

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

# History of Philosophy Yearbook

---

2002



MOSCOW NAUKA 2003

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# Историко- философский ежегодник

---

# 2002



МОСКВА «НАУКА» 2003

УДК 1(091)

ББК 87.3

И85

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 03-03-00273д*

Редакционная коллегия:

*Н.В. Мотрошилова (отв. редактор), О.В. Голова (зам. отв. редактора),  
М.А. Солопова (зам. отв. редактора), В.П. Гайденко, М.Н. Громов,  
Т.Б. Друзгач, А.Л. Доброхотов, Т.И. Ойзерман, А.М. Руткевич,  
В.В. Соколов, Э.Ю. Соловьев, М.Т. Степанянц, М.М. Федорова,  
В.К. Шохин, Н.С. Юлина*

Ответственный редактор выпуска *М.А. Солопова*

Рукопись подготовлена к печати *М.М. Ловчевой*

Рецензенты:

член-корреспондент *П.П. Гайденко*  
доктор философских наук *Д.В. Джогадзе*

**Историко-философский ежегодник. 2002 / Ин-т философии. –**  
М.: Наука, 1986 –. –  
2002. – 2003. – 460 с. – ISBN 5-02-006282-0 (в пер.)

В очередном выпуске ежегодника представлены статьи и переводы, посвященные изучению различных периодов истории философии от античности до начала XX в. В античном разделе представлены современные дискуссии об античной доксографии, новые интерпретации наследия Аристотеля (в частности, новый перевод из “Никомаховой этики”), стоическое учение о смешении, анализ учения о “естественной склонности” (*oikeiosis*) у Антиоха из Аскалона, перевод сочинения Филона Александрийского “О том, что Бог не знает перемся”. Восточный раздел представлен исследованием по буддийской философии и переводом со старояпонского “Песни о непостоянстве” Кукая. Работы по истории западноевропейской философии посвящены философской психологии в XVIII в., философии Канта и Шеллинга, Ницше и Хайдеггера, наследию Ф. Брентано. В центре внимания исследователей отечественной философии – творчество П. Флоренского, его критика кантианства и учение о технике. Публикуется исследование о формировании научной терминологии из архива В.П. Зубова.

Для философов и всех интересующихся историей философии.

ТП-2003-И-8

ISBN 5-02-006282-0

© Российская академия наук и издательство  
“Наука”, продолжающееся издание  
“Историко-философский ежегодник”  
(разработка, художественное оформление),  
1986 (год основания), 2003

---

# АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

## ПЕРЕПИСЫВАЯ ДОКСОГРАФИЮ: ГЕРМАН ДИЛЬС И ЕГО КРИТИКИ\*

Л.Я. Жмудь

### 1

Наше знание о досократиках, за исключением их дословных фрагментов, основывается преимущественно на двух “столпах” – Аристотеле и Феофрасте. От того, насколько они надежны в качестве источников, в решающей степени зависит понимание раннегреческой философии. Попытка предложить существенно новую интерпретацию отдельного досократика или досократической философии в целом почти неизбежно влечет за собой критику и переоценку этих двух источников. Характерным примером такого подхода служат недавние книги А. Капици и П. Кингсли<sup>1</sup>. Оба автора исходят из того, что Аристотель не только интерпретировал досократиков, исходя из своих задач и в своих собственных терминах (трансформируя таким образом их идеи), но и что он просто не мог адекватно понимать “мистическое” мировосприятие досократиков. Я не вижу, однако, серьезных оснований полагать, что миры Аристотеля и досократиков действительно были несоизмеримы. Не случайно наиболее систематическая и основательная попытка переоценить Аристотеля как источника по досократической философии, предпринятая Чернисом<sup>2</sup>, не связана с какой-то определенной реинтерпретацией самих досократиков. Позже Д. Макдиармид попытался приложить принципы, разработанные Чернисом, к доксографии Феоф-

---

\* Первый вариант этой статьи был представлен в виде доклада на конференции “Что такое досократическая философия?”, организованной А. Лаксом в Лилльском университете (октябрь 2000 г.), а также в университете Сент-Эндрюс (апрель 2001 г.). Я благодарю всех участников дискуссии за ценные замечания. Английский вариант статьи см.: *Zhmud L. Revising Doxography: Hermann Diels and his Critics // Philologus* 145 (2001). P. 219–243.

<sup>1</sup> См.: *Capizzi A. The cosmic republic. Amsterdam, 1990 (La repubblica cosmica. Roma, 1982); Kingsley P. Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and the Pythagorean tradition. Oxford, 1995.*

<sup>2</sup> *Cherniss H. Aristotle's criticism of Presocratic philosophy. Baltimore, 1935.*

раста<sup>3</sup>. Он еще раз подчеркнул зависимость Феофраста от идей Аристотеля, но преувеличил ее значимость для реконструкции досократовской философии.

Наряду с Аристотелем и Феофрастом, Германа Дильса также можно рассматривать в качестве еще одного, не менее важного и более непосредственного источника наших знаний о досократиках. Блестящая реконструкция доксографической традиции, осуществленная им в *Doxographi Graeci (DG)*, заложила прочные основы для последующего издания *Фрагментов досократиков*, на которых, в свою очередь, строились все исследования в этой области в прошлом веке. Благодаря тому, что после Дильса изучение доксографических источников продолжалось лишь эпизодически, его авторитет оставался неколебимым почти в течение столетия, хотя ретроспективно попытка П. Штайнметца поставить под сомнение один из существенных пунктов реконструкции Дильса может рассматриваться как знак приближающегося ревизионизма<sup>4</sup>.

В 1984 г. А.В. Лебедев оповестил о массивированном наступлении на доксографическую теорию Дильса:

История доксографии Дильса полностью ошибочна. Аэций – это фантом... а Феофраст как пандоксографический *hypokeymenon* – это мастодонт *Einquellentheorie* XIX в. Готовится полный пересмотр теории Дильса. *Placita philosophorum* не имеют ничего общего с Феофрастом, а восходят к академическим (Евдор) и стоическим (Арий Дидим) источникам. Мы почти ничего не знаем о малоизвестной работе Феофраста Φύσιαι δόξαι<sup>5</sup>.

Позже Лебедев изменил свои взгляды и так и не завершил обещанный “полный пересмотр” теории Дильса, хотя его перевод первого тома *Фрагментов досократиков* носит следы его глубоких расхождений с Дильсом<sup>6</sup>. В недавней книге двух ведущих современных экспертов в доксографии – Я. Мансфельда и Д. Рунии – уничтожающей критике идей Лебедева посвящена специальная глава<sup>7</sup>. Столь же безуспешной была еще одна “промежуточная” критика Дильса, предпринятая П. Кингсли, чьи “неудачные и совершенно не-

<sup>3</sup> *McDiarmid J.B.* Theophrastus on Presocratic causes // *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953). P. 85–156.

<sup>4</sup> См.: *Steinmetz P.* Die Physik des Theophrastos von Eresos. В., 1964. S. 334–351 (см. ниже).

<sup>5</sup> *Lebedev A.* Φύσις ταλαντεύουσα: Neglected fragments of Democritus and Metrodorus of Chios // *Proceedings of the I-st international congress on Democritus*. Xanthi 1984. P. 14 и сн. 1.

<sup>6</sup> Например, он дал своему переводу другое название: “Фрагменты ранних греческих философов”, включив в их число таких вымышленных персонажей, как Абарис и жена Пифагора Теано.

<sup>7</sup> *Mansfeld J., Runia D.* Aëtiana: The method and intellectual context of a doxographer. Vol. 1. The sources. Leiden, 1997. P. 333–338 (далее: Aëtiana).

обоснованные замечания были отвергнуты в критической заметке Мансфельда<sup>8</sup>.

Хотя Мансфельд и Руниа защитили Дильса от некоторых, с их точки зрения необоснованных, выпадов, их собственный подход к его доксографической теории в высшей степени критичен, так что едва ли какая-либо ее часть осталась нетронутой в их многочисленных работах. Мансфельд, Руниа, а позже и Х. Балтуссен<sup>9</sup> инициировали возрождение доксографических исследований и сформировали особую школу, которую, ввиду ее существенных отличий и даже сознательного дистанцирования от “старой” доксографии Дильса, уместно назвать “школой новой доксографии”, или просто “новой доксографией”. Эта статья посвящена именно расхождению между Дильсом и его критиками и оставляет на время без внимания их важный и ценный вклад в исследование доксографии и в антиковедение в целом.

В недавней статье Руниа формулирует, а затем подвергает критике некоторые “фундаментальные положения” Дильса<sup>10</sup>. Во-первых, это само понятие доксографического жанра. Сходство между доксографическими текстами, полагает Руниа, гораздо лучше объяснять в терминах не литературного жанра, а философского метода, т.е. Аристотелевой диалектики. Во-вторых, “Дильс обнаружил недостаточное понимание различий между методами античных доксографических текстов и требованиями современных историко-философских исследований”. Мы можем продуктивно использовать эти тексты лишь тогда, когда поймем их цели и методы. В-третьих, Дильс был слишком критичен по отношению к поздним доксографам, обвиняя их во всякого рода ненужных изменениях: “он не сумел распознать гибкость доксографического метода”. Этим, разумеется, претензии не ограничиваются. Подробное чтение работ Мансфельда, Руниа и Балтуссена за последние 15 лет показывает, что под огнем их критики оказались и гораздо более существенные вещи: не только понимание Дильсом доксографической традиции, но и его интеллектуальная честность, и даже значимость немецкой классической филологии

---

<sup>8</sup> Aëtiana, 154 n. 109. Ср.: Kingsley P. Empedocles and his interpreters: The four-element doxography // *Phronesis* 39 (1994). P. 235–254. Другая критическая заметка (Mansfeld J. Doxographi Graeci // Hermann Diels (1848–1922) et la science de l'antiquité / W.M. Calder III, J. Mansfeld. *Vandœuvres*; Genève, 1998. P. 164) опровергает тезис о том, что Аэций не мог носить это имя; ср.: Bremmer J. Aëtius, Arius Didymus and the transmission of doxography // *Mnemosyne* 51 (1998). P. 154–160.

<sup>9</sup> Baltussen H. Theophrastus on theories of perception: Argument and purpose in the “De sensibus” (Diss.). Utrecht, 1993 (далее: Theophr. I). Ср. новое издание этой книги: Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic dialectic in the “De sensibus”. Leiden, 2000 (далее: Theophr. II).

<sup>10</sup> Runia D. What is doxography? // *Ancient histories of medicine* / P. van der Eijk. Leiden, 1999. P. 38–39: “Fundamental assumptions under attack”.

XIX в.<sup>11</sup> Я попытаюсь перечислить, что именно “новую доксографию” не устраивает в Дильсе, учитывая по преимуществу лишь те упреки, которые постоянно повторяются в работах всех трех исследователей.

Начнем с того, что сам термин “доксография” ущербен. Далее, понимание Дильсом доксографии является ошибочным (поскольку это не жанр), недостаточным и слишком узким, в то время как в современной литературе этот термин употребляется слишком широко, – не в последнюю очередь благодаря отсутствию ясности у Дильса. *Prolegomena* Дильса к *DG* получили стойкий эпитет “лабиринтообразные”, а его реконструкция доксографической традиции именуется “внушительной”, но “весьма проблематичной”. Дильс “рабски следовал” своему учителю Узенеру, в то время как его ссылки на других своих предшественников “скупы и неясны”. Дильс уделял слишком мало внимания, с одной стороны, Аристотелю как основателю доксографии, особенно его диалектическому методу, а с другой – методам и целям поздних доксографов. В то же время он придавал слишком много значения методу *Quellenforschung*, ныне более чем сомнительному, и особенно давно изжившей себя *Einquellentheorie*. Дильс неправильно понимал заглавие доксографического труда Феофраста, равно как и его происхождение и структуру. Вопреки Дильсу, трактат Феофраста *De sensibus* не был частью  $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \delta\omicron\beta\acute{\alpha}\iota$ , в то время как большинство фрагментов, отнесенных Дильсом к последнему труду, в действительности восходит к Феофрастовой *Физике*. Конечно же, youthful Diels did do a splendid job, но он был “сыном своего времени”, так что кажется весьма странным, что его “методологические ущербные” реконструкции, которые никогда не подвергались настоящей критике, все еще доминируют в современной науке<sup>12</sup>.

Этот список далек от завершения, и я прерываю его лишь для того, чтобы иметь возможность хотя бы частично ответить на критику. Действительно, в течение последних ста лет почти все написанное Дильсом в области доксографии считалось правильным, разумеется, если не было доказано обратное<sup>13</sup>. Если это и есть “доминирование”, то оно лишь отражает реальную ситуацию: Дильс сде-

<sup>11</sup> “...теоретические основания внушительного издания Дильса прочно принадлежат немецкому интеллектуальному климату XIX в. (*Mansfeld J. Studies in the historiography of Greek philosophy. Assen, 1990. P. 23. Далее: Studies.*)

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 22: “Реконструкция Дильса... все еще считается общим местом в историографии греческой философии. Это странно, поскольку *Doxographi Graeci* есть замечательный образец применения метода *Quellenforschung*, который сегодня не пользуется хорошей репутацией”. Ср. сн. 77.

<sup>13</sup> Неверно, однако, что его никогда по-настоящему не критиковали. Даже преданный ученик Дильса О. Регенбоген отнюдь не был ослеплен лояльностью к учителю. Его статья о Феофрасте в *RE* содержит множество критических замечаний и сомнений относительно доксографической теории Дильса: *Regenbogen O. Theophrastos // RE Supplbd. 7 (1940). Col. 1535–1538.*

дал больше, чем кто бы то ни было другой для изучения досократиков в целом и доксографии в частности. Весьма прискорбно поэтому, что борьба против его “доминирования”, ставшая движущей силой общего наступления<sup>14</sup>, радикально меняет нынешнее отношение к его наследию. Слишком многое сделанное Дильсом и не пре-  
взойденное никем другим воспринимается сейчас как нечто само собой разумеющееся, в то время как каждое, даже незначительное уточнение его позиции и каждый шаг вперед празднуются как триумф современной науки. В лекции, прочитанной в Лейденском университете в рамках симпозиума по случаю выхода первого тома *Aëtiana*, Д. О’Брайен сначала сравнил “поле” доксографии (которое Дильс так старался культивировать) с минным полем, а затем успокоил всех собравшихся:

Но не нужно бояться. Яп Мансфельд и Дэвид Руниа уже в пути. Давайте же пожелаем им успехов в их смелой решимости превратить эту опасную местность в безопасную для неискушенных и неосторожных<sup>15</sup>.

У меня все же остаются опасения. В частности, я боюсь, что эта критическая кампания, которая очевидным образом набирает обороты, станет процветающим бизнесом и принесет такие саморазрушительные результаты, что даже Яп Мансфельд и Дэвид Руниа не смогут их компенсировать.

## 2

Несмотря на постоянное употребление слова “методология”, идеал научной теории, на который ориентируются критики Дильса, не просто “методологически ущербен”. В сущности, перед нами не научный, а холистический идеал теории, которая проникает свой предмет сверху донизу, не оставляя необъясненным ничего<sup>16</sup>. Автор такой теории должен предвидеть все возможные изменения научных интересов на ближайшие 150 лет, чтобы не быть впоследствии обвиненным в том, что он не смог использовать ту или иную идею или не уделил достаточно внимания некоему факту. Нет необходимости доказывать, что подобная теория невозможна, и к счастью для нас, иначе ее доминирование было бы и в самом деле невыноси-

<sup>14</sup> “Лишь сравнительно недавно изучение античной историографии философии стало освобождаться от доминирующего влияния Дильса. В последние годы слабости его реконструкции и *Einquellentheorie* в целом подверглись критике (*Baltussen. Theophr. I, 7*). Первая глава книги Мансфельда названа “Ошибка Дильса” (*Mansfeld J. Heresiography in context. Hippolytus’ Elenchos as a source for Greek philosophy. Leiden, 1992*); ср. статью: *Baltussen H. Plato in the Placita (Aëtius Bk. IV): A Dielsian blind spot // Philologus 144 (2000). P. 227–238. См. также сн. 15.*

<sup>15</sup> *O’Brien D. Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles’ double destruction of the cosmos (Aëtius II 4.8) // Phronesis 45.1 (2000). P. 16.*

<sup>16</sup> “Анализ Дильса неполон и потому неадекватен (*Baltussen. Theophr. I, XXI*). Ср. ниже, сн. 94.

мым. Это не означает, что я выступаю за удобный релятивистский подход и предлагаю судить теории Дильса только по меркам 1879 г., когда были опубликованы *DG*. Напротив, оказывается, что большинство из того, что сделал Дильс, сохраняет свою значимость и по сей день, так что очень часто его результаты выглядят более убедительно, чем предложения его критиков.

Термин “доксография”, придуманный Дильсом, подвергается критике с самых разных сторон. Мансфельд и Руниа неистощимо изобретательны в поисках все новых аргументов (которые заменяют их старые аргументы), призванных показать, чем именно он плох. Среди них можно обнаружить и следующий:

Термин доксография... довольно неудачен, поскольку, пусть даже по ассоциации, он подразумевает нечто солидное, безличное и объективное, как скажем, картография<sup>17</sup>.

Следуя подобной “ассоциативной” критике, можно дойти до такого абсолютно несолидного термина, как “порнография”, что само по себе отнюдь не компрометирует дильсовский неологизм. Что, собственно, следует из настойчивых указаний на то, что это *неологизм*? Если за ними стоит стремление критиков анализировать греческую культуру *только* в ее собственных терминах, то оно представляется мне совершенно утопичным. Заглавие известной книги Джеффри Ллойда *Science, folklore and ideology* содержит три неологизма, и это отражает то простое обстоятельство, что, хотя у древних греков действительно были наука, фольклор и идеология, общие термины для них, пригодные для *нашего* анализа этих феноменов, в греческом языке отсутствовали. “Доксография” доказала свое право на существование и имеет все шансы выиграть в соревновании с альтернативным *неологизмом*, предложенным Балтуссеном, – “критическая эндоксография”<sup>18</sup>, который не стали использовать даже Мансфельд и Руниа.

Мансфельд и Руниа критикуют слишком широкое употребление слова “доксография”, поскольку “его значение стало слишком расплывчатым”. Они даже утверждают, что “немало ученых предпочитает вообще избегать этот термин, а соответственно, и предмет доксографии”<sup>19</sup>. Я полагаю, что они слишком драматизируют ситуацию. Широкое употребление какого-либо термина не обязательно ведет к недоразумениям. Есть сотни научных терминов со многими явственно различимыми значениями, так что новое значение, например употребление термина “доксография” применительно к *современному* изложению философских теорий древности, может вполне мирно

<sup>17</sup> Mansfeld J. *Studies*. VIII.

<sup>18</sup> Baltussen. *Theophr.* I, 21; он же. А “dialectical” argument in *De Anima* A 2–4 // *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to J. Mansfeld / K. Algra et al.* Leiden, 1996. P. 335, n. 14. Cp. *ibid.* P. 333, n. 6.

<sup>19</sup> *Aëtiana*, XIII.

уживаться со старым, не затемняя его. В любом случае, Дильс не несет никакой ответственности за широкое употребление слова “доксография”, поскольку сам он понимал его весьма узко и употреблял очень редко<sup>20</sup>. Тем не менее Мансфельд и Руниа пишут: “По правде говоря, сам Дильс способствовал этому недоразумению”<sup>21</sup>. Станным образом, единственное подтверждение этому они находят в сноске к книге Дильса *Elementum*<sup>22</sup>. Трудно понять, как одно слово в сноске, причем в редко читаемой книге, которая не имеет никакого отношения к доксографии, могло ввести в заблуждение кого бы то ни было.

То, что действительно порождает недоразумения, – это не широкое употребление термина “доксография”, а отказ от доксографии как от определенного жанра, что, в свою очередь, оборачивается произвольным включением в доксографию самых различных типов сочинений. Действительно, с тех пор как Мансфельд и Руниа отвергли “слишком строгое разделение” между доксографией и биографией<sup>23</sup>, их понятие доксографии стало намного шире того, которым пользовался Дильс; часто бывает нелегко понять, как они, собственно, определяют этот предмет. Взгляд Дильса на доксографию был весьма узок, но он, по крайней мере, был понятен: доксографы – это авторы тех книг, основное содержание которых может быть возведено к *Φωσιῶν δόξαι* Феофраста. Дильс верил в существование доксографического жанра, который представлен в основном *Placita*-литературой, но не ограничен ею, поскольку никто не называл и едва ли станет называть труд Феофраста *ἄρεσμοντα* или *placita*. Я не нашел в современной критике ни одного серьезного аргумента в пользу того, что Дильс был неправ и что жанра доксографии в действительности не было. То, что можно в ней обнаружить, сводится к следующему: мы предпочитаем анализировать материал не с точки зрения литературного жанра, а с точки зрения философского метода<sup>24</sup>, т.е. диалектики, к которой я еще вернусь позже.

<sup>20</sup> Термин *doxographisch* впервые появляется в 1893 г., 14 лет спустя после *DG*. См.: *Diels H. Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie / W. Burkert. Hildesheim, 1969. S. 101.*

<sup>21</sup> *Aëtiana*, XIII.

<sup>22</sup> *Diels H. Elementum: Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. Leipzig, 1899. S. VII, n. 2.* Он называет *doxographisch* первую часть книги *Veterum de elementis placita*.

<sup>23</sup> *Mansfeld J. Studies. P. 22 f.* «Термин “доксография”... был изобретен Дильсом для обозначения того, что он считал специфическим жанром античной литературы» (*Aëtiana*, XIII). «Невысказанная предпосылка о существовании идентифицируемого доксографического жанра, более широкого, чем *Placita*-литература, является одной из главных причин неясностей, окружающих понятие “античная доксография”» (*Runia D. What is doxography? P. 36*). «Жанр доксографии, по Дильсу, следовало четко отграничивать от полной фантазий биографии (в которую он включал преемства философов и литературу о философских “толках”). В этом различии есть доля правды, но в целом оно неверно» (*Mansfeld J. Sources // The Cambridge companion to early Greek philosophy / Ed. A.A. Long. Cambridge, 1999. P. 35*).

<sup>24</sup> *Runia D. What is doxography? P. 38–39.*

Нет никаких сомнений в том, что литературные и фольклорные жанры существуют объективно, даже если границы между ними не столь определенны, как это представляется в теории, и есть немало сочинений промежуточного и смешанного типа. Основываясь на очевидных различиях между доксографией и биографией, Дильс не включал в доксографический жанр ни так называемые преемства философов (*Διαδοχαί*), ни литературу о философских “толках” (*Περὶ αἰρέσεων*). И Сотиона, зачинателя жанра “преемств”, и Гиппобота, автора первой известной нам работы *Περὶ αἰρέσεων*, Дильс относил к биографам<sup>25</sup>, в полном соответствии с тем, что мы знаем из фрагментов их работ<sup>26</sup>. Даже если Мансфельд и Руниа не верят в доксографию как жанр, они едва ли будут отрицать существование биографического жанра. Каковы же в таком случае основания, для того чтобы связывать с доксографией типично биографические преемства философов<sup>27</sup>? Я не вижу никаких оснований даже для обсуждения преемств в статье, озаглавленной “Что такое доксография?”<sup>28</sup>, поскольку все специалисты, писавшие о литературе этого типа, единодушно относили ее к биографии<sup>29</sup>.

Всякая видовая классификация должна принимать во внимание не только сходства между видами, но и их происхождение. В случае с преемствами Руниа, как представляется, игнорирует первый критерий, ибо *dochai* представлены в этом виде литературы даже в меньшей степени, чем в таких недоксографических жанрах, как комментарии, энциклопедии, введения и т.д. В случае с литературой о философских “толках” Руниа не уделяет достаточно внимания второму критерию, а именно имеет ли этот вид литературы какое-либо генетическое родство с доксографическим жанром, созданным Феофрастом. Гиппобот был автором двух книг, одной био-

<sup>25</sup> *Diels. DG*, 147 f, 245; “*Hippobotus biographus*” (*ibid.*, Index, 684).

<sup>26</sup> *Sotion. Die Schule des Aristoteles, Supplbd. II / F. Wehrli*. Basel, 1978; *Gigante M. Frammenti di Ippoboto // Omaggio a Piero Treves*. Padua, 1984. P. 151–193; *Giannattasio Andria R. I frammenti delle “Successioni dei filosofi”*. Napoli, 1989.

<sup>27</sup> В своей статье в *DNP* Руниа рассматривает три типа сочинений: *Placita*, о “толках” и преемства. Последний тип представлен так: “Третий тип сочинений, которые можно связывать с доксографией, – это так называемые преемства”; ср.: “Этот тип литературы следует поместить между биографией и доксографией” (*Runia D. Doxographie // DNP 3* (1997). P. 804–805).

<sup>28</sup> Здесь Руниа анализирует те же три типа сочинений, что и в статье в *DNP*, что создает впечатление, будто все они являются доксографическими, но затем замечает: “Изложения преемств философов, которые не фокусируются на различиях между доктринами и их развитии, также выходят за рамки доксографии” (P. 52). Читателю остается решать, есть ли такие преемства, которые *фокусируются* на различиях между доктринами и их развитии, и тем самым принадлежат к доксографии.

<sup>29</sup> *Kienle W. von. Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur* (Diss.). B., 1961. S. 79 ff. Далее: *Die Berichte*; *Mejer J. Diogenes Laertius and his Hellenistic background*. Wiesbaden, 1978. S. 64. Далее: *Diogenes Laertius*; Wehrli (сн. 26), 13; *Giannattasio Andria R. Op. cit.* P. 18.

графической – Ἐναγυραφῆ τῶν φιλοσόφων, другой историографической – Περί αἰρέσεων, посвященной *этическим* доктринам *постсократовских* школ<sup>30</sup>. Поскольку *Мнения натурфилософов* рассматривали только физические учения *досократиков* и Платона, *Περί αἰρέσεων* нельзя рассматривать в качестве прямого наследника этого сочинения. В каком же тогда смысле эта книга Гиппобота является доксографической? Этот вопрос можно поставить и в более общей форме: согласно каким методологическим критериям Руниа отличает доксографию от других направлений античной историографии философии? Правда, нужно отметить, что он не первый, кто относит сочинения о философских “толках” к доксографии<sup>31</sup>, но, учитывая его постоянные упреки в расплывчатом употреблении этого термина, мы вправе ожидать более продуманного подхода к проблеме.

В отличие от Руниа Й. Майер в своем анализе эллинистической историографии философии не относит литературу о “толках” к доксографии, а рассматривает ее, наряду с биографией и преемствами, как отдельный тип сочинений<sup>32</sup>. В этом он прямо следует старому компендию Юбервега–Прехтера, выделявшему именно эти четыре группы историко-философских трудов древности: 1) биография; 2) преемства; 3) доксография; 4) литература о “толках”<sup>33</sup>. Не удивительно, что Прехтер в свою очередь прямо опирается на *DG* Дильса и весьма высоко оценивает эту работу. Удивительно другое: именно эти четыре группы можно обнаружить в работе Мансфельда 1999 г. (без ссылки на Юбервега–Прехтера). Еще более странно то, что он неожиданно считает их *жанрами*, как если бы его критика доксографии как жанра внезапно растворилась в воздухе:

Нам следует поэтому присмотреться поближе к различным античным жанрам, которые можно, в широком смысле слова, назвать историографиче-

<sup>30</sup> Mejer J. Diogenes Laertius. S. 77.

<sup>31</sup> Wyss B. Doxographie // RILAC 4 (1959) 199. Висс считал их модифицированной формой Феофрастовой доксографии, главным представителем которой был Арий Дидим. Сложность, однако, состоит в том, что согласно недавнему детальному исследованию Арий был автором двух работ: *Περί αἰρέσεων*, организованной по темам, и *Ἐπιτομή*, организованной по школам. См.: Hahn D.E. The ethical doxographies of Arius Didymus // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.4 (1990). P. 3012 ff, 3018 ff; ср.: Runia D. Areios Didymos // *DNP* 1 (1996). P. 1041–1042. Между тем организация по школам до сих пор повсеместно считалась специфической чертой жанра *Περί αἰρέσεων*! Ср.: «отнесение к доксографии остатков литературы, принадлежащей к жанру “о толках” и посвященной этике, является своего рода солецизмом, хотя, вероятно, неискоренимым» (Mansfeld J. *Doxographical studies, Quellenforschung, tabular presentation and other varieties of comparativism* // *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* / W. Burkert et al. Göttingen, 1998. S. 26).

<sup>32</sup> Mejer J. Diogenes Laertius. S. 75 ff.

<sup>33</sup> Ueberweg Fr., Praechter K. Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Teil, Die Philosophie des Altertums. 11. Aufl. B., 1920. S. 17 f, 20 ff.

скими.: (i) доксография; (ii) биография; (iii) литература о “толках”; (iv) преемства философов...<sup>34</sup>

К этим четырем традиционным историографическим жанрам Мансфельд добавляет два новых: «(v) собрания максим (*gnōmai*), апофтегм, анекдотов, хрий (*chreiai*)... и (vi) “введения” (*Eisagōgai*)», но затем признает: “...собрания максим и анекдотов не являются историографическим жанром в собственном смысле этого слова”<sup>35</sup>. То же самое можно сказать и о “введениях”, так что кажется вполне естественным, что в дальнейшем тексте статьи Мансфельд лишь спорадически упоминает эти два жанра.

Трудно себе представить, чтобы Мансфельд был незнаком с выводами, к которым пришел Руниа в том же самом году: “В античности не существовало специального жанра доксографии, и Дильс ошибался, создавая это впечатление”<sup>36</sup>. Во всяком случае, в этой же работе Руниа побуждает читателя “обратиться к двум обзорным статьям Я. Мансфельда, излагающим последние достижения в этой области”<sup>37</sup>, одну из которых я только что процитировал. Таким образом, оказывается, что уровень достижений в этой области в 1999 г. немногим отличается от 1920 г. (года издания Юбервега–Прехтера), более того: ясности за это время стало гораздо меньше. Я бы не стал настаивать на полном единодушии обоих исследователей, если бы Мансфельд и Руниа не объявили в 1997 г., что они “достигли полного согласия по всем главным вопросам и договорились различаться лишь по одному или двум мелким пунктам”<sup>38</sup>. Но есть ли в этой области вопрос, более важный, чем определение того, что такое доксография?

### 3

Как называлась книга Феофраста: Φουσιῶν δόξαι или Φουσιῶν δόξαι? В сущности, само по себе это не столь уж важно, однако этот вопрос напрямую связан с более серьезным: был ли подход Феофраста к мнениям досократиков скорее историческим или систематическим? Для поздней доксографии, утверждают Мансфельд и Руниа, *doxai* часто важнее, чем имена их авторов. Это заставляет их полагать, что таков был и подход Феофраста,

<sup>34</sup> Mansfeld J. Sources // The Cambridge history of Hellenistic philosophy / K. Algra et al. Cambridge, 1999. P. 16–17. Замечание Мансфельда “Следует, однако, помнить, что эти жанры не жестко отделены друг от друга”, соответствует замечанию Прехтера: “Внутри... историко-философской литературы в целом можно различить четыре группы, между которыми, однако, не всегда удается провести вполне четкие границы” (P. 20).

<sup>35</sup> Ibid. P. 20.

<sup>36</sup> Runia D. What is doxography? P. 52.

<sup>37</sup> Ibid. P. 33 n. 1.

<sup>38</sup> Aëtiana, XXI.

нашедший свое отражение в заглавии его труда – Физические мнения. Из того, как дано это заглавие в списке трудов Феофраста (Φυσικῶν δόξῶν ις'), решить в пользу той или иной интерпретации невозможно. Есть, однако, немало серьезных аргументов в пользу Мнений физиков как гораздо более исторической и ориентированной на личности философов работы, нежели это полагают критики Дильса<sup>39</sup>.

Узенер и Дильс считали, что заглавия Φυσικῶν δόξῶν в 16 книгах и Περί φυσικῶν в 18 книгах из списка трудов Феофраста относятся к одному и тому же труду<sup>40</sup>. Так вот, Περί φυσικῶν – это книга не о τὰ φυσικά, а о οἱ φυσικοί, которые представляют у Аристотеля, его учеников и его комментаторов вполне определенную группу мыслителей, чьи мнения и стали предметом доксографии<sup>41</sup>. Поздние авторы цитируют эту работу под разными названиями, но все цитаты содержат мнения конкретных φυσικοί, а не просто некие анонимные “физические положения”<sup>42</sup>. В то время как у Аристотеля есть несколько примеров φυσικῶν δόξαι<sup>43</sup>, φυσικαὶ δόξαι в его сочинениях отсутствуют. Любимый – и единственный – пример Мансфельда, φυσικαὶ πρотаίσεις (Top. 105 b 20 sq.), не может считаться заменителем φυσικαὶ δόξαι, поскольку разделение διαλεκτικαὶ πρотаίσεις на этические, физические и логические, в соответствии с их предметом, не подтверждает существование предполагаемого класса φυσικαὶ δόξαι<sup>44</sup>. Комментаторы Аристотеля, судя по всему, также ничего не знали об этом классе: в кор-

<sup>39</sup> Судя по оговоркам, сами они, кажется, не считают свои аргументы до конца убедительными. См.: Mansfeld J. Doxography and dialectic: The Sitz im Leben of the “Placita” // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II 36.4 (1990). P. 3057, n. 1; Idem. (n. 23). P. 23; Runia D. Xenophanes or Theophrastus? An Aëtian doxographicum on the sun. Далее: Xenophanes or Theophrastus? // Theophrastus of Eresus: His psychological, doxographical and scientific writings / W. Fortenbaugh, D. Gutas. New Brunswick, 1992. P. 116 n. 9. Далее: Theophrastus.; Idem. What is doxography? P. 38 n. 24.

<sup>40</sup> Usener H. Analecta Theophrastea (1858) // Kleine Schriften. Leipzig, 1912. S. 27; Diels. DG, 102; Regenbogen O. Theophrastes. Col. 1395.

<sup>41</sup> Ср. другое заглавие Феофраста: Πρὸς τοὺς φυσικοὺς (D. L. V, 46).

<sup>42</sup> Вариант Александра – Περί τῶν φυσικῶν (fr. 227C FHSG) – может означать только *О физиках*. Предмет этой книги – δόξαι τῶν φυσικῶν: περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ Θεόφραστος... λέγει. Гален передает правильное заглавие и ссылается на τὴν Ξενοφάνους δόξαν (fr. 231 FHSG), Вариант Тавра – Περί τῶν φυσικῶν δόξῶν (fr. 241A FHSG) – может означать и *О физических мнениях* и *О мнениях физиков*. Учитывая остальные свидетельства, последний вариант более предпочтителен. Ср.: Mansfeld J. *Physikai doxai and Problēmata physica* from Aristotle to Aëtius (and beyond). Далее: *Physikai doxai...* // Theophrastus. P. 64–65; Sharples R.W. *Theophrastus of Eresus. Commentary*. Vol. 3.1. Sources on physics. Leiden 1998. P. 10.

<sup>43</sup> ἡ κοινὴ δόξα τῶν φυσικῶν (Phys. 187 a 28), ἡ τῶν φυσιολόγων δόξα (Met. 1062b 22).

<sup>44</sup> Аристотель называет это разделение “предварительным” и больше нигде его не повторяет. То, что он здесь определяет, – это предмет диалектических посылок, а не предмет всех возможных δόξαι. См.: Mansfeld J. *Studies*. P. 29.

пуге их сочинений можно найти немало φυσικῶν δόξα(ι)<sup>45</sup>, но ни одного примера φυσικαὶ δόξα<sup>46</sup>.

Мансфельд и Руниа не привели ни одного убедительного аргумента против традиционной точки зрения, по которой трактат Феофраста *De sensibus* (*DS*) первоначально входил в состав *Мнений физиков*<sup>47</sup>, в то время как Балтуссен, после долгого обсуждения и не без внутренней борьбы, заключает: “Поставленный перед необходимостью выбора, я бы склонился к тому, чтобы отнести *DS* к *Physikai doxai* (так, как они охарактеризованы в недавних исследованиях)”<sup>48</sup>. Между тем *DS* гораздо более историчен и ориентирован на личности, чем поздняя доксография<sup>49</sup>. В то время как параграфы у Аэция содержат мнения о каждом чувстве в отдельности, Феофраст организовал свое изложение по теориям отдельных мыслителей, касающимся всех чувств, которые он подробно обсуждает и критикует. В самом начале “физики” разделены на две группы, в соответствии с их главным принципом. Порядок имен тех, кто следовал принципу “подобное подобным”, следующий: Парменид, Платон, Эмпедокл, что отражает возрастающую сложность их теорий<sup>50</sup>. Однако за ними следуют не сторонники противоположного принципа, а все остальные, представленные в хронологическом порядке: Алкмеон, Анаксагор, Клидем, Диоген, Демокрит<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> ταῖς τῶν φυσικῶν δόξαι. (Alex. *In Met.*, 72.2); τὴν ἀπάντων δόξαν τῶν φυσικῶν (Themist. *In Phys.*, 211.29, cf. *ibid.*, 13.32); τὰς τῶν προτέρων φυσικῶν δόξας (Simpl. *In Phys.*, 358.12, cf. *ibid.*, 162.8); ἦτις οὐδὲ φυσικῶν ἐστὶ δόξα (*ibid.*, 148.28); τὴν τῶν κυρίως φυσικῶν λεγομένων δόξαν (*id. In De Caelo*, 561.1); τὰς περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν φυσικῶν δόξας (Philor. *In Phys.*, 26.23); τὴν κοινὴν πάντων τῶν φυσικῶν δόξαν (*ibid.*, 89.7, cf. 94.20, 184.25, 395.18); τὰς τῶν φυσικῶν δόξας (*ibid.*, 108.15); τῶν φυσικῶν φιλοσόφων τὰς περὶ τῆς ἀμυρότητος δόξας (Olymp. *In Meteor.* 150.28). αἱ τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἀστρονομικῶν δόξαι у Страбона (II, 5, 2.22–24), возможно, восходит к Посидонию (fr. 3c Theiler, no. ср.: Edelstein-Kidd II, 135, 364). Ср. также: Δόξαι τῶν φυσικῶν φιλοσόφων ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου (Euseb. *Prep. evan.*, XV, 340.23 Mras) и τῶν φυσιολόγων δόξαι (Simpl. *In Phys.*, 355.20).

<sup>46</sup> Мой поиск с помощью компьютерной версии *TLG* дал лишь один пример φυσικῆ δόξα во всем корпусе греческой литературы (*Olymp. In Meteor.*, 138.29). Ни у Олимпиодора, ни у комментируемого им Аристотеля никаких имен нет.

<sup>47</sup> Они не идут дальше тех сомнений, которые уже были высказаны раньше, см.: Wehrli F. *Theophrast // Die Philosophie der Antike / H. Flashar. Bd. 3. Basel, 1983, 489 f.*

<sup>48</sup> Baltussen. *Theophr.* I, 250. То же самое повторено в *Theophr.* II, 245.

<sup>49</sup> См.: Fritz K. von. *Democritus' theory of vision // Science, medicine and history, Essays written in honour of Ch. Singer / E. Underwood. Vol. 1. Oxford, 1953. P. 83.*

<sup>50</sup> Diels. DG, 105.

<sup>51</sup> В § 1 Гераклит помещен во вторую группу, но дальше не упоминается. Анаксагор является единственным настоящим представителем второй группы, в то время как Алкмеон, Клидем, Диоген и Демокрит не принадлежат полностью ни к одной из них. Создается впечатление, что трудности в создании четкой классификации побудили Феофраста обратиться к самому простому, хронологическому принципу. Положение Клидема между Анаксагором и Диогеном – это единственное хронологическое указание об этой малоизвестной фигуре, на основании которого он был датирован Дильсом. Ср. Baltussen. *Theophr.* II, 16. Реконструкция Мансфельдом очень странной “*présentation chronologico-systématique*” неубедительна, см.: *Mansfeld J. Aristote et la structure du De sensibus de Théophraste // Phronesis 41 (1996). P. 158–188.*

Та же комбинация предметного и “персонального” подхода характерна и *Медицинскому собранию* (Ἰατρικῆ συνάσωψή) ученика Аристотеля Менона, который обсуждал взгляды конкретных врачей и философов на причины болезней. Он также делит их на две группы, порядок имен внутри которых по большей части хронологический<sup>52</sup>.

Работа Феофраста основывалась, по крайней мере частично, на его критических монографиях об отдельных досократиках: Анаксимандре, Анаксимене, Анаксагоре, Эмпедокле, Архелае, Диогене, Метродоре (D. L. V, 42–44, 49)<sup>53</sup>. Но для чего ему нужно было писать столько книг о конкретных “физиках”, если “самыми важными были мнения, а не личности, которые их придерживались”?<sup>54</sup> Можно предполагать, что, реорганизуя этот материал для *Мнений физиков*, Феофраст не считал необходимым полностью устранить критику, хотя он, вероятно, сократил ее. Судя по обширным критическим пассажам в *DS*, в первую очередь его интересовала не логическая последовательность реферируемых теорий, хотя он уделял внимание и этому вопросу. И все же главным его аргументом было то, что данная теория противоречит фактам (наблюдениям) или не объясняет очевидные факты<sup>55</sup>. Иными словами, его критика была научной, а не диалектической, – постольку, поскольку научная теория должна согласовываться и с известными фактами, и с правилами логики.

В первой главе своего труда Феофраст располагает “физиков” в хронологическом порядке, дает их патронимик, место рождения, имя учителя и указывает на их зависимость от предшественников<sup>56</sup>. Все это совершенно не нужно для диалектической дискуссии, которая, согласно “новой доксографии”, является *Sitz im Leben* труда Феофраста, но необходимо и важно для истории философии. Однако историческая ориентация этого труда – это как раз то, что Мансфельд, Руниа и Балтуссен стремятся свести к минимуму, если не устранить полностью. Эта тенденция разительно напоминает структу-

<sup>52</sup> Manetti D. “Aristotle” and the role of doxography in the Anonymus Londinensis // Ancient histories of medicine. P. 102, 118 f. Из-за лакун в папирусе и большого числа неизвестных имен этот порядок не всегда ясен; кроме того, автор папируса, кажется, изменил его в нескольких местах. И все же, первая группа начинается с Еврифона Книдского (род. после 500 г.) и кончается Эгимием из Элиды, младшим современником Гиппократата, вторая, согласно Манетти (P. 118 f), следует от Филолая до Филистиона из Локр и Платона.

<sup>53</sup> Ср. Diels. DG, 103. Он писал также о Платоне и Ксенократе. Кроме того, он мог использовать материал монографий Аристотеля о пифагорейцах, Ксенофоне, Алкмеоне, Мелиссе и др. (D.L. V, 25).

<sup>54</sup> Mansfeld J. *Physikai doxai*... P. 65. Ср.: “Я считаю, что в этой работе главными были мнения, а не люди, которые их разделяли ... Это, во всяком случае, справедливо для Аэция и других источников...” (ibid.). К счастью для нас, не все, что справедливо для Аэция, справедливо и для Феофраста.

<sup>55</sup> См.: Stratton G.M. Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle. London 1917. P. 58 f.

<sup>56</sup> McDiarmid J.B. Theophrastus on Presocratic causes. P. 89; Kientle W. von. Die Berichte. S. 62 ff.

рализм с его попытками заменить историю и исторические методы структурой и формальными методами. Мне кажется, что именно в этой перспективе становятся понятнее массивированная формализация доксографии и отрицание ее исторического характера, постоянные уверения в своем методологическом превосходстве над устаревшим позитивизмом XIX в. и твердое убеждение в том, что самым важным в доксографии является ее скрытая диалектическая структура. Между тем такой подход затемняет тот факт, что “физическая” доксография Феофраста и медицинская доксография Менона были частью историографического проекта Аристотеля, к которому принадлежали и три истории науки, написанные Евдемом и организованные по хронологии рассматриваемых в них математиков и астрономов<sup>57</sup>. Еще одной частью проекта была *История теологии* Евдема, которая также представляла доктрины “теологов” в хронологической последовательности<sup>58</sup>. Несмотря на существенные различия между подходами отдельных перипатетиков к своему конкретному материалу, именно история, а не диалектика объединяет различные части этого проекта в единое осмысленное целое<sup>59</sup>.

То, что компендий Феофраста был посвящен “физикам” как специфической группе, подтверждает и следующий факт: он сознательно игнорирует мыслителей, принадлежащих к другим “профессиональным группам”: “теологам”, “математикам” и врачам<sup>60</sup>. Непосредственные причины такого подхода ясны: идеи “теологов” были представлены в *Истории теологии* Евдема, мнения врачей – в *Собрании Менона*, открытия “математиков” – в *Истории геометрии* и *Истории астрономии* Евдема. Но если эти работы, за исключением *Истории теологии*, включали и имена из других “профессиональных групп”, Φυσικῶν δόξαι рассматривали исключительно мнения “физиков”. По этой причине мы не находим имен “теологов” даже в разделе περὶ θεῶν (Aët. I, 7), “математиков” – в астрономической части труда Феофраста, врачей – в разделе эмбриологии. Отсутствие “математиков” в астрономическом разделе особенно удивительно, поскольку Гиппократ Хиосский и его ученик Эсхил, Метон и Евктемон, Архит и Евдокс имели свои мнения по проблемам “физической” астрономии. Отсутствие этих имен у Феофраста

<sup>57</sup> Жмудь Л.Я. История математики Евдема Родосского // *Hyperboreus* 3.2 (1997). P. 274–297.

<sup>58</sup> τῶν περὶ τὸ θεῶν ἱστορίας α'–ς' из каталога Феофраста (251 ? 2 FHSG), которую следует отождествить с *Историей теологии* Евдема (fr. 150 Wehrli). См.: *Usener Analecta Theophrastea*. S. 18.

<sup>59</sup> Крупные достижения Аристотеля в области истории в последние годы его жизни и организованная им параллельно работа его учеников показывают, что его в значительной степени занимало исследование частного... Этот тип исторического интереса не может быть более объяснен как развитие его диалектического метода... Мы не должны отделять интерес Аристотеля к истории философии от его исторического исследования всех других сторон цивилизации (Jaeger W. *Rec* // *American Journal of Philology* 58 (1937). P. 354.

нельзя объяснить лишь состоянием наших источников, оно должно отражать сознательный выбор автора<sup>61</sup>.

Симпликий дважды ссылается на книгу Феофраста *Φυσικὴ Ἱστορία* (fr. 228B, 234 FHSg), и один раз просто на *Ἱστορία* (fr. 226B). Узенер и Дильс считали эту книгу не “физикой”, а “историей физики”, и соответственно отождествляли ее с *Φυσικῶν δόξαι*<sup>62</sup>. Это представляется очень вероятным, ибо Симпликий, обычно педантичный в передаче заглавий работ, ни разу не ссылается на *Мнения физиков*, хотя он явно использует их материал. Судя по всему, эта работа была ему известна под заглавием *Φυσικὴ Ἱστορία*<sup>63</sup>. Если *Φυσικὴ Ἱστορία* действительно означала “историю физики”, это было бы серьезным аргументом в пользу исторического характера труда Феофраста. Однако Штайнметц настаивал на том, что *Φυσικὴ Ἱστορία* значит не “история физики”, а “физическое исследование”. Поэтому он отождествил эту работу с *Физикой* Феофраста и отнес к ней большинство фрагментов *Мнений физиков* Дильса<sup>64</sup>. В итоге, доксографический труд Феофраста практически исчезал с горизонта, в то время как его *Физика* становилась альтернативным источником доксографической традиции.

Узенер и Дильс были в основном правы в этом споре, но к их аргументам можно кое-что добавить. Напомним, что *Ἱστορία* появляется в заглавиях трех историй науки Евдема – *Γεωμετρικὴ Ἱστορία*, *Ἀστρολογικὴ Ἱστορία*, *Ἀριθμητικὴ Ἱστορία* – два из которых цитирует Симпликий<sup>65</sup>. *Γεωμετρικὴ* (*Ἀστρολογικὴ*) *Ἱστορία* Евдема означа-

<sup>60</sup> Поздняя доксография добавляет к изначальному материалу мнения *μαθηματικῶν* и *ἰατρῶν* (см. “mathematici” и “medici” в индексе у Дильса); *θεολόγοι* представлены Орфеем, Гомером, Гесиодом и др. Мнения Гиппократов Косского и Полиба также были добавлены после Феофраста, в то время как Алкмеона последний считал “физиком”. Ср. *Diels*. DG, 232; *Mansfeld J.* Doxography and dialectic. P. 3058–3059; *Runia D.* The *Placita* ascribed to doctors in Aëtius’ doxography on physics // van der Eijk (сн. 10), 244–245.

<sup>61</sup> Мнение Евдокса о разливах Нила (DG, 386.1 f) явно попало в доксографию после Феофраста (ср. DG, 228 f; Eudox. fr. 287–288 Lasserre), равно как и ссылка на Евдокса и Арата (DG, 347.21 f).

<sup>62</sup> *Usener H.* *Analecta Theophrastea*. S. 26 f; *Diels*. DG, 102. Среди прочих соображений они основывались на том, что Прискиан различал два труда Феофраста: *Naturalis historia* и *Naturalis auditus* (137 1b, 5b FHSg).

<sup>63</sup> Р. Шарплз (см.: *Sharples R.W.* *Theophrastus of Eresus. Commentary*. Vol. 3. 1. P. 12) замечает, что авторы, которые цитируют *Φυσικὴ Ἱστορία*, не перескают с теми, кто ссылается на *Φυσικῶν δόξαι*. См. индекс Дильса к изданию Симпликия, р. 1447.

