философии Мартину Грабману (начало XX в.). Таким образом, главная цель лекции – раскрыть на примере Ансельма Кентерберийского, что означает рационализм в средневековой западноевропейской религиозно-философской мысли.

Затем необходимо развести *религиозно-философский и теологический аспекты* воззрений Ансельма. К религиозно-философскому аспекту его воззрений мы отнесем только то, что касается рассуждений о Боге как основании бытия, и разного рода вопросы о взаимоотношениях Бога с миром (природой), человеком, обществом,

---

[4] См.: *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М., 1995. С. 5–270 (дальше в скобках указываются номера страниц этого издания).

культурой и т. п. Размышления же о Троице, Святом Духе, дьяволе и т. п. следует принимать во внимание лишь постольку, поскольку в них обнаруживается хоть какое-нибудь собственно философское содержание, философские проблемы и методология. Только в таком ракурсе они интересны историку философии и могут служить материалом для истории схоластической философии.

Итак, первый момент схоластического (рационалистического) философствования Ансельма состоит в абстрактно-теоретическом, логическом описании Бога с привлечением логико-онтологических категорий философии Аристотеля, а также, что, пожалуй, еще более важно, в выведении (дедукции) понятия Бога посредством движения, развертывания содержания категорий, посредством перехода от одного понятия к другому. Притом еще надо заметить, что каждая категория (понятие) не просто вводится, но выводится (дедуцируется) и обосновывается. Все это и представлено в «Монологионе» Ансельма.

Исходная категория «Монологиона» – это высшая природа, которая вводится как причина существования благих вещей (раз есть блага, то есть и их причина) (с. 39). Ее признаки раскрываются так: есть нечто – сущность (essentia), или субстанция, или природа – наилучшее, и наибольшее, и высшее в отношении всего существующего (с. 42–43). Природа тут – не физическая реальность, согласно оговорке Ансельма: «Я здесь понимаю под природой то же самое, что сущность» (с. 43). Высшая сущность существует через себя и не могла возникнуть ни через себя, ни через другое, то есть является вечно существующей (с. 45). Она есть через себя саму и из себя самой подобно тому, как свет светит и является светящим (с. 47). Высшая сущность – это в высшей степени (summe) существующее.

Ансельм перечисляет и многие другие свойства высшей сущности: она с необходимостью должна быть живой, мудрой, всемогущей, истинной, праведной, блаженной, вечной (с. 59). Отношение между высшей сущностью и ее определениями Ансельм понимает весьма отлично от того, как обыкновенно соотносят Бога с Его определениями, а именно он пишет, что все, что говорится о ней, показывает не то, какова она, но скорее то, что́ она есть

(с. 60). Другими словами, определения высшей сущности указывают не на ее качества, а на ее субстанцию. Вследствие этого все ее характеристики сливаются в одно благо, и она имеет простую природу, а не сложную (с. 61).

Высшая природа существует всегда, всюду и только в настоящем; не допускает внутри себя различий мест и времен, таких, как «здесь», «там», «теперь», «тогда»; невосприимчива ни к каким изменениям (с. 66, 69, 72,76). Таким образом, заключает Ансельм, высшая сущность существует везде и всегда и одновременно нигде и никогда, то есть во всяком месте и времени и ни в каком (с. 73).

От общей и абстрактной высшей сущности Ансельм переходит к ее конкретному выражению в виде Духа, духовной субстанции. Это вторая категория «Монологиона». Она вводится следующим образом: нет ничего более достойного сущности, нежели дух или тело, а из них дух достойнее тела, следовательно, сущность есть дух, а не тело (с. 77). После этого описываются характеристики Духа того же рода, что ранее были отнесены к высшей природе. Мы же ограничимся словами Ансельма о том. что Дух существует на свой какой-то особенно чудесный лад; существует просто, совершенным образом и абсолютно, а все остальное почти не существует и едва существует (с. 78).

В свою очередь, и Дух получает дальнейшую конкретизацию в образе принадлежащего ему и равносущного ему Слова (с. 80, 88). «Слово высшего Духа» является третьей категорией «Монологиона». Через установление отношений между Духом и Словом Ансельм вновь конкретизирует ту и другую категорию, придавая им новое дополнительное значение.