<sup>64</sup> См.: *Steinmetz P.* *Die Physik des Theophrastos von Eresos*. 335 f. См. также: *Mansfeld J.* *Studies*. P. 253; *Idem.* *Sources*. P. 26, *Rynia D.* Xenophanes or Theophrastus? 117, 129, 137 и *Baetussen* (*Theophr.* II, 241).

<sup>65</sup> См.: Fr. 140, 148 Wehrli; *Gottschalk H.* *Rec.* // *Gnomon* 39 (1967). S. 20. *Ἱστορία* как “история”, см. например: *Arist. Rhet.* 1359 b 30f, 1360 a 30–36; *Poet.* 1451 b 1–7, 1459 a 21–24; *Анаксимен* (*FGRHist* 72 F 3, 9). Всеобщая история Эфора называлась *Ἱστορία*; ученик Феофраста Праксифан критиковал Фукидида в своей *Περὶ Ἱστορίας* (fr. 18 Wehrli). Похвала Феофраста стилю Геродота и Фукидида (fr. 697 FHSg) может восходить к его *Περὶ Ἱστορίας*, см.: *Regenbogen O.* *Theophrastos*. Col. 1526.

ет не “исследование геометрии (астрономии)”, а именно “историю геометрии (астрономии)”, что ясно каждому, кто знаком с содержанием этих книг, включая, разумеется, и Симпликия<sup>66</sup>. Это увеличивает вероятность того, что ссылаясь на *Φυσικὴ ἱστορία* Феофраста, он понимал, что она представляет собой параллель, пусть даже и не точную, к Евдемовой истории математики<sup>67</sup>. Нет никаких сомнений в том, что ссылки Симпликия на *Φυσικὴ ἱστορία* следует отделять от его гораздо более частых ссылок на *Φυσικὴ* Феофраста, которую он последовательно называет *Φυσικὰ*<sup>68</sup>. Евдемова *Физика* может еще раз служить здесь в качестве хорошей параллели: Симпликий приводит из нее почти сотню цитат, всегда называя ее только *Φυσικὰ*<sup>69</sup>. Различия в содержании между Феофрастовой теоретической *Физикой* и доксографической *Φυσικὴ ἱστορία*, как их цитирует Симпликий, не менее очевидны. Все три фрагмента *Φυσικὴ ἱστορία* касаются взглядов досократиков<sup>70</sup>, в то время как только один из десяти фрагментов *Физики* упоминает какое-либо имя (fr. 238 FHSG, Демокрит), остальной материал – чисто теоретический. Все это, с одной стороны, обрекает на провал любую попытку считать *Физику* альтернативным источником доксографической традиции.

С другой стороны, очень вероятно, что Феофрастова *Физика* содержала *некоторые* доксографические пассажи, как это нам известно, например, по *Физике* Аристотеля или Евдема. Это означает, что Дильс был не прав, относя *Phys. op.* fr. 13 (= fr. 238 FHSG) к *Мнениям физиков* только потому, что он содержит имя Демокрита. Фактом, однако, остается то, что это *единственный* фрагмент *Физики* Феофраста, надежно отождествляемый по заглавию или по контексту, в котором вообще упоминается имя какого-либо досократика<sup>71</sup>, за исключением спорной цитаты из Стобея<sup>72</sup>. Но даже если бы *Фи-*

<sup>66</sup> Он приводит длинную дословную цитату из *Истории геометрии* (fr. 140 Wehrli) и три из пяти цитат из *Истории астрономии* (fr. 146, 148–149 Wehrli).

<sup>67</sup> *ἱστορικὰ ἀναγραφαί*, упомянутые Симпликием сразу же после пассажа о началах досократиков (*In Phys.*, 28.33), в первую очередь подразумевают труд Феофраста.

<sup>68</sup> См.: Fr. 143, 144b, 146, 149, 153a, 153c, 176, 238, 279, 298a FHSG.

<sup>69</sup> См.: Fr. 32–34, 37b, 43–44, 50, 59, 62, 75, 81, 85–88, 93a, 101, 104–105 Wehrli.

<sup>70</sup> Анаксимен (fr. 226b FHSG), Анаксимандр и Анаксагор (fr. 228b), Парменид (fr. 234).

<sup>71</sup> Поэтому замечание Диогена Лаэртция о том, что Феофраст излагает в *Физике* мнения почти всех “физиков” (IX, 22 = 227D FHSG) явно ошибочно. Узенер и Дильс правильно относили его к *Φυσικῶν δόξαι*, эпитоме которых Диоген упоминает в IX, 21. Ср. ссылку Галена на *Epitome* (fr. 231 FHSG). Доксографический фрагмент об истоках моря (fr. 23 Diels = fr. 221 FHSG; cf. Aet. III, 16) также восходит к *Φυσικῶν δόξαι*, см.: Sharples R.W. Theophrastus of Eresus. Commentary. Vol. 3.1. P. 219.

<sup>72</sup> *Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς γέγραφεν* (fr. 232 FHSG). Ожидать здесь той же точности в ссылках на заглавия, что и у Симпликия, невозможно. Ссылка Феофраста может происходить как из *Физики*, так и из *Φυσικῶν δόξαι*. См.: Steinmetz P. Die Physik des Theophrastos von Eresos. S. 333 ff. Sharples R.W. Theophrastus on the heavens // Aristoteles Werk und Wirkung / J. Wiesner Bd. 1. B., 1985. S. 577–593; Mansfeld J. Studies. P. 147 ff; Runia D. Xenophanes or Theophrastus?

зика Феофраста содержала столько же доксографических отступлений, как и *Физика* Евдема<sup>73</sup> (что само по себе очень маловероятно), это ровным счетом ничего бы не изменило. Даже взятые вместе, доксографические пассажи Аристотеля, Феофраста и Евдема не смогли бы конституировать жанр доксографии – так, как он был сформирован *Мнениями физиков*. Среди многих важных различий между доксографическими пассажами из Евдемовой *Физики* и фрагментами историографической работы Феофраста следующие кажутся наиболее очевидными: Евдем не приводит ни патронимика обсуждаемого философа, ни места его рождения, ни имени его учителя<sup>74</sup>, он не дает также никаких хронологических указаний. Напротив, в своей *Истории геометрии* он указывает место рождения и имя учителя почти всех математиков и рассматривает их строго хронологически (fr. 133 Wehrli). Таким образом, *Φυσικῆ ἱστορία* в качестве альтернативного заглавия к *Φυσικῶν δόξαι* была не столь уж и ошибочной.

#### 4

Предрасположенность “новой доксографии” к систематике и сложное отношение к истории особенно ярко проявляются в ее критике Дильса в том, что в своем издании *Досократиков* он расположил материал хронологически и по школам:

Этот метод подачи имеет тенденцию затемнять один важный аспект свидетельств, которые таким образом оказываются вырезанными из контекста, а именно, что наши самые ранние источники представляют *doxai* досократиков *группами* (in clusters)<sup>75</sup>.

Пятнадцатью годами позже эту критику повторяет Руниа:

Формулируя несколько парадоксально, можно сказать, что доксографический материал, не будучи сам по себе фрагментарным, стал таковым, поскольку он был привязан к исследованию индивидуальных философов. Такой метод, разумеется, неизбежен и сам по себе отнюдь не является ошибочным. Проблема, однако, состоит в том, что так легко потерять из виду содержание и метод первоначальных доксографических источников<sup>76</sup>.

Будущий историк современной интеллектуальной жизни, наверное, не без интереса отметит, как в ходе XX в. понятие “перво-

<sup>73</sup> Fr. 31, 35–47, 49, 53–54, 60, 65, 67, 75, 78, 82, 89, 110–111, 118 Wehrli.

<sup>74</sup> Единственное исключение среди почти 30 фрагментов – это Ζήνων ὁ Παρμενίδου γυφρίσος (fr. 37a), но поскольку этот фрагмент взят Симпликием из комментария Александра, имя Парменида могло быть добавлено последним. – Доксографические ссылки в работах Феофраста, не относящихся к истории, весьма скудны: Gottschalk H. Rec. S. 20.

<sup>75</sup> См.: Mansfeld J. Studies. P. 23. Cp. *Idem*. Sources. P. 25: Квазибиографический метод презентации Дильса, хотя и основан на (слишком) ясной гипотезе относительно передачи материала, в действительности затемняет свои собственные основания и мешает доступу к самим первоначальным источникам.

<sup>76</sup> Runia D. What is doxography? P. 37. См. также: Baltussen. Theophr. I, 5.

начальный” или “ранний источник” обратилось в свою противоположность и стало обозначать не книгу Анаксагора, и даже не компендий Феофраста, а Аэция и его эпиноматоров. Телега явно поставлена впереди лошади: если для *некоторых* поздних компиляторов (но отнюдь не для Феофраста!) имена индивидуальных досократиков превратились в простые ярлыки (name-labels), наклеенные на объединенные в группы “мнения”, то все те, кто интересуется в первую очередь досократической мыслью, разрушает тем самым эти “изначальные” доксографические “кластеры”, стремясь соединить идеи с их авторами. Но будь Дильс действительно впечатлен этой техникой поздних компиляторов и посвяти он свои усилия изучению тех проблем, которые его критики считают самыми важными, мы едва ли бы имели возможность воспользоваться плодами его *Досократиков*.

Столь же неуместной представляется мне повторяющаяся критика того, что Дильс игнорировал роль Аристотеля в формировании доксографии. В *DG* Дильс писал не историю “влияний”, а был занят поиском общего источника доксографического жанра. Он нашел его в *Мнениях физиков* и убедительно связал этот компендий с поздними трудами, сохранившимися или утраченными. Иными словами, он занимался тем необходимым “исследованием источников” (*Quellenforschung*), на который “новая доксография” смотрит теперь с таким неудовольствием<sup>77</sup>. Хотя Аристотель не писал чисто доксографических работ, зависимость Феофраста от своего учителя не была упущена Дильсом: он находит много параллелей с доксографическими пассажами Аристотеля и ссылается на статью Целлера, посвященную этому вопросу<sup>78</sup>. Таким образом, дело заключается не в том, что Дильс чего-то не знал, а в том, что он не сумел продемонстрировать свое знание в форме, приемлемой для его критиков<sup>79</sup>. Трудно избавиться от мысли, что если бы он собрал все относящиеся к этой теме пассажи уже в *DG*, а не в более поздних *Досократиках*, он дал бы лишний повод называть его 854-страничное издание

<sup>77</sup> “*Quellenforschung*, как и психоанализ, – это наследники позитивизма XIX в.” (*Mansfeld J. Studies*. P. 345); “*Quellenforschung* стало сегодня почти бранным словом” (*idem. J. Doxography and dialectic*. P. 3064); “техника *Quellenforschung*, на которой Дильс основывал свои исследования, пользуется сейчас плохой репутацией... Если... мы отнесем *Quellenforschung* к *DG*... как причину к следствию, то можно сказать, что следствия сохранились, в то время как причина была в основном дискредитирована либо даже забыта” (*Idem. Doxographi Graeci*. P. 17).

<sup>78</sup> *Diels. DG*, 105–106. Он также сравнивает главу Аэция о разливах Нила с *De inundatione Nili* Аристотеля (*DG*, 226–229). Правда, в то время Дильс еще не был уверен в авторстве этого трактата. Ср.: *Parisch J. Des Aristoteles Buch “Über das Steigen des Nil” // ASGW 27 (1909)*. S. 555 n. 4. Ср. сн. 121.

<sup>79</sup> Он также не сумел признать влияние Аристотеля. Правда, большинство пассажей Аристотеля, относящихся к досократикам, появились в более поздних *Fragmente der Vorsokratiker*, но его решающая роль в формировании традиции не была учтена (см.: *Mansfeld J. Doxographi Graeci*. P. 147). Ср. *Ibid.* 165.

“внушительным”, а введение к нему – “лабиринтообразным”. Но даже если бы Дильс начал с Аристотеля, он и в этом случае мог быть обвинен в том, что не сумел распознать значимость более ранних авторов! Следующая цитата показывает, что это вовсе не полемическое преувеличение:

Влиятельные работы Дильса оказались существенной познавательной помехой (*epistemic obstacle*) на пути исследования того, занимались ли уже до Аристотеля, или до Платона, систематическим сопоставлением “мнений” или перечислением философских преемств. Поэтому попытки пойти дальше Дильса принесли лишь частичные результаты или не продвинулись дальше статуса постулатов<sup>80</sup>.

Трудно понять, какую именно познавательную помеху имеет в виду Мансфельд, если Снелль в 1944 г., а вслед за ним Классен в 1965 г. обнаружили важного предшественника Аристотеля в доксографии – Гиппия Элидского, чью работу Патцер реконструировал в 1986 г.<sup>81</sup> Я считаю их результаты не менее существенными, нежели те, которых добился Мансфельд, чье основательное исследование доплатоновской доксографии основано именно на них, а не наоборот. И если эти результаты являются лишь частичными, то такова природа любого *научного* объяснения. Мы вновь сталкиваемся здесь с идеалом всепроникающей и всеохватывающей научной теории, которая служит отправной точкой многих экскурсов Мансфельда и Рунии в историю науки.

*Aëtiana* начинается с длинной (р. 1–63) предыстории гипотезы об Аэции, начиная с XVI в., где отмечены все совпадения сложной теории Дильса с любым замечанием, которое ведет или могло бы вести в том же направлении. Но значит ли это, что Дильс был менее самостоятелен, нежели мы привыкли думать? Всякая теория – это удачная комбинация предшествующих идей, и несмотря на наличие у Дарвина внушительного числа предшественников, сам Дарвин – только один. Потратив столько усилий и места на освещение самых дальних уголков интеллектуального “фона” теории Дильса, Мансфельд и Руния умалчивают о непосредственных условиях ее создания: о том, что в это время Дильс был учителем в провинциальной гимназии с еженедельной нагрузкой в 22 часа, что он работал по 18 часов каждый день, что многие издания, на которые он опирался, были ненадежны, а рукописи труднодоступны и т.д. Единственный пассаж, в котором они касаются одного из этих фактов, начинается многообещающим замечанием: “Нам не следует быть здесь слишком скорыми на обвинения”. А вот продолжение этого пассажа:

Завязнув в школьном преподавании, которое он ненавидел, Дильс был полон решимости утвердить свою научную репутацию так впечатляюще, как

<sup>80</sup> *Mansfeld J. Studies. P. 23. Cp. Idem. Doxographi Graeci. P. 25.*

<sup>81</sup> *Patzer A. Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker. Freiburg, 1986.*

только он был способен. Отсюда и эрудитская латынь его введения, его сложная и кольцеобразная структура, скудные и нередко уничтожающие ссылки на предшествующих и современных ученых. По этой же причине, мы можем предполагать, его весьма значительная зависимость от предшественников весьма удачно скрыта<sup>82</sup>.

Я много раз просматривал текст и сноски *Prolegomena* и не заметил, чтобы сотни ссылок Дильса на ученую литературу были “скудными и затемняющими”<sup>83</sup>. Да и есть ли смысл предполагать, что ссылка на Бюде или Йонсиуса подорвала бы академическую репутацию Дильса? Разумеется, я могу быть так же субъективен, как Мансфельд и Руниа, но дело в том, что до сих пор они не привели никаких конкретных примеров того, что же именно Дильс стремился скрыть или затемнить, так что мы оказываемся не в состоянии проверить их обвинения. В тех случаях, когда это можно сделать, они выглядят совершенно необоснованными, как, например, нескрываемое желание “новой доксографии” подчеркнуть зависимость Дильса от его учителя Узенера. Вот лишь один типичный пример.

Неверно, что Дильсово издание *Мнений физиков* “рабски следует” изданию Узенера<sup>84</sup>. Дильс сохранил его нумерацию фрагментов, но во всех серьезных вопросах здесь нет ничего, что даже отдаленно напоминало бы “рабскую” зависимость. Дильс часто корректирует текст Узенера, он не соглашается с его конъектурами и предлагает свои, его критический аппарат в пять раз больше аппарата Узенера, что само по себе показывает, сколь серьезно он относился к задачам издателя. Дильс отмечает специальным шрифтом текст, принадлежащий, по его мнению, Феофрасту, некоторые фрагменты длиннее у Дильса, чем у Узенера (fr. 2, 5, 12, 23), некоторые перегруппированы (fr. 6a), есть и такие, которых у Узенера не было (fr. 5a; fr. 19 выпал из текста Узенера из-за типографской ошибки). Хотя Дильс почитал своего учителя и доверял ему, он едва ли был

---

<sup>82</sup> Aëtiana, 73, ср. Mansfeld J. *Doxographi Graeci*. P. 168. Сходный тип истории науки представлен в статье У. Колдера III под саморазоблачительным заглавием: Hermann Diels: What sort of fellow was he? // Hermann Diels... et la science de l'antiquité. P. 1. “Что за парень был Дильс?”, спрашивает себя Колдер и отвечает: не очень, намного слабее Виламовица.

<sup>83</sup> См., напротив, очень экономные ссылки Балтуссена на своих предшественников. В Theophr. I, 13–14 п. 5 он пишет, что цель и функции *DS* как целого остаются неисследованными еще с того времени, как Дильс напечатал (!) его в *DG*, и упоминает две монографии на эту тему (J. Beare 1906, repr. 1993; G.M. Stratton, 1917, repr. 1964) лишь в одной критической сноске. В Theophr. II ставки повышаются: “Данное исследование... представляет собой первую монографию об этом тексте со времени *Hylê Anthrôpinê* Л. Филипсона (1831)”; “до недавних пор *DS* как целое оставался практически неизученным... Во всяком случае, комментарий Страттона недостаточен” (1–2). Ср. совсем другое мнение знатока античности: “работа Страттона ... представляется самой лучшей в том, что касается интерпретации книги Феофраста” (Fritz K. von. Democritus' theory of vision. P. 84, n. 6.

<sup>84</sup> Runia D. Xenophanes or Theophrastus. P. 115.

“ослеплен лояльностью к гипотезе Узенера”, как пишет Руниа в другом месте<sup>85</sup>. Скорее, он не стремился продемонстрировать свою независимость любой ценой, к чему, как кажется, стремится сам Руниа. Занимаясь поисками критериев разделения материала между Арием Дидимом и Аэцием в компиляции Стобея, он замечает:

Жизненно важно определить различные критерии, которые позволили бы разделить эти два главных источника. По нашему мнению, таких наиболее важных критериев восемь. Разумеется, наш список отталкивается от списка десяти критериев, который набросал Дильс в своем строгом и замечательно кратком анализе. Представляется, однако, что лучше дать новый и исправленный список, который инкорпорирует его результаты, чем повторять старый *more scholastico*... В отличие от Дильса, мы исключаем все соображения, основанные только на содержании (т.е. три последних критерия Дильса)<sup>86</sup>.

Арифметически вся эта операция означает следующее: Руниа вычитает три критерия из десяти критериев Дильса, затем добавляет к остатку свой единственный критерий и называет это “новым и исправленным списком”, в который инкорпорированы результаты Дильса! Здесь уместно процитировать другое замечание Рунии из его более ранней статьи: “Результаты анализа Дильса были инкорпорированы Вахсмутом в саму структуру его издания, которое поэтому не может считаться независимой работой”<sup>87</sup>. Если применить этот весьма специфический критерий к трудам самих “новых доксографов”, то сколь независимым окажется, например, первый том *Aëtiana*, в котором Мансфельд и Руниа идут за Дильсом след в след?

“Дильс с трудом менял свои взгляды или развивал свою мысль”<sup>88</sup>. Действительно, Виламовиц, на чьи воспоминания Мансфельд и Руниа здесь ссылаются, делал это гораздо охотнее, что лишний раз подчеркивает глубокие различия между двумя многолетними друзьями. Всякий, кто читал Дильса, пожалуй, согласится, что он всегда стремился основывать свои взгляды на самой прочной фактуальной основе, которая только была возможна в данном случае, так что у него не было оснований менять свою точку зрения так же часто, как Виламовиц. Отсюда не следует, что он не хотел или был неспособен корректировать свою доксографическую теорию<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Ibid. P. 116. Ср.: “Дильс в течение всей своей жизни осознавал, что именно Герман Узенер поставил перед ним первую большую задачу... и никогда не переставал говорить с глубочайшей благодарностью... об этом одаренном учителе” (*Regenbogen O. Hermann Diels (1922) // Kleine Schriften. München, 1961. S. 545*).

<sup>86</sup> *Runia D. Additional fragments of Arius Didymus on physics // Polyhistor. P. 367, n. 1.*

<sup>87</sup> Ibid. P. 366.

<sup>88</sup> *Aëtiana*, 106, повторено в: *Mansfeld J. Doxographi Graeci. P. 163.*

<sup>89</sup> Например, он изменил свой взгляд на зависимость Ахилла Татия от Аэция (еще до того, как это было предложено Д. Паскуали: *Pasquali G. Doxographica aus Basiliusscholien // NGWG 1910, 221 n. 1*), которая является одним из немногих серьезных расхождений между его реконструкций Аэция и той, которая предложена в *Aëtiana*.

Во всяком случае, письмо Дильса в издательство Де Грёйтера, написанное в самый канун первой Мировой войны, едва ли может служить решающим аргументом в пользу этого вывода<sup>90</sup>. В предисловии к четвертому изданию *Досократиков* (1922) Дильс жалуется на то, что из-за высоких издательских расходов он не смог реорганизовать и улучшить его так, как этого хотел, но затем добавляет:

Судьба *Доксографов*, которые уже распроданы, но не смогли быть изданы в новой, более краткой версии, которая представляется настоятельно необходимой, обязывает меня высказать глубокую благодарность издателю нижеследующего труда.

Если я правильно понимаю эти слова, Дильс в действительности хотел сделать новое издание *Доксографов*, хотя вряд ли чувствовал необходимость их полного пересмотра. Что ж, в конце концов, это не так уж и плохо: ведь если бы он менял свои взгляды так же легко, как и его критики, мы имели бы по крайней мере три существенно различных версии развития доксографической традиции.

Действительно, было бы несправедливо утверждать и тем более – повторять при каждом удобном случае, что *Досократики* Мансфельда рабски следуют Дильсу и что так же, как и издание Дильса, они ориентированы на личности, а не на “мнения”, что *eo ipso* разрушает изначальный контекст “мнений”. Характер этой работы полностью соответствует ее задачам, так что подобные упреки были бы неуместны. Стоит, однако, напомнить, что в предисловии к ней мы находим те самые взгляды, которые Мансфельд и его школа без усталости атакуют последние 15 лет:

Феофраст написал первую “Историю (натур)философии”; книга Феофраста “О мнениях (*doxai*, отсюда доксография) натурфилософов” пропала, за исключением главы “О чувственных восприятиях”<sup>91</sup>.

За исключением одного предложения, “во всяком случае, никто еще не отважился сделать заново работу Дильса”, ничто здесь не указывает на то, что автор собирается предпринять радикальную ревизию взглядов Дильса – и своих собственных. В 1987 г. Мансфельд все еще использует вариант Дильса, Φυσιῶν δόξαι, но к 1989 г. он изменил свой взгляд<sup>92</sup>, а в 1999 г. Руниа обращает обвиняющий перст в сторону статьи Верли (1983!), отмечая его (традиционный) вариант заглавия словом *sic*, как если бы речь шла о курьезной ошибке<sup>93</sup>. В статье 1987 г. Мансфельд все еще был рад обнаружить хотя бы одну ошибку у Дильса:

Доксография Ксенофана... предоставляет уникальную возможность доказать, что Дильс был не прав по крайней мере в одном важном случае, т. е.

<sup>90</sup> Цит. по: *Mansfeld J. Doxographi Graeci*. P. 162. Ср. *Runia D. Xenophanes or Theophrastus?* P. 117, n. 14.

<sup>91</sup> *Mansfeld J. Die Vorsokratiker*. Stuttgart, 1983, 30.

<sup>92</sup> Ср.: *Mansfeld J. Studies*. P. 147, 262 n. 49.

<sup>93</sup> См.: *Runia D. What is doxography?* P. 46 n. 54.

что он не был абсолютно прав в том, что касается его реконструкции как целого<sup>94</sup>.

Впоследствии, однако, оказалось, что главный тезис статьи Мансфельда, а именно что доксографическая традиция предлагает в данном случае не сообщение Феофраста о Ксенофане, а мнение самого Феофраста, — ошибочен. Это продемонстрировал в 1992 г. не кто иной, как Руниа, заключивший, что Дильс в итоге был прав в этом пункте<sup>95</sup>. В 1986 г. Мансфельд замечает: идея Штайнметца о том, “что фрагменты у Симпликия, которые Узенер и Дильс приписывали доксографической работе, в действительности взяты из *Физики* Феофраста, больше не кажется мне столь убедительной”, но тремя годами позже он целиком принял эту идею<sup>96</sup>. В 1992 г. Руниа настаивает: “методологически ошибочно” пытаться связать различные доксографические источники с помощью стеммы, как это подразумевается в наивной *Einquellen-theorie* Дильса<sup>97</sup>, а в 1997 г. подобная стемма появляется в *Aëtiana* (Р. 328). Кроме непоследовательности, здесь есть еще одна неувязка: в *DG* нет стеммы ни для всей доксографической традиции, ни для ее раннего периода, ни для позднего. Единственная стемма, которую здесь можно найти, относится к тому, как передавался текст *Epitome* псевдо-Плутарха, включая его рукописи и источники, от него зависящие<sup>98</sup>. В противоположность реконструкции Руниа 1992 г. и диаграмме в *Aëtiana* (Р. 81), Аэций, *Vetusta placita* и Феофраст в ней не фигурируют.

Рецензируя книгу Т. Гёрансона о среднем платонизме, Руниа одобрительно замечает: “Редко какой ученый демонстрирует столь острый взгляд на слабость аргументов других ученых”<sup>99</sup>. Я уверен, что ученый с гораздо более острым взглядом, чем мой, легко удвоит или утроит этот очень избирательный перечень пассажей, иллюстрирующих, сколь легко и охотно критики Дильса меняют свои взгляды. Я хотел бы, однако, обратить внимание еще на один факт. Критические выпады против *Einquellentheorie* отсутствуют в *Aëtiana* и в более поздних доксографических работах Мансфельда и Руниа. Похоже, что они вообще избегают этот термин. Не потому ли, что, непосредственно работая с реконструкцией Аэция, представляющей собой блестящий пример удачной *Einquellentheorie*, они чувствуют неловкость в повторении своей предшествующей критики этого

<sup>94</sup> Mansfeld J. *Studies*. P. 149–50.

<sup>95</sup> См.: *Runia D. Xenophanes or Theophrastus?* P. 129.

<sup>96</sup> Ср.: *Mansfeld J. Studies*. P. 72 n. 16 и 238 ff.

<sup>97</sup> *Runia D. Xenophanes or Theophrastus?* P. 137. На с. 136 Руниа дает диаграмму, которая “полностью в духе Дильса”.

<sup>98</sup> *DG*, 40. “Liceat mihi hoc loco, quoniam varios Plutarci libelli casus et memorias ab ipsis incunabilis per aetatum gentiumque seriem ad recentiora tempore decurri, stemmatis artificio longiorem disputationem breviter comprehendere et illustrare” (ibid. S. 39).

<sup>99</sup> *Runia D. Rec. // Vigilia Christiana* 51 (1997). P. 107.

якобы устаревшего метода<sup>100</sup>? Каковы бы ни были причины этой перемены взглядов, она вновь побуждает нас отметить как отличия “новой доксографии” от Дильса, так и ее сходство с древнегреческой:

доксографический метод был в высшей степени гибким и способным адаптироваться к большому числу различных ситуаций и употреблений<sup>101</sup>.

## 5

Комплексная структура *Мнений натурфилософов* гарантирует единство доксографического жанра и позволяет распознать его зависимость от первоначального источника. Здесь мы подходим к очень важному вопросу: каковы же были цель и структура труда Феофраста? Традиционная точка зрения состоит в том, что это перипатетическая история философии, систематическая и критическая<sup>102</sup>, которую не следует смешивать, но вполне можно сравнивать с современной историей философии, ибо она служит ее отправной точкой. *Quod non*, – возражает Мансфельд, – этот компендий был написан для целей диалектики и имеет, соответственно, диалектическую структуру:

Аристотель превратил обходительный подход Платона (а также презентации Гиппия и Горгия) в дисциплину, а именно в диалектику, которая следует набору определенных правил. Именно из этой дисциплины происходит доксография как жанр<sup>103</sup>.

Парадоксально, но борясь против идеи Дильса о *Φυσιχῶν δόξαι* как *Urquelle* поздней традиции, “новая доксография” подставляет вместо нее свою собственную *Einquellentheorie*, в которой *Топика* Аристотеля служит *fons et origo* всей греческой доксографии. Все историческое в доксографии Феофраста методически подавляется, а все систематическое и критическое насильственным образом связывается с диалектикой, как будто это единственно возможный источник систематизации и критики. Иногда даже возникает впечатление, что Феофраст писал свой труд с *Топикой* в руках и что иначе он вообще не смог бы его написать. Например, в *DS* он часто крити-

---

<sup>100</sup> Продолжающиеся нападки Балтуссена (см. сн. 14), 237 на *Einquellentheorie* основаны на ошибочном понимании того, что она, собственно, подразумевает. Хотя Дильс считал *Φυσιχῶν δόξαι* изначальным источником доксографической традиции, он никогда не утверждал, что каждая лемма у Аэция непосредственно восходит к Феофрасту.

<sup>101</sup> *Runia D.* What is doxography? P. 39.

<sup>102</sup> “Der Aufbau scheint nach Sach- und Problemkategorien geordnet gewesen zu sein, innerhalb deren sowohl die zeitliche Folge als die angeblichen Schulzusammenhänge bestimmend waren” (*Regenbogen O. Theophrastos.* Col. 1536).

<sup>103</sup> *Mansfeld J.* Doxographical studies. S. 26.

кует один тезис с разных точек зрения. Откуда же еще он мог позаимствовать эту изоцированную технику, если не из *Топики*? Балтуссен, который вполне серьезно двигается в этом направлении, заключает: применяя эту технику, Феофраст “следует совету Аристотеля, выраженному им в *Тор.* VIII, 8, – выдвигать много аргументов против одного тезиса”<sup>104</sup>.

Понятие диалектики, которое использует “новая доксография”, и ее предполагаемая роль в структурировании античной доксографии представляется мне самым слабым пунктом во всем этом споре. Правда, нужно отметить, что экспансия диалектики из ее первоначального места в *Топике* в различные сферы философии Аристотеля и тенденция превращать диалектику в его наиболее важный философский метод насчитывают уже по крайней мере пятьдесят лет. Но, присоединившись к этому направлению, Мансфельд и его школа дали мощный импульс к дальнейшей экспансии диалектики – от философии Аристотеля и доксографических пассажей в его теоретических трактатах<sup>105</sup> через компендий Феофраста к поздним доксографам. В то же время, они сводят понятие диалектики к нескольким легко распознаваемым признакам типа диайресиса (разделения), игнорируя ее другие, более важные и характерные черты, которые не встречаются в доксографии.

Любой детальный анализ “диалектической доксографии” выйдет за рамки этой статьи, так что мне поневоле придется быть здесь более аподиктическим. В современных работах об Аристотеле есть одна очень показательная параллель: почти одновременно с экспансией диалектики происходило систематическое приложение *Второй Аналитики* к зоологическим работам Аристотеля. Промежуточные итоги этого направления были суммированы и критически оценены Дж. Ллойдом: “результаты, достигнутые до сих пор, разочаровывают”; “интерпретационный анархизм”; позиции меняются в течении нескольких лет; постоянно подчеркивается необходимость дальнейших исследований<sup>106</sup>. Очень сходные черты различимы и в приложении *Топики* к *Φυσικῶν δόξαι*: те же разочаровывающие результаты, “интерпретационный анархизм”, постоянно меняющиеся взгляды и ссылки на необходимость даль-

---

<sup>104</sup> Baltussen. Theophr. II, 224.

<sup>105</sup> О более ранних диалектических интерпретациях доксографии Аристотеля см.: Berti E. Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele // Storiografia e dossografia nella filosofia antica / G. Cambiano. Torino, 1986. P. 101–125. Берти полагает, что первым диалектический характер Аристотелевой историографии философии продемонстрировал Чернис (ibid. P. 105). Ср. Jaeger W. Rec. P. 350.

<sup>106</sup> Lloyd G.E.R. Aristotle's zoology and his metaphysics: The status quaestionis. A critical review of some recent theories // Methods and problems in Greek science. Cambridge, 1991. P. 373–396.

нейшей работы<sup>107</sup>. Причины этого сходства ясны: *систематическое* приложение логических процедур в доксографии *a priori* так же немислимо, как и в зоологии. Что же касается случайного приложения, то здесь уместно процитировать самого Аристотеля:

Поэтому все, даже несведущие, некоторым образом пользуются диалектикой и искусством испытывания (пейрастикой). Ведь все берутся до какой-то степени судить о тех, кто выдает себя за знатока (*Soph. Ref.* 172 а 30).

Занимает ли диайресис столь заметное место в диалектике, чтобы служить ее главным представителем в доксографии? И не было ли отношение зрелого Аристотеля к диайресису скорее критическим<sup>108</sup>? Феофраст явно пытался сделать как можно прозрачнее сходства и различия между мнениями досократиков, но это вполне понятно в контексте истории философии, без всякой апелляции к диалектике. В самом общем виде диайресис — это просто метод классификации, отлично приложимый к разнообразному материалу. Если что-либо в доксографии выглядит как диайресис или *станет* выглядеть, если мы реконструируем некоторые недостающие звенья, это вовсе не означает, что доксография как жанр происходит из диалектики, ибо само уравнение “диайресис = диалектика” более чем сомнительно. Добавим, что подобные реконструкции часто весьма искусственны<sup>109</sup>, иногда они вообще противоречат материалу<sup>110</sup>. Там, где диайресис действительно присутствует, например, в начале *DS* (см. выше, с. 12), он очевиден и в каком-то смысле тривиален, как любое подобное разделение (реалисты и номиналисты, материалисты и идеалисты и т.д.), однако гипотеза о комплексной и скрытой диалектической структуре всей доксографии не имеет опоры в наших источниках<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> См., например: гипотеза Дильса “в настоящее время подвергается ревизии и нуждается в дальнейшей ревизии, так что следующие соображения, хотя и предварительны в том смысле, что эта ревизия еще не закончена, частично идут дальше Дильса” (*Mansfeld J. Sources.* P. 26). Балтуссен уверен в том, что гипотеза Узенера–Дильса плоха (*Theophr.* II, 243), “но то, что должно ее заменить, нелегко сформулировать и потребует дальнейших изысканий”. Ср. также его объяснение того, почему из новой версии своей книги он исключил главу о соотношении *DS* с Аэцием: “Эта мера продиктована как необходимостью дальнейших раздумий над соответствующими источниками, так и недавним развитием исследований доксографии (Аэций)” (*Theophr.* II, 234).

<sup>108</sup> См.: *Cherniss H. Aristotle's criticism of Plato and the Academy.* N.Y., 1962. P. 27 ff.

<sup>109</sup> См., например: *Mansfeld J. Chrysippus and the Placita // Phronesis* 34 (1989). P. 314 ff.

<sup>110</sup> Идея Мансфельда о том, что применение Симпликием диайресиса в первой главе *Φυσικῶν δόξαι* восходит к Феофрасту (*Mansfeld J. Physikai doxai...* P. 243 ff) противоречит как словам самого Симпликия (*In Phys.*, 22.20–21), так и организации материала в этой главе. Ср.: *Diels.* DG, 104 f; *Steinmetz* (сн. 4), 338 ff; *Wiesner J. Theophrast und der Beginn des Archereferats von Simplikios' Physikkommentar // Hermes* 117 (1989). S. 288–303, и выше, сн. 56.

<sup>111</sup> Сбалансированную критику этой идеи см.: *Laks A. Du témoignage comme fragment // Collecting fragments = Fragmente sammeln / G. W. Most. Göttingen, 1997. P. 257–263.*

В чем разница между ἔνδοξα как основой диалектического силлогизма и δόξαι как предметом доксографии? Досократические δόξαι содержат немало ἔνδοξα, но в них есть и то, что Аристотель определенно квалифицировал бы как ἄδοξα<sup>112</sup>. Мансфельд регулярно ссылается на *Категории* и *Вторую Аналитику* в своих объяснениях диалектической природы доксографии<sup>113</sup>. Означает ли это, что Аристотелевы логические категории и его теория научного силлогизма также являются частями диалектики? Конечно, можно интерпретировать отдельные главы *Мнений натурфилософов* в терминах категорий Аристотеля, полагая, что главы περὶ τροπῶν ἡλίου и περὶ ἐκλείψεως ἡλίου являются “специфическим приложением общей темы περὶ κινήσεως в смысле категорий делания и претерпевания”<sup>114</sup>. Можно, однако, вспомнить о том, что досократики действительно выдвигали различные теории солнечных затмений. Разве не естественно для человека, желавшего дать обзор таких теорий, поместить их под заголовком περὶ ἐκλείψεως ἡλίου? На все эти вопросы я не нахожу ответа во многочисленных публикациях по “диалектической доксографии”.

Аристотелево понимание диалектики было весьма ограниченным, и в его работах мы находим строгое различие между диалектикой и философией (например, *Тор.* 105 b 30, *Rhet.* 1359 b 10). Соответственно, те современные эксперты в диалектике, которые изучают *Топику* ради нее самой, а не ради доксографии, выражают большие сомнения в ее применимости в философии и науке<sup>115</sup>. Примавези, например, считает, что *Топика* описывает метод диалектического силлогизма, т.е. принудительной аргументации в ὑμναστικά (школьной подготовке), что она подразумевает реальный, а не воображаемый диалог между двумя лицами, со строгими правилами вопросов и ответов и т.д.<sup>116</sup> Очевидно, что искать подобные вещи в *Φυσικῶν δόξαι* – совершенно напрасно, поэтому “новая доксография” никогда и не пыталась найти их. Среди тех вещей, которые она нашла в *Топике* (напомним – одном из самых ранних трактатов Аристотеля), следующие две заслуживают упоминания.

<sup>112</sup> В *Топике* 160 b 17–22 взгляды Парменида (ничто не движется) и Гераклида (все движется) характеризуются как ἄδοξα, которых следует избегать в диалектической дискуссии.

<sup>113</sup> См.: Mansfeld J. *Physikai doxai*... P. 69 ff.

<sup>114</sup> Ibid. P. 93.

<sup>115</sup> Лучшим современным введением является: Primavesi O. *Die Aristotelische Topik*. München, 1996. См. также: Devereux D. *Comments on Robert Bolton's 'The epistemological basis of Aristotelian dialectic' // Biologie, logique et métaphysique chez Aristote / D. Devereux, P. Pellegrin*. Далее: *Comments on Robert Bolton's...* P., 1990. P. 263–286; Slomkowski P. *Aristotle's Topics*. Leiden, 1997.

<sup>116</sup> Primavesi O. *Die Aristotelische Topik*. S. 17 ff. См. также: Kapp E. *Syllogistik // RE IV A (1932) 1056; Robinson R. Plato's earlier dialectic*. 2nd ed. Oxford, 1953. P. 91; Slomkowski P. *Aristotle's Topics*. P. 9 ff.

Аристотель мимоходом замечает: готовясь к диалектическим дискуссиям, следует делать выписки мнений из существующей литературы, включая мнения отдельных людей, например мнение Эмпедокла о том, что элементов всего четыре (*Top.* 105 a 34 sq.). В этом видят программу будущей доксографии. Но если нечто используется или просто упомянуто в *Топике*, оно тем самым вовсе не становится диалектическим. Совет Аристотеля отражает его общее отношение к предшественникам и готовность сделать их взгляды отправной точкой *любого* исследования, которое его интересовало<sup>117</sup>.

В другом известном пассаже он говорит, что диалектика может быть использована как путь к началам (*ἀρχαί*) всех наук (101 a 34). Отвлекаясь от того факта, что этот пассаж остается изолированным, поскольку уже в *Аналитиках* Аристотель нашел иной, лучший путь к началам<sup>118</sup>, можно спросить, имеет ли доксография какое-либо отношение к поиску начал. Этот вопрос был поставлен Балтуссеном и вот его вывод:

Оценка Феофрастом пропозиционных *archai*... может быть названа диалектической процедурой лишь в ограниченном смысле. Собственно диалектика была определена как рассуждение от предварительных *archai* к основаниям некоей дисциплины. Такая форма рассуждения в *DS* отсутствует.

Балтуссен все же настаивает, что “*DS* является диалектическим трактатом *sensu Aristotelico* в значительной степени”, поскольку он соответствует по крайней мере двум из четырех минимальных критериев диалектического сочинения, сформулированных им самим, а именно: 1) он использует *endoxa* и 2) демонстрирует диалектические аргументы<sup>119</sup>. На это следует возразить, во-первых, что доксография использует не *endoxa*, а *doxai*, и было бы странно, если бы она этого не делала, а во-вторых, что именно из-за отсутствия в диалектике собственного предмета исследования ее аргументы применимы к любому предмету<sup>120</sup>. Но эта потенциальная применимость не доказывает реальное диалектическое происхождение доксографии.

Насколько истоки доксографии далеки от диалектики, показывает один из самых ранних доксографических обзоров, до сих пор обойденный вниманием Мансфельда. Интересуясь причинами раз-

<sup>117</sup> Ср. его показательное замечание, сделанное как раз в доксографическом контексте: “Мы все имеем обыкновение вести исследование, сообразуясь не с самим предметом, а с возражениями тех, кто утверждает противоположное” (*De Caelo* 294 b 7–9, пер. А. Лебедева).

<sup>118</sup> *Devereux D.* Comments on Robert Bolton’s... P. 284 f; *Primavesi O.* Die Apustotelische. *Topik.* S. 52 f, 57.

<sup>119</sup> *Baltussen.* *Theophr.* II, 229, 232. О том, какие именно аргументы он считает диалектическими, см. выше.

<sup>120</sup> “Предметом диалектических и риторических силлогизмов являются вещи, которые касаются, как мы говорим, общих мест, т.е. таких, которые равно относятся к справедливости, явлениям природы, политике и ко многим другим вопросам” (*Arist. Rhet.* 1358 a 10–14).

ликов Нила, Геродот предваряет свое объяснение этого явления (II, 24–25) сводкой трех более ранних мнений (II, 20–23): Фалеса, Евтимена из Массалии и Анаксагора (трудно сказать, случаен ли их хронологический порядок). Хотя имена их не названы, они легко восстановимы из более поздней традиции. Обзор Геродота содержит несколько черт, характерных для перипатетической доксографии: 1) физическая проблема; 2) краткие ссылки на мнения предшественников (двое из которых являются “физиками), за которыми следует 3) критика первого и третьего мнения с различных точек зрения (второе было просто отброшено). Вполне естественно, что все три мнения плюс объяснение самого Геродота можно найти в доксографической части трактата Аристотеля *О разливах Нила* (который в свою очередь приводит против них физические, а не диалектические доводы), а затем и у Аэция (IV, 1)<sup>121</sup>. Что же касается истоков доксографии, то кажется более чем символическим, что этот доксографический обзор содержится в *историческом* сочинении, написанном по крайней мере за 80 лет до *Топики*.

## 6

Ценность научной работы можно определить по тому, насколько она делает ненужными все предшествующие сочинения в данной области и стимулирует все последующие. С этой точки зрения *Доксографы* Дильса заслуживают столь же высокой оценки, что и его *Досократики*, хотя первый из этих трудов до сих пор привлекал гораздо меньше внимания, чем второй. Вместо того чтобы постоянно спрашивать “Почему Дильс не закрыл область доксографии?”, мы должны быть благодарны ему за то, что он открыл ее для нас. Это вовсе не значит, что есть лишь один бог доксографии – Феофраст, а Дильс является его пророком, в чьих писаниях нельзя ничего менять. Нет никаких сомнений в том, что реконструкция Дильсом доксографической традиции, как ранней, так и поздней, может быть исправлена, улучшена и развита, как это было уже сделано во многих важных пунктах, в том числе Мансфельдом, Рунией и Балтуссеном<sup>122</sup>. Но эта необходимая работа вполне может идти и без театрализованной борьбы против “доминирования” Дильса и тем более без амбициозных, но бесплодных попыток “деконструкции предпосылок, методов и результатов” его труда<sup>123</sup>. Это было недавно продемонстрировано образцовой статьей В. Буркерта о *Досократиках*

<sup>121</sup> См.: *Balty-Fontaine J.* Pour une édition nouvelle du “Liber Aristotelis de Inundatione Nili” // *Chronique d’Égypte* 34 (1959). P. 95–102; *Bonneau D.* Liber Aristotelis De inundatione Nili // *Études de Papyrologie* 9 (1971). P. 1–33; *Bollack M.* La raison de Lucrèce. P., 1979. P. 539 sv.

<sup>122</sup> Дильс был очень далек от того, чтобы считать свою реконструкцию непогрешимой. См. об этом: *Regenbogen O.* Hermann Diels (1922). S. 545–546.

<sup>123</sup> *Baltussen H.* Plato in the Placita. P. 227.

Дильса<sup>124</sup>. Вместо “доминирования” Буркерт говорит об “эпохе Дильса”, в которой мы всё еще живем, и не скрывает своих сомнений по поводу возможной замены *Досократиков* новым, методологически более совершенным изданием. Показав, что в своей реконструкции Аэция Дильс был прав “почти сверх ожидаемого”<sup>125</sup>, Мансфельд и Руниа еще раз подтвердили: эта часть ученой традиции покоится на твердом основании. Заметим, однако, что “сделать заново работу Дильса” означает нечто большее, нежели показать, где он был прав, а где ошибался. Воспринятая всерьез, эта задача подразумевает новые публикации доксографических текстов, изданных им как в *DG* (среди них Аэций, Арий Дидим, *De sensibus* Феофраста), так и позже (медицинская доксография Менона). Можно ли быть уверенным в том, что все эти тексты (или хотя бы какая-то их часть) появятся в следующих томах *Aëtiana* и навсегда заменят труды Дильса?

## АРИСТОТЕЛЬ ОБ ОПЫТЕ И УМЕ ВО “ВТОРОЙ АНАЛИТИКЕ” II, 19

*Е.В. Орлов*

### ВВЕДЕНИЕ

Джонатан Барнс, переводчик и комментатор “Второй аналитики”, отмечает [15. с. 259], что при чтении знаменитой главы *An. post.* II, 19, посвященной познанию начал ἐπιστήμη (*эпистемы*)<sup>1</sup>, помимо множества детальных проблем возникают три трудности общего характера.

Во-первых, Дж. Барнс называет *An. post.* II, 19 двуликим Янусом, смотрящим и в сторону эмпиризма, и в сторону рационализма. Дело

<sup>124</sup> Burkert W. Diels' Vorsokratiker. Rückschau und Ausblick // Hermann Diels... et la science de l'antiquité. P. 169–197.

<sup>125</sup> Реконструкция Аэция в *DG* подтверждена Мансфельдом и Руней (*Aëtiana*) почти сверх ожидаемого (Burkert // Hermann Diels... et la science de l'antiquité. P. 165). Ср. в целом благожелательную рецензию М. Фреде на *Aëtiana*: Мансфельд и Руниа правильно критикуют метод и аргументы Дильса, но в конце концов приходят к выводу, что Дильс, по крайней мере, в том, что касается этой части его тезиса, был в основном прав... Если кто-либо сочтет, что этот результат... относительно незначителен по сравнению с огромными затраченными усилиями, то следует напомнить, что крайне необходимо покончить с сомнениями, касающимися этой центральной части гипотезы Дильса (Frede M. Rec. // Phronesis 44.2 (1999). P. 137). Подчеркнем, однако, что до Мансфельда и Рунии эта центральная часть реконструкции Дильса подвергалась критике лишь в краткой и в целом оставшейся незамеченной статье Лебедева (сн. 5). Показательно, что опровержению тезиса Лебедева посвящены лишь 8 из 371 страниц *Aëtiana*.

в том, что в этой главе Аристотель сначала пишет об опыте и индукции, заключая, что “начало *эпистемы* из опыта” (100aб–9), а в конце главы заговаривает об уме и заключает: “начало *эпистемы* – ум” (100b5–17). Таким образом, в одной главе в качестве начала *эпистемы* он называет и опыт, и ум. Возникает вопрос: как же, согласно Аристотелю, познаются начала – эмпирически, т.е. индуктивно, или же они постигаются умом, т.е. интуитивно? Дж. Барнс пишет: “Объяснить или примирить две эти явно противоположные стороны аристотелевской мысли – классическая проблема аристотелеведения...” Дж. Барнс также отмечает, «что классическая дилемма между “интуитивным” и “демонстративным” знанием, являющаяся общим свойством рационалистов и эмпиристов, происходит в конце концов из этой главы».

Во-вторых, имея в виду, что большая часть *An. post.* II посвящена проблематике нахождения определений, т.е. тоже начал *эпистемы*, Дж. Барнс задает вопрос: “Принадлежит ли *An. post.* II, 19 к другому пласту аристотелевской мысли? Или две попытки рассмотрения схватывания нами начал взаимно дополнительные?”

В-третьих, о познании каких начал ведет речь Аристотель в *An. post.* II, 19: о приобретении терминов или посылок? Большинство комментаторов ожидают, что речь должна идти о первых неопосредованных, т.е. недоказываемых, посылках доказывающих силлогизмов. Однако сам Аристотель в качестве примеров приводит не суждения, а единичные и универсальные термины (Каллий, человек, живое существо).