Слово является подобием Духа, как дитя является подобием родителя, поэтому нельзя более удачно, считает Ансельм, представить себе существование из него, то есть Духа, как посредством рождения (с. 90). Так Дух превращается в Отца, а Слово – в Сына (с. 91). Духу подобает называться именно Отцом, а не матерью, утверждает Ансельм, потому что первая и главная причина потомства всегда в отце, а Слово – именно Сын, а не дочь, потому что только сын всегда больше похож на отца (с. 92).

Поскольку Сын является подобным Отцу и обладает всеми Его свойствами, Он характеризуется как разумение разумения, истина истины, память памяти, то есть память, помнящая Отца; мудрость мудрости, то есть мудрость, постигающая Отца (с. 96, 98).

Выделение из Духа Отца и Сына показывает, что они находятся в общем для них Духе, и Ансельм говорит, что имя «Дух» означает субстанцию Отца и Сына, и они все трое вместе составляют одну высшую сущность. Таким образом Ансельм вновь возвращается к исходной категории и вместе с тем и продвигается вперед, так как теперь высшая сущность в лице Духа, Отца и Сына становится единой Троицей (с. 103, 108, 120). В связи с этим можно сказать, что категории в системе Ансельма движутся не по кругу, а по настоящей диалектической спирали, то есть развиваются.

Появление Троицы позволяет Ансельму наконец-то ввести понятие Бога и тем самым завершить построение своей системы рассуждений в «Монологионе». Как он пишет, об этой высшей единой Троице можно сказать: одна сущность и три лица, или три субстанции, и имя Бога правильно приписывается одной только этой высшей сущности (с. 121).

В заключение еще раз конспективно воспроизведем порядок рассуждений Ансельма. В нашей жизни существуют блага, следовательно, есть их причина – высшая сущность. Она же есть высший Дух, который рождает Слово-Сына и становится Отцом, в результате чего возникает Троица-Бог.

Как нам кажется, «Монологион» Ансельма Кентерберийского является примером схоластических дедуктивных построений, которые нашли свое продолжение в творчестве Фомы Аквинского и даже Бенедикта Спинозы.

Понятие Бога, выведенное в «Монологионе», раскрывается затем в «Прослогионе». Поскольку там о Боге говорится примерно то же самое, что уже ранее было сказано о высшей сущности, мы ограничимся приведением немногих из Его атрибутов. В Боге нет никаких частей («Ты – само единство (ipsa unitas)»); Он существует вне всякого пространства и времени. Бог есть сама жизнь; Он всемогущ и справедлив и т. д. (с. 131, 137, 140).

Второй момент схоластического (рационалистического) философствования Ансельма состоит в чисто логическом характере аргументации при минимальном обращении к авторитету Св. Писания, то есть к вере, но, разумеется, при сохранении ее приоритета в отношении знания. В ответ на предложение подтверждать положения «Монологиона» ссылками на Св. Писание и учителей церкви Ансельм пишет о своем методе: «...чтобы совершенно ничто не принималось как доказанное на основании ссылки на авторитет Писания, но чтобы все утверждаемое в выводе из отдельных исследований строго последовательно вытекало из рассуждения и было явственным образом очевидно истинным» (с. 33).

Итак, у Ансельма нет теологических аргументов, но нет и привлечения данных естествознания, его фактического материала в качестве доказательств, за исключением использования немногих аналогий, взятых им из жизненного опыта человека. Его основной методологической установкой остается логическое (рациональное) убеждение, обращение к разуму человека. Об этом ясно говорит первое и впоследствии ставшее знаменитым название «Прослогиона» – «Вера, ищущая уразумения» («Fides quaerens intellectum»), а также слова Ансельма, сказанные им об этом своем произведении: «От лица, стремящегося подвигнуть ум свой к созерцанию Бога и ищущего понять то, во что верует, – я написал нижеприлагаемле сочиненьице» (с. 123). И в диалогах Ансельма ученик часто говорит учителю о переходе его веры во что-либо в знание о чем-либо: «Ты заставил мсня, всруя, знать то, во что я, нс зная, всрил» (с. 254). Вот еще одна реплика ученика по поводу тезиса, высказанного учителем: «Верую, но желаю понять» (с. 202).

Но при всей своей установке на логическое убеждение и знание Ансельм все же превыше всего ставит веру (мы об этом уже выше упоминали). Теперь приведем известную цитату, исчерпывающе говорящую об этом: «Я, Господи, не стремлюсь проникнуть в высоту Твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю уразуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Ибо я не разуметь ищу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь» (с. 128).

Установку Ансельма на рациональное убеждение представим хотя бы в общих чертах в виде основных приемов его аргументации. При использовании дедуктивного доказательства он применяет как эмпирические, так и теоретические посылки. Так, в «Монологионе» мы видим эмпирическое основание доказательства бытия высшей сущности: «Если столь бесчисленны блага, которые мы и телесными чувствами ощущаем (experimur), и различаем разумной частью сознания (ratione mentis), то не следует ли верить, что существует нечто одно, через что все блага являются благами?» (с. 39). Можно привести еще и такое рассуждение Ансельма: «Кто наблюдает природы вещей, чувствует, что не все они наделены равенством достоинства: по природе совей конь лучше дерева, а человек превосходнее коня. Разумный смысл (ratio) убеждает нас, что какая-то природа так над всеми возвышается, что не имеет (другой природы), высшей себя» (с. 43).

В «Прослогионе» в знаменитом доказательстве бытия Бога, выдвинутом Ансельмом, мы находим уже самоочевидную (разумеется, по мнению Ансельма) теоретическую (умозрительную) посылку, в которой, собственно, и заключается само доказательство, о чем говорит сам Ансельм: «Я начал искать, не найдется ли всего один довод, который не будет нуждаться для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя, и будет при этом достаточен для подтверждения того, что Бог существует» (с. 123).

Эта посылка-довод (доказательство) следующая: «Ты [Бог] есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить» (с. 128). Логика данного довода, нам кажется, такова: если нельзя представить, что существует что-то больше, чем Бог, то Он, следовательно, существует в качестве самого большого. Можно также сказать, что Ансельм придает этой посылке характер аксиомы, принимаемой без доказательств на веру, в подтверждение чего сошлемся на его слова: «Итак, “то, больше чего нельзя себе представить”, необходимо есть то, чему следует верить о Божественной субстанции» (с. 165).

Все же Ансельм обстоятельно комментирует – именно комментирует, полагаем мы, а не доказывает – выдвинутый тезис в том смысле, что даже воспринимающий его безумец, отрицающий су-

ществование Бога, убеждается, что хотя бы в его уме присутствует то, больше чего нельзя ничего себе представить. Но Ансельм не удовлетворяется этим и настаивает на том, что то, больше чего нельзя себе представить, существует и в действительности: «Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует (existit) и в уме, и в действительности» (с. 128–129).

Доказательство бытия Бога, предложенное Ансельмом в «Прослогионе», впоследствии было названо онтологическим как уже исходящее из тезиса о существовании Бога и неоднократно подвергалось критике.

Продолжая далее тему аргументации, отметим, что Ансельм постоянно применяет доказательство от противного. Например, высшая сущность есть во всем, и через все, и все из нее и в ней. Там, где ее нет, нет ничего. Значит, она повсюду (с. 56). К схоластической методе Ансельма можно отнести также мелочно-педантичный разбор всех нюансов того или иного вопроса.

Хотя «Монологион» и «Прослогион» непосредственно посвящены Богу, исследованию этой главной категории религиозной философии, в них представлены также онтологические и гносеологические вопросы, христианская космогония и рассуждения о познании Бога, которые рассматриваются столь же отвлеченно, как и Сам Бог.

В онтологии Ансельма мы видим набор достаточно стандартных положений религиозной философии. Совокупность вещей существует через иное (с. 47), то есть невещественное начало, Бога. Ничего не возникает иначе, пишет Ансельм, как через высшую сущность (с. 49). Она – «сотворительница (creatrix)»: «Высшая сущность такую массу вещей, столь прекрасно оформленную, произвела одна из ничего, через себя саму», а не через иное (с. 49, 88).