Общепринятое истолкование *An. post.* II, 19 сводится к следующему. Во-первых, комментаторы исходят из того, что речь у Аристотеля идет о началах доказательства. Во-вторых, в качестве начал доказательства рассматриваются прежде всего неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов. Мы познаем неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов посредством индукции, которая идет от эмпирических единичных допущений к универсальному обобщению; а обобщение это совершается посредством интуитивного акта ума. Получается, что индукция несамодостаточна. Она требует в качестве дополнения интуиции. Здесь же встает проблема полной и неполной индукции. Этот подход освящен авторитетом У.Д. Росса [16] и ряда зарубежных и отечественных специалистов<sup>2</sup>. Текст же главы не подтверждает эту версию бесспорным образом. Поэтому вновь и вновь предпринимаются попытки прочитать эту главу иначе.

Дж. Барнс вводит ряд дилемм, которые позволяют уточнить истолкование этой главы. Во-первых, он обращает внимание на различие между познавательными способностями (ἡ δύναμις) и познавательными укладами (ἡ ὑψωρίζουσα ἕξις) души (см. [15, с. 260]). В качестве познавательных способностей Аристотель рассматривает (прежде всего в “О душе”) чувственную восприимчивость и ум (спо-

способность к умопостижению). В качестве же познавательных укладов Аристотель называет в *An. post.* II, 19 (1) опыт, (2) мнение, (3) расчет (λογισμός), (4) разумение (ἐπιστήμη) и (5) ум; в *An. post.* A, 33 он рассматривает также (6) недоказывающее разумение (ἐπιστήμη ἀναλόδεικτος), (7) размышление (διάνοια), (8) искусство (τέχνη), (9) рассудительность (φρόνησις) и (10) *софию*. В 6-й книге “Никомаховой этики” (далее – *EN*), Аристотель упоминает в качестве познавательных укладов мнение и (11) допущение (ὑπόληψις), а также рассматривает искусство, разумение, рассудительность, *софию* и ум.

В *An. post.* II, 19 Аристотель использует слово “ἐξίς” шесть раз (99b18, b25, b32; 100a10, a11; 100b5–6). У.Д. Росс ([16], с. 673–675), комментируя строки (99b18, b25, b32), говорит о способностях (faculty); комментируя же строки (100a10, a11; 100b5–6), – о познавательных укладах (states of knowledge, cognitive states of mind, thinking states). При этом он не акцентирует внимание на их различии. Б.А. Фохт [2] и З.Н. Микеладзе (см.: [5, 1978, т. 2]) переводят “ἐξίς” (уклад) как “способность”; только в 100b5–6 З.Н. Микеладзе переводит “τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἐξέως” как “из состояний мысли”.

Аристотель многократно использует слово “ἐξίς” (уклад) в “Никомаховой этике”. В этом сочинении Аристотель ведет речь об укладах души как познавательных, так и нравственных. На определенное сходство в понимании тех и других у Аристотеля справедливо указывает Д. Хамлин (см.: [19, с. 172]). Э. Радлов [6] переводит “ἐξίς” как “приобретенные свойства души” или “приобретенные качества души”, а Н.В. Брагинская – как “устои”, “нравственные устои” или “склад души” (соответствующие строки указаны в [5, т. 4, с. 816]). Я беру за основу один из переводов Н.В. Брагинской, а именно “склад души”, из стилистических соображений заменяя в нем приставку, т.е. “уклад” вместо “склад”.

Перевод в *An. post.* II, 19 “ἐξίς” как “способность” представляется неудачным, так как в этой же главе Аристотель ведет речь не только о “ἐξίς”, но и о “δύναμις”, т.е. собственно о “способностях” (99b32–33, b35). У.Д. Росс, комментируя эти строки, также говорит о способности (faculty), Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе тоже переводят “δύναμις” в данных строках как “способность” (у Б.А. Фохта в одном случае “возможность”). Тем самым затушевывается аристотелевское противопоставление “уклада” души и “способности”, из которой он возникает. А ведь именно возникновение “ἐξίς” из “δύναμις” Аристотель и обсуждает в этой главе. На этот момент обращает особое внимание Д. Хамлин, который отчетливо заявляет, что речь в *An. post.* II, 19 идет о генетическом рассмотрении познавательных укладов души (см.: [19, с. 171–172]), т.е. о генетической эпистемологии. О возникновении же познавательных способностей Аристотель в явном виде говорит в работе “О возникновении животных” II, 3, 736a24–737a34 (см. [4; 12, 1992, с. 158–165, 173])<sup>3</sup>.

Во-вторых, Дж. Барнс различает познавательные уклады души и соответствующие им методы познания (см.: [15, с. 268]). При этом, с его точки зрения, разумению-эпистеме как познавательному укладу соответствует доказательство как метод, а уму как познавательному укладу – индукция как метод познания (последнее спорно). Получается, что Аристотель ведет в этой главе речь как о происхождении познавательных укладов души, так и о соответствующих им методах познания, в том числе об индукции. Последнее положение важно подчеркнуть, поскольку Д. Хамлин [19], сомневаясь в правильности общепринятого истолкования *An. post.* II, 19 (а именно в правильности истолкования места и сути индукции у Аристотеля), предпринимает попытку обосновать довольно спорное утверждение, что, поскольку *An. post.* II, 19 посвящена генетической эпистемологии, речь об индукции как методе познания в ней вообще не идет; с его точки зрения, в этой главе нет речи и о познании неопосредованных посылок доказывающих силлогизмов (последнее справедливо).

В-третьих, Дж. Барнс различает у Аристотеля два варианта опыта. В *Met.* I, 1 опыт есть единичное допущение, например “Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это [снадобье] помогло”, т.е. мы *допускаем*, что некоему подлежащему (в данном случае Каллию, страдающему вот этой болезнью) нечто сопутствует. Опыт в данном случае единичен. В *An. post.* II, 19 опыт есть “узнавание [универсального] термина”, например “Каллий – человек”, т.е. мы узнаем *вот это* (Каллий) как нечто (человек) (“человек” не сопутствует Каллию, а высказывается в его сути). Опыт в данном случае универсален. При этом Дж. Барнс считает, что для Аристотеля разница между этими вариантами опыта несущественна (что спорно). Так, Аристотель, с его точки зрения, колеблется в *An. post.* II, 19 между концептуальным и пропозициональным подходами, не осознавая этого.

В конечном итоге Дж. Барнс склоняется к тому, что *An. post.* II, 19 имеет эмпирическую направленность. Аристотель задает в этой главе два вопроса и дает два ответа. Первый вопрос (о методе): как начала становятся известными? – ответ: индуктивно. Второй вопрос (о познавательном укладе): что есть узнающий уклад души? – ответ: ум. Дж. Барнс высказывается против перевода и истолкования *νοῦς*, т.е. ума, как “интуиции”. Ни о каком рационализме, с его точки зрения, в *An. post.* II, 19 речи нет.

Отметим еще несколько позиций по поводу *An. post.* II, 19. З.Н. Микеладзе, комментируя фрагмент *An. post.* II, 19, 100b5–17, говорит только об интеллектуальной интуиции, без какой-либо связи с опытом или индукцией. Он говорит, что ум есть “начало (единица) науки”, но при этом не поясняет, что значит “единица науки” (хотя делает ряд ссылок)<sup>4</sup>. Т. Энгберг-Педерсен (см.: [18, с. 307–308, 317]), исходя из того, что аристотелевская индукция состоит в переходе от

единичного к универсальному, считает, что индуктивное обобщение происходит с помощью ума. Однако, подчеркивает он, речь идет не о том уме (укладе души), который Аристотель имеет в виду в *An. post.* II, 19, 100b5–17 и который, с точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, “гарантирует” истинность непосредственных посылок доказывающих силлогизмов. Об уме как способности к индуктивному обобщению чувственно воспринимаемых данных, согласно Т. Энгберг-Педерсену, Аристотель пишет в *De an.* III, 4 сл.<sup>5</sup>, а также в *An. post.* I, 31 и *EN* VI, 11, 1143a35–b5. А о чем же тогда идет речь в обсуждаемом нами сейчас фрагменте *An. post.* II, 19, 100b5–17? Вслед за Д. Хамлином он считает, что в этом фрагменте речь идет не о познании непосредственных посылок доказывающих силлогизмов, а об уме как укладе души, который Аристотель рассматривает в контексте генетической эпистемологии. При этом остается неясным, что это за посылки, истинность которых “гарантирует” ум как познавательный уклад души.

Ч. Кан [20] справедливо считает, что проблема *An. post.* II, 19 возникла, в частности, в связи с тем, что аристотелевскую эпистемологию переформулировали в посткартезианском духе. Аристотеля же надо истолковывать в его собственном духе, в том числе в его собственных словах и выражениях. Ведя речь о проблеме соотношения опыта и ума, Ч. Кан напоминает разницу между обыденной и научной концептуализацией и проводит следующую линию: индукция порождает обыденную концептуализацию, а ум – научную (имеется в виду восходящая к средневековой и далее к самому Аристотелю дистинкция номинальных и реальных определений). Позиция Ч. Кана вызывает ряд возражений в деталях и аспектах подхода к проблеме, однако общая направленность его мысли мне представляется верной.

В предлагаемой статье решение общих проблем рассматриваемой главы будет сопряжено с решением целого ряда детальных проблем. Формат статьи не позволяет рассматривать все возникающие вопросы в полном объеме, поэтому некоторые из них будут затрагиваться кратко, лишь конспективно, хотя они и достойны самостоятельного и подробного рассмотрения.

## ДВА ПОСЛЕДНИХ ВОПРОСА “АНАЛИТИК”

*An. post.* II, 19 является последней главой “Аналитик”. В 99b15–17 Аристотель одной фразой подытоживает их: “О силлогизме и доказательстве, что каждое есть и как возникает – [стало] очевидно, вместе же и о доказывающем разумении: ибо *то же есть*”<sup>\*</sup>. И задает два последних вопроса (99b17–19): “О началах же – [1] как становятся известными? и [2] что [есть] узнающий уклад [души]? – отсюда пусть

\* Здесь и далее перевод автора статьи.

будет ясным для разобравших сначала затруднения”. Прежде чем сформулировать предварительные затруднения, он напоминает (b20–22): “Что не могут разумы через доказательство, не познав первые непосредственные начала, говорилось раньше”.

У.Д. Росс (см.: [16, с. 675–676]) считает, что первые непосредственные начала, “которых касается эта глава, суть посылки, с которых начинается наука или доказательство”; об этих началах Аристотель пишет в *An. post.* A, 2, 72a14–24: это (1) аксиомы, или *общие* начала (*κοινὰ ἀρχαί*); (2) тезисы (*θέσεις*), или *свои* начала (*ἰδία ἀρχαί*), которые в свою очередь подразделяются на (a) определения (*ὀρισμοί*), т.е. “номинальные определения всех терминов, используемых в данной науке”, и (b) гипотезы (*ὑποθέσεις*), т.е. “принятия (assumptions) существования вещей, соответствующих первым терминам данной науки”. С тем, что об этом “говорилось раньше” в *An. post.* I, 2, согласны также Б.А. Фохт, Дж. Барнс, З.Н. Микеладзе<sup>6</sup>.

Однако следует отметить, что об этом “говорилось раньше” не только в указанной главе, но и в *An. post.* I, 3, а также в *An. post.* I, 7–10. Во всех этих главах говорится о том, что есть первые непосредственные, т.е. недоказываемые, начала, с которых начинается доказательство, – но при этом называются разные непосредственные начала. В *An. post.* I, 2 в качестве “первых непосредственных начал” называются посылки (72a8–14), тезисы и аксиомы (72a14–18), гипотезы и определения (72a18–24). В *An. post.* I, 3, критикуя доказательство по кругу, Аристотель говорит, что есть “не только *эпистема*, но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем (*τοὺς ὄρους γινώσκουμεν*)” (72b23–25)<sup>7</sup>. При этом он дважды подчеркивает, что речь идет именно о *неопосредованных* началах (см. 72b19, b22). Таким образом, в качестве непосредственного начала доказательной эпистемы называется и “узнавание терминов”. В *An. post.* I, 7–10, имея в виду три составляющие всякого доказательства (75a39–75b21: доказываемое, аксиомы и род, подлежащий доказательству), Аристотель ведет речь о началах своих и общих для родов, подлежащих доказательству. При этом в *An. post.* I, 10 он отмечает, что эти начала используются в доказывающих *эпистемах*.

Как соотносятся между собой все эти начала? Если вести речь о началах доказательства и свести вместе соответствующие положения *An. post.* I, 2, 3, 7–10, то, согласно Аристотелю, они включают в себя: во-первых, “узнавание терминов”; во-вторых, аксиомы, определения значений терминов, принятие бытия рода, подлежащего доказательству (или бытия начал этого рода); в-третьих, первые непосредственные посылки доказывающих силлогизмов (есть у Аристотеля и еще одно начало, то, которое постигается умом, но речь о нем идет за пределами указанных глав *An. post.*). Здесь представлены два отличия от позиции У.Д. Росса: во-первых, самостоятельно

учитывается “узнавание терминов”, а во-вторых, различены аксиомы и непосредованные посылки (многие англо-американские комментаторы полагают, что Аристотель не различает аксиомы и непосредованные посылки, я же считаю, что это не так).

О каких из этих начал идет речь в *An. post.* II, 19? Ответом на этот вопрос послужит вся предлагаемая статья, но уже сейчас, забегая вперед, скажу, что, с моей точки зрения, в *An. post.* II, 19 речь идет прежде всего об опыте как “узнавании терминов”; в этой же главе кратко говорится об уме как умопостижении соответствующей сути бытия. При этом имеется в виду, что данные начала отличаются от определений значений терминов, которые упоминались выше. Таким образом, речь в *An. post.* II, 19 идет прежде всего о началах, о которых “говорилось раньше” не во второй, а в третьей главе *An. post.* I<sup>8</sup>.

### ТРИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ АПОРИИ

Далее Аристотель формулирует три диалектические проблемы (99b22–26):

[Что] же [касается] познания непосредованных [начал], [1] **что из двух: то же есть или не то же?** затруднился бы кто-то, и [2] **что из двух: эпистема для каждого из двух или нет?** или в одном случае эпистема, в другом – какой-то [иной] род [познания]? и [3] **что из двух: не сущие в[нутри] уклады происходят в [душе] или [же], сущие в[нутри], остаются скрытыми [для нас]?\***

Я считаю, что это формулировка тех самых затруднений-апорий, которые Аристотель только что имел в виду (99b17–19), сказав “пусть будет ясным для разобравших сначала затруднения”, т.е. для тех, кто сначала разберет эти три затруднения, будут ясными ответы на два главных вопроса главы: (1) как начала становятся известными? и (2) что есть узнающий уклад души?

У.Д. Росс (см.: [16, с. 674]), истолковывая этот фрагмент (99b22–26), формулирует только два вопроса, соответствующие 2-й и 3-й апоориям, и рассматривает их как основные для всей главы. При этом два главных вопроса, заданных в (99b17–19), остаются как бы в тени. Дж. Барнс сходным образом (см.: [15, с. 260]) рассматривает эти три проблемы как разработку-пояснение двух главных вопросов: 3-я предварительная апория оказывается новой редакцией первого главного вопроса, а 1-я и 2-я предварительные апоории второго главного вопроса. Наиболее подробно этот подход разработан (с некоторыми уточнениями) у Т. Энгберг-Педерсена (см.: [18, с. 314–317]).

\* [Приводим для сведения читателя греческий оригинал: τῶν δ' ἀμέσων τὴν γνῶσιν, καὶ λότερον ἢ αὐτῆ ἐστὶν ἢ οὐχ ἢ αὐτῆ, διαλορήσειεν ἂν τις, καὶ λότερον ἐπιστήμη ἐκατέρου [ἢ οὐ], ἢ τοῦ μὲν ἐπιστήμη τοῦ δ' ἕτερόν τι γένος, καὶ λότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λεληθάσιν – прим. ред.]

Вопрос о соотношении двух главных вопросов и трех предварительных апорий непростой, ибо отчетливо отделить в тексте главы решения предварительных апорий и ответы на главные вопросы действительно трудно. И тем не менее позиция уважаемых комментаторов мне представляется спорной. При чтении *An. post.* II, 19 я буду исходить из того, что предварительные апории не тождественны с главными вопросами и имеют относительно самостоятельное значение.

Первую из сформулированных проблем Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе, судя по их переводам (см.: [2; 5, т. 2, 1978]), истолковывают так: познание непосредственных и опосредованных начал тождественно или нет? (Судя по всему, так же ее истолковывают англо-американские переводчики и комментаторы.) Такое истолкование порождает сомнение. Что значит “опосредованное начало”? Ведь начало непосредственно по определению (см. *An. post.* I, 2,72a7–8). Я склонен считать, что смысл первой из предварительных апорий такой: познание разных непосредственных начал одно и то же или разное? А смысл второй соответственно получится такой: “*эпистема* для каждого из двух [видов непосредственных начал. – *Е.О.*] или нет?..”. Вероятно, именно этот получающийся смысл второй апории и смущает переводчиков. Ибо они связывают формулировки двух первых апорий с определенным истолкованием *An. post.* II, 19,100b5–17. Этот фрагмент будет прокомментирован позднее. Причина спорного прочтения состоит в том, что переводчики и комментаторы полагают, что непосредственные начала суть непосредственные посылки, хотя многое говорит за то, что для Аристотеля последние – не единственный вариант непосредственных начал.

Сразу после формулировки трех предварительных затруднений Аристотель обсуждает третье из них (99b26–32)<sup>9</sup>, при этом оба положения, содержащиеся в сформулированной проблеме, оказываются для Аристотеля неприемлемыми. Опровергает он их с помощью двух доводов: (1) неуместно, чтобы имеющиеся познания точнее доказательства остались незамеченными нами; (2) для узнавания и учебы (и доказательства) необходимо предпознание<sup>10</sup>. Обратим внимание, что одно из отвергаемых положений: “[уклады], сущие в[нутри души], остаются скрытыми [для нас]”, – соответствует платоновской точке зрения, хотя речь ведется не об эйдосах, а об укладах души<sup>11</sup>.

Далее идет фрагмент, который можно рассматривать как аристотелевское решение этой апории (99b32–100a3):

Необходимо иметь какую-то способность, [однако] не такую иметь, которая будет достойнее их [т.е. познаний. – *Е.О.*] по точности. Кажется же, что это присуще всем животным. Ибо [животные] имеют врожденную критическую способность (*δύναμις... κριτική*), которую называют чувственным восприятием; при сущем в[нутри] чувственном восприятии, у одних животных происходит сохранение восприятия, у других не происходит. У сколь-

ких не происходит (μή ἐγγίγνεται), или вообще, или для чего-то не происходит, нет у них познания вне чувственного восприятия [единичного]; у других же чувственно воспринимающих [познание] может иметься еще [и] в душе. При многих же таких возникающих (γινόμενων) [сохранениях] различие какое-то возникает (γίγνεται); таким образом, у одних возникает *логос*<sup>12</sup> из сохранения таких [восприятий], у других же нет.

Аристотель формулирует проблему так: “*что из двух: не сущие в[нутри] (οὐκ ἐνοῦσαι) уклады происходят в [душе] (ἐγγίγνεται) или [же], сущие в[нутри] (ἐνοῦσαι), остаются скрытыми [для нас]?*” В данном же фрагменте читаем (99b36–38): “*при сущем в[нутри] (ἐνοῦση) чувственном восприятии, у одних животных происходит (ἐγγίγνεται) сохранение восприятия, у других не происходит (οὐκ ἐγγίγνεται)*”. Налицо лексические соответствия, которые и указывают на то, что это и есть решение. Т. Энгберг-Педерсен (см.: [18, с. 314–315]) также считает, что здесь мы находим аристотелевское решение третьей предварительной апории. Правда, он почему-то акцентирует внимание на предшествующих строках (99b34–35). Однако в формулировке проблемы речь шла об укладах, в решении же (если это решение) речь идет о “чувственном восприятии” и “сохранении восприятий”, т.е. запоминании (памяти). Выступают ли последние в качестве познавательных укладов души, вопрос спорный.

Таким образом, если в рассматриваемом фрагменте мы находим аристотелевское решение третьей из предварительных апорий, то два положения, содержащиеся в ней, оказываются для Аристотеля неприемлемыми только отчасти. После внесения в них корректив (в результате которых они перестают противоречить друг другу, а приведенные доводы перестают опровергать их) он принимает оба положения. “Сущим внутри [души]” оказывается чувственное восприятие (т.е. нечто менее точное, чем доказательство), а не эйдосы (более точные, чем доказательство), как считал Платон. “Происходят же в душе” сохранения чувственных восприятий, т.е. чувственные восприятия запоминаются<sup>13</sup>. Получается, что на данном уровне в качестве “предпознания”, необходимого для узнавания и учебы, выступает чувственное восприятие.

Комментаторы, в том числе Дж. Барнс (см.: [15, с. 261–262]), применительно к контексту *An. post.* II, 19 находят неудовлетворительным аристотелевский довод “для узнавания и учебы (и доказательства) необходимо предпознание”. По-моему, они не учитывают в достаточной мере тот факт, что предпознание у Аристотеля вариативно. Этот вопрос заслуживает самостоятельного детального рассмотрения. В данной статье я лишь кратко отмечу, что, согласно Аристотелю, для каждой ступени познания есть свое предпознание: в начале каждой ступени (и каждым методом познания) познаваемое нам как-то ведомо, а как-то нет, причем оно ведомо нам не так, как мы хотим его познать на данном уровне и данным методом. Вопрос осложняется тем, что ни русские, ни англо-американские ком-

ментаторы не различают у Аристотеля “предпознание” (*An. post.* I, 1, 71a1–2, 71a6, 71a11; *An. post.* I, 2, 71b31–32, 72a28) и “предшествующее знание” (*An. pr.* II, 21, 67a22, *An. post.* I, 1, 71a17, 71a20). На английский язык “προϋλαροχοῦση γνῶσις (предпознание)” переводят как “pre-existing knowledge” (иногда “previous knowledge”), что также затушевывает эту разницу.

Разрешив (в первом приближении) третье из предварительных затруднений (и не вспоминая о двух первых), Аристотель приступает к ответам на вопросы “о началах”, заданные в начале главы: “[1] как становятся известными? и [2] что [есть] узнающий уклад [души]?”

## ЧТО ЕСТЬ УЗНАЮЩИЙ УКЛАД ДУШИ?

В 100a3–100a14 Аристотель пишет:

Так, из чувственного восприятия возникает память, как мы говорим, из часто возникающего запоминания *того же* – опыт: ибо *многие* по числу запоминания есть *единый* опыт<sup>14</sup>. Из опыта, то есть из всего успокоившегося универсального\* в душе, *единого помимо многих*, которое было бы *тем же* во всех этих [запоминаниях], начало искусства и *эпистемы*<sup>15</sup>; если бы о возникновении – искусства, если же о сущем – *эпистемы*. Обособленные уклады внутренне не присущи, и возникают от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов; как в сражении, если [строй] обратился в бегство, когда один [воин] остановился, другой остановился, затем третий, пока [строй] не пришел к начальному [состоянию]. Душе же присуща способность как бы претерпевать это.

Далее я прокомментирую следующие выражения из данного фрагмента: (1): “Из опыта, то есть из всего успокоившегося универсального в душе...” (100a6–7); (2): “...единого помимо многих...” (100a7); (3): “Обособленные уклады внутренне не присущи и возникают от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов...” (100a10–11).

100a6–7: “Из опыта, то есть из всего успокоившегося универсального в душе...”

Опыт как нечто универсальное возникает в душе (ἐν τῇ ψυχῇ). Для уяснения этого положения полезно обратиться к таким работам Аристотеля, как “Об истолковании”, “О душе”, “О памяти и припоминании”, “Никомахова этика”.

Судя по всему, опыт как “универсальное в душе” соответствует тому состоянию в душе, о котором Аристотель пишет в *De Interpr.* I, 16a3–9, где он различает, с одной стороны, звуковые и графиче-

\* Автор статьи предпочитает оставлять τὸ καθόλου без перевода и передавать его как “кафолическое” (что, по его мнению, традиционно для русской богословской и философской литературы, см. его монографию [8]). Здесь и далее в ответ на просьбу редакции не злоупотреблять греческими кальками, автор использует перевод “универсальное”. – прим. ред.

ские слои имени, а с другой – состояния (аффекты) в душе (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ λαθήματα): то, что в звуке – символ состояния в душе, а графика – символ того, что в звуке.

В *De an.* II, 8, 420b29–421a1 Аристотель пишет, что “не всякий шум, [производимый] живым существом, [есть] звук [голоса]”, – звук голоса должен быть связан “с каким-нибудь представлением (μετὰ φαντασίας τινός)”. Обратим внимание, в *De an.* Аристотель ведет речь не об опыте и универсальном в душе, а о представлениях (фантазиях)<sup>16</sup>. Выяснение соотношения “представления” и “опыта” требует специального исследования. В данном случае я ограничусь указанием на фрагмент *De an.* III, 3, 428a12–15, где сказано, что «когда мы действовали бы точно относительно чувственно воспринимаемого, тогда мы не говорим, что нам представляется (φαίνετα<sup>17</sup>) – “это человек”; но скорее, когда не ясно чувственно воспринимали бы...». Получается, что если мы имеем дело с чем-то отчетливо чувственно воспринимаемым, о представлениях (фантазиях) можно не говорить. Возможно, Аристотель рассматривал опыт (как “узнавание терминов”) как некий естественнонаучный вариант представления (фантазии).

Дж. Акрилл, комментируя *De interpr.* 1, 16a3–9, пишет (см.: [13, с. 113]): «Это рассмотрение отношения вещей в мире, аффектов в душе, устного и письменного языка, вообще, очень кратко и далеко не удовлетворительно. Что именно есть “аффекты в душе”? Позднее они названы мыслями (νόημα). Они содержат чувственные восприятия? Они образы? или включают в себя образы? Вероятно, Аристотель называет их подобиями (ὁμοιώματα) вещей, потому что он имеет в виду образы... Но это заведомо неадекватное рассмотрение или объяснение мысли (νόημα)».

На первый взгляд прямых и явных “перекличек” (и с точки зрения аристотелевского технического словоупотребления, и с точки зрения проблематики) между рассматриваемыми фрагментами *An. post.* II, 19 и *De interpr.* 1 нет. В *An. post.* II, 19 Аристотель относит опыт к укладам души (ἔξεις), а в *De interpr.* 1, 16a3–9 он говорит о состояниях (аффектах, τὰ λαθήματα) в душе. Но говоря об укладах души в *An. post.* I, 33, сам Аристотель отсылает читателя к “Этике”. Обратимся и мы к этому трактату.

В *EN* II, v Аристотель различает три разновидности “того, что возникает в душе” (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα): δυνάμεις (способности); ἔξεις (уклады); πάθη (страсти, состояния, аффекты, претерпевания). При этом он определяет добродетели как уклады души. В последующих книгах *EN* Аристотель проводит аналогию между нравственными и познавательными добродетелями, т.е. укладами души. Таким образом, есть определенная аналогия, как уже отмечалось, между укладами души, о которых Аристотель говорит в *EN* и *An. post.*; есть определенная аналогия и между “способностями”, о которых Аристотель говорит в этих двух работах. А есть ли в *An. post.* что-то

аналогичное “страстям-претерпеваниям”, о которых говорится в *EN*? – В *An. post.* II, 19, 100a13–14 Аристотель называет возникновение опыта или же возникновение уклада души, “претерпеванием” души. Так что некоторые основания для проведения параллелей между соответствующими фрагментами *An. post.* II, 19 и *De interpr.* I все же есть.

Обратим внимание, что в рассмотренных фрагментах из *De interpr.*, *De An.* и *EN* у Аристотеля ничего не говорится о памяти. А ведь для того, что в душе, память должна бы играть первостепенную роль. Отметим, что в *An. Post.* II, 19, 100a3–100a14 Аристотель пишет о памяти (*μνήμη*), а не о припоминании (*ἀνάμνησις*), в известном же положении Платона речь идет о познании как припоминании. Вопрос о различии памяти и припоминания Аристотель подробно рассматривает в специальной работе “О памяти и припоминании” [11]. Обратимся к одному из фрагментов этой работы, ибо именно в нем мы найдем некоторые ответы на недоуменные вопросы Дж. Акрилла.

В *De Mem.* 1, 450a25–450b11 Аристотель, во-первых, формулирует предварительную апорию (450a25–27): “...как... помнится не присутствующее, если состояние присутствует, а вещь отсутствует?” и, решая ее, пишет (450a27–32), что присутствующее в душе состояние надо мыслить как “отпечаток” (*τύπος*) чувственного восприятия в душе. Во-вторых, Аристотель формулирует проблему (450b11–13): если память помнит отпечатки чувственных восприятий в душе, “то **что из двух**: она помнит [1] это состояние или [2] то, от чего [это состояние] возникло?” Обсуждает он ее следующим образом (450b13–20):

[1] Ибо если [помнит] это [состояние], ничего из отсутствующего не помнили бы; [2] если же то [от чего возникло состояние], – как, чувственно воспринимая это [состояние], мы помним то, что чувственно не воспринимаем, то есть отсутствующее? Если подобное (*ὄμοιον*) существует как отпечаток (*τύπος*) или изображение (*ὑραφή*) в нас [т.е. в нашей душе. – *Е.О.*], почему его чувственное восприятие было бы памятью о другом, а не о нем самом? Ибо энергично помнящий созерцает и чувственно воспринимает именно это состояние. Как же не присутствующее будет помнить? Ибо не присутствующее было бы и видно, и слышно.

При формулировке, обсуждении и решении этой проблемы Аристотель пишет о состоянии (*πάθος*) в душе и том, от чего это состояние возникло. При этом он, во-первых, называет это состояние подобным (*ὄμοιον*) тому, от чего оно возникло, а во-вторых, предлагает рассматривать его в двух отношениях, как *ноэму* (*νόημα*) и как икону (*εἰκών*), т.е. образ. Решение Аристотеля таково (450b20–451a8):

Или каким-то образом так может быть, и именно это получается? Так, например, животное, изображенное (*γεγραμμένον*) на дощечке, есть и животное, и икона (*εἰκών*), и оба есть *одно и то же*, однако бытие обоих не *то*

же, – и созерцать [его можно] и как животное, и как икону; так и в нас [т.е. в нашей душе. – *Е.О.*] надо допускать представление ( $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu \phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ ) и [как] что-то само по себе, и [как] представленис иного. [Представление], поскольку само по себе, есть созерцание ( $\theta\epsilon\acute{\omega}\rho\eta\mu\alpha$ ) или представление, поскольку же [представление] иного, – как бы икона, то есть то, что помним. Таким образом, когда его [т.е. представления. – *Е.О.*] движение энергично, поскольку оно было бы само по себе, душа чувственно воспринимает его, кажется, как явление какой-то *ноэмы* или представления; поскольку же – [представленис] иного, [душа], как и при изображении, созерцает [его] как икону, то есть как [икону] Кориска, не видев [настоящего] Кориска; здесь иное состояние этого созерцания, и, как если бы созерцалось изображенное животное, [это представление] возникает в душе то как только *ноэма*, то как там [т.е. в случае изображенного животного. – *Е.О.*], как икона, [т.е. как] то, что помним. И поэтому, относительно таких происходящих у нас в душе движений от прежних чувственных восприятий, – иногда не ведаем: на основании ли чувственно воспринятого они получаются? и колеблемся, помним ли мы [это] или нет? – иногда же случается постичь и припомнить, что прежде что-то слышали или видели. Это случается, когда созерцающий [какое-то представление] как само изменил бы [свой взгляд] и созерцал бы [это представление] как [представление] иного.

Разумеется, у любознательного читателя остается множество вопросов по поводу того, что же такое в данном случае *ноэма*, но тем не менее “в первом приближении” Аристотель все же отвечает на вопросы Дж. Аквиллы.

В *De Mem.* 1, 449b24–25 Аристотель пишет, что память не есть ни чувственное восприятие, ни допущение, но уклад или состояние чего-то из них, когда время прошло бы; а в 451a14–17 он уточняет, что память есть “уклад представления как иконы того, что представляется”, вновь подчеркивая роль чувственного восприятия времени при запоминании. Обратим внимание, память Аристотель называет в данном случае укладом, но не души, а представления.

Итак, опыт есть нечто универсальное *в душе*. То обстоятельство, что универсальное оказывается чем-то субъективным, а лучше сказать – субъектным (т.е. чем-то в душе), “смущает” многих комментаторов, причем по нескольким основаниям. Комментаторы ставят вопросы: универсальное у Аристотеля объективно или субъективно? универсальное у Аристотеля чувственно воспринимательно или познается как-то иначе? – и как правило отвечают: универсальное у Аристотеля объективно и чувственно не воспринимательно.

Однако следует признать, что вообще Аристотель имеет в виду как универсальное вне души, так и в душе. В данной главе речь идет о последнем. Отношения между тем, что вне души, и – в душе, на разных стадиях познания разные. Я лишь конспективно назову некоторые из этих стадий. Во-первых, применительно и к чувственно воспринимаемому, и к чувственно воспринимающему (т.е. познавательной способности) (*De an.* III, 2, 425b26–426a26) Аристотель различает энергичное состояние и динамическое (т.е. действительность

и возможность). При этом динамически чувственно воспринимаемое и чувственная восприимчивость суть разное, а энергийно – одно и то же, т.е. энергия чувственного восприятия и чувственно воспринимаемого – едина. И именно эта единая энергия “спасается” (σώζεσθαι), т.е. сохраняется, в душе при запоминании, становясь основой для последующего возникновение соответствующего опыта, т.е. уклада души. Применительно к укладам души Аристотель (*De an.* II, 5; в данной главе рассматривается *эпистема*) вновь различает их динамические и энергийные состояния. Речь в этом случае идет об имеющихся в душе познаниях, которые или не используются в данный момент (динамическое состояние уклада), или используются (энергийное состояние уклада). При использовании уже имеющихся познаний (энергийное состояние соответствующего уклада) в определенном смысле вновь происходит отождествление того, что в душе, с тем, что вне души.

В *An. post.* II, 19 Аристотель рассматривает возникновение опыта, которое начинается с перевода во внутренний план (т.е. в душу) чувственного восприятия, т.е. единой энергии чувственно воспринимаемого и чувственной восприимчивости. Роль опыта в возникновении *эпистемы* как познавательного уклада души в этой главе в полном объеме не рассматривается. А энергийное применение уже имеющейся *эпистемы* к частным случаям в этой главе вообще не рассматривается.

100a7: “...единого помимо многих...”:

Выражение “единое помимо многих”, судя по всему, представляется некоторым комментаторам слишком платоновским, поэтому они всячески пытаются “нейтрализовать” его. Так, У.Д. Росс (см.: [16, с. 677]) замечает, что речь в данном случае идет не о “существовании помимо (*apart from*) многих”, а об “отличии от (*distinct from*) многих”, ибо тут же Аристотель пишет, что единое – “во всех этих”. Вообще среди англо-американских переводчиков и комментаторов распространилась практика переводить “τὸ ἓν παρὰ πολλὰ (единое помимо многих)” или как “the one apart from the many” (в случае, если имеется в виду платоновская позиция), или как “the one beside the many” (в случае, если имеется в виду аристотелевская позиция). Так же поступает и З.Н. Микеладзе (см.: [5, 1978, т. 2]): в *An. post.* I, 11, 77a5 (платоновская позиция) он дает перевод “единое помимо многого”, а в *An. post.* II, 19, 100a7 (аристотелевская позиция) – “единое, отличного от множества”.

Как уже отмечалось выше, у Аристотеля следует различать универсальное вне души и универсальное в душе. Применительно к универсальному вне души собственно аристотелевская позиция выражается как “единое на основании многих” (τὸ ἓν κατὰ πολλῶν; в этом случае “единое помимо многих” будет платоновской позицией); применительно же к универсальному в душе “единое помимо

многих” выражает собственно аристотелевскую позицию<sup>18</sup>. Ибо когда Аристотель говорит, что опыт есть универсальное в душе, единое помимо многих, он имеет в виду, что опыт есть нечто универсальное и единое в душе помимо многих единичных отпечатков-икон, которые суть тоже в душе, т.е. и универсальное (опыт), и единичное (отпечаток-икона) равно существуют как расположения души (ни о каком онтологически отдельном существовании универсального здесь речь не идет). При этом опыт содержит в себе нечто тождественное для всех этих отпечатков<sup>19</sup>.

100a10–11: “Обособленные уклады [души] внутренне не присущи (οὔτε... ἐνυλάρχουσι), и возникают (γίνονται) от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов...”:

Дж. Барнс считает (см.: [15, с. 265]), что именно в этом фрагменте Аристотель дает решение 3-й из предварительных апорий (поскольку он считает, что 3-я апория выступает в качестве пояснения первого главного вопроса, для него это ответ на первый главный вопрос “как становятся известными начала”). Лексически данные положения отличаются от положений, сформулированных в апории. Но здесь, как и в самой апории, в явном виде речь идет об укладах, чего не было в выше рассмотренных строках (99b36–38). Т. Энгберг-Педерсен считает (см.: [18, с. 316]), что это просто второй вариант ответа на тот же вопрос. Возникают вопросы: в каких строках Аристотель дает свое решение третьей предварительной апории – в (99b36–38) или (100a10–11)? или это просто две редакции одного решения? или эти решения дополняют друг друга?

Комментаторы давно обратили внимание на то, что в (99b32–100a3) Аристотель ведет речь о *трех* ступенях познания: врожденная способность к чувственному восприятию; сохранение чувственных восприятий; различие и логос, – а в (100a3–100a14) – о *четырех*: чувственное восприятие; память; опыт; искусство и *эпистема*. Дж. Барнс считает (см.: [15, с. 262]), что фрагмент (100a3–100a14) исправляет и расширяет фрагмент (99b32–100a3).

Дж. Барнс также считает (см.: [15, с. 264]), что об опыте Аристотель говорит только в одном из этих фрагментов, а именно в (100a3–100a14). В то же время, с его точки зрения (см.: [15, с. 265]), “логос”, который упоминается в 100a2, есть не что иное, как то, из чего “начало *эпистемы*” (100a8), а ведь “начало *эпистемы*”, согласно Аристотелю (100a6–8), из опыта (хотя в 100b15 Аристотель говорит, что “ум был бы началом *эпистемы*”, на что и намекает Дж. Барнс при истолковании “логоса” в 100a2, привлекая при этом *An. post.* I, 3,72b24, что спорно). Д. Хамлин в свою очередь заявляет (см.: [19, с. 176–177]), что *логос*, упоминаемый в 100a2, и есть *опыт*: мол, в (99b32–100a3) Аристотель говорит о “сохранении восприятия”, а в (100a3–100a14) он называет это “па-

мятью”; в первом из указанных фрагментов Аристотель говорит, что из “сохранения восприятий” возникают *различие* и *логос*; во втором из указанных фрагментов он говорит, что из памяти возникает *опыт*.

Если в 100a2, упоминая “логос”, Аристотель имеет в виду только опыт, то получилось бы, что речь идет исключительно о единичных высказываниях. Ибо, будь логос универсальным высказыванием, речь бы уже шла об искусстве или *эпистеме*. А если учесть, что непосредственно перед упоминанием “логоса” Аристотель говорит о “различии”, – есть, по крайней мере, формальный повод говорить о том, что логос есть логос сути, т.е. определение. Поскольку “логос” упоминается без каких-либо пояснений, что имеется в виду, я считаю, что следует исходить из того, что этот логос может быть и логосом сути (т.е. определением), и единичным высказыванием (т.е. опытом), и универсальным (т.е. искусством или *эпистемой*).

В *EN* Аристотель рассматривает две части души, одна из которых содержит логос, а вторая лишена его. Я думаю, что именно в этом смысле упоминает его Аристотель в 100a2. То есть он говорит, что на основе “сохранения восприятий” в душе может возникнуть “логос” (не детализируя опосредующие звенья), а следовательно и все уклады души, сопряженные с логосом: искусство, *эпистема*, рассудительность, *софия* и т.д. О том, что, по крайней мере, применительно к искусству (а в рассмотренном фрагменте 100a3–100a14 Аристотель пишет об опыте как начале не только *эпистемы*, но и искусства), он различал опыт и логос, свидетельствует *Met.* I, 1, 981a12–28: “Относительно практического дела опыт, мнится, ничем [не] отличается от искусства, однако мы видим, [что] более преуспевают [имеющие] опыт, [чем те, кто] имеют логос без опыта...”

Таким образом, *логос* в 100a2 может означать и опыт (как единичное допущение), и искусство, и *эпистему*. В то же время в (100a3–100a14) речь идет об опыте как “узнавании термина” (а не единичном допущении), а в (99b32–100a3) опыт в явном виде вообще не упоминается. Это обстоятельство мне представляется важным.

У.Д. Росс отмечает (см.: [16, с. 677]), что в (100a3–100a14) присутствует реминисценция платоновского “Федона” (96b)<sup>20</sup>. Следует отметить, что Платон в данном случае не упоминает опыт. Сравним этот фрагмент из “Федона” с фрагментом (99b32–100a3), в котором также не упоминается опыт. Возникает подозрение, что в (99b32–100a3) Аристотель положительно воспроизводит позицию, критически представленную в этом фрагменте платоновского диалога. При этом он переформулирует эту позицию таким образом, чтобы явно обозначить решение предварительной апории: первое познание изначально присутствует в душе или происходит в какой-то момент? – изначально в душе присутствует способность к чувственному восприятию, а в какой-то момент происходит запоминание

чувственно воспринятого. Таким образом, прежде всего Аристотель акцентирует внимание на памяти. А в следующем фрагменте, т.е. в (100a3–100a14), он вводит опыт, причем опыт не как единичное допущение (о чем идет речь в *Met.* I, 1), а как узнавание термина, т.е. как нечто “универсальное в душе” и “единое помимо многих”. Имея в виду опыт, Аристотель и дает второе решение: “...уклады [души] [в том числе опыт, искусство, *эпистема*. – *Е.О.*] внутренне не присущи, и возникают от чувственного восприятия, а не от иных более познавательных укладов...”

Таким образом, можно считать, что в 100a10–11 мы находим завершение решения 3-й из предварительных апорий, и в то же время это завершение становится ответом на второй главный вопрос “что есть узнающий уклад души”. Я считаю, что именно опыт, а не ум, выступает у Аристотеля в качестве узнающего уклада души. Следовательно, именно в этом фрагменте содержится ответ на указанный вопрос. В то же время не следует проводить прямых параллелей между первой частью решения 3-й из предварительных апорий, содержащейся в (99b32–100a3), и ответом на вопрос: что есть узнающий уклад души? – в 100a3–100a14.

## ДВА ВАРИАНТА ОПЫТА У АРИСТОТЕЛЯ

Остановимся поподробнее на различии двух вариантов опыта у Аристотеля. Как уже отмечалось, если в *An. post.* II, 19 речь идет об опыте, возникающем исключительно из чувственного восприятия и запоминаний, то в *Met.* I, 1 речь идет прежде всего об опыте как единичном допущении<sup>21</sup>, ср. 981a5–12: “Возникает же искусство [тогда], когда из многих опытных постижений (*ἐννοημάτων*) возникло бы единое универсальное допущение о сходных. Ибо иметь допущение, что Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это [снадобье] помогло, и Сократу, и так же каждому из многих, – [дело] опыта; а [иметь допущение], что всем таким-то, определенным по виду, страдающим вот этой болезнью, помогло, например, флегматичным, или желчным, или горящим в лихорадке, – [дело] искусства”. Опытном в этом фрагменте Аристотель называет *единичное допущение*: Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это снадобье помогло. *Универсальное же допущение*: всем людям, страдающим такой-то болезнью, помогает такое-то снадобье, – Аристотель относит уже к искусству. *Единым* в данном случае выступает универсальное допущение (т.е. искусство), а *многими* – единичные допущения (т.е. опыты). Когда же идет речь об опыте как “универсальном в душе”, *многими* выступают запоминания, а *единым* – опыт.

Я не вижу оснований считать, что Аристотель не различал два варианта опыта или не видел между ними существенной разницы. В *An. post.* II, 19 речь идет об опыте как “первом универсальном в душе”, т.е. об “узнавании терминов”, а не об эмпирических допущениях.

## КАК НАЧАЛА СТАНОВЯТСЯ ИЗВЕСТНЫМИ?

В 100a14–100b5 Аристотель пишет:

Что же было сказано раньше, но не ясно сказано, мы бы сказали вновь. Ибо когда остановилось единое из неразличимых, [остановилось] первое универсальное в душе (ибо чувственно воспринимается единичное, чувственное же восприятие есть [восприятие] универсального, например, человека, а не Каллия человека); вновь [уже] для этих останавливается [единое], пока бы остановились бесчастные и универсальные, например для *вот таких*, пока [бы остановилось] живое [существо], и для него таким же образом. Ясно же, что нам необходимо первое узнавать индуктивно: ибо чувственное восприятие так во-творяет универсальное.

В этом фрагменте я прокомментирую следующие выражения: (1) “...единое из неразличимых...” (100a15–16); (2) “...первое универсальное в душе...” (100a16); (3) “...ибо чувственно воспринимается единичное, чувственное же восприятие есть [восприятие] универсального, например, человека, а не Каллия человека...” (100a16–100b1); (4) “...нам необходимо первое узнавать индуктивно: ибо чувственное восприятие так во-творяет универсальное” (100b4–5).

100a15–16: “...единое из неразличимых (τὸν ἀδιαφόρων)...”

Д. Хамлин считает (см.: [19, с. 179]), что “неразличимыми” (100a15–16) в данном случае Аристотель называет “...вероятно, вещи, которые неразличимы до акта чувственного восприятия, и они становятся различимыми только останавливаясь (by making a stand)...” и добавляет, что “есть первое универсальное в душе, когда единое из *adiaphora* остановилось” (с. 181), т.е. первое универсальное в душе уже есть к моменту, когда единое из неразличимого стало. У Д. Хамлина получается, что многие – неразличимы, а единое, которое остановилось из многих – различимо, т.е. различие.

Конечно, до акта чувственного восприятия душа человека еще ничего не различает, но не об этой неразличимости речь. Аристотель, по-моему, имеет в виду следующее: способность к чувственным различиям врожденна человеку; человек, чувственно воспринимая, различает еще до становления опыта, правда, различия эти лишь случайны и хаотичны; запоминание чувственных восприятий и их повторяемость в последующих чувственных восприятиях дают возможность человеку сравнивать сохраняемые чувственные восприятия и тем самым отождествлять некоторые из них, т.е. вырабатывать представления о видах и родах; так, собственно, становится опыт; при этом для вида отдельные его экземпляры *безразличны* или же *неразличимы*. Именно об этой *неразличимости* ведет речь Аристотель в обсуждаемом фрагменте. Единое или первое универсальное становится в душе именно тогда, когда душа доходит до *неразличимости* восприятий, относящихся к одному виду или же роду.

Таким образом, первое универсальное в душе не предшествует *единому и неразличимому*, а является собственно им. Предшествую-

щее этому фрагменту иносказательное сравнение деятельности души происходящим на поле боя (сначала воины побежали с поля боя, затем остановился один, за ним другой и, наконец, все воины вернулись в боевые порядки) следует понимать так: бегущие с поля боя воины подобны чувственным восприятиям; остановившийся воин подобен сохранившемуся в памяти чувственному восприятию; воины, вернувшиеся в боевые порядки, суть сохранившиеся чувственные восприятия, распределенные по видам и родам.

Вообще мы можем говорить об одном и том же и как неразличимом, и как различимом. Многие по числу и единые по виду различимы по числу и неразличимы по виду, многие по виду и единые по роду различимы по виду и неразличимы по роду, т.е. в разных контекстах мы можем говорить и о неразличимости, и о различимости по виду. Первое универсальное в душе рассматривается как единое, относящееся ко многим запоминаниям, а значит как неразличимое.

Д. Хамлин, допуская, с моей точки зрения, неточность при истолковании этого фрагмента, находит при этом его содержание неудовлетворительным (см.: [19, с. 178–180]), – и напрасно. Положение (ошибочное), согласно которому первое универсальное в душе предшествует опыту, становится для Д. Хамлина принципиальным.

100a16: “первое универсальное в душе”

У.Д. Росс считает, что в данном случае Аристотель имеет в виду, что так универсальное познается “в первый раз” (the first grasping of the universal), т.е. “первое” означает “в первый раз” (также переводит этот фрагмент и Б.А. Фохт). Дж. Барнс дает перевод “a primitive universal in the soul” (“первое универсальное в душе”), но при этом в комментарии отмечает, что лучше было бы перевести “for the first time there is a universal in the soul”.

Дело в том, что Аристотель неоднократно употребляет выражение “первое универсальное” (в русских переводах “первично общее” и “первое общее”) за пределами *An. post.* II, 19, но без добавления “в душе” (см. *An. post.* I, 5, 74a 5, 6, 11–12, 13; I, 24, 85b23–27; *An. post.* II, 17, 99a33–35; II, 18, 99b9–10). Поэтому истолкование этого выражения в 100a16 зависит от того, как, с точки зрения того или иного комментатора, оно относится к другим его употреблениям. Дж. Барнс считает, что “первое универсальное” в 100a16 не имеет никакого отношения к другим аристотелевским использованиям этого выражения, и его истолкование, вслед за У.Д. Россом, как “в первый раз” и призвано подчеркнуть это отличие. Проблема “первого универсального” у Аристотеля – большая и самостоятельная тема. В данном случае я лишь отмечу, что, с моей точки зрения, первым универсальным Аристотель называет термины, которые могут исполнять роль меньших крайних терминов в универсальных доказывающих силлогизмах. В *An. post.* II, 19 имеются в виду термины, которые могут выполнять ту же роль, только речь идет не столько

о терминах, сколько об опыте, соответствующем этим терминам, т.е. о том, что в душе, а не вне души (что имеется в виду в остальных случаях использования выражения “первое универсальное”).

100a16–100b1: “ибо чувственно воспринимается единичное, чувственное же восприятие есть [восприятие] универсального, например, человека, а не Каллия человека”

Комментируя эти строки, Дж. Барнс (см.: [15, с. 266]) задается вопросом: как, согласно Аристотелю, чувственное восприятие может преодолеть зазор между единичным и универсальным? В поиске ответа на этот вопрос он обращается к аристотелевским дистрикциям чувственно воспринимаемого *самого по себе и по совпадению*, чувственно воспринимаемого *своего и общего* для органов чувственного восприятия (см.: *De an.* II, 6), но находит их недостаточными для искомого ответа. В конце концов Дж. Барнс заключает, что Аристотель ни здесь, ни где-либо в другом месте не поясняет, как “такие концепты, как человек образуются из данных чувственного восприятия”.

Я же считаю, что Аристотель дает соответствующее пояснение именно в рассматриваемом фрагменте (100a14–100b5). Первое предложение этого фрагмента может неверно сориентировать читателя. Аристотель, “вновь” высказываясь, казалось бы, о том же, о чем шла речь в предыдущем фрагменте (100a3–100a14), на самом деле затрагивает теперь другой аспект той же проблемы. В (100a14–100b5) опыт в явном виде уже не упоминается, зато в явном виде упоминается индукция. Если в предыдущем фрагменте речь шла об “универсальном в душе”, то здесь появляется уточнение – “первое универсальное в душе”. Если в предыдущем фрагменте “универсальное в душе” относилось к опыту (который возникает из чувственного восприятия), то здесь “первое универсальное в душе” относится к чувственному восприятию и индукции. Опыт – уклад души, а индукция – метод познания, присущий опыту (а не уму, как считает Дж. Барнс; см.: Введение).

При этом следует помнить, что Аристотель различает опыт и абстрагирование. Согласно рассмотренным фрагментам (100a3–100a14) и (100a14–100b5), индукция приводит к возникновению опыта (т.е. к эмпирическому обобщению). Однако индукция может иметь и другой результат. В *An. post.* I, 18, 81b3–4 Аристотель пишет: “отвлеченным [т.е. абстрактным. – *Е.О.*] называемое (τὰ ἔξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) будет узнаваться через индукцию”, – т.е. индукция может привести и к абстрагированию. В качестве примера эмпирического обобщения Аристотель называет ряд: “Каллий–человек–живое существо” (*An. post.* II, 19, 100b1–3). В качестве примера абстрагирования Аристотель называет ряд: “медный равнобедренный треугольник – равнобедренный треугольник – треугольник” (*An. post.* I, 5, 74a38–74b1). При этом абстрактное так же как, и опыт,

он называет “первым универсальным”. Получается, что с помощью индукции можно узнавать как эмпирические термины, так и абстрактные<sup>22</sup>. Таким образом, в этом фрагменте мы находим ответ на другой вопрос, а именно как начала становятся известными? – Аристотель отвечает: индуктивно.

Чувственное восприятие в узком смысле слова, согласно Аристотелю, действительно не позволяет чувственно воспринимать такие универсальные предметы, как “человек”, в этом Дж. Барнс прав. Однако, судя по контексту главы, в (100a14–100b5) Аристотель говорит о чувственном восприятии в широком смысле слова, т.е. в данном случае он включает в него не только чувственное восприятие единичных предметов, но и память, и индукцию (а значит и опыт, и абстрагирование). Собственно рассмотрение опыта как “первого универсального в душе” (в отличие от опыта как единого допущения) и есть аристотелевский ответ на вопрос как чувственное восприятие может преодолеть зазор между единичным и универсальным? Оно может это сделать вместе с памятью и индукцией.

100b4–5: *“нам необходимо первое узнавать индуктивно: ибо чувственное восприятие так во-творяет универсальное”*

У.Д. Росс (см.: [16, с. 675–676]) и Дж. Барнс (см.: [15, с. 267]) считают, что “первое” в этих строках означает “аксиомы”, т.е. пропозициональные начала, хотя и добавляют, что под “первым” можно иметь в виду и универсальные концепты. Д. Хамлин же предлагает следующее истолкование этого положения. В этих строках “так” означает “индуктивно”. Д. Хамлин же считает, что говоря “так (in this way)”, Аристотель имеет в виду не “индуктивно”, а генетическое рассмотрение (genetic account) (см.: [19, с. 171–172, 180–181]). Он считает, в частности, что индукция не может “во-творять универсальное”, ибо универсальное в душе уже есть, “когда остановилось единое из неразличимых” (выше, при комментировании 100a15–16, у нас уже шла речь об ошибочности этого довода). Я же считаю, что Аристотель ведет в данном случае речь об узнавании первых универсальных терминов. Эти строки подтверждают версию о том, что Аристотель в прокомментированных выше строках (100a16–100b1) имеет в виду чувственное восприятие в широком смысле слова, т.е. чувственное восприятие, включающее в себя память и индукцию.

Фрагменты (100a3–100a14) и (100a14–100b5) связаны между собой в той же мере, в какой связаны между собой два главных вопроса главы: как становятся известными начала? и что есть узнающий уклад души? В обоих фрагментах Аристотель ведет речь о возникновении опыта как познавательного уклада души. Индукцию он рассматривает во втором из этих фрагментов постольку, поскольку она участвует в возникновении опыта (опыт по сути своей индуктивен) и объясняет, как происходит эмпирическое узнавание начал.

Если ранее у нас шла речь о двух вариантах опыта у Аристотеля, то сейчас надо сказать, что и индукция у него имеет два соответствующих варианта: одно индуктивное обобщение приводит к появлению универсального термина, другое универсального суждения. Эту позицию в явном виде проводит Р. Мак-Кирэхэн [21]. Разумеется, приведенная дистинкция индукций не исчерпывает всего многообразия вариантов индукции у Аристотеля. Сейчас я бы хотел только подчеркнуть, что индукция, включенная в “узнавание терминов”, – “законный” вид индукции в эпистемологии Аристотеля.

## О ПОЗНАНИИ КАКИХ НАЧАЛ ИДЕТ РЕЧЬ В 100a3–100b5?

Итак, начала становятся известными благодаря индукции, и узнающий уклад души есть опыт. Однако остается не до конца проясненным вопрос: какие же начала познаются опытом индуктивно? Я имею в виду ту проблему общего характера для *An. post.* II, 19, о которой говорилось во ввводной части этой статьи: ведет ли Аристотель речь о приобретении терминов или посылок. Англо-американские комментаторы ставят вопрос несколько иначе: ведет ли Аристотель речь о формообразовании концептов или о знании как все более и более общих суждениях (*general propositions*)? Дж. Барнс считает (см.: [15, с. 271]), что текст Аристотеля равно хорошо прочитывается и при концептуальном, и при пропозициональном истолковании начал; при этом, считает он, Аристотель не отдает себе отчета в том, что он ведет речь о двух разных составляющих познания.

Д. Хамлин также считает, что между тем и другим подходами в аристотелевской эпистемологии принципиальной разницы нет. Полагая, что в рассмотренных выше фрагментах (100a3–100a14) и (100a14–100b5) Аристотель говорит об универсальном в смысле его приложения к частным случаям, Д. Хамлин пишет: «Иметь концепт X, значит, среди прочего, знать, какого сорта вещь X и *a fortiori* знать, какой тип вещей может быть назван “X”; и это знание – явно, и в очень хорошем смысле, пропозициональное».

У Д. Хамлина получается, что, с точки зрения обсуждаемой проблематики, для Аристотеля нет принципиальной разницы между высказываниями типа: (1) “Каллий – человек”, (2) “Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это снадобье помогло”, (3) “всем людям, страдающим вот этой болезнью, помогает вот это снадобье”. Хотя рассмотренные аристотелевские тексты свидетельствуют о наличии гносеологической разницы: высказывание (1), будучи опытным, познается через чувственное восприятие и индукцию (узнавание); высказывание (2), будучи опытным, допускается (единичное допущение); высказывание (3), будучи искусством или *эпистемой*, допускается (индуктивное обобщение единичных допущений).

Обратим внимание на отношение индукции и допущения: в случае (1) опыт индуктивен, в случае (2) опыт есть допущение, в случае (3) индукция есть допущение, но в последнем случае речь идет уже не об опыте.

Есть между этими высказываниями и логическая разница. У Д. Хамлина получается, что все универсальные термины могут быть логическими сказуемыми – и нет разницы между терминами, выступающими в качестве логических подлежащих и логических сказуемых. А ведь посылки эпистемических силлогизмов, согласно Аристотелю, должны быть необходимыми, т.е. универсальными. Универсальность посылки определяется тем, как нечто присуще, и чему оно присуще (присуще универсально – значит присуще на основании всех, само по себе и поскольку само; см.: *An. post.* I, 4 и [8, с. 17–21]). Именно подлежащее универсальной присущности Аристотель называет *первым универсальным*. Таким образом, следует различать универсальность подлежащего (первое универсальное) и универсальность высказывания (универсальное).

Я считаю, что в *An. post.* II, 19, 100a3–100b5 Аристотель ведет речь именно о *первом универсальном*, которое может выступать в универсальных посылках подлежащим.

А теперь обратимся к суждениям по этому вопросу Ч. Кана [20]. Ранее уже отмечалось, что, согласно Аристотелю, непосредственные начала доказательства включают в себя: (1) “узнавание терминов”; (2) аксиомы, определения значений терминов, бытие рода, подлежащего доказательству (или бытие начал этого рода); (3) первые непосредственные посылки доказывающих силлогизмов. Ч. Кан считает, что опыт, который дает нам термины, дает нам при этом значения терминов и бытие начала рода; т.е. в *An. post.* II, 19 речь идет о познании значений терминов и о бытии того, что обозначается этими терминами; а это, с его точки зрения, и есть формообразование концептов. Поскольку пояснение значения и утверждение бытия имеют форму суждений, считает он, нет существенной разницы между приобретением концептов и пропозиций.

В связи с позицией Ч. Кана я хотел бы сказать следующее. Аристотель различает доказательство и поиск ( $\xi\eta\tau\omicron\varsigma$ ). Доказательству посвящена *An. post.* I, поиску – *An. post.* II, 1–18. Для доказательства, как уже было сказано, в качестве предпознания выступают, в частности, определения значений терминов и бытие рода, подлежащего доказательству (или бытие начал этого рода). С поиском же дело обстоит несколько иначе.

В *An. post.* II, 1, 89b24–25 Аристотель называет следующие направления поиска: (1) “ $\tau\omicron\ \delta\tau\iota$ ” (то, что); речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, то есть о присущности; обозначим это выражение как “что *есть*” (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии); (2) “ $\tau\omicron\ \delta\iota\omicron\tau\iota$ ” (то, почему); речь идет о причине присущности чего-либо подлежащему; обозначим это выражение как “*почему*”

есть” (курсив подчеркивает, что речь идет о причине бытия); (3) “εἶ ἔστι” (*есть ли*); речь идет о бытии подлежащего (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии); (4) “τί ἔστιν” (что *есть*); смысл этого выражения остается в рамках *An. post.* I, 1 непроясненным.

В *An. post.* II, 2, 89b37 выражением “τὸ ὄτι” Аристотель указывает уже на значение подлежащего, а не на бытие присущего, как в предыдущем случае, т.е. он использует это выражение в смысле “*что есть*” (курсив подчеркивает, что речь идет о значении). А в *An. post.* II, 2, 90a1 он отождествляет выражения “τὸ διὰ τί” (*почему нечто присуще*) и “τὸ τί ἔστι” (то, что *есть*, или же *суть*). Здесь выражение “то, *что есть*” указывает на причину присущности, одновременно определяя значение присущего и утверждая его бытие. Этот смысл (единство значения и бытия) я буду называть “*сутью*”. В дальнейшем в *An. post.* II, 2 Аристотель сводит направления поиска к двум: *что есть?* и *есть ли?* имея в виду, что они могут относиться как к подлежащему посылки, так и к присущему подлежащему.

В *An. post.* II, 3–10 выражение “τὸ τί ἔστι”, как правило, указывает на *суть*, а без артикля (τί ἔστι), т.е. в виде вопроса “*что есть?*”, в зависимости от контекста может указывать как на значение (*что есть*), так и на *суть (что есть)*. Собственно к различению этих слов выражения “*что есть*” и сводится в значительной степени содержание рассматриваемых глав. Начиная с *An. post.* II, 7, Аристотель использует выражение “τί σημαίνει” (*что означает*) вместо “τί ἔστι” (в смысле “*что есть*”). Таким образом, смыслы приведенных выражений в разных контекстах могут быть разными, но все они сводятся к трем: значение (*что есть*), бытие (*что есть*) и *суть (что есть)*. При этом следует помнить, что все три значения могут относиться как к подлежащему, так и к присущему подлежащему.

Итак, Аристотель различает поиск бытия и причины (или же *сущности*) как применительно к подлежащему, так и применительно к присущему подлежащему, т.е. к тому, о чем говорится в логическом сказуемом. При этом наряду с бытием и *сутью* он говорит о значении. Сначала нам становятся известными бытие (*что есть*) и значение (*что есть*), а затем мы ищем *суть (что есть)*. Как же нам становятся известными бытие и значение? В *An. post.* II, 7, 92a38–92b1 Аристотель пишет, что “[индукция] не показывает, *что есть*, а что или *есть*, или нет”, т.е. индукция показывает нам бытие, но не показывает значения. А ведь опыт индуктивен. Значит и опыт позволяет нам узнать *есть ли* нечто, но не дает значения. Речь в данном случае идет об аристотелевском понимании “значения”.

Значение предполагает наличие имени. Много позднее Аристотеля Дж.С. Милль в “Системе логики” различал имена соозначающие и не-соозначающие: “Не-соозначающее имя есть то, которое обозначает или только предмет, или только признак. Соозначающее же прямо указывает предмет, а косвенно – признак этого предмета...” [7, с. 25]. Имена, которые Аристотель имеет в виду в

*An. post.* II, 19 (человек, живое существо), Дж.С. Милль относит к обозначающим<sup>23</sup>. Судя по всему, аристотелевский *опыт* как “узнавание терминов” в какой-то степени соответствует миллевскому *означению* (denotation), а аристотелевское *значение* – миллевскому *соозначению* (connotation).

Применительно к построению доказательства, в качестве предпознания нам надо просто *принять* (λαμβάνειν) определения значения терминов, которые должны войти в доказывающий силлогизм. Опыт, как уже было сказано, этих определений нам не даст. Более того, индуктивное узнавание, что *есть*, еще не есть то бытие, которое требуется для доказательства. Бытие рода (или начала рода), подлежащего доказательству, согласно *An. post.* I, 10, 76a32–36 (ср. 76b3–11), мы также *принимает*. При этом мы можем использовать материалы эмпирического происхождения, но сами по себе они недостаточны. Таким образом, опыт, о котором Аристотель говорит в *An. post.* II, 19, следует отличать от определений значений терминов (номинальных определений); не следует его однозначно отождествлять с принятием бытия рода, подлежащего доказательству; т.е. следует различать опыт и предпознание, необходимое для доказательства. Вообще у Аристотеля следует различать (1) опыт, который может символизироваться термином, (2) значение термина и (3) логос сути бытия (о последнем речь у нас пойдет позднее).

Итак, о познании каких начал идет речь в (100a3–100b5)? об узнавании терминов или посылок? Я считаю, что в этом фрагменте речь идет о возникновении опыта как первого универсального в душе, т.е. об “узнавании терминов”, о котором Аристотель пишет в *An. post.* I, 3 (а не о тех началах, о которых Аристотель пишет в *An. post.* I, 2). Причем в *An. post.* I, 3, 72b24–25 Аристотель пишет именно об узнавании терминов, а не определений. Здесь речь идет об “узнавании терминов” в контексте критики доказательства по кругу: это доказательство невозможно, в частности, потому, что доказательство должно исходить из “предшествующего” и “более известного”, а при доказательстве по кругу одно и то же должно выступать то предшествующим, то нет (то же касается и большей известности). Но если мы различим “предшествующее и более известное” относительно нас (или для нас) и просто (или по природе), то “круга” не будет. И здесь Аристотель заговаривает об узнавании через индукцию как другом способе, который в отличие от доказательства начинает не с предшествующего и более известного по природе, а с предшествующего и более известного для нас.

## УМ – НАЧАЛО ЭПИСТЕМЫ

Ответив на вопросы “о началах”: как они становятся известными? и что есть узнающий уклад души? – Аристотель в конце главы (100b5–17) заводит речь об укладах души, “связанных с размышле-

нием, которыми мы истину сказываем”, а именно о мнении, расчете, *эпистеме*, – и об уме. Если в предшествующих фрагментах речь шла о предшествующем и более известном относительно нас, то в этом фрагменте речь идет о предшествующем и более известном просто.

Так как среди укладов [души], связанных с размышлением, которыми мы истину сказываем, одни всегда истинны суть, другие же допускают ложь (например, мнение и расчет), истинны же всегда *эпистема* и ум, и ни один иной род не точнее *эпистемы* кроме ума, начала же доказательств более известные, всякая же *эпистема* “после логоса” (μετὰ λόγου), – о началах, во-первых, не было бы *эпистемы*, а во-вторых, так как ни один [уклад] не может быть истиннее *эпистемы* кроме ума, ум был бы о началах; из этих [доводов] усматривают, что для начала доказательства нет доказательства, как нет *эпистемы* [о началах] *эпистемы*. Так что если мы не имеем ни одного иного рода истины помимо *эпистемы* [и ума], ум был бы началом *эпистемы*. И [ум], с одной стороны, был бы началом начала, с другой стороны, всякая [*эпистема*] сходным образом относится ко всякой вещи.

Ранее отмечалось, что, согласно *An. post.* II, 19,100a6–9 (и *Met.* I, 1, 981a1–5), начало *эпистемы* из опыта, в данном же фрагменте говорится, что начало *эпистемы* – ум. Таким образом, мы выходим на основную проблему, связанную с истолкованием всей *An. post.* II, 19. Как соотносить эти положения? В *An. post.* II, 19 речь идет об опыте как “узнавании терминов” и уме, о котором говорится, что он – начало *эпистемы*. Имеет ли место некий переход от опыта к уму или нет такого перехода? Каким образом, узнав термины, мы познаем истинные и необходимые посылки доказывающих силлогизмов? На эти вопросы явных ответов в этой главе нет. Вообще фрагмент *An. post.* II, 19,100b5–17 относится к тем фрагментам, которые не столько объясняют, сколько сами требуют объяснения. И объяснение это надо искать за пределами *An. post.* II, 19. Прежде всего надо выяснить, что означает выражение “ум – начало *эпистемы*”? Комментаторы, как правило, исходят из того, что речь в данном случае идет об умопостижении непосредственных посылок, хотя это не очевидно.

Я считаю, что при чтении фрагмента *An. post.* II, 19, касающегося ума, важно учитывать одну из аристотелевских дистинкций, а именно дистинкцию недоказываемой *эпистемы* и ума. *Эпистема* – доказывающий силлогизм. Недоказываемая *эпистема* есть первая непосредственная посылка доказывающего силлогизма. Об этом Аристотель пишет в *An. post.* I, 33. А именно в этой главе Аристотель, во-первых, различает два варианта “допущения (ἢ ὑπόληψις) непосредственных посылок” – допущение того, что может быть иначе, т.е. не необходимо (мнение, δόξα – 89a2–4), и допущение того, что не может быть иначе, т.е. необходимо (недоказываемая *эпистема*, ἐπιότημη ἀναλόδεικτος – 88b30–32, 35–37), – а во-вторых, различает недоказываемую *эпистему* (как допущение необходимой непосредственной посылки) и ум (как начало *эпистемы*) (88b35–37).

Аристотель различает непосредованную посылку и ум также в *An. post.* I, 23. В этой главе Аристотель сначала говорит об “элементах” (στοιχεῖα) показа, а затем о *едином* (τὸ ἓν) для силлогизма и *эпистемы*: “элементами” показа он называет средние термины (84b21) и непосредованные посылки (84b22), а о *едином* пишет следующее (84b39–85a1): “...так – единое для силлогизма – непосредованная посылка, для доказательства же, то есть *эпистемы*, – ум”<sup>24</sup>.

Итак, обе упомянутые главы не дают оснований считать, что выражение “ум – начало *эпистемы*” относится к непосредованным посылкам. И в *An. post.* I, 23, и в *An. post.* I, 33 Аристотель отличает ум как начало *эпистемы* от непосредованных посылок. В *An. post.* I, 33, как и в *An. post.* II, 19, Аристотель рассматривает познавательные уклады души и при этом предлагает читателю обратиться за дальнейшими разъяснениями, в частности, к “Этике”.

В поисках ответа на вопрос: что означает аристотелевское выражение “ум – начало *эпистемы*”? – давайте и мы обратимся к “Никомаховой этике”, а именно к главам *EN VI*, vi–vii, в которых идет речь о начале *эпистемы* и о *софии*: “...*Эпистема* есть допущение об универсальном и необходимо существе” (1140b31–32), “...у... всякой *эпистемы* есть начала” (1140b32–33); может быть, *софия* есть начало *эпистемы*? – нет, “...*софия*-мудрость не о них...”, – почему? – потому что “...у мудреца для некоторых случаев есть доказательство” (1141a1–3), т.е. “...*софия* есть и *эпистема*, и ум[опостижение] самого ценного по природе” (1141b2–3), “остается уму быть о началах” (1141a7–8).

Так Аристотель пишет в “Никомаховой этике” (а именно, что *софия* включает в себя ум и доказывающую *эпистему*), а в “Метафизике” он разделяет *софию* на *софию* о сущности и доказывающую *софию* (*Met.* XI, 1059a32–34)<sup>25</sup>. Получается, что *софия* о сущности, упоминаемая в “Метафизике”, соответствует части *софии*, а именно уму, упоминаемой в “Никомаховой этике”. Таким образом, “ум – начало *эпистемы*” означает “*софия* о сущности есть начало *эпистемы*”. Аристотель, заговаривая в *An. post.* II, 19, 100b5–17 об уме, имеет в виду не познание посылок, а *софию* о сущности, т.е. первую философию<sup>26</sup>. Непосредованные же посылки доказывающих силлогизмов, согласно *An. post.* I, 33, *допускаются*, но речь об этом идет не в *An. post.* II, 19. В *An. post.* II, 19 речь о посылках вообще не идет (а уклады души, связанные с размышлением, упоминаются только для того, чтобы отличить их от опыта и ума). В этой главе говорится об эмпирическом (а значит, индуктивном) “узнавании терминов” (100a3–100b5) и об *умопостижении* соответствующей сути бытия (100b5–17) (но не значения термина). Проблема соотношения опыта (эмпирического ведения *есть ли* подлежащее, которым может быть и сущность) и ума (*умопостижения* сущности как сути бытия, причины бытия, эйдоса, “эйдетического слоя имени”) – проблема первой философии и ставится Аристотелем в *Met.* VII, 17 (см.:

[8, с. 83–87]). Таким образом, у Аристотеля следует различать не только опыт и значение, но и суть. А «классическая дистинкция между “интуитивным” и “демонстративным”», – о чем шла речь во вводной части статьи, – “произошла из *An. post.* II, 19” по ошибке, ибо в этой главе речь о “демонстрации” не идет.

## СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ СТРУКТУРА *AN. POST.* II, 19

Итак, прежде чем ответить на два главных вопроса главы, Аристотель формулирует три предварительных затруднения:

1. Познание всех непосредованных начал *то же* или *не то же*?

**Решение:** в качестве непосредованных начал доказывающих силлогизмов выступают как посылки, так и термины; способы познания тех и других не тождественны; более того, не тождественно также познание термина как предшествующего для нас и предшествующего по природе.

2. *Эпистема* для каждого из непосредованных начал или нет? или в одном случае *эпистема*, в другом – какой-то иной род познания? **Решение:** не *эпистема*, а недоказываемая *эпистема* есть только для непосредованных посылок, для терминов же – другой род познания (а именно опыт и ум).

3. Познавательные уклады происходят в душе, не будучи в ней ранее, или же они присутствуют в душе изначально, но остаются скрытыми для нас? **Решение:** готовых познавательных укладов в душе нет; в ней, в качестве “предпознания”, есть способность к чувственному восприятию; далее в душе происходит сохранение чувственных восприятий (но это еще не познавательный уклад, а лишь условие его возникновения).

После разбора предварительных затруднений становятся ясными ответы Аристотеля на два главных вопроса главы:

1 Как становятся известными непосредованные начала (а именно термины)? Ответ: индуктивно.

2. Что есть узнающий уклад души? Ответ: опыт (возникающий на основе сохранения в душе чувственных восприятий).

В действительности, как мы видели, Аристотель рассматривает эти вопросы и затруднения в ином порядке. Сначала он в два этапа разрешает третье из предварительных затруднений, затем отвечает на второй (этот ответ содержит вторую часть разрешения третьего предварительного затруднения) и первый главные вопросы, после чего разрешает второе из предварительных затруднений (во фрагменте 100b5–17). Разрешение первого предварительного затруднения в явном виде вообще не дается, оно вытекает из содержательной структуры самой главы. Ибо во фрагменте 100b5–17 Аристотель противопоставляет ум и *эпистему* (а именно недоказываемую *эпистему*), т.е. *умопостижение* термина, обозначающего сущность, и *допущение* непосредованной посылки, как два рода познания не-

опосредованных начал, а во фрагментах 100a3–100b5 и опять же 100b5–17 противопоставляет эмпирическое “узнавание термина” как предшествующего для нас и умопостижение термина, обозначающего сущность, как предшествующего по природе.

Спорным прежде всего является ответ на вопрос, что есть узнающий уклад души? только ли опыт? или же и ум? Я склоняюсь к тому, что Аристотель посвящает *An. post.* II, 19 главным образом опыту. Ум в этой главе лишь упоминается. Таким образом, во фрагменте 100b5–17 мы имеем дело не с ответом на второй главный вопрос, а с разрешением второго предварительного затруднения. В крайнем случае, в качестве компромисса, можно было бы рассмотреть вариант, что, мол, на вопрос, что есть узнающий уклад души? у Аристотеля есть два ответа: и опыт, и ум (хотя такой компромисс “размывал” бы суть узнающего уклада).

Предложенное истолкование содержательной структуры *An. post.* II, 19 существенно отличается от того, что предлагают У.Д. Росс, Дж. Барнс и Т. Энгберг-Педерсен. Поскольку их подходы продолжают и развивают друг друга, а в наиболее подробном и развитом виде их версия представлена у последнего, далее я буду иметь в виду только ее. Т. Энгберг-Педерсен отмечает, что структура этой главы “хорошо известна”, и далее пишет следующее [18, с. 314]: «В 99b17–18 Аристотель ставит два вопроса: (А) как становятся известными начала? и (В) что есть узнающий уклад души (т.е. каково его имя)? В следующем “апорийном” фрагменте (99b20–34) он сначала (b22–23 и 23–25) поднимает два подвопроса, имеющих отношение ко второму (В) из двух ведущих вопросов, ответ на которые, вместе с ответом на соответствующий ведущий вопрос, дается в конце главы (100b5–17). Затем он вводит (b25–26) и обсуждает (b26–32) третий подвопрос, который зависит от первого (А) из двух ведущих вопросов, и дает ответ [и на вопрос (А), и на третий подвопрос. – *Е.О.*] в 99b34–100b5».

Я же считаю, что к аристотелевскому ответу на первый (А) из главных вопросов относятся только строки 100a14–100b5 (а не 99b34–100b5, как считает Т. Энгберг-Педерсен); ответ на второй (В) из главных вопросов содержится в строках 100a3–100a14 (а не 100b5–17, как считает Т. Энгберг-Педерсен). При этом я считаю, что все три предварительные апории (или же подвопроса) равно относятся к обоим главным вопросам (а не так, что две первые из них относятся ко второму главному вопросу, а третья – к первому, как считает Т. Энгберг-Педерсен). Решение первой из предварительных апорий отдельно Аристотелем не дается и содержится в самой содержательной структуре главы, решение второй из предварительных апорий содержится в 100b5–17, третьей – в 99b32–100a3 и 100a10–11.

В то же время следует отметить, что предложенное истолкование содержательной структуры *An. post.* II, 19 имеет целый ряд

“точек пересечения” с истолкованием Т. Энгберг-Педерсена. С точки зрения предложенного истолкования ответ на третий подвопрос дается в 99b32–100a3 и 100a10–11, а ответ на первый главный вопрос – в 100a14–100b5. С точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, и ответ на третий подвопрос, и ответ на первый главный вопрос даются в 99b34–100b5. С точки зрения предложенного истолкования ответ на второй подвопрос содержится в 100b5–17. С точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, в этом фрагменте содержатся ответы на первой и второй подвопросы и второй главный вопрос. Таким образом, главное расхождение между истолкованиями сводится к истолкованию фрагмента 100a3–100a14. Я считаю, что в этом фрагменте идет речь о возникновении опыта как узнающего уклада души; Т. Энгберг-Педерсен считает, что в этом фрагменте идет речь о том, как становятся известными начала.

Вопрос о разнице между обсуждаемыми истолкованиями осложняется различным истолкованием более мелких фрагментов, входящих в рассмотренные до сих пор укрупненные фрагменты. Как уже отмечалось, Т. Энгберг-Педерсен считает, что ответы на третий подвопрос и первый главный вопрос содержатся в 99b34–100b5. При этом он делит этот укрупненный фрагмент следующим образом (см.: [18, с. 314–317]): (99b34–35 и 100a10–11) – ответ на третий подвопрос, (99b36–100a9 и 100a12–100b3) – ответ (в четырех вариантах) на первый главный вопрос, – я же считаю, что решение третьей из предварительных апорий занимает строки 99b32–100a3 и 100a10–11, а ответ на первый из главных вопросов – 100a14–100b5. Четыре варианта ответа на первый главный вопрос Т. Энгберг-Педерсен усматривает в следующих фрагментах: первый вариант ответа в 99b36–100a3 (я считаю, что в этих строках продолжается решение третьей из предварительных апорий), второй вариант ответа в 100a3–9, третий в 100a12–13 и обобщение третьего в 100a13–14 (я считаю, что в этих строках содержится ответ на второй из главных вопросов), четвертый вариант ответа в 100a15–100b3 (именно здесь, с моей точки зрения, содержится единственный вариант ответа на первый из главных вопросов). Таким образом, наиболее спорный фрагмент 100a3–100a14, содержащий, с моей точки зрения, ответ на второй из главных вопросов главы (и завершение решения третьей предварительной апории), с точки зрения Т. Энгберг-Педерсена, содержит второй вариант ответа на первый из главных вопросов (100a3–9), вторую часть решения третьей из предварительных апорий (100a10–11) (с чем я согласен), третий вариант ответа на первый из главных вопросов главы (100a12–13) и его обобщение (100a13–14).

Соответственно у Т. Энгберг-Педерсена получается, что узнающий уклад души есть ум; у меня же получается, что узнающий уклад души есть опыт.

В заключение подытожим предложенные решения трех трудностей общего характера, связанных с *An. post.* II, 19, о которых говорилось во Введении. В этой главе речь идет о познании предшествующего для нас и предшествующего по природе, об эмпирическом познании, что *есть*, и умопостижении соответствующей сути бытия, т.е. об эстетике (как учении о чувственно воспринимаемом и чувственном восприятии в широком смысле слова, включающем память и индукцию) и ноэтике (как учении об умопостижимом и умопостижении)<sup>27</sup>. Используемые при обсуждении этой главы противопоставления “эмпиризм и рационализм”, “интуиции и демонстрации”, по-моему, не совсем корректны (тогда уж лучше было бы говорить о противопоставлении эмпирии и интуиции). Главы *An. post.* II, 1–18 посвящены главным образом методологической проблематике “поиска” начал и причин. *An. post.* II, 19 дополняет их проблематикой генетической эпистемологии, занимая относительно самостоятельное положение. Речь в *An. post.* II, 19 последовательно идет о приобретении терминов, а не посылок.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.
2. Аристотель. Аналитики первая и вторая / Пер. и коммент. Б.А. Фохта. М.: Госполитиздат, 1952.
3. Аристотель. Метафизика / Пер. и коммент. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
4. Аристотель. О возникновении животных / Пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.
5. Аристотель. Соч.: 4 т. М.: Мысль, 1975–1984.
6. Аристотель. Этика (к Никомаху) / Пер. Э. Радлова // Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998. С. 139–408.
7. Милль Дж.С. Система логики силлогистической и индуктивной / Пер. с англ. (с 10-го изд. Лондон, 1879) под ред. В.Н. Ивановского. 2-е изд., вновь обработанное. М.: Издание Г.А. Лемана, 1914.
8. Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.
9. *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
10. *Aristotelis de generatione animalium* / Ed. by H.J. Drossaart Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr. 1972).
11. *Aristotle. De memoria et reminiscencia* / Ed. by W.D. Ross // *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
12. *Aristotle. De Partibus Animalium I & De Generatione Animalium I* (with passages from II. 1–3) / Trans. with Notes by D.M. Balme. Oxford: Clarendon Press. 1972. 2-nd ed., 1992 (repr. 2001).
13. *Aristotle. Categories and De Interpretatione* / Trans. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

14. *Aristotle's Metaphysics* / Trans. with Comm. and Glossary by H.G. Apostle. Grinell: The Peripatetic Press, 1979.
15. *Aristotle. Posterior Analytics* / Trans. with Comm. by J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1975. 2-nd ed., 1994. (Ссылки в данной статье делаются на изд. 1994 г.).
16. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary* by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949, corrected ed. 1965. (Ссылки в данной статье делаются на изд. 1949 г.).
17. *Burnyeat M.F. Aristotle on Understanding Knowledge // Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" (Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum)* / Ed. E. Berti. Padova: Editrice Antenore, 1981. P. 97–139.
18. *Engberg-Pedersen T. More on Aristotelian Epagoge // Phronesis. 1979. N 24. P. 301–319.*
19. *Hamlyn D.W. Aristotelian Epagoge // Phronesis. 1976. N 21. P. 167–184.*
20. *Kahn Ch. The Role of Nous in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19 // Berti E. (ed.). Aristotle on Science: The "Posterior Analytics" (Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum). Padova: Editrice Antenore: Padova, 1981. P. 385–414.*
21. *McKirahan R.D. Aristotelian Epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics 1.1 // Journal of the History of Philosophy. 1983. Vol. XXI. P. 1–13.*

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Кратко (конспективно) я уже высказывался по принципиальным положениям этой главы. См.: [8, § 1. С. 15–17; § 3.4. С. 31–34]. В [8. С. 17] было отмечено, что греческое слово ἡ ἐπιστήμη (*эпистема*) может иметь следующие значения: наставление, достоверное знание, наука, разумение. В данной статье я буду или оставлять это слово без перевода, передавая его как "*эпистема*", или буду переводить как "разумение".
  - <sup>2</sup> Изложение общепринятого истолкования *An. post.* II, 19, см. также у Д. Хамлина [19. С. 167].
  - <sup>3</sup> Поскольку, согласно Аристотелю, чувственное восприятие врожденно, речь идет о его возникновении на эмбриональном уровне.
  - <sup>4</sup> См. *примеч. 7* к *An. post.* II, 19 в [5. 1978. Т. 2]. В этом примечании З.Н. Микеладзе делает ссылку на *примеч. 4* к *An. post.* I, 23 (в том же изд.), в котором и содержится интересующий нас комментарий.
  - <sup>5</sup> В *De an.* III, 4, 429a23 Аристотель пишет: "...Умом же называю то, чем душа *размышляет* (διανοεῖται) и *принимает* (ὑπολαμβάνει)". Если исходить из этого определения ума (как способности, см. *De an.* III, 4, 429a22), ему будут соответствовать все уклады души, связанные с размышлением, т.е. мнение, расчет, искусство, рассудительность, размышление, недоказывающее разумение, разумение, *софия*. Обратим внимание на то, что уже в *De an.* III, 6 Аристотель вносит в понимание ума следующее различие: ум, посредством которого утверждается что-то на основании чего-то, может быть истинным и ложным ("ум" в широком смысле слова), а ум, который о сути на основании сути бытия, – всегда истинен ("ум" в узком смысле слова) (см. также *Met.* IX, 10 и *примеч. 125* в [8]). Т. Энгберг-Педерсен ведет речь об *уме* в широком смысле слова, когда это имя означает "размышление" и "принятие". Я считаю, что лучше тогда и говорить о "размышлении" и "принятии", а "ум" оставить для уз-
3. Истор.-философ. ежегодн., 2002

кого смысла. Предложенное Т. Энгберг-Педерссеном истолкование ума как способности к обобщению без гарантии истинности и необходимости последнего подвергает сомнению Р. Мак-Кирэхэн, см. [21. С. 11–12, примеч. 38).

<sup>6</sup> См. [15. С. 260], а также *примеч.* 1 к *An. post.* II, 19 в [2] и [5. 1978. Т. 2].

<sup>7</sup> Б.А. Фохт переводит эти строки так [2]: “есть не только наука, но также и некоторое начало науки, посредством которого нам становятся известными термины”. Дж. Барнс дает такой перевод [15]: “there is not only understanding but also some principle of understanding by which we get to know the definitions”. З.Н. Микеладзе переводит [5], т. 2, 1978]: “есть не только наука, но и некоторое ее начало, благодаря которому нам становятся известными определения”. Я отдаю предпочтение переводу Б.А. Фохта.

<sup>8</sup> Надо отметить, что Дж. Барнс при комментировании *An. post.* II, 19 упоминает соответствующий фрагмент *An. post.* I, 3 [15. С. 259, 265].

<sup>9</sup> 99b26–32: “Если мы их имеем, неуместно: ибо получается, [что] имеющиеся познания точнее доказательства остаются незамеченными. Если же мы принимаем [их], не имея прежде, как бы мы узнавали и учились, не имея предпознания (ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως)? Ибо невозможно, как и для доказательства говорили [в *An. post.* I, 1, 71a1–11. – *Е.О.*]. Очевидно поэтому, что невозможно [их] иметь, [невозможно им и] происходить в [душах] (ἐγγύγεσθαι) [тех, которые] не имеют ни познаний, ни одного уклада [души]”.

<sup>10</sup> Ср. *Met.* I, 9, 992b24–993a2. Первый из двух доводов (вместе с опровергаемым положением) формулируется в *Met.* I, 9, 993a1–2 так: “если бы случилось, что [предпознание] врожденно (σὺμφυτός οὖσα), удивительно, как остается незамеченной нами имеющаяся наилучшая из *эпистем*”. Обратим внимание, здесь он говорит о “врожденном”, а не о “сущем в[нутри]”, как в *An. post.* II, 19. В [8, *примеч.* 25] я критически отнесся к тому, что Б.А. Фохт переводит в *An. post.* II, 19, 99b25 “οὐκ ἐνοῦσαι” (не сущие в[нутри]) как “не будучи врожденными”. Сейчас я хотел бы смягчить свое отношение к этому переводу: ибо хотя он не совсем точен, концептуальных искажений он не вносит.

<sup>11</sup> Дж. Барнс [15, с. 261], Д. Хамлин и, по его свидетельству, К. Пошлер [19, с. 173] указывают, что третья из предварительных апорий в *An. post.* II, 19 имеет отношение к платоновскому “Менону”. Наши отечественные комментаторы не отмечают этот факт применительно к соответствующему доводу в *An. post.* II, 19, а вот применительно к сходному доводу в *Met.* I, 9 (см. *примеч.* 10) А.В. Кубицкий указывает, что это «сказано по адресу платоновского учения о припоминании в “Меноне” и “Федоне”, – см. *примеч.* 55 к *Met.* I, 9 в [3]; то же примечание делают Г.Г. Апостол и А.В. Сагадеев, уточняя, что речь идет о “Меноне”, 81 и “Федоне”, 72, – см. *примеч.* 66 в [14] и *примеч.* 43 в [5, т. 1, 1975] к *Met.* I, 9. То, что в 99b25–26 речь идет о платоновской точке зрения, отмечалось в [8, *примеч.* 25].

<sup>12</sup> Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе переводят λόγος как “понимание”. Я оставляю λόγος в данном случае без перевода, передавая его как *логос*. Далее я еще вернусь к истолкованию этого термина.

<sup>13</sup> Во фрагменте со сходным содержанием в *Met.* I, 1, 980a27–29 Аристотель пишет не о “сохранении”, а именно о “запоминании”: “Животные стано-

- вятся (ὑψύεται) имеющими чувственное восприятие от природы, из него же у одних из них не происходит в [душе] (οὐκ ἐγγύεται) запоминание, у других же происходит (ἐγγύεται)”.  
 14 Ср. *Met.* I, 1, 980b28–981a1: “Опыт же возникает у людей из памяти: ибо многие запоминания той же вещи способны закончиться единым опытом”.
- 15 Ср. *Met.* I, 1, 981a1–5: “И мнится, что опыт очень сходен с *эпистемой* и искусством; *эпистема* же и искусство исходят у людей из опыта: ибо опыт сотворил искусство, как говорит Пол, – и правильно говорит, – а неопытность – случай”.
- 16 В данном случае я не вникаю в проблему, что означает аристотелевская “фантазия”: воображение или явление (или еще что-то), и использую “нейтральный” перевод “представление”, которое может быть и тем и другим.
- 17 С точки зрения словообразования слова ἡ φαντασία и τὸ φάντασμα восходят, судя по всему, к глаголу φαντάσσομαι. Однако, по крайней мере в *De an.* III, 3, высказываясь о представлениях (фантазиях) в глагольной форме, Аристотель постоянно использует формы глагола φαίνω.
- 18 О выражениях “единое для многих”, “единое помимо многих”, “единое на основании многих” см. [8, примеч. 56].
- 19 Б.А. Фохт и Дж. Барнс в *An. post.* I, 11, 77a5 и *An. post.* II, 19, 100a7 дают следующие переводы: “единое помимо множества” (77a5) и “...помимо многого” (100a7); “...one... apart from the many” (77a5) и “the one apart from the many” (100a7).
- 20 Федон, 96b: “... Что из них: кровь есть то, чем мы рассуждаем, или воздух, или огонь? Или ничем из них, а мозг есть то, что вызывает чувственное восприятие слуха, зрения и обоняния, а из них возникли бы память и мнение, из принятых памяти и мнения [возникло бы] успокоение, [и] на основании этих возникает *эпистема*?”
- 21 Ряд фрагментов *Met.* I, 1, касающихся опыта, приведены в примеч. 13, 14, 15.
- 22 О том, что Аристотель различает опыт и абстракцию, свидетельствует, в частности, *EN.* VI, viii, 1142a17–20: “... Почему же отрок математиком стал бы, а мудрецом или физиком нет? Разве [не потому], что [начала математики] отвлеченны, а начала [мудрости и физики] из опыта; и юноши не удостоверяются [в началах мудрости и физики эмпирически], а [лишь] говорят [о них], суть же [начал математики] ясна”.
- 23 “... Соозначающее имя обозначает вещи *прямо*, а признаки – *косвенно*; оно *означает* предметы и обнимает, включает, указывает (или, как мы будем выражаться впредь, *соозначает*) признаки, или атрибуты” [7, с. 27]. Автор русского перевода миллевской “Системы логики” В.Н. Ивановский дает следующее пояснение: “*Означение* (denotation) имени есть то же, что другие логики называют *объемом, широтою* и т.п. термина; *соозначение* (copnotation) соответствует *содержанию, интенсивности* и т.п.” [7, с. 27]. Дж.С. Милль пишет: “...Раз имена имеют какое-либо значение, последнее состоит не в том, что этими именами *означается*, но в том, что они *соозначают*” (с. 29), – и далее – “...определение соозначающего имени представляет попытку изложить (или же изложить и проанализировать) соозначение имени” (с. 33).

- <sup>24</sup> Выражение З.Н. Микеладзе “ум и есть начало (единица) науки”, которое упоминалось во Введении (см. также *примеч.* 4), соответствует аристотелевским словам “единое для... доказательства же, то есть *эпистемы*, — ум”.
- <sup>25</sup> Комментарий к этому фрагменту см. в [8, с. 41–42].
- <sup>26</sup> См. в [8, с. 31–34]. Речь идет об уме в узком смысле (см. *примеч.* 5).
- <sup>27</sup> Об эстетике и поэтике у Аристотеля см. в [8].

## К ПУБЛИКАЦИИ СЕДЬМОЙ КНИГИ “НИКОМАХОВОЙ ЭТИКИ” С ВЫДЕРЖКАМИ ИЗ КОММЕНТАРИЕВ АСПАСИЯ, ПС-ГЕЛИОДОРА И АНОНИМНОГО АВТОРА<sup>1</sup>

*М.А. Солопова*

Вниманию читателя предлагается новый перевод одной из книг “Никомаховой этики” (далее: *EN*) Аристотеля, в комментариях к тексту которой использованы отрывки из сохранившихся греческих комментариев. Во многом поводом к настоящей публикации послужил интерес к наследию древних экзегетов, поэтому прежде всего скажем о том, какие комментарии к этике Аристотеля доступны для чтения и изучения в настоящее время.

Сохранилось несколько греческих (античных и византийских) комментариев к аристотелевской этике разной степени полноты:

1) Комментарий Аспасия (II в. н.э.), к книгам 1–4, 7–8 *EN* (в сохранившемся тексте имеются лакуны), см.: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (= *CAG*) XIX.1 (1889), p. 1–186.

2) Комментарий, долгое время приписываемый Гелиодору; части его изданы в *CAG* XIX.1 (1889), XX (1892), XXII.3 (1901). Может быть датирован XIV в.

3) Комментарий Евстратия, митрополита Никейского (1050–1120), к книгам 1 и 6 *EN*; см.: *CAG* XX (1892), p. 1–121; 256–406.

4) Анонимные схолии к книгам 2, 3, 4 и 5 *EN*, см. *CAG* XX, p. 122–255.

5) Комментарий Михаила Эфесского (XI–XII вв., Константинополь) к книгам 5, 9 и 10 *EN*; см.: *CAG* XXII.3 (1901), p. 1–72 и XX, p. 461–620.

В примечаниях к публикуемому переводу были использованы те из них, которые содержат комментарии к книге седьмой *EN*.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант 02-03-18076а.

Долгое время считалось, что поздний комментарий пс-Гелиодора принадлежит Андронику Родосскому (I в. до н.э.), родоначальнику комментаторской традиции к сочинениям Аристотеля. Издательский заголовок до сих пор хранит следы разных версий старой атрибуции: *In ethica Nicomachea paraphrasis pseudepigraphum olim a Constantino Palaeoscappa confectum et olim sub auctore Heliodoro Prusensi vel Andronico Rhodio vel Olympiodoro* (CAG XIX.2, ed. G. Heylbut). Все же самый ранний из сохранившихся комментариев принадлежит не Андронику, а главе перипатетической школы в Афинах II в. н.э. Аспасию, известному также (в передаче более поздних авторов) своими комментариями к “Категориям”, “Об истолковании”, “Физике”, “О чувственном восприятии”, “О небе” и “Метафизике”. Комментарий Аспасия, как уже отмечалось, сохранился не полностью, утрачен текст в том числе и начала книги седьмой. По характеру его комментарий напоминает парафраз, но все же формально близок классическому типу комментария: толкуемый текст в нем рассматривается фрагментами (леммами), хотя размер толкуемой леммы превышает обычные для таких комментариев две-три строки.

Комментарий пс-Гелиодора представляет собой парафраз, что долго подкрепляло неверную версию о его принадлежности Андронику, комментарий которого к “Категориям”, по свидетельству Симпликия, был парафразом. В целом как экзегетический опыт этот текст менее интересен, чем два других, зато именно в силу своего схематизма он удачно суммирует содержание всей книги: каждый раздел (не совпадающий с делением на главы в современных изданиях) имеет у Гелиодора соответствующее название, и мы составили из этих названий разделов “содержание книги”.

Самым же подробным является анонимный комментарий, особенностью которого являются: 1) краткие введения к каждой книге; 2) построчный характер комментирования; 3) частое перетолкование отдельных слов, подыскивание синонимов, – постоянные “то есть”, вводящие очередную переформулировку, дают повод исследователям повод лишний раз упрекнуть анонимного автора за тяжеловатый стиль. Часть проэмия (введения) к седьмой книге, который имеется в комментарии анонимного автора, мы сделали общим вступлением к тексту перевода. И рубрикация Гелиодора, и проэмии Анонима позволяют читателю представить характер построения старых комментариев, которые, как правило, включают в себя разные типы упорядочения текста (рубрикации на главы, проэмии к целому тексту и отдельным книгам, заключительные суммы и т.п.).

В целях экономии места мы старались обращаться к пространственным текстам античных комментаторов в тех случаях, когда у Аристотеля встречалось какое-либо трудное для понимания место, или когда комментатор, проясняя толкуемый текст, сообщал достаточно любопытные подробности, почерпнутые из сложившейся к его времени традиции толкования. Не все примечания представляют со-

бой компиляцию трех комментариев, ряд пояснений мы добавили от себя, включившись в увлекательное занятие – следовать древним.