Создание всего из ничего и, соответственно, само понятие «ничто» Ансельм поясняет с помощью чисто житейских аналогий, в результате чего термин «ничто» приобретает смысл «то, чего не было раньше; состояние, которого не было до некоторого момента».

Такой вывод, мы думаем, можно сделать на основании его примеров-аналогий: создание из ничего подобно тому, как некто стал богатым из бедного, чем он раньше не был; как другой получил здоровье из состояния болезни, чего раньше не имел (с. 51). Очень выразительным является следующий пример. Когда кто-нибудь кем-то возвышен из униженного состояния, мы говорим: «Вот он создал его из ничего». Ведь прежде он третировался как ничто, теперь же, будучи «создан» тем, почитается как нечто (с. 52).

И тем не менее, хотя созданное творящей субстанцией возникло из ничего, существует определенная основа творения – образцы вещей в разуме высшей природы. Вот важное суждение Ансельма на этот счет: «Ясно, что все, прежде чем возникло, было в разуме (ratione) высшей природы как образец (exemplum), форма, подобие (similitudo) или правило (regula) той вещи, которую предстоит сделать (создать)» (с. 52). Форму вещей в разуме до их создания он характеризует «как изречение вещей в самом разуме, подобно тому как мастер, когда собирается создать какое-то произведение, говорит о нем про себя понятием своего ума» (с. 53). Но вместе с тем, Ансельм указывает и на существенное несходство воображения высшей субстанции и мастера: внутренние изречения произведений творящей субстанции ниоткуда со стороны не приобретаются; мастер же не может вообразить чего-либо, если не знает этого из других вещей (с. 54–55).

Общее положение Ансельма о том, высшая субстанция создала все через самое себя, через свою внутреннюю речь (с. 55), детализируется им затем в подробном описании творческой активности Духа, носителя Слова. Постоянно говорится о том, что высший Дух есть творец вещей и начало; он речет себя и тем самым речет все, что создано; своим Словом речет тварь (с. 86, 88); через Слово все было создано (с. 82) и многое тому подобное.

Из положения о существовании образцов вещей в уме творящей субстанции Ансельм делает, на наш взгляд, очень важный в онтологическом отношении вывод: «Если очевидно, что созданное было ничем до того, как возникло… оно все-таки не было ничем в отношении разума создающего» (с. 52). Иначе говоря, материаль-

ные вещи – ничто, пока они не возникли, но в виде своих идеальных образцов они уже не ничто, так как существуют в уме творца.

Само же созданное высшей сущностью или высшим Духом бытие описывается Ансельмом не очень-то развернуто и главным образом в связи с учетом характеристик этой высшей природы. Воспроизведем кое-что из сказанного им.

Совокупность вещей состоит из материи: из земли, воды, воздуха, огня (с. 48), то есть из неживого вещества. Но поскольку высшая природа не только существует, но и живет, и чувствует, и разумна, то из сотворенного ей скорее подобно то, которое живет, чувством познает и разумно, чем то, которое не чувствует и невосприимчиво к разумному смыслу. И Ансельм на разные лады повторяет ту мысль, что в большей степени существует и содержит более высокую степень сущности и достоинства (essentiae dignitatisque), и превосходнее та тварная природа, которая ближе к высшей сущности и больше подобна ей. Таким образом, в большей степени существует живая субстанция, чем неживая; чувствующая, чем нечувствующая; разумная, чем неразумная. И соответственно этому, природы живущие, считает Ансельм, превосходнее неживущих; чувствующие – нечувствующих; разумные – неразумных (с. 81–83). Ясно, что перед нами – иерархическая картина мира, ранжированного по степеням совершенства.