Что касается текста перевода этики Аристотеля, то мы тоже воспользовались обычаем старых комментаторов и дали ему заголовок, отражающий его основное содержание: “О воздержности и невоздержности, а также о том, что такое удовольствие”.

Седьмая книга *EN*, как известно, состоит из двух несколько разнородных частей; основной темой первой части является исследование понятия невоздержности (*акрасии*), второй – понятия удовольствия (*гедоне*). Начинается книга с введения Аристотелем “новой темы” (или “начала”, *ἀρχή*). В предыдущих книгах было изложено учение о добродетелях нравственных (книги 2–5) и интеллектуальных (книга 6). “Новое начало” связано с отходом от схемы деления на добродетели и пороки, принятой в предшествующих книгах. Теперь в центре внимания Аристотеля оказывается *ἀκρασία*, невоздержность, которая не тождественна пороку, “но и не отличается от него по роду” (*EN VII, 1*). Так или иначе в связи с понятием невоздержности затрагивается и понятие воздержности (*ἐγκράτεια*), которое аналогичным образом определяется как не тождественное добродетели, но и не отличное от нее по роду, однако именно *акрасия*, похожее на порок качество характера, выступает как основная проблема этой книги и первой ее части (главы 1–10). Вторая часть (главы 11–14) посвящена рассмотрению понятия удовольствие. Этот второй трактат об удовольствии из *EN VII* (наряду с тем, что имеется в *EN X, 1–5*) всегда подозревали как инородную вставку. Высказывались мнения и о том, что этот трактат принадлежал первоначально этике Евдемовой, и лишь позднее попал в Никомахову. Как бы то ни было, присутствие этого рассуждения об удовольствии именно в составе седьмой книги *EN* имеет свою логику.

В самом деле, после разбора интеллектуальных добродетелей Аристотель обращается к исследованию невоздержности как одной из форм неправильного поступка. Но вопрос, как мы можем ошибаться в своих поступках, имеет достаточно богатую философскую историю и восходит к Сократу и Платону. Сократ полагал, что все виды ошибочного поведения сводятся к незнанию. По его мнению, никто добровольно не поступает плохо, добродетельный поступок предполагает (и даже тождествен) знанию, и существует только один предмет истинно нравственного знания – благо. Из этих трех постулатов следует, что, по Сократу, любой неверный, ошибочный поступок вызван невольным неведением блага. Аристотель пытается оспорить этот вывод и показать, что некоторые ошибочные поступки нельзя счесть невольными действиями, ибо они добровольны (этому посвящен ряд рассуждений в *EN III*). Полагая, что невоздержный человек движим в своих поступках не разумом, а страстями, Аристотель, в отличие от Сократа, считает, что на этом основании его еще нельзя счесть незнающим, и он раз-

бирает, в каких случаях и по каким причинам невоздержный забывает о своем знании ради охватившей его страсти. Однако разбор того, как и почему может случиться добровольный ошибочный поступок, был бы не полон без разбора того, как и почему можно ошибаться по поводу удовольствия, лежащего в основе всякой страсти. Так что обсуждение удовольствия в конце книги седьмой является естественным продолжением всего рассуждения о невоздержности как ошибочном поведении, обусловленном страстями, пересиливающими знание.

Предлагаемый вниманию читателя перевод Аристотеля – часть работы по переводу на русский язык “Евдемовой этики”, начатой в Институте философии РАН под руководством академика А.А. Гусейнова<sup>2</sup>. Как известно, рукописи двух этик Аристотеля, “Никомаховой” и “Евдемовой”, содержат три совершенно одинаковые книги: книги пятая, шестая и седьмая “Никомаховой” идентичны книгам четвертой, пятой и шестой “Евдемовой”. Традиционно в составе “Евдемовой этики” эти книги и не печатают, полагая достаточным обратиться к имеющимся изданиям этики “Никомаховой”. В данном случае, хотя и анонсируя проект перевода “Евдемовой этики” в восьми книгах, т.е. включая три спорные, мы указываем в данной публикации на привычное место этой книги в составе “Никомаховой этики” – седьмая книга. Это объясняется не только “силой привычки”, но и той задачей, которая преследует данная публикация – обратиться к античным комментариям на Аристотеля и использовать их в ходе издательской и переводческой работы в наши дни. Между тем для всех без исключения старых комментаторов единственным авторитетным этическим текстом Аристотеля была этика “Никомахова” и именно к ней были написаны комментарии, фрагменты которых цитируются в примечаниях к тексту перевода.

В примечаниях сокращенно цитируются следующие издания:

*Аноним* – Anonymi In ethica Nicomachea vii commentaria / Ed. G. Heylbut // Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria. В.: Reimer, 1892 (CAG 20. P. 407–460).

*Аспасий* – Aspasius. In ethica Nichomachea commentaria / Ed. G. Heylbut // Aspasia in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria. В.: Reimer, 1889 (CAG 19.1. P. 1–186).

*Гелиодор* – Heliodori in ethica Nicomachea paraphrasis (pseudepigraphum olim a Constantino Palaeocappa confectum et olim sub auctore Heliodoro Prusensi vel Andronico Rhodio vel Olympiodoro) / Ed. G. Heylbut, В.: Reimer, 1889. (CAG 19.2. P. 1–233).

<sup>2</sup> См. также: *Аристотель*. Евдемова этика. Книга Г (III) / Пер., примеч. и предисл. Т.В. Васильевой // *Вопр. философии*, 2002. № 1. С. 151–164. Евдемова этика. Книга Н (VII) / Пер. и прим. Т.В. Васильевой // Там же. 2002. № 9. С. 136–156.

*Н.Б. – Аристотель. Никомахова этика / Пер. и примеч. Н. Брагинской // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.*

*Радлов – Этика Аристотеля / Перевод с греческого с приложением Очерка истории греческой этики до Аристотеля Э. Радлова. СПб., 1908.*

*Рэкхам – Aristotle. Nicomachean Ethics / Transl. by H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.*

## АРИСТОТЕЛЬ

### НИКОМАХОВОЙ ЭТИКИ КНИГА СЕДЬМАЯ: О ВОЗДЕРЖНОСТИ, НЕВОЗДЕРЖНОСТИ, А ТАКЖЕ ОБ УДОВОЛЬСТВИИ

#### СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ

(согласно парафразу пс-Гелиодора)

О воздержности. – О том, что воздержность не означает просто пребывания при своем мнении. – О знании невоздержного, поскольку зная, он не придерживается своего знания. – О том, что невоздержный не может быть целомудренным, а целомудренный невоздержным. – О том, что рассудительный не может быть невоздержным. – Исследование о том, как вести исследование о невоздержности. – В каком смысле невоздержный “знает”. – Кто в безусловном смысле невоздержен и кто воздержен. – О звероподобии и невоздержности, с ней связанной. – О том, что невоздержность вожделий постыднее, чем невоздержность в гневе. – Чем друг от друга отличаются воздержность, самообладание и целомудренность, а также соответствующие пороки. – Что такое простительная невоздержность и изнеженность. – О видах невоздержности и о том, что распущенность худший порок, чем невоздержность. – Кто воздержен в безусловном смысле, а кто привходящим образом. – О том, что упорствующие и не отступающие от своего мнения не являются воздержными. – О соотношении невоздержности и целомудренности, и почему невоздержный иногда представляется рассудительным. – Об удовольствии. – О том, что никакое удовольствие не есть благо. – Анализ аргумента, гласящего, что удовольствие не высшее благо. – Анализ эпихейремы, согласно которой не всякое удовольствие благо, а также по каким причинам удовольствие представляется чем-то дурным. Доказательство того, что удовольствие необходимо является наилучшим. – Апория и ее решение: почему стараются избегать любых страданий, хотя благом является не всякое удовольствие. – Почему телесные удовольствия кажутся более предпочтительными, чем созерцательные.

## ВВЕДЕНИЕ

(Из Анонимного комментария к седьмой книге

Никомаховой этики, 407,3–408,11)

*Завершив свое учение о нравственных и интеллектуальных добродетелях, он переходит теперь к учению о воздержности и некоей героической и божественной добродетели. Он не стал говорить в начале о воздержности, а потом о нравственных добродетелях или о божественно-героической добродетели, но специально учит о воздержности и божественно-героической добродетели, обособив их от остальных добродетелей, – и вполне обоснованно. В самом деле, поскольку воздержность не является в строгом смысле слова добродетелью, но, хотя она и не добродетель, весьма близка ей (поскольку воздержность возникает благодаря свободному выбору и связана с поступками, она кажется добродетелью; с другой стороны, поскольку она представляет собой не равновесие частей души, но их борьбу и смуту, она не добродетель. Ибо воздержный разумом понимает, что надо сторониться постыдных наслаждений, но его желание не слушается рассудка, противится ему и спешит, напротив, вкушать постыдных наслаждений. А в случае с добродетелями имеется равновесие, а не борьба в душе, и благоразумный человек разумом понимает, что следует сторониться постыдных наслаждений и одновременно желание его слушается рассудка и не противится ему; также и мужественный разумом понимает, что нужно быть стойким перед устрашающим и одновременно дух его повинуетя рассудку и не противится). Итак, поскольку воздержность не является в строгом смысле слова добродетелью, но сродни добродетели, по этой причине ему и понадобилось посвятить ей отдельное рассуждение.*

*Подобным же образом и невоздержность, противоположная добродетели, то есть воздержности, представляет собой некий другой порок по сравнению с прочими, которые являются противоположностями известных нравственных добродетелей, – имеется в виду невоздержность в сравнении с трусостью и со всеми прочими пороками. Ибо невоздержный все понимает правильно, он понимает, что прелюбодеяние порочно, но поддается страсти и отсюда возникает борьба в душе – в то время как вожделение стремится отведать постыдных наслаждений, разум противится, даже если и уступает. А распущенный, у которого вожделение рвется к дурным наслаждениям, и разум имеет соответствующий и не противопоставленный вожделению. Подобным же образом и разудалый беспорядочен и порывается делать, что не следует и когда не следует, и вместе с тем разум имеет соответствующий. Так что и для пороков, противоположных своим добродетелям, имеется некое равновесие в душе, а не борьба. А в случае с невоздержностью равновесия частей души нет.*

*Что касается божественно-героической добродетели, – поскольку она превышает всякой добродетели, то по этой причине ему и понадобилось посвятить ей отдельное рассуждение. А поскольку пороки (невоздержность и звероподобие) нам более известны, чем добродетели (воздержность и божественно-героическая добродетель), то это обусловило то, что начинается его изложение с более известного, чтобы через это более убедительным было рассуждение и о самих добродетелях.*

## ГЛАВА 1

(1145a15) После этого пришел черед обратиться к новой теме и сказать, что в нравственной сфере следует избегать трех вещей: порочности, невоздержности (*ἀκρασία*) и звероподобия. Противоположное первым двум, как понятно, называется одно – добродетелью, другое – воздержностью (*ἐγκράτεια*)<sup>1</sup>. Что же касается противоположного звероподобию, то здесь более всего подошла бы некая сверхчеловеческая добродетель, отличающая каких-то героев и богов. Вот и у Гомера Приам говорит о Гекторе, что он очень уж хорош:

Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога!

(1145a22) Так что если, как полагают некоторые, богами делаются сами люди от избытка добродетели, то подобное состояние и было бы противоположно звероподобию. И как добродетели и пороки не свойственны животному, так не свойственны они и богу, чье состояние превосходит добродетельность, а состояние животного – это некий иной род порочности.

(1145a27) Богоравный муж – большая редкость (у спартанцев, например, принято восклицать при чрезвычайном восхищении кем-либо “божий человек”), такая же редкость среди людей и звероподобие. Причем чаще всего оно встречается среди варваров<sup>2</sup>, а [у эллинов] по причине болезней и уродств; и обычно “зверями” обзывают тех, чья порочность не имеет границ.

(1145a33) Но об этом состоянии мы упомянем потом, о порочности было сказано ранее, теперь же пора обсудить невоздержность,

<sup>1</sup> Ср. “Большая этика” II, 4, 1200b5–7; предваряет это трехчастное деление дурных свойств объяснение необычного (*ἀτόλους*) характера воздержности как добродетели: “Она не такая, как другие добродетели: в других разум и чувства устремлены к одному и тому же и не противоречат друг другу, а в этой добродетели разум и чувства противоречат друг другу”.

<sup>2</sup> Анонимный византийский комментатор (далее: *Аноним*) поясняет, что звероподобие “пить человеческую кровь и есть сырое мясо” (409,15); и далее: “Среди эллинов невозможно повстречать такое звероподобное существо, ибо эллины культурны и воспитаны на разумных началах (*λεπαιδεύμενοι καὶ συντηραμένοι λόγῳ*), а чаще всего повстречать такое звероподобие можно у варваров, ибо варвары некультурны и не воспитаны на разумных началах” (409,16–19).

изнеженность (μαλακία) и сладострастие<sup>3</sup>, а также воздержность и самообладание (χαρτερία). Ибо ни то ни другое состояние не тождественны соответственно пороку и добродетели, но и не отличаются от них по роду<sup>4</sup>. Как и в других случаях, мы будем опираться на явное (φαίνοντα) и сначала разбирать затруднения, показывая все мнения по поводу этих страстей или же большинство и самые главные. А когда все сложности разрешатся, то останутся общепринятые мнения, и мы будем считать, что предмет нами показан достаточно.

(1145b8) Итак, по общему мнению: воздержность и самообладание относятся к благонравному и похвальному, а невоздержность и изнеженность – к дурному и предосудительному. – Воздержан тот, кто придерживается разумных доводов, а невоздержан тот, кто отступает от разумных доводов. – Невоздержный понимает, что он поступает дурно по причине страсти (πάθος), а воздержный понимая, что его желания дурны, не следует им благодаря разуму. – Целомудренного (σώφρον) все признают воздержным и не теряющим самообладания (χαρτηριόν), и за эти качества одни считают человека во всех отношениях целомудренным, другие же полагают, что [воздержный и не теряющий самообладания] это еще не во всех отношениях целомудренный; и одни смешивают понятия “распущенный” (ἀκόλαστος) и “невоздержный” (ἀκρατής), другие же различают их. – О рассудительном человеке (φρόνιμος) иногда говорят, что он не может быть “невоздержным”, но также говорят, что некоторые рассудительные, будучи к тому же “хитроумными”, не могут оставаться сдержанными. – И еще говорят, что несдержанными бывают либо в порывах гнева, либо [стремясь] к почету, либо к выгоде. Вот что обычно говорят.

## ГЛАВА 2

(1145b21) Апория состоит в том, каким образом можно все правильно понимать и все же “не совладать с собой” (ἀκρατεύεται). Одни полагают, что если кто поистине знает, тот не может быть невоздержным, ибо ужасно, располагая знанием (как думал Сократ), подчиняться чему-то другому и позволять “тащить” себя “в разные стороны словно раба”<sup>5</sup>. Сократ вообще сражался за разум так, словно невоздержности и не существует, – ибо тот, кто знает, не действует вопреки наилучшему, [а если действует], то только по незнанию. Это его учение очевидным образом расходится с видимыми явлениями

<sup>3</sup> Аноним полагает, что надо было бы сказать не изнеженность и сладострастие, а “изнеженность, или сладострастие, ибо изнеженность это и есть сладострастие” (409,30–31).

<sup>4</sup> “по роду” (τῷ γένει) то и другое представляет собой “состояние” (ἕξις). Ср., например, EN 1106a 11.

<sup>5</sup> Платон. Протагор 352c 1–2.

ями, и нам надо исследовать невоздержность как страсть (πάθος), а если невоздержность бывает вследствие незнания, то что это за незнание. (Ибо ясно, что невоздержный не думал вести себя так, пока не оказался под влиянием страсти.)

(1145b31) И вот одни в чем-то соглашаются [с Сократом], в чем-то нет. Соглашаются с тем, что нет ничего сильнее знания, однако не соглашаются, что никто не действует вопреки представлению о наилучшем. А потому они говорят, что невоздержный поддается удовольствиям, ибо у него нет истинного знания, но лишь мнение. Однако поскольку речь идет о мнении, а не о знании, и если не сильнейшие помыслы противостоят удовольствиям, а слабоватые, как у сомневающихся, то люди, которые не остаются при своем мнении и поддаются сильным желаниям, заслуживают снисхождения. Но мы не прощаем порок, как и прочих вещей, заслуживающих порицания.

(1146a4) Тогда не противостоит ли невоздержность рассудительности? Ведь рассудительность превосходит [желание] силой. Но это предположение абсурдно: тогда один и тот же человек будет одновременно рассудителен и невоздержен, но никто не будет утверждать, что разумному свойственно по собственной воле совершать порочные действия. Кроме того, ранее было показано, что разумный человек проявляет себя в практических поступках (ведь он имеет дело с предельно конкретным) и обладает остальными добродетелями.

(1146a9) Далее, если бы у воздержного человека были сильные порочные влечения, то ни целомудренный не был бы воздержным, ни воздержный – целомудренным. Ведь целомудренному не свойственно ничего слишком и ничего порочного. Но должно было бы быть свойственно!<sup>6</sup> В самом деле, если вождения полезны, то порочным окажется качество, которое препятствует им следовать, значит не всякое воздержание будет во благо (σπουδαία). А если влечения слабы и не порочны, то в воздержности нет ничего замечательного, если же порочны, но слабы – ничего значительного.

(1146a16) Далее, если воздержность заставляет держаться любого мнения, то она порочна, например, когда заставляет держаться ложного мнения. А если невоздержность состоит в отказе от любого мнения, то получится какая-то благая невоздержность, как у Нептолема в “Филоктете” Софокла: похвально, что он не остался при мнении, внушенном ему Одиссеем, ибо мучился, когда лгал.

(1146a21) Далее, апорию представляет собой любой софистический аргумент, потому что силлогизм, который выстраивают софисты для опровержения своих оппонентов, основан на парадоксах, чтоб в случае успеха им блеснуть своей изощренностью, – отсюда и возникает апория: мысль оказывается повязана, когда не желает ос-

<sup>6</sup> Аноним: «Вместо: “Но если воздержный то же, что целомудренный, то и целомудренному были бы свойственны сильные и дурные наслаждения”».

тановиться на выводе такого доказательства, ибо он не нравится, а продвигаться далее не в состоянии, ибо у такой аргументации нет решения.

(1146a27) И вот согласно одному такому софистическому аргументу глупость вместе с невоздержностью оказывается добродетелью: вследствие невоздержности глупец действует противоположно своему понятию о том, как следует поступать; но согласно его понятию, хорошие поступки дурны и их не надо делать, – вот он и будет совершать хорошие поступки, а не плохие.

(1146a31) Далее, тот, кто стремится к приятным удовольствиям по убеждению и сознательно, может показаться лучше того, кто стремится к ним не вследствие рассуждения, а по невоздержности, – ведь такого легче исцелить, ибо можно переубедить. А к невоздержному относится пословица “*когда водой подавишься, чем записать?*”. Ибо если он был убежден в правильности своих поступков, то будучи переубежден, перестал бы поступать правильно. Пока же он убежден в одном, а делает другое.

(1146b2) Далее, если понятие невоздержности можно отнести к чему угодно, то что же такое будет невоздержность сама по себе? Ведь ни у кого нет невоздержности во всем сразу, но мы иногда говорим, что бывают люди невоздержные и все<sup>7</sup>.

Вот такие получаются апории, одни из них надо бы разрешить, другие – отставить в сторону. Ибо разрешить апорию означает найти [истину].

### ГЛАВА 3

(1146b8) Прежде всего рассмотрим апорию о том, зная или не зная действует невоздержный, а если зная, то что это за знание. Затем – в чем проявляются невоздержный и воздержный, я имею в виду, имеет ли отношение воздержность и невоздержность ко всякому удовольствию и страданию или к каким-то определенным, и далее, о воздержном и распущенном – это одно и то же или нет. Подобным же образом и о прочем, что будет близко рассматриваемому предмету.

(1146b14) Начнем наше исследование с того, различаются ли воздержный и невоздержный по разным [предметам влечения] или разным отношением к одному и тому же. Я имею в виду, оттого ли человек является невоздержным, что он невоздержен только в каких-то определенных вещах, или же нет, а по характеру своего отношения к чему-либо, или же в зависимости от того и другого. И далее исследуем, ко всему ли может относиться воздержность и невоз-

---

<sup>7</sup> Греч. ἀλλῶς, что можно переводить “в безусловном смысле”, “безотносительно”. Имеется в виду, что о некоторых людях говорят как о невоздержных безо всяких уточнений, в чем именно они невоздержны, что и означает ἀλλῶς ἀκρατεῖς.

держность, или же нет. Ведь тот, кого считают “невоздержным” [а не “в чем-то невоздержным”] невоздержен не во всем, а в том же, в чем и распущенный; однако и не потому он невоздержен, что просто связан с тем же (ибо тогда невоздержность была бы тождественна распущенности), а потому, как он с этим связан: тот ведет себя сознательно, полагая, что всегда нужно стремиться к приятному, этот же так не думает, но просто к нему стремится<sup>8</sup>.

(1146b24) Во-первых, не имеет особого значения тот аргумент, согласно которому у невоздержных имеется лишь истинное мнение, а не твердое знание, ибо некоторые, имея только лишь мнение, несколько в нем не сомневаются и полагают, что все знают точно. Поэтому на довод о том, что невоздержные действуют вопреки своему представлению [о благе] вследствие слабости своего мнения, мы отвечаем, что нет никакой разницы между мнением и знанием для данного рассуждения. В самом деле, иные убеждены в своем мнении ничуть не меньше тех, кто действительно знает, — как показывает пример Гераклита<sup>9</sup>.

(1146b31) Но поскольку “знать” (ἐπίστασθαι) употребляется в двух смыслах (знает и тот, кто обладает знанием, но не использует его, и тот, кто использует свое знание), то различие будет между тем, кто поступает [плохо] обладая знанием, но не используя его<sup>10</sup>, и тем, кто поступает так, ясно зная, что так делать не надо. Ибо как представляется, ужасно это последнее, а не то, что кто-то имел знание, но не действовал согласно ему<sup>11</sup>.

(1146b35) Далее, поскольку посылки умозаключения бывают двух видов<sup>12</sup>, ничто не мешает поступать вопреки своему знанию, используя знание общей посылки и не используя знание частной, — ведь поступки связаны с частным. Но отличаются также и общие

---

<sup>8</sup> Аноним (417,5-9): “Невоздержный зная, что постыдные желания порочны, тем не менее уступает им, а распущенный не знает, порочны ли постыдные желания, но думает, что они хорошие. Видишь, как отличаются невоздержный и распущенный по своему поведению (τρόπος): у одного, невоздержного, рассудок ясен (ἔρρωμένον), а у другого, распущенного, рассудок помрачен”.

<sup>9</sup> Ср. “Большая этика” 1201b4–8: “Если мнение сильно тем, что оно твердо и непоколебимо, то, когда люди придерживаются мнения, что все обстоит так, как им кажется, мнение ничем не будет отличаться от знания. Таким, например, было мнение Гераклита Эфесского о вещах, о которых он имел свое мнение” (пер. Т.А. Миллер).

Ср. Аноним (417,16–39): “Выше он сказал, что невоздержный обладает не знанием, а мнением, ибо если бы он обладал знанием, он бы не сбился со своего пути — знание ведь непоколебимо. Поскольку же тот, кто поддается желаниям, сбивается с пути, остается предположить, что у него было мнение”.

<sup>10</sup> μή θεωροῦντα — т.е. “не действует согласно своему знанию” (Аноним, 418,3–4).

<sup>11</sup> Аноним заключает (418,18–21): “Невоздержный имеет знание о том, что блуд — это порок, но не действует в согласии с этим знанием, сам отстраняется от него, — поэтому поскольку он имеет знание, но не действует согласно своему знанию, то нет ничего странного в том, что желание может сбить его с пути истинного”.

<sup>12</sup> Общие и частные.

термины: один общий термин выступает как сказуемое для субъекта, другой – для объекта. Например, всякому человеку полезно сухое<sup>13</sup>, я – человек, или *вот такое* – сухое. Но является ли *вот это* вот таким он или вообще не знает, или не применяет этого знания. И разница между этими способами знания несравненна: нет ничего странного в том, что [о невоздержном] говорят “знает” [вообще применительно к субъекту], но было бы удивительно, если бы он “знал” в другом смысле [применительно к предмету].

(1147a10) Кроме того, люди могут “иметь знание” также иным способом по сравнению с указанным выше. Ибо есть разница и в том, как владеть знанием (пусть и не используя его): бывает, что человек владеет и как бы не владеет знанием, как спящий, безумный или пьяный. Но ведь именно в таком состоянии находятся те, кто подвержен влиянию страстей: порывы гнева, чувственные желания и тому подобное очевидным образом изменяют само тело, а в некоторых случаях даже доводят до помешательства (μανία). Поэтому совершенно ясно, что невоздержные находятся в подобном же состоянии. А то, что высказывания их выдают какое-то знание – это не имеет значения, ведь и охваченные страстями могут строить [математические] доказательства или декламировать Эмпедокла; и те, кто только начал учиться, хоть и отвечают без запинки, но еще не знают – [в знание] надо вжиться, а для этого требуется время. Так что речи невоздержных надо воспринимать как речи лицедеев.

(1147a24) Можно разобрать причину поведения невоздержных и более подробно. В практическом силлогизме большая посылка – это некоторое общее мнение, а меньшая – по поводу частных обстоятельств, для которых важнее чувственное восприятие. И когда из этих посылок делается единое умозаключение, то для научного силлогизма оно является неким утверждением в душе, а для практического – немедленным поступком. Например, если “все сладкое обязательно нужно попробовать”, и “*вот это* – сладкое” (в качестве одного из конкретных предметов), необходимо, чтобы всякий, кто может и кому ничто не препятствует немедленно так и сделал. Так вот, всякий раз когда согласно одной общей посылке попробовать не надо, а согласно другой общей посылке все сладкое доставляет удовольствие, а *вот это* – сладко (именно эта [меньшая посылка] влечет за собой действие), и если возникнет вдруг в душе сильное желание, то согласно общей посылке надо избегать того, чтобы попробовать, но желание к этому влечет (оно ведь способно приводить в движение любую часть нашего тела). Таким образом

<sup>13</sup> В оригинале стоит мн. ч. ср. рода τὰ ξηρά – предлагаем толкование τὰ ξηρά κρέα, “сухое мясо”. Подробнее см.: Солопова М.А. Из истории термина κοῖψα κρέα, или Какое мясо полезнее человеку? // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2001. № 6. С. 155–163. “Сухим” (у Аристотеля в Eth.Nic. – “легкое”) в гиппократовской традиции считалось мясо малокровных животных, прежде всего мясо птиц.

мы поступаем невоздержно в некотором смысле благодаря рассуждению и мнению, но не [просто самому по себе] мнению, а такому, которое лишь случайно совпадает с правильным суждением (τῷ ὀρθῷ λόγῳ), (ибо суждению разума на самом деле противоположно желание, а не мнение)<sup>14</sup>. Так что и по этой причине животные не могут быть “невоздержными”, ведь у них нет способности к восприятию общего, а только единичные впечатления и память.

(1147b6) А каким образом невоздержный избавляется от своего незнания и опять становится знающим, – точно таким же, каким [трезвеет] пьяный или [пробуждается] сонный; здесь невоздержность, будучи страстью (πάθος), не отличается чем-то особенным. Но об этом лучше послушать знатоков физики<sup>15</sup>.

(1147b9) Поскольку последняя [меньшая] посылка представляет собой мнение о чувственно данном, и она наиболее важна для совершения поступка, то невоздержный, попавший под влияние страсти, ею или не обладает, или же обладает так, что он, как было сказано, не владеет собственно знанием, но только повторяет – точно пьяный стихи Эмпедокла. И поскольку эта меньшая посылка не является общей и не заключает в себе научного знания, но лишь подобна общей, то, по-видимому, получается нечто подобное тому, что доказывал Сократ. Ибо [невоздержность как] страсть не возникает у того, у кого есть знание в строгом смысле слова, и такое знание не пересиливается страстью, но пересиливается чувственное знание<sup>16</sup>.

Итак, о знающем и не знающем, и о том, как может знающий поступать невоздержно, довольно будет сказанного.

---

<sup>14</sup> Аноним, 421,30–32: само по себе частное мнение (δόξα), говорящее, что “*вот это – сладко*” не является противоположностью общего положения (λόγος), гласящего, что “*не следует пробовать ничего сладкого*”.

<sup>15</sup> Аноним, 422,13–24: “Физик точно знает, какая часть души поражена (πάσχει) и какая душевная сила поражена. Вот, например, кто-то грамотен, но если он напьется пьяный, то на него находят пары, затуманивают разум, и пока пар опьянения им владеет, он не может действовать как грамотный, а когда пары рассеются, тогда он может действовать, – точно так же и невоздержный: он хотя и знает, что блуд это плохо, но ум его подавлен вожделением и он утрачивает свое знание до тех пор, пока им владеет вожделение; а после того как это вожделение пройдет, тотчас же проходит и незнание и опять возвращается отчетливое знание, которое он имел о блудодеянии, что это плохо – блудить (μοιχεύειν)”.

<sup>16</sup> Аноним, 423,3–13: “Ибо Сократ говорил, что невозможно, чтобы кто-то, имея знание, ошибался (παρασφάλλασθαι) в своем собственном знании, которое он имеет. То же самое получается и здесь. Невоздержный ошибается не относительно общего, к чему собственно и относится знание, а относительно частного, для которого знания нет. В самом деле, страсть возникает не в присутствии знания, которое сильнее всего и все превосходит (т.е. невоздержный поддается страсти), и вожделение дергает и волочит не само знание, а знание чувственное (т.е. частное мнение поддается вожделению). Вот где ошибается невоздержный и вот чему, при наличии частного мнения, он уступает под воздействием страсти. Ведь слово говорит только об общем и растаивает в воздухе, а относительно частного происходит действие”.

(1147b20) Далее разберем, существует ли невоздержный в безусловном смысле (ἀπλῶς ἀκρατής) или все невоздержны в чем-то (κατὰ μέρος), а если есть такой, то по отношению к чему он так определяется.

(1147b21) Воздержные и имеющие самообладание, а также невоздержные и слабохарактерные (μαλαχοί) определяются так по их отношению к приятному и неприятному. Из того, что нам приятно и доставляет удовольствие, одно является необходимым (ἀναγκαῖα), другое же притягательно само по себе (τὰ αἰρετά καθ' ὑτῆτά), при этом мы можем допустить излишество. Необходимыми являются телесные удовольствия, – я имею в виду те, что связаны с надобностью питания и телесной близости, и прочие подобные, относительно чего мы определяли невоздержность и целомудренность. Другие же не необходимы, но избираются ради них самих, – я имею в виду победу, славу, богатство и прочие доставляющие удовольствие блага. Так вот, если кто вопреки правильному суждению допускает в этих последних благах излишество, то мы их не называем просто “невоздержными”, но добавляем: “к деньгам”, “выгоде”, “почету” или “гневу” – и не говорим, что они просто невоздержные, но от последних отличаются, хотя и имеют сходство. (Так, *Человек*, победитель Олимпийских игр, как отдельный человек совсем немного [по имени] отличается от “человека” как общего определения, хотя и тут тоже между ними большая разница.) Это подтверждается тем, что невоздержность порицаема не столько как заблуждение (ἀμαρτία), сколько как порочность (κακία τις), полная или частичная, но никого [из тех, кто в чем-то невоздержен] за порочность не порицают.

(1148a5) Но если кто ищет плотских радостей, судя по отношению к которым мы называем человека целомудренным или распущенным, и избегает крайностей в приятном и неприятном (голода, жажды, жары, холода и всего, что чувствуется прикосновением и на вкус) не вследствие сознательного выбора, но вопреки собственному выбору и разуму, – тот считается невоздержным безо всяких добавлений, в чем именно (например, “в гневе”), но просто невоздержным. И вот подтверждение: и сладострастные определяются в связи с этими [телесными] удовольствиями, но не с теми<sup>17</sup>. И потому мы считаем просто невоздержных тождественными распущенным, а воздержных – целомудренным (но – вовсе не тех [кто невоздержен в чем-то]<sup>18</sup>), потому что они связаны с одним и тем же приятным и неприятным<sup>19</sup>. Хотя связаны они с одним и тем же, но по-разному:

<sup>17</sup> То есть благами, доставляющими удовольствие (деньги, почет и проч.).

<sup>18</sup> У Аристотеля ἀλλ' οὐκ ἐκείνων οὐδένα, букв. “но из тех никого”. Аноним комментирует (425,6): “никого из тех, то есть из невоздержных с уточнением, в чем именно, не отождествляют с распущенным”.

<sup>19</sup> одним и тем же, т.е. связанным с приятным от телесной близости (τὰ ἀφροδίσια).

один [невоздержный] поступает сознательно избирая, а другой [распущенный] – не избирая.

(1148a17) Вот почему мы скорее назвали бы распущенным того, кто без желания или весьма вяло стремится к остроте в удовольствиях и избегает сколько-нибудь неприятного, чем того, кому очень хочется. Ибо что же тот мог бы натворить, если бы в нем пробудился молодой пыл и страшные мучения из-за потребности в “необходимых”<sup>20</sup> [наслаждениях]?

(1148a22) Одни желания и наслаждения по роду прекрасны и благонаправлены (ибо некоторые наслаждения притягательны (*αἰρετά*) по природе, другие им противоположны, третьи находятся посередине, как было сказано ранее<sup>21</sup>), как деньги, выгода, победа, почести, – подобного рода вещи, а также те, что посередине, порицают обычно не за то, что из-за них страдают, их желают и любят, но за то, как это делается, то есть за чрезмерность. (Поэтому те, кто вопреки разуму или воздерживаются от, или стремятся к прекрасному и хорошему по природе, – как, например, те, кто более, чем следует ревнуют о своей славе, либо о детях или родителях, ведь все это относится к благам, и кто ревностно относится к этому, достойны похвалы, однако точно так же и здесь возможна чрезмерность: если, например, подобно Ниобе ссориться с самими богами [из-за детей], или относиться к отцу подобно сатиру по прозвищу Филопатор (“Отцелюб”), ибо считали, что он ведет себя слишком уж глупо<sup>22</sup>. Итак, во всем этом еще нет никакой испорченности по той причине, о которой было сказано, а именно, что это все само по себе привлекательно по природе, а дурны и отвратительны крайности. Точно так же

<sup>20</sup> То есть телесных, см. выше 1147b25–27: “необходимыми являются телесные удовольствия, – я имею в виду те, что связаны с надобностью питания и телесной близости, и прочие подобные”.

<sup>21</sup> Ср. 1147b23–25, где Аристотель делит приятное на необходимое и притягательное само по себе, но ничего не говорит о “том, что посередине”. *Аноним* комментирует (425,30–37): “Из приятного одно притягательно по природе, то есть блага: победа, богатство, деньги, выгода; другое – этому противоположно, то есть по природе отвратительно (ведь поесть сырое мясо некоторым, быть может, и приятно, но это отвратительно), третье – посередине между тем и тем, то есть кушать или носить одежду. Приятно то, что не является ни привлекательным, ни отвратительным по своей природе, но становится для нас необходимым в силу потребности. Ибо переварив одну пищу, мы опять нуждаемся в пище, чтобы наполнить желудок. Точно так же обстоит дело и со всем подобным, то есть привлекательным по природе и тем, что посередине, которое не является ни необходимым по природе, ни отвратительным”.

<sup>22</sup> Комментаторы по-разному поясняют историю с сатиром. *Аспасий*, 158,16–18 сообщает, что когда у Сатира умер отец, ему стала не мила жизнь, он был безучастен ко всему, не мог любить и ничего не хотел. *Аноним*, 426,23–29 сообщает следующие подробности: когда этот Сатир страстно влюбился в девушку, то ночь с ней он позвал провести также своего отца Сострата; он до такой степени любил отца, что когда тот скончался, и сам повесился. Согласно *Гелиодору*, 144,3, Сатир “взывал к отцу как к богу”.

это не может быть и проявлением невоздержности, ибо невоздержность относится к числу того, чего должно не только избегать, но и порицать. Но из-за схожести испытываемой страсти все упомянутое все-таки называют “невоздержностью”, но с уточнением, в чем она состоит, – точно так же, когда называют “плохими” врача или актера, не имеют в виду, что они совершенно порочны. Итак, как в этом случае, когда у них обоих имеется не порочность, а нечто похожее на нее и ей аналогичное, так и в нашем случае надо понимать, что в собственном смысле слова воздержность и невоздержность бывают по поводу того же, что и целомудренность и распущенность, а о несдержанности гнева говорится лишь по сходству, и мы прибавляем: “невоздержный в гневе”, “к почестям”, “к выгоде”.

## ГЛАВА 5

(1148b15) Поскольку есть вещи, которые приятны по природе (они делятся на просто приятные и на приятные в зависимости от рода животных и людей), и есть в противоположность им другие, которые приятны либо вследствие болезни, либо вследствие привыкания, либо вследствие испорченности от природы, – значит, можно рассмотреть, с какими душевными свойствами каждое из этого близко связано. Я имею в виду состояния звероподобия, как, например, у того существа в женском обличье, о котором говорили, что она вспарывала животы беременным и пожирала младенцев; или у тех дикарей с берегов Понта, одни из которых обожали есть сырое мясо, а другие – человечье, а третьи пожирают друг у друга детей как особое лакомство; или у Фаларида, как о нем рассказывают<sup>23</sup>.

(1148b24) Это все были состояния зверства, другие же возникают вследствие заболеваний (а у некоторых из-за помешательства, как у того, кто принес в жертву свою мать и съел ее, или у раба, съевшего печень своего сотоварища), другие же нездоровые отклонения возникают от дурных привычек, как, например, привычка дергать волосы, грызть ногти, жевать золу и землю, и сюда же относится мужеложство (ведь если одни такими родились, то другие – к этому привыкли, например, кто с детства подвергался насилию). Таких, в порочности которых виновата природа, нельзя назвать невоздержными, как и женщин, например, не осуждают за то, что в половом сношении их роль пассивна. То же самое относится и к тем, чьи отклонения от нормы сформировались вследствие привычки.

(1148b34) Итак, каждое из этих состояний, как и зверство, находится за границами понятия о зле. В данном случае владеть этими качествами, или уступать их влиянию, не означает проявлять невоздержность в собственном смысле, но невоздержность по сходству,

---

<sup>23</sup> Фаларид, как известно из преданий, жарил своих врагов в полом медном быке. Основной источник – *Полибий*, История, кн. XII, гл. 25.

подобно тому как человек, не умеющий сдерживать свой гнев, должен быть назван невоздержным в этой страсти, а не просто “невоздержным”. Всякая чрезмерная глупость, или трусость, или распушенность, или злость представляет собой либо зверское, либо болезненное состояние. Есть от природы такие, что пугаются всего, даже мышинного писка, – у них как раз животный страх; с другой стороны, можно бояться хорька из-за болезни<sup>24</sup>. Одни неразумные лишены рассудка от рождения и живут подобно животным одними только ощущениями (таковы, например, некоторые удаленные племена варваров), а другие неразумны по болезни, как, например, эпилептики или помешанные.

(1149a12) Эти состояния можно испытывать время от времени и не быть совершенно ими поглощенным. Например, если бы Фаларид сдержал свое влечение к поеданию детей или к нелепым половым связям. Но можно быть этим совершенно подавленным, а не только предрасположенным. Итак, подобно тому, как об одной испорченности, человеческой, говорится просто “испорченность” (μοϋθηρία), а о другой испорченности говорится с добавлением – “зверская” или “болезненная”, но уже не в собственном смысле, точно так же и о невоздержности говорится как о “звериной” и “болезненной”, но безотносительно и просто говорится только о человеческой невоздержности.

(1149a21) Итак, должно быть ясно, что воздержность и невоздержность связаны именно с тем, с чем распушенность и целомудренность, а также то, что если они направлены на нечто другое, то это иной вид невоздержности, о котором как о невоздержности говорится метафорически и не в прямом смысле.

## ГЛАВА 6

(1149a24) Теперь рассмотрим следующий вопрос – о том, что невоздержность в гневе менее постыдна, чем невоздержность вождений. Как представляется, гнев (θυμός) хотя и прислушивается к разуму, но слышит его плохо, подобно торопливым слугам, которые выбегают вон, не дослушав до конца, а потому неправильно исполняют приказания, или подобно сторожевым псам, которые сразу начинают лаять при звуке голоса [у ворот], не увидав, свой или [чужой]. Точно также и гнев из-за горячности и торопливости своей природы выслушав, но не услышав приказания, порывается отомстить: суждение или впечатление (φαντασία) с очевидностью показывают ему, что налицо нахальство или унижение, и он, как бы сам делая вывод о том, что надо дать этому отпор, тут же начи-

<sup>24</sup> ἡ γὰρ ἡ – мелкий зверек типа ласки или хорька. Бояться подобного существа “из-за болезни” (διὰ νόσον) можно, наверное, в связи с аллергией. В переводе Н.Б. предполагается другой вариант – наличие особой болезненной фобии: “а если испугался куницы, то от болезненного [страха именно перед этим зверем]”.

нается сердиться. В свою очередь, желание (ἐπιθυμία) тут же бросается, например, отведать, лишь только (разум или) чувство сообщает ему, что вот это сладко. Таким образом, гнев в какой-то мере следует разуму, а желание – нисколько. Следовательно, [уступка] желанию постыднее, ибо невоздержный в гневе еще как-то подчиняется суждению разума, а просто невоздержный подчиняется желанию, а не разуму.

(1149b4) Кроме того, следование естественным порывам более простительно, раз даже в случае с желаниями простительно следовать тем, которые общие для всех людей, и именно в той мере, в какой они общие. А гнев и сердитость более естественны, чем влечения к излишествам и тому, что не является необходимым, – как случай с тем, кто побил своего отца и говорил в оправдание: “Да и он колотил своего отца, а тот – своего”, а указав на сынишку, прибавил: “А этот – меня поколотит, когда мужчиной станет, это у нас в роду”. Или еще другой случай, когда отец приказал сыну дотащить его до ворот, ибо и сам, бывало, волок отца досюда.

(1149b13) И еще: чем замыслы людей коварнее (ἐπιβουλότεροι), тем они более несправедливы. Вспыльчивый-то человек не коварен, и гнев не коварен, он весь налицо. Зато желание коварно, как Афродита, о которой сказано

Рожденная на Кипре кознодейка<sup>25</sup>.

И о ее “узорчатом поясе” Гомер говорит, [что в нем]:

Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных<sup>26</sup>.

Так что если эта невоздержность желаний несправедливее и постыднее, чем невоздержность в гневе, то она и есть невоздержность как таковая и даже в известном смысле порок.

(1149b20) Далее, никто не ведет себя нагло, если ему это неприятно, но всякий гневающийся гневается без удовольствия, наглец же действует с удовольствием.

И если гнев по поводу чего-то в высшей степени справедлив, то оно должно быть менее справедливым [чем гнев], и такова невоздержность в желаниях. Ибо в гневе наглости нет.

(1149b23) Итак, ясно, что невоздержность в желаниях постыднее невоздержности гнева, а также что существует невоздержность и воздержность, связанные как с желаниями, так и с чувственными удовольствиями. Теперь предстоит понять, в чем различие между ними. Как было сказано вначале, одни желания являются естественными для человека как по роду, так и по степени, другие – зверски-ми, третьи – [промежуточными] вследствие уродств и заболеваний.

<sup>25</sup> Fr. adesp. 129 (Bergk).

<sup>26</sup> Гомер. Илиада XIV 217; *Льстивые речи* в оригинале λάρφαις, лесь, под которой, согласно примечанию Рэкхэма, следует понимать “одно из символических изображений, вышитых на поясе Афродиты” (R., p. 408).

И только с первыми из них связаны целомудренность и распущенность. (Оттого зверей мы и не называем ни “целомудренными”, ни “распущенными”, если только не метафорически, и только в том случае, если какая-то порода в целом превосходит другую похотливостью, буйством и всеядностью.) У [звероподобных] нет ни разумного выбора, ни суждения, они – отклонение от естества, подобно сумасшедшим среди [обычных] людей. Звероподобие меньшее зло, чем порочность<sup>27</sup>, однако более страшное, ибо лучшее в их душе не извращено, как у людей порочных, – у них его просто нет. Тут словно сравнение неодушевленного предмета с живым существом, кто из них хуже – ведь порочность того, кто не имеет внутреннего правящего начала (ἀρχή), всегда менее опасна. Ум – такое начало. (Близко также сравнение понятия несправедливости и несправедливого человека, ведь и то и другое может оказаться хуже.) Порочный человек натворит тысячекрат больше зла, чем зверь<sup>28</sup>.

## ГЛАВА 7

(1150a9) Что касается приятного и неприятного, а также желаний и отвращений, связанных с прикосновением и ощущением на вкус (по отношению к которым были определены понятия распущенности и целомудренности), то можно быть расположенным к ним так, что уступать даже тому, с чем большинство благополучно справляется, а можно и преодолевать то, чему большинство уступает, – в первом случае, если речь идет об удовольствиях, мы назовем человека нсвоздержным, а во втором – воздержным, а если речь о неких страданиях, то первый – изнеженный, второй – стойкий (χαρτηρώς). Посередине между ними располагается душевный склад большинства людей, хотя большинство все-таки более склонно к худшему.

(1150a16) Далее, одни удовольствия необходимы (до известного предела), другие же не необходимы, а излишества и недостаток отнюдь не необходимы [и в тех и других]<sup>29</sup>; так же обстоит дело с желаниями и страданиями. Поскольку это так, то стремящийся к излишним удовольствиям или излишне стремящийся к [необходимым], причем делающий это намеренно, устремляясь именно к ним,

<sup>27</sup> Аспасий 129,28–30: зверство уступает порочности тем, что порочность достойна порицания. Ибо зверство представляется неким помешательством, потому она и не порицается, раз она не добровольна, а порочность порицают как добровольный поступок.

<sup>28</sup> “зверь” здесь, видимо, это “человек-зверь”.

<sup>29</sup> Аноним, 435,6–11: “Поскольку некоторые удовольствия необходимы до известного предела (питаться досыта необходимо, а переедать и объедаться круглые сутки не необходимо), другие удовольствия, как, например, радоваться, быть почитаемым, богатым, не необходимы, и среди как необходимых, так и не необходимых удовольствий не необходимо как чрезмерность, так и недостаток. Совсем ничему не радоваться, к примеру, вызывает осуждение”.

а не ради каких-то привходящих обстоятельств<sup>30</sup> – такой человек и будет распущенным. Отсюда необходимо следует, что он не способен раскаиваться в содеянном, а потому неисправим<sup>31</sup>, ибо не способный к раскаению неисправим. Живущий без наслаждений – противоположность распущенному<sup>32</sup>, посредине [между двумя крайностями] – целомудренный. Подобным же образом распущен и тот, кто избегает телесных страданий не потому, что он уступает [удовольствиям], а преднамеренно.

(1150a25) (А из тех, кто поступает непреднамеренно<sup>33</sup>, одни стремятся к наслаждению, другие – избегают страдания, сопровождающего [удовлетворение] желаний, так что они друг от друга отличны: всякий, наверно, скажет, что совершающий постыдный поступок без желания или желая слабо хуже того, кто пылает желанием, и дерущийся не будучи разгневанным хуже того, кто разгневан. Что бы он натворил, если бы его охватила страсть? Поэтому распущенный хуже невоздержного.)

Из описанных выше душевных характеров один – это скорее вид изнеженности, другой – распущенность<sup>34</sup>.

(1150a32) Воздержный противоположен невоздержному, а стойкий – изнеженному, ибо проявление стойкости заключается в умении противостоять, а воздержность – в том, чтобы совладать (κρατεῖν). “Противостоять” и “овладевать” – это разные вещи, точно так же как “не уступать” и “побеждать”. Потому воздержность более достойна избрания, чем стойкость.

(1150b1) Кто уступает вещам, которым большинство находит в себе силы противостоять, – тот изнеженный и избалованный (ведь избалованность – это своего рода изнеженность). Такой человек волочит по земле свой гиматий, дабы не доставить себе неприятность его подтянуть, или притворяется хворающим, не замечая, как он жалок, будучи подобием жалкого.

(1150b5) То же самое можно сказать о воздержности и невоздержности. Нет ничего удивительного в том, если человек уступит бурным и чрезмерным удовольствиям или же страданиям. Ему это простится, если он пытался таким чувствам противостоять, как укушен-

---

<sup>30</sup> Например, ради денег, ср. *EN* V, 1130a24 слл. Место испорченное и предлагаются разные толкования. Смысл: распущенный тот, кто стремится к излишним удовольствиям, причем эти удовольствия могут быть как необходимые, так и не необходимые, и стремится он к ним может и ради удовольствий, и вследствие выбора. Уточнение “вследствие выбора” показывает на отличие распущенного от невоздержного, который стремится к тому же самому, но в борьбе с самим собой.

<sup>31</sup> букв. “неисцелим” (ἀνίατος).

<sup>32</sup> *Аспасий*, 132,2–3: «В начале своего исследования он называл его “бесчувственным” (ἀναίσθητος)». Ср. *EN* II, 7, 1107b4–8.

<sup>33</sup> *Аноним*, 435,37–38: “т.е. из тех, кто уступает непреднамеренно”.

<sup>34</sup> намеренное избегание всяких страданий и намеренное стремление к наслаждениям соответственно.

ный змеей Филоктет у Феодекта или как Керкион в “Алопе” Каркина<sup>35</sup>, или как те, кто пытаются удержаться от смеха и вдруг раздражаются безудержным хохотом, как было с Ксенофантом<sup>36</sup>. Нет, удивительно, если кто-то уступает и не может сопротивляться тому, чему успешно противостоит большинство людей, причем делает это не по причине наследственности или болезни, – такова, например, наследственная изнеженность скифских царей<sup>37</sup> или слабость женского пола по сравнению с мужским.

(1150b16) Озорной тоже обычно считается распущенным, однако на самом деле он изнеженный: игра это расслабление (ἄνεσις), если это игра во время отдыха, озорной же относится к тем, кто превышает во всем это меру.

(1150b19) Невоздержность двояка: с одной стороны, это импульсивность (προλήτεια), с другой стороны – бессилие. Одни, приняв решение, под влиянием страсти не придерживаются того, что сами решили, другие же действуют под влиянием страсти, потому что не приняли никаких решений. Ибо некоторые (как люди, которых раньше щекотали, и они уже не боятся щекотки) предчувствуют заранее, предвидят и взбадриваются, и их разум не уступает перед страстью, будь это нечто приятное или неприятное.

(1150b25) Импульсивной невоздержностью невоздержны вспыльчивые (ὀξεῖς) и темпераментные (μελαγχολικοί): первые из-за поспешности, вторые из-за неистовства не дожидаются суждения разума, потому что склонны следовать своему воображению.

## ГЛАВА 8

(1150b29) Как уже было сказано, распущенный не способен раскаиваться (ибо остается при своем решении), между тем всякий, кто невоздержен, способен к раскаянию. И потому дело обстоит

<sup>35</sup> Аноним, 436,33–437,6: «Феодект был сочинителем трагедий; он изобразил Филоктета, ужаленного змеей в руку; который до последнего сопротивлялся боли и страданиям, но под конец сдался и возопил “отрубите мне руку!” О нем не скажешь, что он был изнежен, раз не выдержал мучений (ибо они были велики), но его [слабость] прощительна. Каркин тоже был трагиком; у Керкиона была дочь Алопа, и вот узнав, что его дочь была изнасилована, он спросил ее, кто это сделал, и пообещал, что если ты мне скажешь, то тебе ничего не будет. А когда Алопа сказала о насильнике, Керкион от охватившего его горя не смог жить дальше и покончил с собою. Так же и Керкиона, изображенного Каркином, не назовешь изнеженным слабаком, хотя он и уступил страданиям».

<sup>36</sup> Ксенофант – возможно, музыкант при дворе Александра (Sen. De ira 2,2) – *примеч. Н.Б.*

<sup>37</sup> Геродот (“История” I, 105) сообщает, что скифы, ограбившие храм Афродиты Урании в Аскалоне, были поражены “женской болезнью”, которая передавалась и их потомкам; Гиппократ в сочинении “О воздушках”, гл. 22 описывает женоподобные симптомы, широко распространенные среди богатых и знатных скифов, указывая причину в том, что они много времени проводят верхом на лошадях.

не так, как было сказано в ходе перечисления апорий<sup>38</sup>, но наоборот: первый неисцелим, второй же может быть исцелен. Как представляется, нравственная испорченность (μοῦθηρία) относится к числу таких болезней, как, например, водянка или чахотка, а невоздержность подобна эпилептическим припадкам: первое есть хронический порок, второе – не хронический. И в целом невоздержность относится к иному роду, нежели порок, ведь порочность остается незамеченной, а невоздержность не остается незамеченной<sup>39</sup>.

(1151a1) Среди самих невоздержных лучше как бы “теряющие рассудок” (ἔχισταίηοι)<sup>40</sup>, чем те, кто хотя и обладают рассудком, однако не следуют ему, – потому что последние уступают меньшей страсти и в отличие от первых действуют не без предварительного решения. Невоздержный похож на пьянеющего быстро и от малого количества вина, то есть от меньшего, чем считается обычным для большинства.

(1151a5) Итак, то, что невоздержность порочностью не является, очевидно (однако в какой-то степени – пожалуй что<sup>41</sup>). В самом деле, одно – непреднамеренно, другое – преднамеренно. Они различны, однако все-таки похожи на практике, и как Демодок сказал о милетянах

Милетяне не глупы вовсе, но  
во всех делах своих глупцам подобны<sup>42</sup>.

Так и невоздержные: они не виновны в несправедливости (ἄδικοι), но поступают несправедливо (ἄδικοῦσι).

(1151a11) Поскольку один таков, что преследует чрезмерные и противные разуму телесные наслаждения не в силу своей убежденности<sup>43</sup>, а другой в силу убежденности, потому что он таков, что ищет этих наслаждений, то первого легко переубедить, а распущенного – нет. Ибо добродетель и порок первая – спасает, второй – гу-

<sup>38</sup> См. 1146a31-b2: “Кто стремится к приятным удовольствиям по убеждению и сознательно, может показаться лучше того, кто стремится к ним не вследствие рассуждения, а по невоздержности, – ведь такого легче исцелить, ибо можно переубедить”.

<sup>39</sup> Аноним, 438,24–27: “Порочность, то есть распущенность, не замечается, ведь распущенный не знает, что разврат это плохо, но думает, что это хорошо; невоздержность же замечается, то есть [невоздержный] отнюдь не в неведении, что развратничать это плохо”.

<sup>40</sup> По мнению Аспасия, здесь ἔχισταίηοι (порывистые) синоним пролетεῖς (импульсивные, поспешные). Однако для уточнения ср. VII, 1, 1145b11: ἀκρατής καὶ ἔχισταίηος τοῦ λογισμοῦ и 2, 1146a18: εἰ πάσης δόξης ἀκρασία ἐχισταίηόν... т.е. здесь ἔχισταίηοι – это отказывающиеся от своего разумного мнения.

<sup>41</sup> Аспасий, 136,6–7: “потому что душа невоздержного погублена не полностью, но в какой-то степени сохраняет разум”.

<sup>42</sup> Демодок Леросский – лирический поэт VI в. до н.э., жил в Милете.

<sup>43</sup> Аноним, 439,22–23: “то есть он не убежден в том, что разврат это хорошо, и он не решает его выбрать, но действует непреднамеренно”.

бит правящее [в душе] начало<sup>44</sup> (ἀρχή), а для практических действий начало – то, зачем они совершаются<sup>45</sup>, подобно тому как в математике началами являются гипотезы. Конечно, ни здесь, ни там рассуждение не научает началам, но добродетель (врождена она или приобретена) учит правильно составлять мнение о начале. Целомудренный – именно таков, а распущенный ему противоположен.

(1151a20) Бывает, что человек под влиянием страсти действует потеряв рассудок и вопреки правильному суждению, так что страсть владеет им настолько, что он не действует согласно правильному суждению, однако и не настолько, чтобы он пребывал в убеждении, что надлежит изо всей мочи рваться к подобного рода наслаждениям. Такой человек – невоздержанный, и он лучше распущенного: он не порочен в безусловном смысле, ибо в нем все еще сохраняется наилучшая составляющая – начало. Другой же ему противоположен, он остается при своем мнении и не выходит за его рамки под влиянием страсти. Из всего этого ясно, что одно состояние благое, а другое – дурное.

## ГЛАВА 9

(1151a29) Так кто же воздержен? Тот, кто придерживается хоть какого-нибудь суждения и какого бы то ни было решения или тот, кто придерживается *правильного* суждения? И кто невоздержен, – тот ли, кто не придерживается никакого решения и не следует никакому суждению или же тот, кто не придерживается суждения и правильного решения? (Эти апории уже были обозначены ранее<sup>46</sup>.) Не в том ли решение, что о каком угодно суждении или решении можно говорить только приводящим образом, а об истинном суждении и правильном решении, которых один придерживается, а другой не придерживается, о самих по себе (καθ' αὐτό). Ведь если кто-то избирает и стремится к *вот этому* (A) посредством *вот этого* (B), то A он избирает само по себе и к нему стремится, в то время как B избирает приводящим образом. Когда мы говорим “само по себе”, то имеем в виду “безусловно” (ἀπλῶς). Итак, можно сказать, что один придерживается, а другой отступает от *какого-то* мнения, но в безусловном смысле – от истинного.

<sup>44</sup> Ср. VI, 5, 1140b15–20.

<sup>45</sup> Аспасий, 136,16–23: «Начало практических поступков – “то, зачем”, или цель, согласно которой мы пытаемся предпринимать те действия, которые нас к ней ведут. Если мы будем ставить себе достойную цель, то и действия наши по необходимости будут достойны, а если дурную – то дурны. Этическая добродетель в качестве цели полагает счастье тех, кто совершает прекрасные поступки согласно добродетели, порок же губит это начало и не позволяет считать счастьем деятельность тех, кто нравственно прекрасен. Потому он и говорит о пороке, что он губителен для начала».

<sup>46</sup> VII, 2, 1146a16–19.

(1151b4) Бывают люди, всегда остающиеся при своем мнении, таких зовут “упрямыми” (ἰσχυροῦνόμενος), их трудно в чем-либо убедить и нелегко разубедить. Они чем-то похожи на воздержных, – как и мот чем-то похож на щедрого, а храбрый на удальца, – но на самом деле между ними большая разница. Ибо воздержный не поменяет свое мнение под влиянием страсти и желания (хотя может такое случиться, что он и поддастся уговорам), но те [упрямы] не внемлют доводам, поскольку следуют своим чувствам и по большей части руководствуются удовольствием.

(1151b12) Упрямы своенравные (ἰδιοῦνόμενος), неучи и дикари неотесанные. Причина упрямства своенравных в удовольствии и страдании: они радуются, когда им удается, например, провести свой проект постановления, не изменив своего мнения, и очень страдают, когда их проекты объявляются неуместными. Этим они больше похожи на невоздержных, чем на воздержных<sup>47</sup>.

(1151b17) Есть, правда, и такие, кто не по причине невоздержности отступает от своего мнения. Таков Неоптолем в “Филоктете” Софокла: хотя он изменил свое мнение скорее из-за удовольствия, но это было поистине прекрасное удовольствие, ибо Неоптолему было приятно<sup>48</sup> говорить правду, а Одиссей убедил его врать. Конечно, не каждый, кто действует ради удовольствия, является распущенным, дурным или невоздержным, – но только ради постыдного удовольствия.

(1151b23) Однако встречаются и такие, кто рад телесным наслаждениям даже меньше, чем следует, и причина не в том, что они придерживаются каких-то разумных доводов. Значит, воздержный – это как раз середина между таким и невоздержным. Ибо невоздержный не остается при своем мнении вследствие “большого”, а такой – вследствие “меньшего”<sup>49</sup>. А воздержный придерживается своего суждения и не отказывается от него по каким-то иным причинам.

(1151b28) Если воздержность есть нечто благонравное, то ее противоположности должны быть порочными состояниями души, чем они и являются. Но вследствие того, что одну из противоположностей можно наблюдать только у немногих людей и в редких случаях, кажется, будто целомудренность противостоит только распу-

---

<sup>47</sup> Аспасий замечает: “Далее ему следовало бы сказать: а неотесанных и неучей невозможно переубедить вследствие невоспитанности и угрюмости (σκληρότητα) их характера, но это в рассуждении пропущено”.

<sup>48</sup> ἦδύ Richards: καλόν. В рус. пер. Н.Б. переведено “прекрасно” согласно чтению рукописей.

<sup>49</sup> Аспасий, 140,8–10: «Когда он говорит, что невоздержный не остается при своем мнении “вследствие большего” (διὰ τὸ μᾶλλον), а другой – “вследствие меньшего” (διὰ τὸ ἥττον), то это значит, что невоздержный не остается при своем вследствие большего, чем нужно следования удовольствиям, а другой – вследствие меньшего, чем нужно”.

ценности (так же как воздержность – только невоздержности). И поскольку очень часто названия даются в силу сходства, то и тут получилось, что целомудренному приписывают также и воздержность – по сходству [этих качеств]. Ведь воздержный не действует вопреки разуму под влиянием телесных удовольствий и целомудренный тоже, но у первого, в отличие от второго, влечения дурны, и [целомудренный] таков, что не испытывает удовольствия вопреки разуму, а [воздержный] способен испытывать подобные удовольствия, но он им не следует.

Есть определенное сходство также между невоздержным и распущенным, хотя они и отличаются: оба стремятся к телесным удовольствиям, но один при этом думает, что так и надо, а другой об этом и не думает.

## ГЛАВА 10

(1152а6) Невозможно одновременно быть рассудительным (φρόνιμον) и невоздержным, ибо, как было показано, рассудительный одновременно и благонравен. Кроме того, рассудительный отличается не только знанием, но и способностью практически действовать [согласно ему]. А невоздержный нет. (Однако ничто не мешает невоздержному быть “изобретательным” (δαινός). Потому иногда считают, что некоторые рассудительны, но невоздержны, – ведь “изобретательность” отличается от рассудительности, а как – было сказано в предшествующих рассуждениях<sup>50</sup>. По смыслу (κατὰ τὸν λόγον)<sup>51</sup> они близки, отличаются же по избираемым [целям] (κατὰ προαίρεσιν)<sup>52</sup>.)

(1152а14) Невоздержный не похож также на человека действительно знающего (ὁ εἰδώς καὶ θεωρῶν), но похож скорее на спящего или пьяного, и потому хотя он действует добровольно (ибо некоторым образом знает и что он делает, и зачем), порочным все же не является. Ведь его способность избирать еще не испорчена, так что он порочен лишь наполовину. И он не считается виновным в несправедливости (ἄδικος), ведь он ничего не злоумышлял. Один невоздержный не держится своих решений, а темпераментный (μελαγχολικός)<sup>53</sup> не способен принять никакого решения. Невоздержный напоминает такое государство, где голосованием приняты все необходимые постановления и в котором законы хороши, – но

<sup>50</sup> См. EN VI, 12.9

<sup>51</sup> Аноним, 443,12: “то есть по своему определению (δρισμόν)”.

<sup>52</sup> Аноним, 443,15–17: “Выбор рассудительного благ и он всегда избирает то, что ведет к благой цели, а выбор изобретательного скверен, ибо он избирает средства, ведущие к скверной цели”.

<sup>53</sup> Аноним, 443,47 напоминает, что ранее он был определен как “импульсивно невоздержный” (ὁ пролетής ἀκρατής). Ср. 1150b26.

ничто из этого не используется. Как иронизировал Анаксандрид:

И воля государства закон не беспокоит<sup>54</sup>.

А порочный похож на государство хотя и живущее по законам, но по плохим.

(1152a25) Для большинства людей невоздержность и воздержность представляют собой крайности, ибо один держится разума больше, чем на это способно большинство, а другой меньше. Лучше поддается исцелению та невоздержность нрава, которой страдают люди темпераментные, чем невоздержность тех, кто способен принять решение, но не способен его исполнить. А также [легче исцелить] привыкших к невоздержности, чем рожденных невоздержными, ибо привычку легче поменять, чем природу. Но даже привычку изменить трудно, – в той мере, в какой она схожа с природой, – как говорит Эвен:

Друг мой, скажу я, что станет заняты природою в людях,  
Если за долгое время оно совершенства достигнет<sup>55</sup>.

(1152a34) Итак, что такое воздержность и что невоздержность, что такое самообладание и что изнеженность, и как между собой соотносятся эти качества, сказано.

## ГЛАВА 11

(1152b1) Теоретическое рассмотрение удовольствия и страдания – дело политического мыслителя, ибо он созидатель той высшей цели, взирая на которую мы каждый раз говорим о “благе” или “зле” в безотносительном смысле<sup>56</sup>. К тому же без этого нельзя обойтись

<sup>54</sup> Пер. Н.Б. Анаксандрид – комедиограф, старший современник Аристотеля. Ср. пересказ цитируемой фразы у *Анонима*, 444,2–4: “Государство, которое не заботится о хороших законах, постановило жить по хорошим законам и принимать голосованием хорошие постановления”.

<sup>55</sup> Эвен с Пароса, софист и элегик (V в.). fr. 9 (Diehl).

<sup>56</sup> *Аспасий*. 141,22–142,5: “Теоретическое рассмотрение удовольствия и страдания он приписывает политическому философу, ибо он есть созидатель конечной цели. Почему он называет его созидателем конечной цели? Не потому ли, что всякий называется созидателем того, подготовкой чего он руководит. А политик руководит тем, как должно возникнуть счастье. Во-вторых, практическая мудрость называется созидательной, потому что от нее – разумная основа нравственных добродетелей. Практическая мудрость в политике имеет предметом полис-государство и государственное счастье. Итак, по-видимому, поэтому она называется созидательной конечную цель, а политик – ее обладателем. Имея в виду цель, мы называем одно – безусловным благом, другое – злом: благом – то, что ведет к цели и счастью, злом – то, что этому препятствует. Поэтому ясно, что теория удовольствия и страдания как цель руководящего [политика], который смотрит, ведут ли они к счастью или, наоборот, ему препятствуют. И еще, в-третьих, поскольку нравственная добродетель имеет отношение, как было показано, к удовольствию и страданию, а политика связана с заботой о нравственной добродетели, то политик необходимо должен рассматривать их [удовольствие и страдание]”.

и нам: ведь мы утверждали, что нравственные добродетели и пороки связаны с чувством удовольствия и страдания, да и счастье, по мнению большинства, причастно удовольствию, – оттого и имя μακάριος (“блаженный”) произвели от χαίρειν (“радоваться”).

(1152b8) Итак, по мнению одних, никакое удовольствие не является благом, ни удовольствие само по себе, ни привходящее, ибо благо не тождественно удовольствию. По мнению других, бывают и хорошие удовольствия, но в основном – дурные. Есть и третье мнение, согласно которому даже если все удовольствия хороши, недопустимо, чтобы таким же удовольствием было высшее благо (τὸ ἄριστον).

(1152b12) Итак, что никакое удовольствие не есть благо, доказывают так<sup>57</sup>. – Всякое удовольствие представляет собой естественный процесс телесного существования (γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν)<sup>58</sup>, но никакой процесс не принадлежит к тому же роду, что и его конечная цель (например, процесс строительства не принадлежит к тому же роду, что и дом)<sup>59</sup>. – Целомудренный человек избегает удовольствий. – Рассудительный стремится лишь к отсутствию страданий, но не к удовольствиям. – Удовольствия мешают думать (φρονεῖν), и чем больше человек радуется, тем больше они ему мешают (пример – удовольствие от половой близости: едва ли кто способен о чем-то думать в это время). – Не существует искусства [получать] удовольствие, а ведь всякое благо является делом искусства. – К удовольствиям тянутся дети и животные.

(1152b20) Что не все удовольствия хороши, [доказывают так]. – Есть удовольствия постыдные и позорные. – А есть даже вредные [для здоровья], ибо некоторые представляют из себя заболевания.

Что удовольствие не самое лучшее, [доказывают тем,] что оно не конечная цель, а процесс становления (γένεσις).

Примерно таковы существующие мнения по этому вопросу.

## ГЛАВА 12

(1152b25) Но из всего перечисленного не следует, что удовольствие совсем не благо и не высшее благо, и это очевидно из следующего ниже.

(1152b26) Во-первых, поскольку “благо” имеет два значения (“безотносительное благо” и “благо для кого-то”), то соответственно

<sup>57</sup> Аспасий (142,9) отмечает, что это мнение соответствует учению Антисфена.

<sup>58</sup> Букв. “становление в чувственную природу”. Аноним поясняет, что под “становлением в природу” имется в виду “восполнение некоторой естественной потребности”: удовольствие от питья – удовлетворение недостатка жажды как телесной потребности, от еды – удовлетворение потребности в пище, когда тело испытывает ее недостаток (445,33–36).

<sup>59</sup> То есть удовольствие не благо уже потому, что оно не результат деятельности, а только движение к результату, а в качестве такового оно не может быть чем-то (= каким-то благом).

говорится о природах и состояниях<sup>60</sup>, а также о процессах движения и становления. И одни из [удовольствий], которые считаются дурными, будучи дурны в безусловном смысле, для кого-то не так уж и дурны, и даже желательны<sup>61</sup>. Или есть такие, которые пусть и не всегда избираются кем-то, но – иногда, на короткое время. К тому же некоторые из [ощущений] и не являются удовольствиями, а только кажутся ими, – те, что сопряжены со страданием и [претерпеваются] ради исцеления, например, таковы ощущения страдающих от боли<sup>62</sup>.

(1152b33) Далее, поскольку благо это, с одной стороны, деятельность (*ἐνέργεια*), с другой – состояние (*ἔξις*)<sup>63</sup>, то [деятельности], ведущие к восстановлению естественного состояния, приятны лишь приходящим образом (когда у нас возникает вожделение, то это деятельность нашей природы в состоянии нужды), но бывают удовольствия и без сопровождающих их страдания и вожделения, например, деятельность созерцания, когда наша природа ни в чем не нуждается. Доказательством может послужить то, что нам приятно не одно и то же, когда природа восполняет потребность и когда она удовлетворена (*καθεστῆναι*): в последнем случае мы радуемся приятному как таковому<sup>64</sup>, а стремясь восполнить естественную потребность – противоположному, ведь иногда нам нравится и кислое, и горькое, которые по своей природе, или в безусловном смысле, не являются приятными. Так что и удовольствия соотносятся так же, ибо как соотносятся вещи приятные, так соотносятся зависимые от них удовольствия.

(1153a7) И далее, нет необходимости и в том, чтобы было что-то лучше, чем удовольствие, в том смысле, как, например, говорят, что цель лучше становления. Ибо удовольствия не суть становления и не все из них причастны становлению, но некоторые являются деятельностями и [сами себе] цель. И они сопровождают не становление чего-либо, а его употребление<sup>65</sup>. Да и цель не у

<sup>60</sup> Вероятно, в данном контексте “природа” – это природное состояние (*φύσιν ἔξις*).

<sup>61</sup> Аноним. 447,30–31: “Например, прелюбодеяние это безусловно дурное удовольствие, но кому-то, а именно распушенному, это удовольствие не представляется дурным, но он его всегда выбирает”.

<sup>62</sup> Вероятно, речь идет о состоянии, сменяющем приступ болезни, которое по противоположности представляется “удовольствием”, но таковым не является. Или удовольствие от принятия горького лекарства, которое может быть объяснено надеждой на выздоровление.

<sup>63</sup> Аноним. 448,8–11: “Одна разновидность блага – состояние, например, добродетель является благом, но в смысле состояния, другая – деятельность, например, деятельность добродетели, то есть совершение справедливых поступков или целомудренных является благом”.

<sup>64</sup> Аноним (449,9–10) в качестве примера просто (*ἀπλῶς*) приятного приводит хиосское вино и свежеспеченый хлеб.

<sup>65</sup> Аспасий, 146,33–147,4: “В самом деле, свои удовольствия сопровождают действие и применение естественных способностей. Когда питающая душа употребляет хлеб и питье, возникают удовольствия от еды, когда способность зрения пользуется видимыми предметами и задействована ими, возникают удовольствия зрения, когда другая природа или способность пользуется чем-то еще – возникают другие удовольствия”.

всех отлична от них самих, но только у тех удовольствий, которые сопровождают процессы восполнения (τελείωσις) природы. А потому не очень хорошо было сказано, что удовольствие есть “чувственное становление”, но лучше бы сказать, что оно есть “деятельность природной способности (τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως)”, а вместо “чувственного” надо бы сказать “беспрепятственного”. Есть, правда, такое мнение, что удовольствие все-таки становление, на том основании, что оно есть благо как таковое (χυρίως), ибо полагают, что деятельность это становление. Но на самом деле это вещи разные.

(1153a17) Думать, что все удовольствия дурны, потому что некоторые доставляющие удовольствие вещи вредны для здоровья – это то же самое, что [считать дурным здоровье, поскольку] некоторые укрепляющие здоровье вещи дурны для накопления денег<sup>66</sup>. Тут уж получится, что и удовольствие, и здоровье очень дурны, только они дурны не поэтому<sup>67</sup>, ведь и умозрение иногда вредит здоровью. Но ни для рассудительности, ни для любого другого состояния доставляемое ими удовольствие не становится им помехой (а мешают иные удовольствия), поскольку удовольствия от созерцания и изучения заставляют еще больше созерцать и изучать.

(1153a23) А то, что удовольствие не дело искусства, вполне понятно: ведь искусство вообще не для деятельности<sup>68</sup>, а для способности (δύναμις). Хотя, пожалуй, кажется, что ароматическое или поваренное искусство созданы для удовольствия.

(1153a27) Апория о том, что целомудренный избегает удовольствий, а рассудительный ищет отсутствия страданий, а также что дети и животные стремятся к удовольствиям, решается с помощью тех же доводов. Уже было сказано<sup>69</sup>, в каком смысле удовольствия являются безусловно хорошими и в каком хорошими не являются. Так вот, животные и дети стремятся к последним из них (и отсутствия страданий именно от этих удовольствий ищет человек рассудительный). И это удовольствия, сопряженные с вождением и страданием, то есть телесные (они ведь таковы). Причем они стремятся к

<sup>66</sup> Что значит ὑγεινὰ ἔνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν не совсем ясно. Аноним, 450,23–26 полагает, что имеются в виду траты большого на лечение, которые “опустошают его богатство”. Примерно то же находим и у Гелиодора, 157,27–28: “многие приносящие здоровье вещи препятствуют обогащению, ибо они разорительны из-за множества трат”. Аспасий, 148,3–4, кажется, считает, что вред для обогащения (φαῦλα πρὸς χρηματισμόν) заключается в том, что никто будет усердно заниматься ὑγεινὰ (например, гимнастикой) и в целом заботиться о состоянии тела, а о богатстве заботиться не будет. Возможно и еще одно объяснение: некоторые полезные для здоровья вещи (вроде гимнастики) мешают врачам зарабатывать деньги, ибо человек здоровый в них не нуждается. Ср. Платон. Государство. 357c6–7: ἰατροὺς τε καὶ ἄλλοις χρηματισμοῖς.

<sup>67</sup> Не потому что они удовольствие и здоровье, а приводящим образом.

<sup>68</sup> А удовольствие это деятельность, как было показано.

<sup>69</sup> См. выше, гл. 4, 1148а слл.

чрезмерности в них, и за это распущенный называется распущенным. А целомудренный человек поэтому их и избегает, ведь у целомудренного – свои удовольствия.

## ГЛАВА 13

(1153b1) А вот с тем, что страдание есть зло, которого стараются избегать, согласны все. В самом деле, оно или в безусловном смысле зло, или в том, что препятствует [какому-то действию]. Но противоположное тому, чего избегают и именно постольку, поскольку оно избегаемо и дурно, – это благо. Следовательно, удовольствие необходимо есть некое благо. Решение, которое предложил Спевсипп<sup>70</sup>, эту апорию не разрешает. Он указал, что как большее противоположно меньшему и равному, [так удовольствие противоположно и страданию, и отсутствию страдания], ведь не мог же он объявить удовольствие каким-то злом.

(1153b7) Высшему благу, пожалуй, ничто не мешает быть удовольствием, хотя некоторые удовольствия и дурны (равно оно может быть и неким знанием, хотя есть знания и весьма пустяшные). Пожалуй, даже необходимо, – если только у каждого состояния имеется своя деятельность, которая осуществляется им беспрепятственно, – чтобы эта деятельность (или всех состояний души, или какого-то одного, – чем бы ни было счастье), которой ничто не препятствует, и была тем, чего избирают прежде всего. А это и есть удовольствие. Итак, “наилучшее” должно быть неким удовольствием, – несмотря на то, что есть много постыдных удовольствий, – притом, если решиться определить точнее, то удовольствием как таковым. Поэтому многие считают, что счастливая жизнь – это жизнь приятная, и связывают, таким образом, со счастьем удовольствие. И это имеет смысл: ведь никакая деятельность не будет совершенной, если что-то ей препятствует, а счастье относится к деятельности совершенным. Оттого счастливому нужны также и телесные блага, и блага внешние, и удача, чтобы [их отсутствие] не было препятствием для счастья.

Те же, кто называют счастливым человека под пыткой на дыбе или впавшего в величайшие несчастья, лишь бы был он человеком добродетельным, вольно или невольно<sup>71</sup> говорят глупость. А ведь именно из-за того, что в дополнение к счастью нужна еще и удача, многим кажется, что счастье и удача это одно и то же, хотя это не так, поскольку если удачи слишком много, это будет мешать<sup>72</sup>, и пожалуй, несправедливо считать чрезмерную удачу “бла-

<sup>70</sup> Более полно представлен в EN X, ii.5.

<sup>71</sup> Аноним (454.12–15) комментирует: *вольно* – “то есть зная, что такой человек несчастен, и скрывая истину”, а *невольно* – “то есть не зная, кто же в истинном смысле (ἡριώως) счастлив”.

<sup>72</sup> Аноним (454.21) поясняет, что к числу чрезмерной удачливости можно отнести родовитость и богатство, мешающие справедливой жизни.

гой удачей” (εὐτυχία), ибо она как удача определяется только в связи со счастьем<sup>73</sup>.

То, что все животные и люди<sup>74</sup> стремятся к удовольствию, свидетельствует в пользу того, что в каком-то смысле удовольствие и есть “наилучшее” (τὸ ἄριστον).

Что говорится в народе бесследно не канет...<sup>75</sup>

Но поскольку “природа” и “наилучшее состояние” у людей и животных разные (и суть разные, и кажутся), то они ищут не одинакового удовольствия, хотя, конечно, все – удовольствия. А может быть, они ищут не того удовольствия, о котором думают и говорят, но именно того [истинного]. Ибо все по природе имеет нечто божественное. Но именно телесные удовольствия завладели именем удовольствия, потому что люди чаще всего с ними сталкиваются и все им причастны. И вот, вследствие того, что только они одни известны, и считается, что только они и существуют.

(1154a1) Но очевидно и то, что если удовольствие не есть благо и не есть деятельность, то счастливый не будет жить с удовольствием: чего ради ему нужно удовольствие, если оно не благо? Можно ведь [быть счастливым] и живя в страданиях. Страдание же не будет ни злом, ни благом, если удовольствие не благо. Тогда зачем же его избегать? Получается, в жизни человека добродетельного не будет удовольствий, если не будет удовольствия в том, что он делает.

## ГЛАВА 14

(1154a8) Тем философам, которые учат, что по крайней мере некоторые удовольствия весьма достойны избрания (например, “прекрасные” удовольствия), но отнюдь не телесные и не те, о которых говорилось в связи с распущенным, следовало бы изучить вопрос о телесных удовольствиях. В самом деле, отчего противоположные телесным удовольствиям страдания порочны? Ведь злу противоположно благо<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> *Аноним* (454.28–30): “Если она приводит и полезна для счастья, тогда называется удачей, и она тогда будет похвальна, если же не приводит, когда она чрезмерна, она уже не называется удачей, и она не похвальна”.

<sup>74</sup> Согласно *Анониму* (454.31–37), у Аристотеля сказано “животные и дети”, и слова Аристотеля полемически направлены против тех, кто считает, что удовольствие не может быть благом на том основании, что к нему стремятся животные и дети. Аристотель же утверждает, что раз к удовольствию все стремятся (πάντα ἐφίεται), то оно благо именно поэтому.

<sup>75</sup> *Гесиод*. Труды и дни, ст. 763. Продолжение стиха: (т.е. глас народа – глас божий).

<sup>76</sup> Опираясь на комментарий *Анонима*, можно так сформулировать эту апорию (причем мы не принимаем конъектуру λῶς (Coraes, принято у Rachham’a) и отставляем рукописное τοῖς): эта апория возникает у тех философов, которые учат, что если есть такие удовольствия, которые нужно избирать и которые хороши, то это удовольствия души, а не тела (т.е. удовольствие от безмерной еды и питья), и не

(1154a11) В том ли смысле необходимые удовольствия хороши, что отсутствие зла уже хорошо? Или они хороши до известной степени?<sup>77</sup> Ведь при одних состояниях и движениях души невозможен избыток по отношению к лучшему, и здесь невозможен избыток удовольствия<sup>78</sup>, а при других избыток возможен, и здесь возможен также избыток удовольствия. Но в телесных благах избыток возможен, и порочный человек порочен потому, что ищет избыточных, а не необходимых удовольствий (всем в известной степени приятны и кушанья, и напитки, и любовные наслаждения, но не в должной степени<sup>79</sup>). А со страданием все наоборот, ибо дурной человек избегает не чрезмерного страдания, а страдания вообще, ведь страдание как таковое не противоположно избытку [удовольствия], разве только для того, кто ищет именно избытка удовольствия.

(1154a22) Поскольку нужно не только установить истину, но и причину заблуждения (ведь это доставляет уверенность: когда хорошо обосновано, отчего истиной кажется то, что истиной не является, то увеличивается доверие к истине), постольку нужно определить, почему телесные удовольствия кажутся достойными избрания.

(1154a26) Прежде всего, конечно, потому, что они перебивают страдание; поэтому при чрезмерных страданиях люди словно лекарства ищут удовольствия чрезмерного и вообще телесного. Удовольствия оказываются самыми мощными лекарствами, недаром их так преследуют: ведь рядом со своей противоположностью удовольствие особенно заметно. (И удовольствие не считается благом (οὐ σπουδαῖον) благодаря двум названным выше обстоятельствам: одни

---

такие, в которых невоздержен невоздержный (удовольствия сексуальные), – но тогда возникает вопрос: почему же страдания, которые противоположны этим [телесным] удовольствиям порочны (ποῦνηρα)? Раз телесные страдания – это плохо, следовательно, телесные наслаждения должны быть хотя бы в каком-то смысле хороши, раз злу противоположно благо. А они говорят, что телесные удовольствия вовсе не хороши. Далее Аристотель решает эту апорию, считая хорошими необходимые удовольствия, когда они в меру.

<sup>77</sup> Аноним замечает: ἔτερα λύσις, ἥτις καὶ κρείττων (456.12). И далее: “ибо есть, пить и заниматься делами любовными хорошо тогда, когда все это в меру, а избыточно и неумеренно – плохо”.

<sup>78</sup> Аноним (456.16–18): “Например, для способности созерцать избыток невозможен (и если кто чересчур много размышляет, его за то хвалят), поэтому и в удовольствии, возникающем от созерцания и мышления, нет избытка”.

<sup>79</sup> Слова Аристотеля ἀλλ’ οὐχ ὡς δεῖ современные и древние интерпретаторы понимают по-разному. Современные (Rackham, Радлов, Н.Б.) считают, что в первой части фразы подразумевается, что “всем” перечисленное приятно “каким-то образом” (πῶς), и далее их перевод пуждается в конъектуре: Н.Б. вставляет: “но не [всегда] как следует”, Рэкхам – “но не [все] как должно” (так же у Радлова, только без квадратных скобок). Аноним (456.36–37) толкует первую часть в том смысле, что все неумеренно (πῶς, ἥτοι ὑπερβολικῶς καὶ ἀμέτρως) наслаждаются телесными наслаждениями “не должным образом”.

удовольствия суть проявления (πράξεις) дурной природы, – дурной или от рождения, как у животных, или от привычки, каковы удовольствия людей порочных, – другие же удовольствия суть лекарства, когда бывает лишенность [необходимого]<sup>80</sup>. Однако быть во всяком случае лучше, чем становиться. Эти [удовольствия] сопровождают процесс восполнения, поэтому они хороши лишь привходящим образом<sup>81</sup>.)

(1154b2) Вторая причина, по которой их преследуют, – в том, что для всех, кто не способен радоваться другим удовольствиям, телесные удовольствия являются сильнейшими (σφοδραί) (некоторые, например, сами в себе разжигают жажду)<sup>82</sup>: когда это безвредные желания<sup>83</sup>, тут осуждать не за что, когда же вредные – то это все плохо. А все дело в том, что у таких людей нет никаких других радостей, и большинству людей состояние, когда нет ни [удовольствия], ни [страдания], тягостно по самой природе (ибо живое существо всегда чем-то занято (ἀεὶ λονεῖ), об этом свидетельствуют и натурфилософы: зрение и слышание болезненны, но мы к этому привыкли, как они говорят<sup>84</sup>). Подобным образом и в юности из-за роста организма мы словно во хмелю<sup>85</sup>, поэтому юность и приятна. Все люди темпераментные (μελαγχολικοί) по своей природе нуждаются в постоянном врачебном наблюдении, ведь тело их всегда исполнено страдания из-за [высокой] температуры (κρῆσις), поэтому у них постоянно сильнейшие влечения. Удовольствие же изгоняет страдание, будь оно противоположно страданию, или какое угодно

<sup>80</sup> Ср. Аноним (458.3–4): Лекарство здесь – это восполнение естества (ἀναπληρώσεις φύσεως), то есть наполнение желудка пищей (при голоде) или водой (при жажде), что и доставляет удовольствие.

<sup>81</sup> Аноним (458.5–9): “Другие же из этих удовольствий появляются при достижении желаемого и исполнении замыслов и желаний. Например, если я замыслил и очень хочу любовной связи, то когда исполню желание и свой замысел, то мне приятно. Так что телесные удовольствия по этой причине не могут быть названы благами, или хорошими, в собственном смысле, но только привходящим образом”. Аргументы, которые излагает здесь Аристотель, принадлежат тем, кто считает всякое удовольствие дурным. И второй из аргументов состоит в том, что удовольствие само по себе есть становление, восполнение естества, поэтому оно не может быть благом в силу своего изменчивого характера (вероятно, мисис платоников школы Спевсиппа).

<sup>82</sup> Аноним (458.12): “Некоторые, например, не способны ни к какому занятию, и чтобы не сидеть в полной праздности, им целый день хочется есть, пить и заниматься любовью, и они сами в себе разжигают жажду. Имея хотение пить, целый день едят какие-нибудь соленья, чтобы тем самым больше хотелось пить”.

<sup>83</sup> Аноним (458.16–17): “Они безвредны, если умеренны”.

<sup>84</sup> Аспасий указывает в своем комментарии на Анаксагора, который считал, что “животное всегда страдает от чувственных ощущений” (156.14).

<sup>85</sup> Аноним (458.36–38): “[Люди молодые] хотят есть и пить целый день, чтобы их плоть быстрее увеличивалась и они быстрее росли и становились крепче. Они подобны пьяным, которые чем больше пьянеют, тем больше жаждут выпить и горячатся”.

другое, лишь бы было достаточно сильным. По этой причине невоздержные и становятся порочными<sup>86</sup>.

(1154b15) Но есть и такие удовольствия, которые не связаны со страданием, и для них нет избытка. Они относятся к приятному по самой природе, причем не привходящим образом. Я называю приятным привходящим образом то, что приятно как исцеление [от боли]. Действительно, исцеление, по-видимому, потому доставляет удовольствие, что оно сопутствует действию того, что остается здоровым (τοῦ ὑπομένοντος ὑγιούς) [в живом организме]<sup>87</sup>. А по природе приятно то действие, которое соответствует действию своей природы.

(1154b20) Не всегда нам приятно одно и то же, ибо наша природа не является простой, но содержит и нечто иное (благодаря чему мы и смертны<sup>88</sup>). Так что если одно из двух что-то делает, для другого это против его природы. Когда же достигается равновесие, то это действие кажется ни приятным, ни неприятным. А если бы природа наша была проста, для нее всегда одно и то же действие было самым приятным. Поэтому бог всегда услаждается единым и простым удовольствием. Ибо есть не только деятельность движения, но и деятельность неподвижности, и удовольствие сильнее в покое, чем в движении<sup>89</sup>. По

<sup>86</sup> *Аспасий* (156.17–22): “Например, страданию от жажды противоположно удовольствие от питья или же любое другое, лишь бы было сильным, – так, порой приятный звук (ἄχοῆς ἡδονή) изгоняет жажду, когда мы в высшей степени наслаждаемся песнопениями или какими-то другими мелодиями. И поэтому люди и становятся невоздержными: чтобы совсем не испытывать страдания и боли, они придумывают себе все новые величайшие и бурные удовольствия”.

<sup>87</sup> *Аноним* (459.26–37) толкует, что в данном случае под “исцелением”, сопровождающим принятие пищи, надо понимать “наполнение пищей желудка”, и этот процесс есть действие здоровой питающей способности (θρεπτικῆς δυνατότητας): “остающейся” (ὑπομένοντος) она названа потому, если живое существо лишит всех его чувственных органов, то если у него исчезнет способность чувствовать, видеть и исчезнут все чувственные способности, все же останется одна питающая способность, и животное будет жить только питанием.

<sup>88</sup> *Аноним* (459.26–37) вполне традиционно считает, что “сложность” человеческой природы в том, что она состоит не из одной только души, но также и из тела, и благодаря телу мы смертны. Поэтому не может быть, чтобы одно и то же было приятно и душе, и телу: душе приятно ее действие, мышление, а другой (телесной) природе это противоположно и доставляет страдание. *Аспасий* (156.6–10), напротив, полагает, что тем самым Аристотель указывает, что наше тело состоит не из одного телесного элемента, но из множества, так что если что-то будет действовать по своей природе, для другого это будет против природы, например: горячее весьма воздействует на холодное, и это противоположности, а когда все качества уравниются, то кажется, что нет ни удовольствия, ни страдания. Ср. также *примеч.* 81 в изд. *Н.Б.*

<sup>89</sup> *Аспасий* (157.12–20): “Поэтому и высший бог вечно услаждается одним простым удовольствием, ведь природа и сущность его – просты. Поскольку было сказано, что удовольствие есть деятельность, предполагалось, что это деятельность движения, то есть это дело движения. Но высший бог неподвижен, и [Аристотель] говорит, что существует деятельность не только движения, но и неподвижности. Ибо эта деятельность есть некий вид и совершенство. Оттого и удовольствие сильнее в покое, чем в движении: самое сладкое и истинное удовольствие у того, кто пребывает всегда тем же самым и вечно созерцает прекрасное (ἀεὶ περὶ τὴν τῶν καλλίστων θεωρῶσαν ἐνεργεῖν)”.

словам поэта, “перемена слаще всего”, однако это в силу известной испорченности (πονηρία). Подобно тому как испорченный человек переменчив, так же переменчива и природа, нуждающаяся в переменах, ведь она не проста и не разумна в подобающей мере (ἐπιεικής).

(1154b32) Итак, о воздержности и невоздержности, а также об удовольствии и страдании сказано. Сказано, что есть каждое из них и в каком смысле одни из них хороши, а другие дурны. Остается теперь сказать о дружбе.

## ПРОБЛЕМА СМЕШЕНИЯ В АНТИЧНОМ КОНТИНУАЛИЗМЕ

(к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии)

*А.И. Щетников*

Существование смешанных между собой тел – это очевидность, и почти все, кто философски подходил к изучению природы и природных процессов, принимались искать причину смешения; однако поиск ее труден, и поэтому у всех были разные объяснения.

*Александр Афродисийский. О смешении и росте 214.11–15*

### ПЕРВЫЙ КРУГ ОБСУЖДЕНИЯ: АНАКСАГОР, ДЕМОКРИТ, АРИСТОТЕЛЬ

Первым из античных философов тему смешения веществ стал систематически разрабатывать Анаксагор (497–428 до н.э.). В континуалистской физике Анаксагора важнейшую роль играет учение о *подобочастных* (ὁμοιομερῆ), согласно которому (а) все тела являются бесконечно делимыми; (б) всякая часть однородного тела подобна целому: часть золота является золотом, часть воды – водой; (в) всякое тело представляет собой смесь бесконечного числа бесконечно делимых элементов, мы же называем его “золотом” или “водой” по преобладающему элементу<sup>1</sup>. Для континуалистского учения возникновение и существование смешанных тел представляет собой значительную теоретическую проблему. Детальному обсуждению этой проблемы посвящена настоящая статья. Здесь же мы ограничимся

<sup>1</sup> Чтобы пояснить, как тело конечных размеров может содержать бесконечное число элементов, построим следующий модельный пример. Пусть некоторое тело состоит на  $\frac{9}{10}$  из элемента А, на  $\frac{9}{100}$  из элемента А', на  $\frac{9}{1000}$  из элемента А'', и т.д.; тогда любой элемент из бесконечной последовательности {А, А', А'', ...} войдет в состав этого тела. Эта математическая конструкция детально обсуждается ниже.

кратким ее описанием, заимствовав его из трактата Аристотеля (384–322 до н.э.) *О возникновении и уничтожении*:

Если всякое тело делимо, то, поскольку тело, смешанное с телом, подобостно, то любая часть будет находиться возле любой. Но так как нет деления на наименьшие, и соположение (σύνθεσις) – не то же самое, что смесь (μίξις), то ясно, что пока сохраняются малые частицы, нельзя смешиваемые [тела] называть смешанными. Ведь это будет соположение, а не слияние (κρῆσις) и не смесь, и часть не будет иметь того же соотношения (τὸν αὐτὸν λόγον) [компонентов], что и целое. Если говорится о смешанных [телах], то смесь должна быть подобостна, и как часть воды есть вода, так и часть слившегося. Если же смесь есть соединение мелких частиц, то ничего такого не произойдет, но [тела] будут смешанными только для чувственного восприятия (и одно и то же будет смешанным для не отличающегося зоркостью, для Линкея же не будет смешанным). И делением также нельзя достичь, чтобы любая часть находилась возле любой, потому что такое их деление невозможно. Итак, либо смеси нет, либо надо снова объяснить, как она бывает возможной<sup>2</sup>.

Проблема смешения (наряду с другими проблемами физико-математического континуализма) стала одним из исходных пунктов для выработки атомистического учения как альтернативы континуализму. В античной философии детальная разработка атомистического учения связана прежде всего с именем Демокрита (460–370 до н.э.). В основе этого учения лежит постулат о том, что никакое вещество не является бесконечно делимым, но деление всегда доходит до последних неделимых тел (ἄτομα).

Согласно Демокриту, так называемое слияние (κρῆσις) образуется путем соположения (παράθεσις) телесных частиц, – сливаемые [тела] дробятся на мельчайшие частички, благодаря сложению которых между собою и получается смесь (μίξις). Он утверждает, что на самом деле никаких слившихся [тел] нет, но то, что нам лишь кажется слиянием, представляет собой соположение мельчайших телесных частичек, сохраняющих собственную природу, бывшую у них и до смешения; а [тела] кажутся нам слившимися, потому что наше чувство из-за малости частичек не способно воспринять ни одну из них по отдельности<sup>3</sup>.

Выработка теоретического отношения к оппозиции атомизма и континуализма является одной из важных тем *Физики* Аристотеля. Отрицая атомизм из логических соображений и придерживаясь континуалистских воззрений, Аристотель стремился к устранению парадоксов бесконечной делимости через признание ее лишь в качестве *потенциальной* (δυνάμει), но не *актуальной* (κατ' ἐνέργειαν)<sup>4</sup>. А именно деление тела на части всегда может быть продолжено, но никогда не может быть завершено.

В отношении проблемы полного слияния Аристотель пола-

<sup>2</sup> Аристотель. *О возникновении и уничтожении* 328a3–18.

<sup>3</sup> Александр Афродисийский. *О смешении и росте* 214.18–25.

<sup>4</sup> Ср. Аристотель. *Физика* 206a15–18.

гал<sup>5</sup>, что обе сливающиеся жидкости *воздействуют* друг на друга при контакте так, что первая меняет свои качества в сторону второй, вторая же – в сторону первой. И это изменение идет тем лучше, чем меньшими будут прилегающие друг к другу частицы обеих жидкостей. Так что сначала смешиваемые жидкости дробятся и перемешиваются, а потом превращаются в среднюю по своим качествам жидкость.

Решение Аристотеля сдвигает проблему полного слияния из физико-математической области в физико-химическую, поскольку в его основу заложены представления об изменении качеств смешиваемых тел в результате их взаимодействия. Однако обсуждение проблемы в ее исходной математически идеализированной постановке не было закрыто и после Аристотеля. А именно, допустим, что существуют однородные и бесконечно делимые жидкости; допустим также, что состоящие из них жидкие тела имеют непроницаемую друг для друга границу и способны принимать любую форму в пределах фиксированного объема. При названных выше модельных условиях встает вопрос: возможно ли помыслить такие жидкости смешавшимися целиком и полностью?

## ВТОРОЙ КРУГ ОБСУЖДЕНИЯ: ХРИСИПП И АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ

Новый круг обсуждения проблемы смешения связан с философами Древней Стои, и в первую очередь с Хрисиппом (280–208 до н.э.). И как Анаксагор нашел своего критика в лице Аристотеля, так и Хрисипп – в лице Александра Афродисийского (ок. 200 н.э.), известного комментатора Аристотеля. Работы самого Хрисиппа до наших дней не дошли; поэтому трактат Александра Афродисийского *О смешении и росте* служит одним из важнейших источников по стоической теории смешения.

В отношении проблемы делимости тел Хрисипп и другие стоики придерживались континуалистской ориентации, восходящей к Анаксагору, о чем говорит следующее свидетельство Плутарха (ок. 50–120 н.э.):

Стоики утверждают и доказывают, что в человеке не больше частей, чем в пальце, а в целом мире – не больше, чем в человеке. Дело в том, что деление тел идет в бесконечность, а в бесконечном нет большего или меньшего и вообще нет количественного превосходства – иначе части любого остатка прекратят делиться и представлять собой множества<sup>6</sup>.

### Критические вопросы к континуалистской теории смешения

<sup>5</sup> См.: *Аристотель*. О возникновении и уничтожении 328a18–b23; *Александр Афродисийский*. О смешении и росте 230.34–231.29, 233.2–13.

<sup>6</sup> *Плутарх*. Об общих представлениях 1079a8–b4 = SVF II 484. См. также: SVF II 482–483.