Из того, что относится к гносеологии, в «Монологионе» представлены небольшие замечания, касающиеся познания Бога. Они выражают традиционный для христианства агностический подход к этому вопросу. Ансельм так подводит итог рассмотрения высшей сущности: «Тайна вещи столь возвышенной превышает любую степень изощренности человеческого ума» (с. 109). И в отношении Духа говорит то же: «Как речет Дух или как знает созданное, человеческое знание постигнуть не в силах» (с. 87). Понимание «чудесной» и «невыразимой множественности» «высшего единства» Духа и Слова он также выводит за пределы логики. Ведь согласно логике Аристотеля, невозможно одному и тому же быть рождающим и рождающимся, а христианская догма предписывает, что и тот, кто рождает, и тот, кто рождается, необходимо должны составлять одно и то же (с. 93).

Итак, по мнению Ансельма (и традиции), Бога нельзя ни познать, ни выразить прямо и непосредственно. Сделать это можно только косвенно, через иное, подобно тому как мы иногда говорим загадками или рассматриваем чье-то лицо в зеркале (с. 110). Имена высшей природы, «мудрость», «сущность», лишь намекают на нее через какое-нибудь подобие: «Эти [слова], – пишет Ансельм, – своим значением в уме моем образуют нечто вовсе другое, чем то, к пониманию чего этот мой ум стремится продвинуться через это слабое знаменование» (с. 111).

Несмотря на все отмеченные Ансельмом трудности познания Бога, находится возможность познать творящую сущность в достаточно высокой степени по наиболее близкой к ней твари – разумному сознанию, которое он называет ее зеркалом и образом. «Познание ближе всего подходит к высшей сущности при посредстве разумного сознания», – отмечает Ансельм (с. 111, 112). Наличие разумного сознания, которое, погружаясь в себя, достаточно успешно восходит к познанию творящей сущности, позволяет Ансельму найти слова для умеренно оптимистического вывода: «Итак, эта природа и так неизреченна, что нельзя выразить ее, как она есть, через слова, и вместе с тем мы сумеем под руководством разума косвенно, через иное и как бы гадательно, что-то утверждать о ней» (с. 111).

В «Прослогионе» о познании Бога сказано примерно то же самое, но с большим присутствием, как нам кажется, элементов мистической гносеологии в духе Ареопагита и Эриугены. Здесь Ансельм говорит о неприступном свете, в котором обитает Бог и в который невозможно проникнуть, чтобы увидеть Его там воочию: «Не виден Бог ищущим его. Душа увидела и истину, и свет, но не увидела Тебя, как Ты есть» (с. 137–138).

Говоря же в заключение об общем содержании главного, наверное, сочинения Ансельма – «Монологиона», отметим, что в нем представлена в абстрактно-категориальном изложении и *онтология* («шестоднев»), и *антропология*, и *гносеология* христианской философии на Западе.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора 3

Лекция 1. Ведийское мировоззрение 5

Лекция 2. Мировоззрение «классических книг» и учение школы натурфилософов (инь-ян цзя) 28

Лекция 3. Учитель Мо Ди и его школа (мо цзя) 47

Лекция 4. Социальная философия школы фа цзя 56

Лекция 5. Логико-гносеологические воззрения школы имен (мин цзя) 65

Лекция 6. Раннегреческая философия: ионийская фюсика (натурфилософия). Милетцы и Гераклит Эфесский 74

Лекция 7. Раннегреческая философия: италийская метафизика. Элеаты и пифагорейцы 89

Лекция 8. Завершение натурфилософских концепций космологии. Учения Эмпедокла и Анаксагора 112

Лекция 9. Поворот к социально-этической проблематике в классический период. Сократ и его последователи (сократики) 124

Лекция 10. Предхристианский платонизм. Филон Александрийский ... 145

Лекция 11. Формирование основ христианской философии в апологетике 158

Лекция 12. Появлениие философских расхождений в христианстве: учение гностиков 176

Лекция 13. Разработка христианской философской доктрины в Александрийской школе 196

Лекция 14. Основоположения христианской философии в восточной патристике IV в. Каппадокийский кружок 222

Лекция 15. Христианский неоплатонизм. «Ареопагитик» 240

Лекция 16. Философия истории и социология Аврелия Августина 251

Лекция 17. Ранняя византийская философия 260

Лекция 18. Философия в Европе в раннее Средневековье.
Петр Дамиани и Ансельм Кентерберийский 305