уже были заданы Аристотелем. Поэтому естественно ожидать, что Хрисипп в своей версии этой теории каким-то образом отвечал на них. Однако сохранившиеся свидетельства о стоической теории смешения<sup>7</sup> прямых ответов на эти вопросы не содержат. И все же нам представляется важным высказать предположение о том, что Хрисипп не мог уклониться от такого ответа. Поэтому мы подвергнем детали этих свидетельств (равно как и других свидетельств о физических воззрениях стоиков) пристальному рассмотрению, имея в виду реконструкцию теории Хрисиппа.

Согласно Александру Афродисийскому, Хрисипп разделял три разновидности смешения (μῖξις):

Одни тела образуют смесь через соположение, когда две или более [тела] составляются и прилегают друг к другу, как он говорит, вплотную, причем каждое из них сохраняет в этом соположении через охватывание (παράθεσι κατὰ τὴν περιγραφὴν) свои собственные сущность и качество, — так лежат бобы и зерна пшеницы, если их сыпать вместе. Далее, они полностью растворяются (συχύσει)<sup>8</sup> тогда, когда и сами телесные сущности, и их качества взаимно уничтожаются, как это происходит при изготовлении лекарств: смешиваемые вещества взаимно уничтожаются, образуя некоторое другое вещество. Третья разновидность смеси бывает, говорит Хрисипп, когда тела и телесные качества полностью взаимопроницают (ἀντιπαρέκεινόμενα) друг друга, но при этом каждое из них в подобного рода смеси сохраняет свою начальную сущность и прежние качества, — только такая смесь является слиянием (ἡρῶσις) в собственном смысле слова. (...) Здесь особенностью слившихся [тел] является способность вновь отделиться друг от друга<sup>9</sup>, что происходит единственно из-за того, что слившиеся [тела] сохраняют в смеси свою природу. (...) Он предполагает, что взаимопроникание (ἀντιπαρέκτασις) сливающихся тел возникает тогда, когда они делаются проходящими (χωροῦντα) друг сквозь друга, так что ни одна их частица не остается непричастной всем, участвующим в такой слитной смеси. Ведь иначе у нас получилось бы не слияние, а соположение<sup>10</sup>.

Диоген Лаэртций (ок. 200–250 н.э) описывает это же учение Хрисиппа следующим образом:

И слияние (ἡρῶσις) происходит полностью (δίβλου), как говорит Хрисипп в третьей книге “Физики”, а не через охватывание и соположение;

<sup>7</sup> См. SVF II 463–481.

<sup>8</sup> συχύσις — “слияние”, “смешение”; но также “разрушение”, “смятение”, “расстройство”.

<sup>9</sup> Ср. SVF II 471: “Что в таком слиянии качества смешиваемых частей сохраняются, это ясно из того, что часто с помощью специальных приемов их можно отделить друг от друга. Ведь если кто-нибудь опустит промасленную губку в смесь вина с водой, то вода отделится от вина, так как вода впитается в губку”. М.В. Энтин в частной беседе сообщил мне, что названный прием приводит не к повышению концентрации алкоголя, а к ее понижению, поскольку спирт растворяется в масле, а вода нет.

<sup>10</sup> Александр Афродисийский. О смешении и росте 216.17–217.13.

и если в море упала малая капля вина, то она какое-то время будет взаимно-проникать, а затем соунничтожится<sup>11</sup>.

Похоже, что Диоген Лаэртций соединяет в этом описании второй и третий типы смешения, выделенные Александром Афродисийским. Саму смесь он называет “(κρῖσις)” (название для третьего типа); но итоговый результат смешения он характеризует словом “взаимоуничтожение” (характеристика второго типа). Отметим также, что у Диогена Лаэртция термин “ἀντιπαρέκτασις” отнесен не к результату смешения, как у Александра Афродисийского, а к самому процессу, что позволяет толковать этот термин буквально, как “противо-рядом-растягивание”, при котором смешивающиеся жидкости все сильнее и сильнее послойно охватывают друг друга.

Рассмотрим теперь критические замечания, высказанные Александром Афродийским в отношении концепции Хрисиппа.

1. Будет ли каждая из смешавшихся жидкостей занимать весь объем смеси? Но ведь два тела не могут находиться в одном месте по самому понятию тела. Кроме того, получается, что они оказываются равными по объему. Как это возможно?

Если целое проникает (παρέκτείνεται) целое, и самое малое смешивается с самым большим вплоть до его последних поверхностей (ἐσχατάι ἐπιφανείαι), то какое место занимало одно тело, такое же они будут занимать вместе. Конечно, пока части целого еще различаются в нем, они ограничивают соседей, не охватывая их как следует (μὴ περιεῦρασιμένα εἰκότως) и не занимают одного и того же места; но различные компоненты становятся подобны целому, состоящему из обеих компонент, охвативших друг друга до предела (ὅτῳ τέρσιον περιεῦρασται) когда они целиком пройдут друг сквозь друга. (...) Если тела, занимающие одинаковое место, равны между собой, значит и компоненты соединения будут равны друг другу, а само соединение – каждой из них. Поэтому чаша вина, вылитая в море, окажется равна морю, а море вместе с чашей вина – одной чаше<sup>12</sup>.

2. Будут ли в каждой из жидкостей иметься поры, заполненные другой жидкостью? Но если эти поры имеют размер, то полного смешения не произошло. А если они не имеют размера, то как в них может что-то находиться?

Кому может прийти в голову – если он не хочет говорить пустой ерундой – что какое-то тело, полное самим собой и не содержащее никаких пустот, приемлет в себя другое тело, точно так же полное самим собой? (...) Вообще говоря, прохождение через поры является не тем слиянием, за которое его почитают, а соположением, как они сами выражаются, “вплотную” (κατὰ ἀριήν), – если только не превратить все тело в одни поры.

<sup>11</sup> Диоген Лаэртций. Жизнеописания философов VII, 151<sub>1-4</sub>.

<sup>12</sup> Александр Афродисийский. О душе. Дополнения 140.10–23 = SVF II 447. Отметим, что в этом свидетельстве различены процессы смешения, когда компоненты еще не охватили друг друга “как следует”, и его итог, когда компоненты “предельно охватывают и целиком проходят друг сквозь друга”.

И только если все тело будет порой, то тогда проходящее через поры пройдет сквозь все тело, но это же нелепость. (...) Ведь если тело целиком будет пористым, оно вообще ничем не будет; не существуя, оно не будет ни смешиваться, ни иметь поры<sup>13</sup>.

3. Каждое из двух полностью слившихся тел должно быть разделено всюду. Ведь если разделение произошло не всюду, то тогда слияние нельзя назвать полным. Но каковы те “отдельности”, на которые разделены слившиеся тела?

Если кто скажет, что тела делимы до бесконечности в том смысле, что каждое разделенное тело потенциально делимо до бесконечности, то у него получится, что слившиеся тела разделены до бесконечности актуально. Ведь если они всюду слиты, то всюду и разделены. И если в результате деления получаются величины, то каждое из смешанных тел окажется бесконечным (...). Если же при рассечении всюду разделяемых тел в остатке остаются не величины (они ведь не станут говорить о каких-то мельчайших и неделимых телах), то у них получится, что величина состоит из не величин<sup>14</sup>.

4. Слившиеся компоненты не могут сохранить свои качества. Поэтому такой разновидности смеси, которую Хрисипп называет слиянием (χρῆσις), быть не может.

Итак, если слившиеся [тела] смешаны полностью, и все их частички без исключения смешаны друг с другом, то невозможно каждому из них сохранить присущую ему поверхность; ибо каждая их частичка, сохранившая свою внешность, не должна быть смешанной с другой. (...) Но если ни одна частичка смешанных тел не сохранит свое очертание (περίγραφή) и поверхность, и все тело окажется подобочастным, то будет уже не соположение, а полное слияние; и смешанные тела не останутся теми же, что были вначале, но растворятся и соуничтожатся. (...) А растворившиеся и соуничтожившиеся тела не могут сохраниться сами и не могут сохранить свою структуру (ἔξις), если только из растворившихся и соуничтожившихся тел получилось действительно нечто единое. А последнее условие необходимо, ибо единство телу сообщает единая, как они говорят, структура<sup>15</sup>.

Все эти критические замечания восходят к Аристотелю, и они, несомненно, были известны самому Хрисиппу. Стало быть, Хрисипп должен был на них как-то отвечать. И наше дело состоит в том, чтобы попытаться этот ответ реконструировать.

## МОДЕЛЬ СМЕЩЕНИЯ

Рассмотрим интервал времени в 1 мин. и мысленно разделим его на два интервала по  $\frac{1}{2}$  мин.; второй из получившихся интервалов вновь разделим на два интервала по  $\frac{1}{4}$  мин.; второй из этих интервалов

<sup>13</sup> *Он же*. О смешении и росте 218.21–219.9.

<sup>14</sup> Там же. 222.14–25. Этот восходящий к Демокриту аргумент Александр Афродисийский заимствует из трактата Аристотеля *О возникновении и уничтожении* (316a23–28).

<sup>15</sup> *Александр Афродисийский*. О смешении и росте 220.37–221.19.

вновь разделим на два интервала по  $\frac{1}{8}$  мин.; и т.д. Под этим “и т.д.” может пониматься *возможность* делить интервалы и далее столько раз, сколько нам будет угодно. Но этим же сокращением мы можем обозначить также и *осуществленное* деление исходного интервала на бесконечное число частей, образующих убывающую геометрическую прогрессию. Точно таким же образом и многоточие в записи  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$  может трактоваться, с одной стороны – как указание на незавершенную сумму *сколь угодно большого* числа членов (такая сумма численно равна единице за вычетом последнего прибавленного слагаемого); с другой же стороны – как указание на завершенную сумму *бесконечного* множества членов (такая сумма в точности равна единице).

Согласно официальной доктрине античной математики, сформулированной Евдоксом Книдским (406–355 до н.э.) и поддержанной Аристотелем<sup>16</sup>, из этих двух воззрений на бесконечное лишь первое является корректным: бесконечность допустимо рассматривать в плане возможности (потенциальная бесконечность), и недопустимо – в плане осуществленности (актуальная бесконечность). Евдокс воплотил эту доктрину в так называемом *методе исчерпывания*, изложив с его помощью доказательства ряда теорем, включенных затем в *Начала* Евклида<sup>17</sup>.

Однако следует заметить, что эта официальная доктрина не способна ответить на все вопросы, связанные с проблемой бесконечного (правда, она может отвергать такие вопросы, как незаконнорожденные). В частности, если Ахилл из знаменитой апории Зенона Элейского (V в. до н.э.) все-таки догоняет черепаху (а в погоне за ней он пробегает сперва исходный разделявший их стадий, потом – ту долю стадия, на которую уже успела уползти черепаха, потом – долю от этой доли, взятую в том же самом отношении, и т.д.), то тем самым он проходит *все* отрезки названного бесконечного множества, а не только *сколь угодно многие* (ведь если не *все*, но лишь *сколь угодно многие*, то черепаху ему никак не догнать).

Рассматриваемая ниже модель смешения основана на представлении об актуальной осуществимости бесконечного. А именно, когда рассматриваемый минутный интервал завершится, мы будем считать прошедшими и *все* интервалы в том бесконечном множестве частей, на которые он был мысленно разделен.

Следует сразу же заметить, что далеко не всякому процессу, сопоставленному с этим бесконечным делением интервала, можно приписать осмысленный предельный результат, согласованный с самим процессом. К примеру, пусть Ахиллес первые  $\frac{1}{2}$  мин. бежит вправо, следующие  $\frac{1}{4}$  мин. – влево, следующие  $\frac{1}{8}$  мин. – вправо, и т.д. Бес-

<sup>16</sup> Аристотель. Физика 206b3–207b34 и др.

<sup>17</sup> См. также производимое Архимедом в работе *О квадратуре параболы* суммирование геометрической прогрессии  $1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{16} + \frac{1}{64} + \dots = \frac{4}{3}$ .

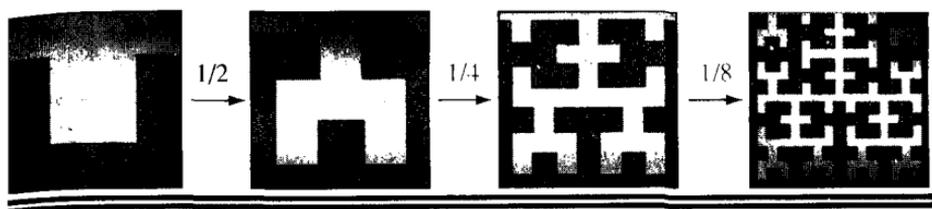


Рис. 1

смысленно спрашивать, в какую сторону Ахиллес будет бежать в *итоге* (хотя и можно “по непрерывности” приписать ему определенное предельное местонахождение). Не будет беспроблемной в этом отношении и рассматриваемая ниже модель; но допуская, что она могла предлагаться, я считаю нужным рассмотреть ее и обсудить.

Итак, рассмотрим сосуд с характерным линейным размером  $L$ , до половины заполненный некоторой жидкостью; в начальный момент времени в него выливают другую жидкость, так что сосуд заполняется до краев. Пусть за первые  $\frac{1}{2}$  мин. осуществилась первая стадия перемешивания, и характерные толщины компонент стали равны  $\frac{1}{4} L$ ; за следующие  $\frac{1}{4}$  мин. осуществилась вторая стадия перемешивания, и характерные толщины компонент стали равны  $\frac{1}{8} L$ ; за следующие  $\frac{1}{8}$  мин. осуществилась третья стадия перемешивания, и характерные толщины компонент стали равны  $\frac{1}{16} L$  (рис. 1)<sup>18</sup>; и т.д.

Пусть и далее каждая следующая стадия перемешивания занимает в два раза меньше времени, чем предыдущая; это можно обосновать тем, что характерный размер области перемешивания также уменьшается в два раза. Но тогда по завершении минутного интервала будут пройдены *все* стадии перемешивания – а поэтому мы можем сказать, что охватывание и соположение жидкостей достигнет своего предела, в результате чего они окажутся полностью слившимися.

На наш взгляд, если этому процессу вообще можно приписать какой-то итог, то этот итог наилучшим образом будет соответствовать той разновидности смеси, которую Хрисипп называет слиянием (*κρῆσις*). Ведь здесь можно будет говорить и о том, что обе жидкости полностью проникают друг друга, и о том, что они сохраняют свою начальную сущность.

## КАК ХРИСИПП МЫСЛИЛ СЕБЕ ИТОВУЮ СМЕСЬ?

Согласно стоическому учению, природные сущности вылеплены из бескачественного первовещества. Окачествление первовещества “на всех уровнях глубины” есть дело разлитого в мире вечного ак-

<sup>18</sup> Изображенная на рис. 1 последовательность ломаных сходится к непрерывной линии, проходящей через каждую точку квадрата (такого рода линии называются *кривыми Пеано*).

тивного начала<sup>19</sup>, которое стойки называют богом или семенным логосом (σπερματικὸς λόγος)

Природные сущие являются законченными не только снаружи, – они целиком сформированы и вылеплены, и их внутренность (ἔνδον) превосходно устроена. А искусственные вещи хотя и оформлены – представим себе хотя бы статую, – но внутри не сформированы. Отсюда стойки заключили, что творец искусственных вещей существует вне их и отдельно, а природные сущие формирует и порождает сила, заключенная внутри материи. (...) Бог пронизывает всю материю, являющуюся универсальным подлежащим, и пребывает в ней, какие бы качества она ни принимала, и его дело при этом – направлять материю, непрерывно порождать и формировать то, что может из нее возникнуть<sup>20</sup>.

Не впадая в излишнюю модернизацию, мы можем рассматривать семенной логос как своего рода программу, по которой происходит формирование материальных структур<sup>21</sup>. Процесс слияния жидких компонент мы можем мыслить причастным действию такого же рода программы. По крайней мере, предложенная выше модель процесса слияния жидкостей вполне согласуется с этой гипотезой.

Но тогда имеет смысл предположить, что “структурная память” смешанных тел пребывает в семенном логосе, присущем этим телам и одновременно внеположенном им. Итоговая смесь является однородной для чувственного восприятия любой мыслимой степени зоркости, но в ее семенном логосе сохраняется качественная и структурная различенность компонент<sup>22</sup>.

Этой гипотезе некоторым образом соответствует и стоическая концепция тонических движений, скрепляющих и формирующих телесную структуру:

[Стойки говорят], что в телах имеет место некое тоническое движение, направленное одновременно вовнутрь и вовне, причем направленное вовне создает величину и качества, а направленное вовнутрь – единение и сущности<sup>23</sup>.

Тонические движения формируют связи между структурными уровнями разных масштабов. Движение вовне сравнивается с разрежением; оно поднимается из бездны микромира в телесный мир (т.е.

<sup>19</sup> См. SVF II 299–326.

<sup>20</sup> Александр Афродисийский. О смешении и росте 225.21–27, 226.25–28.

<sup>21</sup> Согласно стойкам, такие программы обеспечивают разворачивание живого существа из семени. К примеру, см.: *Симпликий*. Комментарий к “Категориям” Аристотеля 306.23–24 = SVF II 499: “После того как семя высажено, оно раскрывает присущие ему логосы, привлекает к себе определенное вещество и преобразует находящиеся в себе самом логосы”.

<sup>22</sup> И хотя мы можем мысленно (т.е. в логосе) ввести последние монады, которыми завершается сворачивание и с которых начинается разворачивание (см. об этом *Щетников* 1999), но в самой материи таких монад нет.

<sup>23</sup> *Немесий*. О природе человека 2.44–47 = SVF II 451. Ср. также SVF II 452.

туда, где тела обретают реальную величину, форму и качества). Движение вовнутрь сравнивается со сгущением; оно спускается из телесного мира в бездну микромира (т.е. туда, где тела обретают реальное единство и сущность).

Подчеркнем еще раз, что отделить активное начало формирующего логоса от пассивного начала формируемой материи возможно лишь мысленно, ибо каждый наличный телесный масштаб всегда является структурно оформлен. Иначе говоря, у бездны микромира нет реального “дна”, но имеется мыслимая завершенность в семенном логосе. И этот семенной логос отвечает за то, чтобы полностью слившиеся жидкости сохраняли свою *начальную сущность и прежние качества*.

В заключение я хочу выразить свою признательность А.А. Столярову за содержательную переписку, посвященную принципам логико-математического учения Древней Стои; одним из результатов этой переписки стала эта статья. Я благодарен М.А. Солоповой за живой интерес к моей работе и за остро поставленные вопросы, послужившие важным стимулом для моих размышлений.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Александр Афродисийский*. О смешении и росте / Пер. и коммент. М.А. Солоповой // Учение о природе в античности и в средние века. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 213–248.
- Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., Мысль, 1981. Т. 3.
- Архимед*. Сочинения / Пер. и коммент. И.Н. Веселовского. М.: Физматгиз, 1962.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
- Евклид*. Начала: В 3 т. / Пер. и коммент. Д.Д. Мордухай-Болтовского. М.: Изд. АН СССР, 1948–1951.
- Солопова М.А.* Александр Афродисийский и его трактат “О смешении и росте” в контексте истории античного аристотелизма. М.: Наука, 2002.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогий до возникновения атомистики / Изд. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет, 1998 (т. 1), 1999 (т. 2.1).
- Щетников А.И.* Мысленный эксперимент и рациональная наука. М.: Аспект-пресс, 1994.
- Щетников А.И.* Атомы Платона, алгоритм Теона и понятие “семенного логоса” // Математическое образование, 1999. № 8 (1). С. 84–94.
- Alexander Aphrodisiensis*. De anima libri mantissa / Ed. I. Bruns // Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.1. В.; Reimer, 1887. P. 101–186.

# АНТИОХ АСКАЛОНСКИЙ И УЧЕНИЕ ОБ *οἰκείωσις*

*Б.М. Никольский*

Антиох Аскалонский (130/120 – после 69 г. до н.э.) – фигура в античной философии, пожалуй, не самая значительная. Он не создал никакого самостоятельного учения, а то механическое соединение доктрин разных предшествующих школ, автором которого он является, может представлять лишь исторический интерес. Не оказал он и никакого существенного влияния на последующую философию; встречающееся порой отношение к нему как к предтече среднего платонизма едва ли правомерно<sup>1</sup>. Все же существует по крайней мере одна довольно важная причина для того, чтобы обратить внимание на идеи Антиоха – это несомненное влияние, которое они оказали на такого известного римского писателя, как Цицерон. Независимо от того, причислял ли себя Цицерон в некоторые периоды своей жизни к школе Антиоха или всегда оставался верным последователем Филона из Лариссы<sup>2</sup>, он часто высказывает взгляды Антиоха, без должного анализа которых, поэтому, невозможно понять его собственное творчество. Кроме того, наследие Цицерона служит важным источником для реконструкции эллинистической философии – учений стоиков и эпикурейцев, а идеи Антиоха, возможно, повлияли на его представление о теориях этих двух школ<sup>3</sup>; так что изучение Антиоха может быть полезно и для более объективной оценки той информации о стоической и эпикурейской философии, которая содержится в текстах Цицерона.

<sup>1</sup> Я совершенно согласен с точкой зрения Тэрранта (см.: *Tarrant H. Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy. Cambridge, 1985. P. 3–4*), что «влияние Антиоха Аскалонского на философов, называвших себя “академиками” или “перипатетиками”, после смерти его брата Ариста было невелико». Ключевой фигурой в развитии академического платонизма является Евдор Александрийский, в котором нередко видят последователя Антиоха. Однако связь Евдора с Антиохом более чем сомнительна. Она постулируется главным образом на основании не общих идей, а только лишь их общей догматической ориентации, противопоставляющей их обоим “скептической Академии” (включая четвертую Академию Филона из Лариссы).

<sup>2</sup> Старый спор об этом недавно был возобновлен; первая точка зрения отстаивается в работах: *Glucker J., Cicero’s Philosophical Affiliations // The Question of “Eclecticism” / Eds. J. Dillon, A.A. Long. Berkeley; Los Angeles; L., 1988. P. 34–69; Steinmetz P. Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt // Cicero’s Knowledge of Peripatos. / Eds. W.W. Fortenbaugh, P. Steinmetz. New Brunswick; L., 1989. P. 1–22*, с другой стороны, см.: *Goerler W. Silencing the Troublemaker: De legibus I.39 and the Continuity of Cicero’s Scepticism // Cicero the Philosopher / Ed. J.G.F. Powell. Oxford, 1995. P. 85–114.*

<sup>3</sup> Например, по моему мнению, все изложение эпикурейской этики в 1-й кн. “О пределах блага и зла” несет отпечаток идей Антиоха, см.: *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure // Phronesis 46, 2001. P. 463–464, note 84.*

В последние годы интерес исследователей к учению Антиоха заметно возрос, однако он касается в основном одной только области этого учения – эпистемологии<sup>4</sup>, в то время как другой, не менее важный, с точки зрения самого Антиоха, раздел – этика – привлекает к себе значительно меньше внимания. Наиболее полным описанием этики, пожалуй, остается очерк Дж. Диллона в его книге “Средние платоники”<sup>5</sup>. Подход Диллона обусловлен общим замыслом книги – дать последовательное изложение и интерпретацию взглядов каждого философа; он в общем не претендует на анализ внутренней логики, лежащей в основе той или иной философской системы, а поэтому не дает такого анализа и идеям Антиоха. Когда же Диллон задается вопросом, из каких корней произрастает этическая система Антиоха, он предлагает полностью полагаться на утверждения самого философа и считать его главным предшественником Полемона<sup>6</sup>. Впоследствии я выскажу свои сомнения в том, так ли хорошо Антиох знал Полемона, как это представляется Диллону<sup>7</sup>, пока замечу лишь, что объяснение Антиоха через Полемона, с одной стороны, является объяснением через неизвестное<sup>8</sup> и поэтому едва ли продуктивно; с другой стороны, исследование связей Антиоха с его хронологически более близкими предшественниками, концепции которых мы знаем значительно лучше, – т.е. со стоиками, перипатетиками и скептической Академией, – дает намного больше для понимания его метода.

В предлагаемой статье я не пытаюсь предложить полный и всесторонний анализ этической системы Антиоха. Моя цель – на примере одного из рассуждений этого философа, а именно рассуждения о естественных основаниях конечной цели, проиллюстрировать тот путь, которым он шел, создавая свою доктрину.

\* \* \*

Этические построения Антиох начинает с рассуждения о двух определяющих человеческую деятельность факторах, с которыми, по его мнению, все философы так или иначе соотносят свои определения цели жизни. Первым таким фактором является мудрость, именуемая “искусством жизни”; это искусство не дается человеку от ро-

<sup>4</sup> См., например: *Barnes J. Antiochus of Ascalon // Philosophia togata / Eds. M. Griffin, J. Barnes. Oxford, 1989. P. 51–96* (в собственно историко-философской части этой статьи преобладающее место занимает анализ эпистемологии); *Assent and Argument / Eds. B. Inwood, J. Mansfeld. Leiden, 1997.*

<sup>5</sup> *Dillon J. The Middle Platonists. 2 ed. Ithaca; N.Y., 1996. P. 69–81.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 58, 69 сл.*

<sup>7</sup> *Ibid. P. 57.*

<sup>8</sup> Все, что мы знаем об этике Полемона из иных источников, кроме самого Антиоха – это то, что он написал книгу “О естественной жизни” (*Clem. Alex. Strom. 7.32*), а также его определение счастья (*ibid., 2.133*); но и эти скудные свидетельства вряд ли могут служить основанием для каких-либо выводов, поскольку они не так просты для интерпретации.

ждения, он приобретает его с годами посредством обучения и тренировки, причем, очевидно, огромную роль в этом призвана играть философия. Второй фактор, напротив, присутствует в человеке с момента его рождения, задавая тем самым некоторое естественное направление всей его деятельности; он заключается в естественном стремлении к одним вещам и отвержении других. Излагая все, с его точки зрения, возможные взгляды на объект такого стремления, Варрон характеризует и само это стремление:

Есть четыре вещи, к которым люди испытывают естественное стремление, т.е. стремление, возникающее без специального старания и без той науки жизни, которая именуется добродетелью и которой, несомненно, учатся. Это – или наслаждение, возникающее, когда телесные чувства подвергаются приятному воздействию, или покой, когда человек не испытывает никакой телесной боли, или и то и другое вместе, что Эпикур, однако, называет одним именем наслаждения, или же вообще первые естественные вещи, к которым относятся как эти названные, так и другие – телесные, как, например, целостность членов тела, его здоровье и сохранность, или душевные, как, например, большие или малые природные дарования<sup>9</sup>.

С аналогичного определения естественного стремления и его объектов начинается изложение системы Антиоха и в тексте Цицерона. Кроме того, Цицерон сообщает о взглядах Антиоха на отношения между естественным стремлением и мудростью: по его словам, те вещи, на которые направлено это стремление, служат объектами мудрости, подобно тому как, например, здоровье является предметом медицинского искусства.

Хотя Антиох считал, что в своих представлениях о названных двух факторах человеческой деятельности и их взаимоотношениях все философы единодушны, тем не менее Цицерон особо подчеркивает зависимость этих рассуждений от Карнеада. Тот же Карнеад, согласно Цицерону, был создателем классификации всех возможных концепций конечной цели, которая основана на концепциях естественного стремления и мудрости как средства достижения его объектов и которую использовал Антиох. Насколько мы знаем из сочинений Цицерона – единственного нашего источника по этой “карнеадовой классификации” (*Carneadea divisio*)<sup>10</sup> – Карнеад выде-

<sup>9</sup> Aug. Civ. Dej, 19.1.

<sup>10</sup> См.: Fin. 5.16–8; 2.34–5; 3.30–1; Luc. 130–1; Tusc. 5.84. Детальное обсуждение *Carneadea divisio* см.: Lévy C., *Cicero Academicus: Recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne*. Rome, 1992; Algra K. *Chrysippus, Carneades, Cicero. The ethical divisiones in Cicero's Lucullus // Assent and Argument*. P. 107–139. Я не исключаю, что Цицерон знает об этой классификации от Антиоха, хотя, возможно, она была достаточно распространена вообще в академической школе. Единственное мнение, с которым я никак не могу согласиться, заключается в том, что в разных местах, где идет речь о *Carneadea divisio*, Цицерон следовал разным источникам – то Антиоху, то Клитوماху (см.: Glucker J. *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen, 1978. P. 57); убедительную критику этой точки зрения см. в статье Algra (p. 120 сл.).

для девяти возможных точек зрения на конечную цель. Три из них отождествляют конечную цель с тем или иным объектом естественного стремления и различаются поэтому лишь тем, что именно философ рассматривает в качестве такого объекта:

- (1) наслаждение (Аристипп);
- (2) отсутствие страдания (Иероним)<sup>11</sup>;
- (3) “первые естественные объекты” (сам Карнеад в полемических целях).

Другие три взгляда связывают конечную цель с добродетелью, или мудростью, причем под добродетелью понимается упомянутое выше “искусство жизни”, служащее средством достижения объектов естественного стремления. Это искусство должно состоять, по мнению Карнеада, в совершении всех возможных усилий для достижения каждого из трех названных выше объектов независимо от того, удастся ли их в результате достичь. Таким образом, один из этих взглядов приравнивает конечную цель к (4) совершению усилий ради достижения наслаждения (у такого взгляда не было приверженцев), другой – (5) ради достижения отсутствия страдания (эта точка зрения также никем не высказывалась), и третий – (6) ради достижения “первых естественных объектов” (взгляд стойков).

Наконец, еще три возможных мнения предполагают составную концепцию конечной цели, соединяя в ней объекты естественного стремления и добродетель в указанном выше смысле этого слова<sup>12</sup>:

- (7) добродетель и наслаждение (Каллифон и Диномах);
- (8) добродетель и отсутствие страдания (Диодор);
- (9) добродетель и “первые естественные объекты” (“древние философы”, т.е. перипатетики и академики<sup>13</sup>).

Прежде чем я перейду к описанию того, как использовал классификацию Карнеада Антиох и какую точку зрения на конечную цель он принимал, стоит несколько подробнее остановиться на рассуждениях Карнеада и определить, на каких идеях она базируется.

---

<sup>11</sup> Варрон выделяет наряду с этими двумя мнениями также точку зрения Эпикура, якобы соединявшего в числе объектов естественного стремления наслаждение и отсутствие страдания. В тексте Цицерона (*Fin.* 5.20) взгляд Эпикура вообще не фигурирует, однако, насколько мы можем судить из изложения идей Эпикура в 1-й книге и из их критики во 2-й книге, Цицерон характеризует его концепцию точно так же – как синтез взглядов Аристиппа и Иеронима. Подробнее о репрезентации эпикурейской концепции наслаждения в “О пределах” см.: *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure.*

<sup>12</sup> С. Lévy (*Cicero Academicus*, p. 357) предположил, что эти три составные концепции не присутствовали в классификации самого Карнеада и были добавлены в нее позже Антиохом; однако эта точка зрения убедительно опровергнута К. Algra (*Chrysippus, Carneades, Cicero*, p. 124 сл.).

<sup>13</sup> Возможно, сам Карнеад не отождествлял взгляды этих двух школ; в этом случае в его оригинальном варианте классификации это мнение должно было быть приписано только перипатетикам, а академики могли быть добавлены сюда Антиохом. Подробнее я рассмотрю эту проблему позже.

Такой путь позволит более точно установить связь концепции Антиоха с предшествовавшей ему философской традицией.

В основе Carneadea divisio лежит представление о том, что этическая теория должна начинаться с описания естественного стремления, присутствующего в человеке с рождения и объединяющего его со всеми животными. Происхождение этой идеи о "первом импульсе" (πρώτη ὄρμη), или естественной "склонности" (οἰκειώσις)<sup>14</sup>, живого существа разные исследователи трактовали по-разному. Принятая прежде точка зрения, согласно которой концепция "склонности" и "первого стремления" возникла в перипатетической школе, откуда была заимствована стоиками и эпикурейцами, подверглась справедливой критике Поленцом и позднее Бринком, доказавшими приоритет стоиков по отношению к перипатетикам. С другой стороны, Поленц предположил, что стоики взяли эту концепцию у эпикурейцев, и это мнение разделяется многими по сей день. Так или иначе, большинство исследователей убеждены в справедливости утверждения Цицерона, что все философы эллинистического времени выводили свои концепции конечной цели из анализа "первого стремления"<sup>15</sup>.

С моей точки зрения, однако, не только приоритет других школ перед стоиками, но и само существование в них подобных идей весьма сомнительно. Бесспорно, что мысль о естественном поведении человека и о естественных основаниях для определения конечной цели была общим местом эллинистической этики и восходит еще к Древней Академии и Аристотелю<sup>16</sup>. Но если мы попытаемся найти в их учении данный аргумент в той форме, в которой он присутствует в Carneadea divisio, т.е. как исследование поведения человека и животных с момента рождения, то окажется, что информация, которой мы располагаем на сей счет, не так достоверна, как кажется на первый взгляд. О бытовании этой идеи у перипатетиков свидетельствует главным образом Цицерон, повторяющий вслед за Антиохом слова Карнеада. Однако Цицерон возводит ее не просто к перипатетикам, но к самому Аристотелю, что, как было показано в многочисленных работах, являет-

---

<sup>14</sup> Соотношение понятий πρώτη ὄρμη и οἰκειώσις в стоической этике, из которой, как я убежден и как попытаюсь показать далее, эта идея и была взята Карнеадом, специально рассмотрено в книге: Inwood B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985. P. 189 сл. Если "склонность" описывает отношения между субъектом и его естественным состоянием (проявляющемся, например, в здоровье или красоте), то "первое стремление" направлено на действия, имеющие отношение к этому состоянию (в общем смысле – на самосохранение, в частном – на поддержание здоровья, красоты и проч.). Таким образом, "склонность" оказывается причиной, или предпосылкой "первого стремления". См. также: Pembroke S.G. *Oikeiosis // Problems in Stoicism* / Ed. A.A. Long. L., 1971. P. 130.

<sup>15</sup> Fin. 5.17.

<sup>16</sup> Историю подобных взглядов см.: Dirlmeier F. *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*. Philologus, Suppl. 1937. Bd. XXX.

ся ошибкой; следовательно, на свидетельство Цицерона вряд ли стоит полагаться. Другой наш источник – Арий Дидим<sup>17</sup> – обнаруживает поразительную близость к учению Антиоха и поэтому, очевидно, зависит от той же доксографической традиции, что и Цицерон. Единственный текст, упоминающий о теории “склонности” в связи с перипатетиками и, возможно, не связанный с традицией Карнеада–Антиоха – это приписываемый Александру Афродисийскому трактат “De anima mantissa”<sup>18</sup>. Но автор этого сочинения говорит об использовании данной теории только некоторыми позднейшими перипатетиками – Боэтом и Ксенархом, жившими значительно позже Карнеада; а значит, даже если они действительно придерживались ее, их мнения никак не могли быть учтены при создании *Carneadea divisio*.

Не меньше вопросов вызывает и атрибуция этого учения эпикурейцам<sup>19</sup>. Здесь опять нашим главным источником оказывается Цицерон, вкладывающий рассуждение о “склонности” в уста своего персонажа эпикурейца в первой книге “О пределах блага и зла”; однако все изложение эпикурейской этики в этой книге несет отпечатки идей Антиоха Аскалонского<sup>20</sup>, влиянием которых можно объяснить появление здесь и данной концепции. Еще одно свидетельство мы встречаем у Диогена Лаэртция (X 137); но, как я попытался показать в другой работе<sup>21</sup>, текст Диогена в X 136–138 настолько близок рассуждениям Антиоха, что если и не считать его прямым заимствованием из Антиоха, по крайней мере следует возводить его к той же доксографической традиции. Остается, наконец, еще один источник – Секст Эмпирик, приписывающий концепцию естественного стремления “некоторым из последователей Эпикура”. Даже если мы поверим этому сообщению<sup>22</sup>, из него вытекает лишь, что эту концепцию принимала в позднейшее время часть эпикурейской школы (возможно, под влиянием стоиков), а

<sup>17</sup> Ar. Did. ap. Stob. II 116.19–128.9 Wachsmuth.

<sup>18</sup> P. 151.3 сл. (ed. I. Bruns).

<sup>19</sup> Эту атрибуцию совершенно принимает J. Brunschwig. См.: *Brunschwig J. The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism // The Norms of Nature / Eds. M. Schofield, G. Striker. Cambridge; P., 1986. P. 113–144*, который, с моей точки зрения, недостаточно критичен к источникам.

<sup>20</sup> См. примеч. 3.

<sup>21</sup> *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure. P. 463.*

<sup>22</sup> Атрибуция той или иной идеи неизвестным “некоторым последователям” всегда вызывает сомнения в своей достоверности (так, например, Цицерон в 1-й книге “О пределах” приписывает “некоторым последователям” Эпикура взгляды Антиоха Аскалонского на критерий истины, 1.31, и на проблему дружбы, 1.69–70 – см. мой комментарий к этим местам в кн.: *Цицерон. О пределах блага и зла. М., 2000*). Не исключено, кроме того, что у Секста мы встречаем след все той же доксографической традиции, от которой зависит Цицерон и Диоген: ее влияние на 11-ю книгу “Против ученых” проявляется также в отождествлении древнеакадемической и перипатетической концепций конечной цели (11.45).

потому едва ли идеи эпикурейцев могли как-то повлиять на рассуждения Карнеада<sup>23</sup>.

О том, что идея естественного стремления была взята Карнеадом именно у стоиков, говорит еще один факт. По моему убеждению, как сама эта идея, так и вся классификация Карнеада была использована именно против стоиков – отталкиваясь от данной концепции, Карнеад противопоставил именно стоической теории свою собственную точку зрения на конечную цель, которая, как он полагает, должна заключаться в достижении “первых естественных объектов”. Критика Карнеада при этом была направлена на внутреннее противоречие в стоическом учении: по его мнению, начиная выводить конечную цель из “естественного стремления”, стоики забывали затем о нем и связывали цель не с объектами этого стремления, а с добродетелью. Таким образом, задачей Карнеада было показать, что выводы стоиков расходятся с их же собственными посылками.

Итак, я полагаю, что Карнеад заимствовал рассуждение о естественном стремлении у стоиков и затем распространил эту идею на все остальные школы<sup>24</sup>, а практически все свидетельства, приписывающие ее перипатетикам и эпикурейцам, так или иначе зависят от Карнеада. Теперь стоит посмотреть, какой смысл она имела и какую роль играла в стоическом учении и как интерпретирует ее Карнеад.

## СТОИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ *οἰκείωσις*

Два основных источника для реконструкции стоической доктрины *οἰκείωσις* – это пассаж из Диогена Лаэртца VII 85–88 и отрывок из третьей книги “О пределах блага и зла” Цицерона, 16–21. Сначала я остановлюсь на тексте Диогена и рассмотрю его возможные интерпретации. Итак, Диоген передает следующее мнение стоиков:

(85) Стоики говорят, что предметом первого импульса живого существа является самосохранение, поскольку природа с самого начала делает его близким себе самому. Так говорит Хрисипп в первой книге “О конечных целях”, утверждая, что первой естественной вещью для всякого живого существа является его собственное состояние и сознание этого состояния.

<sup>23</sup> Косвенным свидетельством в пользу бытования в эпикурейской школе концепции естественного импульса могло бы служить полемический антиэпикурейский аргумент стоиков (DL 85–86), отрицавших, что подобный импульс может быть направлен на наслаждение. Однако, мне представляется, что этот аргумент предполагает переинтерпретацию стоиками идей Эпикура в терминах “первого импульса”. Смысла и происхождения содержащейся здесь полемики мы коснулись в: *Nikolsky B. Epicurus on Pleasure. P. 460, n. 74.*

<sup>24</sup> К сожалению, мы ничего не знаем о теориях прочих философов, упоминаемых в *Carneadea divisio*, так что невозможно точно утверждать, что ни в одной из них концепция естественного стремления не фигурировала; однако если Карнеад приписал ее Эпикуру и перипатетикам, то логично предположить, что таким же образом он приписал ее и всем остальным философам.

Невероятно ведь, чтобы природа делала его чужим или ни чужим, ни близким. Так что остается сказать, что создав его, она сделала его близким себе. Поэтому животное отвергает все вредящее ему и принимает все, что ему близко...

(86) Природа одинакова в отношении животных и растений, поскольку она управляет и животными, как и растениями, без участия импульса и ощущений; да и в нас что-то происходит растительным образом. Но поскольку животным дана дополнительная способность к импульсу, пользуясь которым они достигают того, что им близко, естественным для них является жить в согласии с импульсом. И поскольку разумным существам в соответствии с их более совершенным положением дан разум, то правильно, чтобы для них естественным оказывалось жить в согласии с разумом.

(87) Поэтому Зенон в своей книге “О природе человека” первым заявил, что конечной целью является жизнь в согласии с природой, что значит жить в согласии с добродетелью, так как природа ведет нас к добродетели. Так же писали и Клеанф в книге “О наслаждении”, и Посидоний и Гекатон в своих сочинениях “О конечных целях”. Далее, жить в согласии с добродетелью значит то же, что и жить в согласии с опытным знанием того, что происходит в природе, как говорит Хрисипп в первой книге “О конечных целях”: потому что наша собственная природа – часть всеобщей природы.

(88) Следовательно, конечной целью оказывается жить в согласии с природой, и со своей собственной, и со всеобщей, не совершая ничего из того, что запрещает общий закон, который есть верный разум, проходящий через все, тождественный Зевсу, управителю всего устройства существующих вещей...

Диоген сообщает здесь, что, по мнению стоиков, всякое живое существо обладает естественной склонностью (*οἰκειώσις*) к себе и своему состоянию, и потому объектом его естественного импульса является поддержание этого состояния, т.е. самосохранение. Склонность к себе обуславливает все поведение животного по отношению к предметам внешнего мира – оно принимает все то, что помогает сохранять свое состояние, и отвергает все вещи, наносящие ему вред.

Встает вопрос, как соотносится такое описание *οἰκειώσις* с определениями конечной цели, содержащимися в параграфах 87–88, и как оно связано с характеристикой разных видов жизнедеятельности в параграфе 86<sup>25</sup>. Согласно традиционной интерпретации, мы сталкиваемся здесь с логическим выведением конечной цели человеческой жизни из идеи о естественном стремлении всякого живого существа к самосохранению. Я не буду останавливаться на разногла-

<sup>25</sup> Мысль о том, что весь приведенный пассаж Диогена содержит один аргумент, является у исследователей *opinio communis*. Недавно, однако, Гизела Страйкер высказала предположение, что параграф 85, посвященный описанию первого импульса, не связан с тремя следующими (см.: *Striker G. The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, 1983. P. 155, n. 12*). Я не буду подробно разбирать доказательства автора этой статьи; скажу лишь, что ее сомнения обусловлены слабостью той принятой интерпретации данного аргумента, о которой пойдет речь дальше.

сиях по поводу деталей этого выведения и покажу лишь в общих чертах, как обычно его описывают исследователи<sup>26</sup>. По их мнению, определение первого импульса служит для обозначения некоторого общего направления всей деятельности животных и человека – заботы о самосохранении и поддержании собственного состояния. Цель взрослого человека оказывается частным случаем этого общего правила. Как сказано в параграфе 86, природа взрослого человека характеризуется разумом, и поэтому забота о собственном состоянии выражается у него в реализации своего разумного начала, или в “жизни согласно разуму”. Это понятие, используемое Диогеном в VII 86, исследователи отождествляют с теми определениями конечной цели, которые приводятся в 87–88 – с “жизнью в согласии с природой” и “жизнью в согласии с добродетелью”.

Против этой интерпретации, однако, можно привести несколько возражений<sup>27</sup>. Во-первых, если мы будем считать, что в VII 86 Диоген говорит о частных случаях общего импульса к самосохранению и что именно таким частным случаем применительно к разумному человеку является “жизнь согласно разуму”, то тогда нам придется признать, что у животных этот импульс обращен на упомянутую там же жизнь “в согласии с импульсом” – в результате придется приписать стоикам тавтологичную идею об импульсе к деятельности в согласии с импульсом. Во-вторых, слова “жизнь согласно разуму” определяют не цель человеческой жизни, а естественное поведение человека, т.е. не то, как он *должен* поступать, а то, как ему по самой его природе *свойственно* поступать; рациональная природа человека скорее служит не самоцелью, а проводником к осознанию и обретению им действительной цели – жизни в согласии с природой<sup>28</sup>. В-третьих, данная интерпретация совершенно не объясняет, зачем Диогену понадобилось уделять столько места в VII 86 описанию непрерывности в природе при ее переходе от одного уровня организации к другому – а именно, мысли о сохранении некоторых черт растительной жизни в животных и человеке и о роли главного принципа организации животных – импульса – в деятельности человека. В-четвертых, мне кажется, правильнее всего было бы отказаться от изложенной выше трактовки и поискать в стоическом аргументе об *οἰκειωσις* иной логики.

<sup>26</sup> Излагаемой здесь точки зрения вслед за Поленцом (*Die Oikeiosis // Grundfragen der stoischen Philosophie*. Göttingen, 1940. P. 1–47) в общем придерживаются: *Sandbach F. The Stoics*. N.Y., 1975. P. 33–4; *Inwood B. Ethics and Human Action in Early Stoicism*. P. 186–187; *Long A. The Logical Basis of Stoic Ethics // Proceedings of the Aristotelian Society* 71 (1970/1). P. 96 сл. = *Long A. Stoic Studies*. Cambridge, 1996. P. 145 сл.

<sup>27</sup> Сомнения в справедливости такой интерпретации высказывает и G. Striker, *Following nature: A study in Stoic ethics // Striker G. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996. P. 226 сл.; *Idem. The Role of oikeiosis*.

<sup>28</sup> Ср. описание того, как человек, получая разум, постепенно приходит к пониманию цели жизни у Цицерона: *De fin.* 3.21. См. также: *Striker G. Following Nature*. P. 227 сл.

Рассмотрим сначала текст в параграфе 85. Диоген никак не отмечает, что концепция первого импульса, излагаемая им здесь, выполняет роль общего правила, из которого затем выводятся принципы животной и человеческой жизни<sup>29</sup>. Скорее она рассматривается как некая отправная точка, с которой начинается постепенное развитие человека. Особенно хорошо это видно при сопоставлении данного пассажа Диогена с текстом Цицерона (Fin. 3.16 сл.): здесь импульс к самосохранению предстает первой фазой в жизни человека, сменяемой новыми фазами, в которых участвует разум (ibid. 20–21). Что же позволяет объяснить описание этой первой фазы? Я считаю, что вывод из него содержится в последней фразе: “Поэтому животное отвергает все вредящее ему и принимает все, что ему близко”. Основываясь на идее первого импульса, стоики определяют два класса вещей – вещи, на которые может быть обращен импульс и которые служат объектом приятия, и вещи, которые вызывают отрицательный импульс и служат объектами отвержения. Первый класс стоики именовали “естественными вещами”, относя к ним разные проявления естественного состояния – такие, как здоровье, силу, красоту и проч., а второй называли “противоестественными”, включая сюда противоположные состояния – болезнь, слабость и т.п.

Эту интерпретацию учения о первом импульсе подтверждает и второй важный источник – *De finibus* Цицерона. Изложив представление стоиков об импульсе к самосохранению, Цицерон сразу же переходит к определению понятий ценности и отрицательной ценности – тех понятий, которые характеризуют как раз естественные и противоестественные вещи, и подчеркивает затем, что тем самым он установил начало для дальнейшего рассуждения о конечной цели.

Теперь следует посмотреть, как продолжается изложение аргумента у Диогена Лаэртца в VII 86. Обычно смысл этого параграфа связывают с характеристикой определенной деятельности, или “жизни”, которая является естественной для того или иного класса живых существ. Стоит заметить, однако, что помимо этой идеи здесь присутствует еще одна, роль которой нельзя игнорировать – это мысль о непрерывности в организации природы. Итак, сначала Диоген сообщает мнение стоиков о том, что некоторые раститель-

---

<sup>29</sup> Лонг (Long A. The Logical Basis of Stoic Ethics) находит формулировку такого общего правила в словах “Невероятно ведь, чтобы природа делала его чужим или ни чужим, ни близким”. Он полагает, что здесь особенно подчеркивается провиденческая роль природы, определяющей естественное поведение для каждого класса живых существ и, в частности, “жизнь согласно разуму” для человека. Однако данная фраза – не более, чем аргумент, доказывающий, что объектом первого импульса действительно является самосохранение. Этот аргумент с той же целью использовал Аянтиох (Fin. 5.28 сл.), причем в этом месте уже никак нельзя вычитать того смысла, который хочет видеть Лонг.

ные процессы происходят в животных и человеке, и наряду с этим называет тот признак, которым, по мнению стоиков, животные наделены дополнительно и который обуславливает специфику всей деятельности животных – импульс. Той же схеме Диоген следует и переходя от животных к человеку: с одной стороны, в силу непрерывности природы, человеку продолжает быть присущ импульс, однако дополнительно к нему человек получает разум, который становится основой специфической человеческой деятельности и наделяется ролью “творца импульса”.

Какова же связь между двумя параграфами? Как мне представляется, их объединяет одна общая концепция – концепция импульса, которая сформулирована в 85 и затем развивается в 86. В первом из этих двух параграфов определяется содержание импульса и те вещи, на которые он обращен и которые в силу этого наделены естественной объективной ценностью. Этот импульс присущ как животным, так и человеку, причем последнему не только в первые годы его жизни, когда он еще не обладает разумом, но и взрослому разумному человеку благодаря непрерывности в организации живой природы. Из естественной “склонности” человека к себе и своему нормальному естественному состоянию вытекает его разное отношение к различным вещам – приятие тех из них, которые выражают собой это состояние или позволяют его поддерживать и неприятие тех, которые с этим состоянием несовместимы. Это правило, по мнению стоиков, лежит в основе любого действия человека: любой его поступок имеет дело с приятием или отвержением естественных или противоестественных вещей. Таким образом, содержание всякого действия оказывается связанным с естественной “склонностью” человека к себе. Стоит заметить, кроме того, что это содержание, с точки зрения стоиков, абсолютно объективно и никак не зависит от субъективных пристрастий и взглядов совершающего действия человека – сама природа, снабдив человека “склонностью” к себе, разделила тем самым мир на вещи естественные и противоестественные и наделила первые из них ценностью, а вторые – отрицательной ценностью.

Если учение о первой “склонности” определяет объективное содержание каждого из импульсов и действий людей и животных, то рациональный характер собственно человеческой природы позволяет установить правила разумной организации этих естественных импульсов. Очевидно, именно такой смысл содержится в утверждении стоиков о том, что разум является для человека “творцом его импульсов”. Таким образом, импульс и его объекты оказываются своего рода материалом для деятельности разума.

Для того чтобы объяснить, как происходит переход от констатации рационального характера человеческой природы к формулировке конечной цели, стоит уточнить, что именно стоики понимали

под разумом и рациональностью<sup>30</sup>. “Ведущая часть души” взрослого человека, в отличие от души животного, обладает особой способностью, именуемой разумом. Эта способность трансформирует все остальные функции, в принципе присущие как человеку, так и животному – “впечатление”, “согласие”<sup>31</sup> и импульс, делая их “рациональными”, т.е. заставляя их работать специфическим образом. “Рациональность” указанных функций выражается прежде всего в том, что все они так или иначе связаны с логической формой суждения. Однако сейчас интереснее обратить внимание на второе проявление рациональности, которое специально обсуждается применительно к “впечатлениям” в одном пассаже из Секста Эмпирика<sup>32</sup>. Следуя стоикам, Секст пишет (кстати, именно в связи с различием между природой человека и животных): «Человек отличается [от неразумных животных] не только простыми впечатлениями (потому что они тоже получают впечатления), но впечатлениями, производимыми путем логического вывода и комбинации. Поэтому он обладает понятием “следования”, благодаря которому приобретает и представление о знаке. Ведь знак и сам имеет вид “Если 1-е, то 2-е”. Следовательно, существование знаков вытекает из самой природы и организации человека». В этом пассаже идет речь о способности человека к умозаключениям, основанным на логическом следовании (“Если 1-е, то 2-е”). Эта способность, по мнению стоиков, происходит из особой черты человеческих впечатлений. Если впечатления животных всегда связаны с отдельной частной ситуацией, непосредственно данной животному через ощущения, то человек способен формировать впечатления более сложным путем – путем логического выведения. Например, животное, проголодавшись, получит только простое впечатление о необходимости поесть; в то же время человек в подобной ситуации может по правилам логического следования дополнительно произвести сложное впечатление (например: “Если я поем, то завтра останусь голодным”), которое существенно

---

<sup>30</sup> Этой проблеме посвящена значительная часть книги В. Inwood “Ethics and Human Action in Early Stoicism” (особенно часть 1). По мнению Инвуда, стоики связывали рациональность исключительно с ответственностью человека за его поступки, отличающей его от животных; не отрицая важность этой идеи, я, однако, не могу согласиться с тем, что понятие разума не включает в себя иных, не менее существенных аспектов.

<sup>31</sup> Инвуд полагает, что функцией “согласия на впечатления” стоики наделяли исключительно душу человека (Op. cit., ch. 2–3) и потому связывает стоическое представление о рациональности человеческой природы именно с ней. Однако это предположение не подтверждается источниками – “согласие”, по мнению стоиков, одинаково присуще как человеку, так и животному (см.: SVF II 991, 826, а также несомненно зависящее от стоических идей рассуждение Антиоха Аскалонского у Цицерона, Luc. 37, где согласие расценивается как неперемнное условие всякой произвольной деятельности, отличающей любое животное), отличие же человека состоит в рациональном характере этого согласия.

<sup>32</sup> Против ученых. 8.275–276.

скорректирует его поведение. При этом предметом впечатлений, стимулирующим импульс, могут оставаться те же самые “естественные” и “противоестественные” вещи, что и у животных, – в нашем примере, это голод и сытость, однако поместив эти вещи в последовательность событий, человек может менять их оценку и тем самым сознательно менять (усиливать или ослаблять) свой импульс.

Здесь стоит привести некоторые случаи подобной переоценки естественных вещей, которые мы встречаем у самих стоиков. Согласно Хрисиппу, например, человек в обычной ситуации, не понимая контекста событий, будет стремиться к здоровью – естественной вещи, импульс к которой санкционирован самой природой; однако в определенных обстоятельствах его импульс может быть переориентирован на болезнь: “Пока будущее мне неизвестно, я постоянно держусь того, что больше годится для достижения естественных вещей; ведь я создан для выбора таких вещей самим богом. Но если бы я знал, что мне сейчас суждено заболеть, то я бы и стремился к этому” (*Эпиктет* 2.6.9). Еще один пример такого рода можно обнаружить у Аристона Хиосского. Хотя Аристон не был ортодоксальным стоиком, отрицая вообще всякое значение естественных вещей, тем не менее этот пример скорее всего достаточно традиционный и в целом согласуется с приведенными выше словами Хрисиппа. Итак, мысль Аристона заключалась в следующем: “В зависимости от различных обстоятельств то, что именуется продвинутым [т.е. обычные естественные вещи – объекты импульса], отнюдь не во всех случаях предпочитается, равно как и называемое отодвинутым [т.е. противоестественные вещи] оказывается таковым вовсе не неизбежно. Действительно, если, например, здоровым приходится служить тирану и погибать из-за этого, а больные, будучи освобождены от службы, тем самым избегают и гибели, то мудрец предпочтет болеть, нежели быть здоровым” (SVF I 361). Идеи Хрисиппа и Аристона не совсем совпадают, так как Хрисипп выводит выбор здоровья или болезни из анализа причин (знание того, что “суждено”, естественно, вытекает из знания системы предшествующих событий), Аристон же думает о следствиях – о событиях, к которым этот выбор может привести. Однако в главном оба философа сходятся: значение естественных вещей и направление импульса меняются, если рассматривать их в контексте последовательности событий. Поскольку же эта последовательность базируется на причинно-следственных связях, т.е. в логическом следовании, то именно разумность природы человека делает его способным постигать ее и выстраивать в соответствии с ней свое поведение.

Теперь мы подошли к формулировкам конечной цели у Диогена Лаэртца в VII 87–88. Первая из них – жить в согласии с природой и жить в согласии с опытным знанием того, что происходит в природе – предполагает регулирование человеком своих действий, а значит и импульсов, лежащих в основе этих действий, согласно после-

довательности событий в мире; иными словами, человек должен, осознав всеобщую систему событий, правильно встраивать в нее свои отдельные импульсы. Мир, согласно стоикам, функционирует по непреложным причинно-следственным законам, которые описываются понятием “верный разум” (VII 88); человек, наделенный разумом, способен постигать эти законы и приводить в соответствие с ними свое поведение.

Еще одно определение, отсутствующее в тексте Диогена, но известное нам из других источников<sup>33</sup>, идентифицирует конечную цель как “жизнь в согласии”, отличаясь от приведенной выше версии отсутствием ссылки на природу. Впрочем этот вариант расходится с другими только акцентом: внимание здесь обращено на внутреннюю организацию жизни, а не на ее внешние ориентиры. Что же касается собственно самого содержания конечной цели, то оно и в этом определении остается тем же. Когда философы говорят о “согласии жизни с природой”, они предлагают выстроить жизнь человека исходя из того принципа “верного разума”, который выражается в существовании в мире закономерностей и причинно-следственных связей и на котором основана деятельность природы. И тот же самый принцип “верного разума” отличает жизнь, обладающую внутренней согласованностью: “Это [жизнь в согласии] есть жизнь в соответствии с одним согласованным разумом”; другими словами, поведение человека должно отличаться той же внутренней последовательностью и сообразностью, какая проявляется и в деятельности природы.

Наконец, последнее определение, содержащееся в тексте Диогена, связывает конечную цель с жизнью согласно добродетели. Это определение должно нас особенно интересовать, поскольку именно оно фигурирует в *Carneadea divisio*, где стоическая конечная цель отождествляется с добродетелью. В стоической добродетели часто видят моральную добродетель в современном понимании, вследствие чего возникает представление об исключительной роли в этике стоиков моральных ценностей. Стоит, однако, заметить, что, как свидетельствует Диоген (VII 87–88), для стоиков понятие жизни согласно добродетели было тождественно жизни в согласии с природой. Сближение этих понятий объясняется той специфической трактовкой, которую стоики давали добродетели. Для них добродетель есть “согласованное состояние”<sup>34</sup>, т.е. в ее характеристике присутствует то же понятие “согласованности” (*ὁμόλογία*), что и в разобранных выше формулировках конечной цели как “согласованной жизни” и “жизни в согласии с природой”. Еще одно определение добродетели прямо указывает на связь ее с “согласованной жизнью”: “добродетель – это душа, сформированная для достижения согласован-

<sup>33</sup> Stobaeus 2.75,11 сл. (Wachsmuth).

<sup>34</sup> DL VII 89.

ности во всей жизни”. Таким образом, добродетель оказывается состоянием души, позволяющим человеку постичь логическую последовательность событий в природе и организовать в соответствии с ней систему своего собственного поведения<sup>35</sup>.

Итак, теперь можно сформулировать тот принцип, который лежит в основе соотношения “первых импульсов” и конечной цели. Импульсы являются простейшими системами, в которых происходит взаимодействие между объектами и реакцией души: естественные вещи являются причиной стремления к ним. Если у животных и детей каждый такой импульс функционирует как самостоятельная система, то у взрослого человека он должен стать элементом системы высшего порядка – последовательности всех действий человека, связанной с последовательностью всех происходящих в мире событий; другими словами, элементарная реакция на отдельные события заменяется у него системной реакцией на последовательность событий. Отдельные импульсы, подчиненные как общему плану жизни человека, так и общему ходу событий в природе, хотя по своей внутренней структуре продолжают определяться естественной ценностью вещей, на которые они направлены, регулируются теперь новым принципом – принципом логического следования, на котором должна быть основана вся человеческая жизнь.

Общий ход рассуждения в тексте Диогена Лаэртца VII 85–88 можно объяснить следующим образом. Мы не находим здесь никакого логического выведения конечной цели из первого импульса – из описания его и его объектов никак не вытекают формулировки конечной цели, предлагаемые в 88. Идея стоиков, очевидно, заключалась в другом. Во-первых, мы обнаруживаем здесь хронологическую последовательность – с момента рождения человек получает способность к импульсу, присущую ему как любому животному, затем он обретает способность к разуму, регулирующему им-

---

<sup>35</sup> Стоики, предлагая свое особое понимание добродетели, тем не менее пользовались стандартным набором добродетелей, принятым в предшествующей философии и восходящим к этическим нормам полисной жизни. Однако определения, которые они давали каждой из названных добродетелей (например, DL VII 92–93, Stob. 2.59,4 сл.), показывают, что эти традиционные добродетели в их учении были интерпретированы на основании идеи абсолютной и исключительной ценности согласованной жизни. Так, скажем, определение разумности как “знания о том, что есть благо, что зло, а что – ни то ни другое” следует понимать исходя из противопоставления согласованной жизни как единственного блага и мира естественных вещей, на которые может быть направлен импульс, но обладание которыми безразлично для счастья. То же противопоставление мы находим и в определениях мужества (“знание о том, что страшно, а что нет”: единственным объектом боязни должна быть несогласованность жизни) и воздержанности (“знание о том, что следует выбирать, чего избегать, и что безразлично”: выбирать, опять-таки, следует согласованную жизнь). Наконец, концепция справедливости (“the science concerned with distributing individual deserts”) рассматривает жизнь человека с точки зрения ее места в системе человеческого сообщества.

пульсы и характеризующему уже собственно человеческую деятельность, и, наконец, он приходит к осознанию конечной цели, которая требует от него подчинения частных импульсов общему плану согласованной жизни. Во-вторых, рассуждение стоиков строится на логическом переходе от определения материала, каковым служит первый импульс, через констатацию принципа обращения с этим материалом (рациональная деятельность) к формулировке цели, которой этот материал служит (согласованная жизнь и жизнь в согласии с природой). И наконец, это рассуждение можно описать как переход от описания элементов (частных импульсов) через системообразующий принцип (разум) к системе, согласованность которой и является, с точки зрения стоиков, единственным благом и конечной целью<sup>36</sup>.

### οἰκείωσις и КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ У КАРНЕАДА

Использование концепции οἰκείωσις Карнеадом непосредственно связано с его полемикой против стоиков. Эта полемика была прекрасно описана Лонгом<sup>37</sup>, и поэтому я не буду подробно на ней останавливаться, сделав лишь несколько замечаний по поводу тех идей, которые особенно важны для понимания выросшей из этой полемики теории Антиоха Аскалонского.

Прежде всего следует обратить внимание, как Карнеад трактует функцию добродетели и “естественных вещей”, т.е. вещей, на которые обращен первый импульс. Посылка, от которой отталкивается Карнеад, сформулирована Цицероном в 5-ой книге “О пределах блага и зла” (16–17). Что касается добродетели, то Карнеад опирается на представление о ней как совершенстве разума и “искусстве жизни” и, ставя ее в один ряд с другими искусствами – такими как искусство кораблевождения или медицины, утверждает, что она должна иметь некий внешний объект (*De fin.* 5.16): “Никакое искусство

<sup>36</sup> Я не останавливаюсь специально на втором источнике – пассаже из *De fin.* Цицерона, 3.16–21; скажу только, что он строится по тому же плану. Единственное отличие текста Цицерона – в том, что здесь переход от первого импульса к конечной цели рассматривается с двух точек зрения: сначала (20) с точки зрения практической деятельности (через исполнение человеком “надлежащего”), а затем (21) с точки зрения теоретической деятельности (через обретение общих понятий *general notions* и разума). Такой двойной путь связан с несомненным влиянием идей Аристотеля, однако как они попали к Цицерону, не совсем понятно. Существуют по крайней мере две возможности – либо Аристотелева идея двух видов деятельности, теоретической и практической, присутствовала у некоторых поздних стоиков, из которых мог черпать информацию Цицерон (так, скажем, мы встречаем ее у Панэтия, признававшего вслед за Аристотелем теоретическую и практическую добродетели, *DL VII 92*); либо же, что скорее возможно, мы сталкиваемся здесь с представлением Антиоха Аскалонского, влияние которого время от времени заметно в третьей книге *De fin.*

<sup>37</sup> Long A.A. *Carneades and the Stoic telos // Phronesis 12, 1967. P. 59–90*; см. также Striker G. *Antipater, or the art of living // The Norms of Nature. P. 185–204.*

не может исходить из себя самого. Сфера его деятельности – это всегда нечто внешнее. Таким образом, поскольку мудрость есть искусство жизни, подобно тому как медицина – искусство здоровья и навигация – искусство кораблевождения, необходимо, чтобы мудрость получала свое начало и свое устройство от чего-то другого”.

Чтобы определить этот внешний объект для мудрости, Карнеад обращается к анализу первого импульса; таким образом, оказывается, что мудрость предназначена для достижения естественных вещей (De fin. 5.17): “Почти все согласны, что сфера применения мудрости и то, чего она старается достичь, должно подходить и соответствовать нашей природе и быть таким, чтобы само по себе вызывать импульс души...”

Я не стану сейчас рассматривать, какие именно стоические рассуждения натолкнули Карнеада на эти два заявления<sup>38</sup>, скажу лишь, что делая их, он совершенно переворачивает идею стоиков. Если для стоиков, как я попытался показать выше, первый импульс с его объектами и добродетель находились в отношениях, с одной стороны, материала и цели, и с другой – элемента и системы, то Карнеад расценивает добродетель как средство для достижения естественных вещей. Вследствие такого подхода стоическая концепция конечной цели оказывается нелогичной – вместо того чтобы видеть цель жизни в самих объектах первого импульса, стоики будто бы связывают ее лишь со средством их обретения<sup>39</sup>. Отсюда проистекает то описание стоической цели, которое мы обнаруживаем в *Carneadea divisio* – совершение усилий для достижения естественных объектов независимо от того, удастся ли их достичь<sup>40</sup>. Подобной концепции конечной цели Карнеад противопоставляет свою собственную, намного лучше согласующуюся с его посылками – а именно само достижение “первых естественных объектов”.

Стоит заметить, что разобранный здесь интерпретация стоического определения конечной цели – не единственная из предложенных Карнеадом. О втором толковании также нужно сказать несколько слов, поскольку оно оказало существенное влияние на взгляды Антиоха.

С точки зрения стоиков, как я говорил выше, поведение человека регулируется двумя принципами. С одной стороны, это естественная ценность вещей, на которые направлен первый импульс, с другой – это добродетель в их понимании этого слова, или согласованная система жизни. В этой идее нет никакого противоречия, если мы оперируем понятиями системы и подсистем, из которых, собствен-

<sup>38</sup> Предположения на сей счет высказал Лонг в статье, упомянутой в примеч. 37.

<sup>39</sup> См. также критику таким образом интерпретированной стоической концепции у Плутарха (Об общих понятиях, 1070f сл.).

<sup>40</sup> Стоик Антипатр, у которого мы встречаем такое определение (Stob. 2.76,10 сл.), несомненно, повторяет его вслед за Карнеадом – см.: Long A.A. Carneades and the Stoic telos и Striker G. Antipater, or the art of living.

но, и исходили стоики: простейшие системы отдельных импульсов, оказываясь интегрированными в качестве элементов в общую систему жизни человека и природы, сохраняют свои собственные свойства, но при этом подчиняются новому принципу, на котором базируется система высшего порядка. Таким образом, отношения между ценностью естественных вещей и ценностью добродетели определяются отношениями между системами двух уровней – низшего и высшего; так что определение цели жизни только через добродетель вполне логично. Карнеад в свою очередь стал смотреть на стоическую концепцию, игнорируя их идею двух уровней, – и оказалось, что стоики якобы допускают сразу две цели: и естественные вещи, и добродетель; противопоставление же этих двух понятий, занимавшее так много места в рассуждениях стоиков (которые именовали естественные вещи безразличными для счастья и только “продвинутыми”, а добродетель – единственным благом) становится для Карнеада не более чем игрой словами и бесполезными терминологическими упражнениями. Исходя из такой трактовки их учения, Карнеад смог предъявить стоикам сразу две претензии. Во-первых, по его мнению, полагать для деятельности человека сразу две цели противоречит здравому смыслу<sup>41</sup>. Во-вторых, стоиков можно теперь упрекнуть в плагиате<sup>42</sup>, поскольку их концепция оказывается идентичной идее перипатетиков, согласно Carneadea divisio соединявших в своем определении конечной цели добродетель и естественные вещи. На основании такой интерпретации стоических взглядов Карнеад выдвигает тезис, который будет играть важную роль в учении Антиоха – тезис о том, что стоики всю свою этику заимствовали у перипатетиков, расходясь с ними не по существу, а только в употреблении терминов<sup>43</sup>.

Прежде чем перейти к обсуждению позиции Антиоха Аскалонского, необходимо также сказать несколько слов о том, как Карнеад передает в своей классификации мнение перипатетиков и каковым оно было на самом деле. Как известно, перипатетики защищали идею о трех родах благ – благах душевных (т.е. добродетель), телесных и внешних. На первый взгляд эта идея воспроизведена Карнеадом без существенных искажений – телесные и внешние блага не без оснований отождествлены им со стоическими естественными вещами, а добродетель представлена в качестве отдельной самостоятельной цели. Стоит, однако, обратить внимание, какой функцией перипатетики наделяли каждое из своих благ. Высшим благом, бла-

<sup>41</sup> Плутарх. Об общих понятиях 1072f.

<sup>42</sup> Подобные упреки, по всей видимости, были в ходу в скептической Академии. Например, Эпикура принято было укорять в том, что он перенял всю свою физику у Демокрита (см.: Cic. Fin. 1.17, ND 1.73, 120, Plut. Adv. Col. 1108e–f, DL 10.3–4), а этику – у Аристиппа (см. критику эпикурейской этики у Цицерона во второй книге *De finibus, passim*).

<sup>43</sup> См.: Cic. Fin. 3.41 и Tusc. 5. 120, где автором этой идеи назван именно Карнеад.

гом в собственном смысле слова, которое только и можно отнести к конечной цели, служила для них одна лишь добродетель, поскольку лишь деятельность согласно добродетели отвечает специфическому предназначению человека. Все остальные блага – телесные и внешние – расценивались перипатетиками как блага-возможности, поскольку обладание ими позволяет человеку реализовать свою природу в добродетельной жизни. Эту идею мы встречаем и у Аристотеля<sup>44</sup>, и у его позднейших последователей<sup>45</sup>. Карнеад же приписывает перипатетикам, как и всем прочим философам, свое собственное представление о роли добродетели и естественных вещей, фактически меняя наоборот распределение их функций. В результате хотя добродетель и остается целью, ее роль сводится к обретению телесных и внешних благ, которые, в свою очередь, становятся самостоятельной целью – предметом стремления ради них самих.

### οἰκείωσις И КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ У АНТИОХА АСКАЛОНСКОГО

Антиох в своих рассуждениях отталкивается от посылок Карнеада<sup>46</sup> – во-первых, добродетель, или мудрость, должна иметь некий внешний объект, и, во-вторых, объект мудрости выводится из естественной склонности. С них начинается изложение этики Антиоха в четвертой книге “О пределах блага и зла”, они же играют важную роль в рассуждениях четвертой книги, также восходящих к Антиоху. Например, в 4.19 среди самых основных идей древних академиков и перипатетиков – той пары школ, за которой всегда стоят взгляды самого Антиоха – фигурирует следующая: “Поскольку цель всех искусств – это то, к чему стремится природа, то же нужно утверждать и об искусстве жизни”.

Описывая далее первый импульс и определяя его объекты, Антиох следует стоикам и Карнеаду. Этот импульс, по его мнению, у всякого животного направлен на самосохранение и поддержание свойственного ему состояния: “Всякое животное любит себя и с момента рождения делает так, чтобы себя сохранять, поскольку природой ему дано это стремление к поддержанию своей жизни – к тому, чтобы сохранять себя и находится в таком состоянии, которое наиболее согласно с природой”<sup>47</sup>.

Итак, этика Антиоха начинается с утверждений о том, что естественным импульсом всякого живого существа является импульс к самосохранению и что роль мудрости сводится к помощи в этом его

<sup>44</sup> См., например: *Аристотель*. Никомахова этика 1098b13 сл.

<sup>45</sup> См., например, о благах-возможностях в “Большой этике” (1183b28) и там же о цели (счастье) как добродетельной жизни (1184b23 сл.).

<sup>46</sup> Посылки Карнеада известны нам именно через Антиоха, следуя которому излагает их Цицерон.

<sup>47</sup> Cic. Fin. 5.24, см. также 4.19.

стремлении: “Всякая природа стремится сохранять себя, чтобы оставаться целой и невредимой. Для этой цели появились и искусства (среди которых первое – искусство жизни), которые объясняют природе, чтобы она сохраняла то, что ей дано, и стремилась получить то, чего ей не хватает” (Fin. 4.16).

К какому определению конечной цели Антиох мог прийти, основываясь на этих послышках? Разумеется, к тому же, что и Карнеад – конечная цель должна быть связана с достижением естественных вещей. Именно такая формулировка цели возводится, например, к Ксенократу и Аристотелю (что, как я уже говорил, является отличительной отметкой взглядов самого Антиоха) у Цицерона в *De fin.* 4.15: “...жить, обладая всеми или важнейшими из естественных вещей”<sup>48</sup>.

Таким образом, Антиох подобно Карнеаду переосмысляет функцию стоического учения о первом импульсе: вместо соотношения первого импульса и добродетели как элементов и системы мы встречаем у него непосредственное выведение из первого импульса конечной цели. Интересно посмотреть, как при этом Антиох перестраивает рассуждение стоиков о стадийном развитии человека от первого импульса к обретению разума и осознанию цели своей жизни – т.е. то рассуждение, которое содержится в тексте Диогена Лаэртца VII 85–88 и у Цицерона в *De fin.* 3.16–21 и логика которого, как я попытался показать, состояла как раз в переходе от элементов к системе. Поскольку у Антиоха, в отличие от стоиков, цель жизни уже не отличается от объектов первого импульса, он вынужден предположить, что человек, приобретая разум, не меняет ориентации своих поступков, но к самим этим естественным объектам начинает относиться иначе, чем неразумный только что родившийся ребенок (5.24). Переход от первого импульса к рациональной деятельности, таким образом, предстает у Антиоха как переход от инстинктивного поведения к сознательным поступкам, хотя и то и другое направлено, по его мнению, на одни и те же объекты – на естественные вещи.

Во всех разобранных выше рассуждениях, с одной стороны, Антиох следует концепции Карнеада – той концепции конечной цели, которую Карнеад в полемических целях противопоставил стоикам, поскольку она казалась ему более логичным развитием их же собственных посылок. С другой стороны, однако, Антиох признает правильной точку зрения перипатетиков – точнее, ту ее трактовку, которая содержится в *Carneadea divisio* и согласно которой перипатетики соединяли в конечной цели добродетель и естественные вещи. Стоит заметить, что перипатетическая точка зрения отнюдь не сов-

<sup>48</sup> Эту формулировку Цицерон приписывает в данном месте также и стоикам. О той персинтерпретации, которой подвергаются при этом стоические идеи, см. мой комментарий ad loc. в кн.: *Цицерон. О пределах блага и зла.*

падает с теми идеями Карнеада, которым Антиох следовал до сих пор: Карнеад, в отличие от перипатетиков, считает, что конечную цель логично было бы связывать с одними только естественными вещами. Значительная часть построений Антиоха оказывается в результате направленной на примирение двух разных взглядов на конечную цель.

Примирить идеи Карнеада и перипатетиков можно было только одним способом – отнестя к числу естественных вещей добродетель. Этот ход и совершает Антиох, объясняя формулировку конечной цели как “жить, обладая всеми или важнейшими из естественных вещей”, т.е. по сути формулировку Карнеада, следующим образом: “это состоит из добродетельной жизни и из тех естественных вещей, которые не зависят от нашей власти” (Fip. 4.15).

Разумеется, причисление добродетели к естественным вещам потребовало перетолкование самого понятия добродетели. Стоики, у которых Карнеад и вслед за ним Антиох заимствовали идею естественных вещей, по-видимому, иногда применяли это обозначение и к добродетели; более того, добродетель фигурировала у них порой в качестве объекта, и даже единственного объекта “склонности” (*οἰκείωσις*)<sup>49</sup>. Однако такая характеристика совершенно не означала, что добродетель может служить объектом первого импульса. Импульс к добродетели, согласно их представлениям, появляется не с момента рождения, а только после обретения человеком разума, и поэтому даже если она и может быть названа естественной вещью, то лишь потому, что этот импульс естественно вытекает из разумности человеческой природы – того качества, которое отличает только взрослого человека. Антиох же отталкивается в своих этических построениях не вообще от любых естественных вещей, а именно от первого импульса – того импульса, который присущ человеку с самого рождения. Так что стоическая концепция добродетели и естественных вещей не подходит для его целей.

Выход из этой ситуации Антиох находит, обращаясь к учению перипатетиков. У Аристотеля и его учеников он черпает идею о том, что добродетели бывают двух родов – природными и совершенными<sup>50</sup>. Под природными добродетелями перипатетики понимали естественную предрасположенность человека к добродетельному поведению, которая служила природным задатком всякой совершенной добродетели (как, например, естественная тяга к смелости – задаток мужества). Такими задатками, по мнению перипатетиков, человек мог обладать от рождения, однако в совершенные добродетели они превращались лишь тогда, когда им начинал сопутствовать разум.

<sup>49</sup> Ср.: Galenus. De Hippocratis et Platonis decretis, 460.

<sup>50</sup> Аристотель. Никомахова этика 144b2 сл., 151a18–19; Он же. Большая этика 1197b38 сл.

Эта идея прекрасно подходила Антиоху, поскольку позволяла увидеть зародыши добродетели уже в первых действиях человека, в которых он следовал инстинктивному первому импульсу. Рассуждения о зародышах, или “семенах”, добродетелей, проявляющихся в поведении младенцев и животных, занимают в результате значительное место в системе Антиоха – Цицерон посвящает им весомую часть пятой книги “О пределах”<sup>51</sup>. Больше того, эта идея заставляет Антиоха несколько переформулировать ту концепцию первого импульса, которую он унаследовал от Карнеада. Если Карнеад прямо отождествлял конечную цель с объектами первого импульса, то Антиох теперь, основываясь на взглядах перипатетиков, добавляет в формулировку конечной цели мысль о *совершенствовании и реализации* человеческой природы. В результате мы встречаем в его рассуждениях, помимо упомянутого выше определения цели как “жить обладая всеми или важнейшими естественными вещами”, также и следующие альтернативные формулировки: “целью является реализация природы (*ut natura expleatur*)” (Cic. Fin. 5.25) и “жить в соответствии с полным совершенством человеческой природы (*vivere ex hominis natura undique perfecta*)” (ibid. 26).

При этом стоит заметить, что прочтение перипатетических идей сквозь призму теории первого импульса не могло не привести и к искажению взглядов самих перипатетиков. Как я говорил выше, уже Карнеад, помещая их точку зрения в свою классификацию, существенно изменил их идею, приписав им мнение о том, что телесные и внешние блага являются самостоятельной целью. Такую трактовку – по крайней мере в том, что касается телесных благ, – сохраняет и Антиох, постоянно подчеркивающий, что те или иные телесные качества заслуживают стремления к ним ради них самих<sup>52</sup>. Заимствуя у перипатетиков понятие совершенства человеческой природы, под которым сами перипатетики понимали только реализацию добродетели – истинного, по их мнению, предназначения человека, – Антиох и его применяет к телесным качествам, полагая конечную цель в *полном* совершенстве человеческой природы (*natura undique perfecta*).

\* \* \*

В заключение я хотел бы высказать некоторые общие соображения по поводу метода Антиоха, который, в частности, проявляется и в его рассуждении об *οίκεῖσις*.

Принято считать, что стержнем учения Антиоха является синтез теорий стоиков, перипатетиков и Древней Академии. Сложно сказать что-либо с уверенностью о реальном влиянии на него древнеакадемической доктрины, поскольку об этой доктрине мы почти

<sup>51</sup> См., например: 42–3, 55, 61.

<sup>52</sup> Cic. De fin. 5.46–47.

ничего не знаем. Тем не менее можно, по крайней мере, сделать на сей счет некоторые предположения. Хотя свои идеи Антиох приписывал Ксенократу и Полемону, они, однако, возводимы к концепциям стоиков и перипатетиков, причем подвергшимся позднейшей переинтерпретации в Академии Карнеада. Кроме того, рассуждения Антиоха не содержат и намека на знание каких-либо деталей учения древних академиков. Естественнее всего, поэтому, было бы предположить, что Антиох просто распространяет на Древнюю Академию ту теорию, которую он создал из причудливой комбинации идей стоиков, перипатетиков и Карнеада. Возможно, некоторые основания для сближения своей теории со взглядами древних академиков у него и были – так, не исключено, например, что определенную роль в академической этике играла идея естественной жизни<sup>53</sup>, в какой-то степени напоминающая точку зрения Антиоха на ключевую роль природы в определении цели человеческой деятельности. Однако это сходство могло быть не столь уж глубоким и ограничиваться только внешним совпадением терминов.

Важнее, как мне кажется, обратить внимание на другой возможный источник Антиоха – на полемические аргументы Карнеада, значимость одного из которых (а именно антистоического аргумента о выведении конечной цели из естественной склонности и первого импульса) я попытался продемонстрировать выше.

Интересно, как меняется функция этого и подобных ему аргументов в философии Антиоха. Антиох начинает использовать их не только, подобно Карнеаду, для критики стоических и эпикурейских идей, но и делает те концепции, которые условно принимал Карнеад, базой собственной догматической системы. Логично было бы предположить, что на своем пути от карнеадовой критики к антиоховой догме данные аргументы проходили еще один этап: не исключено, что они использовались в четвертой Академии – Академии учителя Антиоха Филона – для формулировки “возможных” мнений (*probabile*). Если это так, то именно в Академии, Филона, находятся главные истоки учения Антиоха, делающего догмой те положения, которые предшествующие академики принимали в качестве *probabile*. Возможно также, что специфика философского метода четвертой Академии, задачей которой, по-видимому, было не предлагать свои собственные новые идеи, а оценивать как *probabile* те или иные из уже существующих концепций, стала одной из причин того, что Антиох не стремится выступить автором своей теории, но вместо этого приписывает ее другим философам – перипатетикам и древним академикам. Необходимо, правда, особо оговорить, что философы школы Филона могли принимать в разных вопросах позиции раз-

---

<sup>53</sup> Ср. название сочинения Полемона “О естественной жизни” (Clem. Alex. Strom. 7.32).

ных школ и едва ли пытались выстроить из различных “возможных” положений единую систему, у Антиоха же мы встречаем именно такую попытку.

## К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА “О ТОМ, ЧТО БОГ НЕ ЗНАЕТ ПЕРЕМЕН”

*Е.Д. Матусова*

Трактат Филона Александрийского “О том, что Бог не знает перемен” (*Quod deus sit immutabilis*) по преимуществу теологического содержания. Вся первая секция (1–19) по смыслу примыкает к предшествующему трактату филионовского корпуса – “О гигантах” (*De gigantibus*), в котором говорится о сынах Божиих и их порождениях. О неизменяемости Бога – теме, вынесенной в заглавие трактата, – не упоминается вплоть до § 20. В связи с этим не совсем ясно, почему разрыв между двумя трактатами сделан именно в этом месте. С § 20 начинается комментарий к стихам Библии, в которых говорится, что Господь разгневался на грехи допотопного человечества. Филон стремится доказать, что этот текст не свидетельствует о том, что в Боге произошла какая-либо перемена – даже в области мысли по отношению к своему созданию. Доказывая – вопреки буквальному смыслу этого библейского места – абсолютную неизменяемость Бога, Филон отстаивает основной теологический тезис платонизма и особенно аристотелизма. В рамках платонической традиции идея о неизменяемости Бога восходит в конечном итоге ко II книге “Государства” Платона, где говорится том, что Бог не изменяется ни сам собой, ни под воздействием извне (380d–383b) (см. *примеч.* к § 22). Весьма обстоятельно тезис о неподвижности и неизменяемости Бога, Первой причины, разрабатывался впоследствии Аристотелем. Многочисленные детали – обороты речи и нюансы мысли – как у Филона, так и в других параллельных текстах, относящихся к эпохе среднего платонизма, свидетельствуют, что богословские рассуждения Аристотеля оказали на это учение сильное влияние. Само по себе явление тесного соединения платонического и перипатетического наследия, хотя и недостаточно изученное, симптоматично для основного рула платонической философии эллинистического периода.

Вместе с тем Филон затрагивает целый спектр богословских вопросов, традиционных для античной теологической философии, таких как сущность Бога и возможность ее постижения, свойства божественного естества, структура мира и ряд других. Его изложение чрезвычайно ценно тем, что дает возможность проследить идеи античной, главным образом платонической, философии в их развитии,

на этапе между Платоном и Аристотелем, с одной стороны, и Плотиним – с другой.

Так, например, особенный интерес для историка философии представляют параграфы, содержащие описание *scala naturae*, шкалы бытия (35–48), так как они образуют единство, которое несет на себе следы различных влияний, оставаясь при этом рассуждением, наиболее естественно вписывающимся в традицию платонической философии. На уровне идей это влияние прежде всего перипатетическое, а на уровне формулировок и понятий – стоическое. Надо заметить, что в недавнем прошлом многие авторитетные ученые по этой причине рассматривали Филона как надежный источник по стоической философии. Между тем методологически это совершенно неверно, а практически это надолго исказило наши представления не только о самом Филоне, но и о стоической философии: многие места филоновских трактатов, некритически перенесенные в собрание стоических фрагментов фон Арнима, до сих пор рассматриваются как органическая часть стоического корпуса. В действительности стремление снять противоречие между стоиками и платониками засвидетельствовано еще для известного платоника I в. до Р.Х. Антиоха Аскалонского. Результатом предпринимаемых им усилий могло стать проникновение большого числа стоических понятий в академическую философию, что неизбежно сопровождалось утратой или ассимиляцией существенных стоических идей. Распространению этих тенденций в Александрии в I в. до Р.Х. могли способствовать, в частности, два близких ученика Антиоха, Аристон и Дион, перебравшиеся туда на жительство, хотя едва ли стоит все сводить к влиянию Антиоха и нескольких его ближайших сподвижников. Тенденция к сближению между платонизмом и стоицизмом (как реакция на длительный период непрерывной полемики) назрела к I в. до Р.Х. в философской среде обеих школ и породила широкое движение, имевшее представителей не только среди платоников, но и среди стоиков (например, Посидоний). В целом, однако, надо заключить, что как бы много элементов стоического происхождения мы ни находили в тексте Филона, внимательный анализ позволяет сделать вывод об их поверхностном использовании, зачастую даже в контексте традиционной для Академии антистоической полемики. Здесь перед нами, как было отмечено Джоном Витекером, скорее “принципиальная расположенность к стоическим понятиям и терминологии, чем искренняя попытка приспособить платонизм к стоической почве” (*Whittaker J. Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire // ANRW II, Bd. 36,1 (1988). P. 116*)

Специфика сочинений Филона предполагает использование лишь намеком, часто в двух-трех словах, известных его современникам философских тем или топосов (новых учений, по крайней мере намеренно, он не развивает, а пользуется для своих интерпретаций уже имеющимися и узнаваемыми). При этом текст Филона очень

сильно “нагружен” нюансами смыслов, характерных для платонической традиции после Платона, и полемический элемент (главным образом антистоический и антиэпикурейский) является лишь одним из многих компонентов. Такая усложненность часто очень специальными “школьными” смыслами сочетается с точным соответствием лежащему в основе почти всех философских рассуждений Филона контексту того или иного диалога Платона (сколько возможно, я старалась подчеркнуть в комментариях тот и другой аспект). Оба эти факта дают возможность составить несколько более четкое представление о технике филоновского письма: профессионально ориентируясь в современной философской топике, он сознательно строит текст как рассуждение на подлежащую у Платона тему – что, замечу, имеет смысл только в рамках школы или, по крайней мере, при ориентации на школьно образованную аудиторию.

В связи с этим особый интерес представляет проблема соотношения текстов Филона и Плотина. В некоторых случаях идеи и формулировки, нигде кроме Плотина и позднейших авторов не засвидетельствованные, а потому считавшиеся специфическим отличием неоплатонического этапа традиции, совпадают буквально. В некоторых случаях очевидно, что мы имеем дело с одной и той же темой, хотя и претерпевшей во времени какие-либо изменения. В данном трактате одним из примеров такого генетического родства могут послужить параграфы, в которых говорится о Боге Самом в Себе, т.е. о Его сущности, и о Его силе, простирающейся до пределов земли (§ 77–84). Притом что у Филона нет упоминаний о неоплатонической триаде как таковой, при описании своей “модели” божественного бытия в Себе Самом и по отношению к миру он пользуется теми же категориями и образами, которые впоследствии мы встречаем в аналогичных контекстах Плотина. Оба они, говоря об “эманации” запредельного миру Божества, используют метафоры смешения как ослабления чистоты по сравнению с Первопричиной, солнца и его света, оба говорят о разделении в Боге на единое и двоицу. Повторю, что это лишь один из многих примеров, возможно не самый поразительный. Некоторые исследователи высказывали в связи с этим предположение о прямом влиянии Филона на Плотина. Это, однако, неправдоподобно. Среди многих причин – по той, что филоновский текст представляет собой собственно аллегорический комментарий к Пятикнижию, и подлежащее какой-либо интерпретации философское положение или доктрина часто лишь угадываются в нем по отдельным формулировкам и специфическим поворотам мысли, – у Плотина же или других поздних авторов реконструированное для Филона учение встречается в полном своем, догматически изложенном варианте. При таком положении вещей говорить о прямом влиянии идей одного автора на формирование идей другого невозможно. Связь, существующая между Филоном и Плотиним, пролегает гораздо глубже. Ее историческим основанием должна

служить непрерывность определенной ветви платонической традиции, к которой они оба принадлежат. Этой ветвью скорее всего является александрийский платонизм: ведь не только Филон, но и Плотин был обязан своим философским образованием Александрии Египетской. Итак, с одной стороны, Плотин может помочь понять то, что представлено у Филона неполно и отрывочно, о чем у нас недостаточно сведений из фрагментарно сохранившейся предшествующей традиции. С другой стороны, Филон во многих случаях может послужить свидетельством непрерывности традиции, одним из представителей которой (не слишком, как выясняется, оригинальным) будет потом Плотин. Тем самым место их обоих в истории философии сильно корректируется, и истинный свет проливается на очень интересную, но мало исследованную редакцию александрийского платонизма.

## ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

### О ТОМ, ЧТО БОГ НЕ ЗНАЕТ ПЕРЕМЕН

(“Οτι ἄτρειτων τὸ θεῖον”)

(1) “И после того”, – говорит он – “когда входили ангелы Божии к дочерям человеческим, и рождали себе” (Быт. 6:4). Достоин рассмотрения, какой имеет смысл выражение “после того”. Это, несомненно, отсылка, указывающая на нечто, что прежде было сказано более ясно. (2) А прежде говорилось о Духе Божиим, который, как он сказал, не может навсегда задержаться в многочастной и многовидной душе, отягченной величайшей ношей – тягостным множеством плоти. И вот, “после того” Духа входят к дочерям человеческим ангелы. (3) Потому что до тех пор пока в душе сияют чистые лучи разума, с помощью которых мудрец видит Бога и Его силы, в мысль не проникает ни один из возвестителей лжи, но все они удерживаются за пределами освященной территории. Когда же, помрачившись, меркнет свет ума, то друзья тьмы, дождавшись своего часа, сходятся с бессильными и женовидными страстями, которых он назвал дочерьми человеческими, и рожают для самих себя, не для Бога. (4) Ведь порождения Бога – это целокупные добродетели, а родичи злых- несогласованные пороки.

Научись же, мысль, если хочешь, что значит, родить не для самой себя, у совершенного Авраама, который возлюбленное и единственное законное порождение своей души, зримое воплощение самовозникающей мудрости, по имени Исаак, радостно приносит и воздает Богу как необходимый и достойный Его благодарственный дар, “связав”, как говорит Закон (Быт. 22: 9–3), невиданную жертву,

или потому что, однажды обожившись, он посчитал недостойным, чтобы она ступала по чему – либо смертному, или поскольку увидел шаткость и неустойчивость рождения, когда познал нерушимую неизблемость сущего, в которую, как сказано, уверовал (Быт. 15:6).

(5) Ученицей и преемницей его становится Анна, дарование божественной мудрости, – ведь ее имя означает “ее благодать”. Ибо после того как она стала беременной, восприняв божественный плод, и родила совершенное потомство, произведя на свет поставленный в божественный строй нрав, который назвала Самуилом – ибо в переводе это имя значит “подчиненный Богу”, – получив, она возвращает его давшему, сочтя, что нету у нее никакого личного блага, которое не было бы божией благодатью. (6) Ведь она говорит в первой книге Царств таким образом: “Даю Тебе сей дар” (1 Цар. 1:28), то есть в том смысле, что он [для нее] является даром, так что получается “даю данного” в согласии с тем самым священнейшим изречением Моисея: “Дары мои, даяния мои, плоды мои соблюдайте приносить мне” (Чис. 28:2). (7) Ибо кому иному, кроме Бога, надлежит возносить благодарность? И чем же, если не тем, что дано Им? Он же, не имея ни в чем нужды, приказывает приносить Себе Свое по избытку благодеяния к нашему роду: потому что потрудившись благодарить и чтить Его, мы будем чисты от прегрешений, омывшись от оскверняющего жизнь в словах, мыслях и делах.

(8) Да ведь и нелепо, что не позволяется входить в святилища тому, кто прежде не очистит омовением тело, хотя он дерзает молиться и приносить жертву, имея все еще запятнанную и оскверненную мысль. Между тем святилища сделаны из камня и дерева, неодушевленной материи, и тело само по себе тоже неодушевленно. И все же, будучи неодушевленным, оно не коснется неодушевленного, если не будет очищено и освящено, а человек, если он нечист душой, все-таки дерзнет приступить к Богу, чистейшему, и к тому же без всякого намерения покаяться? (9) Тот, кто, не совершив никакого зла в настоящем, возжелал очиститься и от прежнего, пусть смело приступает, а тот, кто этого не имеет, пусть уходит, так как он нечист. Он ведь никогда не скроется от Того, Кто зрит в сокровенное мысли и свободно проникает в ее запретную область.

(10) Душу боголюбивую яснейшим образом обнаруживает и песнь, в которой содержатся слова: “неплодная рождает семь, а многочадная изнемогает” (1 Цар. 2: 5), а между тем говорящая это – мать одного лишь Самуила. (11) Как же она говорит, что родила “семь”, если не считает монаду тождественной седмице в глубинной сути ее природы не только в сфере чисел, но и в гармонии вселенной, и в логосах добродетельной души? Ибо подчиненный единому Богу Самуил, ни с кем иным совершенно не входя в общение, дивно упорядочен в согласии с единым и монадой, истинно сущим. (12) А это есть состояние седмицы, души, упокаивающейся в Боге и не труждающейся более ни о чем из смертных дел, которое происходит по

оставлении шестерицы, которую Он уделил не возмoгшим стяжать первые награды и вынужденно притязающим на вторые. (13) И так, совершенно естественным было то, что неплодная (στεῖρα), – не та, что не может родить (ἄγονον), – а крепкая (στερράν) и еще цветущая, выносливо, храбро и терпеливо борясь за то, чтобы стяжать наилучшее, рождает равночестную седмице монаду, – ведь такая природа предполагает легкие роды и обильное потомство. (14) А о “многочадной” он неложно и предельно ясно сказал, что она “изнемогает”. Ибо когда одинокая душа многократно рождает, отступив от Одного, естественно, у нее появляется несметное потомство, и потом, отягчаемая и теснимая множеством уцепившихся за нее чад, – а большинство из них недоноски и выкидыши – она изнемогает. (15) Она рождает влечение в сторону форм и цветов, которое выходит через глаза, – в сторону звуков, которое через уши, чревата она и [похотью] желудка и того, что ниже него, так что, неся на себе тягчайшую ношу виснувших на ней многочисленных детей, она слабеет и, опустив от изнеможения руки, обессиливает. Вот таким-то образом случается терпеть поражение всем, кто порождает тленное для самих себя, тленных.

(16) А некоторые под влиянием себялюбия не только потерпели поражение, но и погибли. Авнан, к примеру, “познав, что не ему будет семя” (Быт. 38: 9), не прежде перестал губить разумное, что есть лучший род сущего, чем и сам подвергся окончательному уничтожению, и весьма справедливо и заслуженно. (17) Ведь если люди будут все делать ради самих себя, а не ради почитания родителей, не ради благоустройства детей, не ради спасения отечества, не ради сохранения законов, не ради соблюдения обычаев, не ради исправления частной и общественной жизни, не ради почитания святых, не ради благочестия по отношению к Богу, то с ними случится несчастье. (18) Ведь и за одно из названного мною славно отдать и саму жизнь, а они говорят, что и всем этим, столь многоценным, пренебрегут, если только это не принесет им какого-либо удовольствия. Ну а потому неподкупный Бог сотрет с лица земли нечестиво вторгшееся инородное учение по имени Авнан. (19) И так, надо отречься от всех, рождающих для самих себя, то есть от тех, кто, охотясь исключительно за собственной выгодой, презирает всех остальных, так, как если бы они сеяли семена только для себя самих, а не для тысячи других – отца, матери, жены, детей, отечества, рода человеческого, а если уж говорить более широко, то для неба, земли, всего космоса, знаний, добродетелей, Отца и Предводителя всего: каждому из этого нужно со всем усердием уделять причитающееся, не все считая придатком самого себя, но себя – придатком всего.

(20) И так, об этом довольно. Перейдем теперь к следующему. “И увидел, – говорит [Моисей], – Господь Бог, что велико развращение человеков на земле и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И помыслил Бог, что сотворил человека

на земле, и размыслил. И сказал Бог: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил” (Быт. 6: 5–7).

(21) Возможно, некоторые невдумчивые люди предположат, что законодатель имеет в виду, что, когда люди стали рождаться друг от друга, Создатель переменял свое мнение, уразумев их нечестивость, по каковой причине и захотел уничтожить весь род. Но пусть знают, что, мысля таким образом, они делают более легкими и незначительными грехи тех древних людей через избыток своего собственного безбожия. (22) Ибо какая нечестивость может быть больше, чем считать, что Незнающий перемен изменяется? А между тем кое-кто считает, что и люди-то не все двоятся мыслями: ибо те, кто бесхитростно и чисто философствовал, нашли благодаря этой науке, что величайшее благо – не подчиняться перемене обстоятельств, но с непоколебимым упорством и основательной твердостью исполнять все подобающее.

(23) Законодатель также придерживается мнения, что совершенный стремится к покою, ибо сказанное мудрецу от лица Бога: “Ты же здесь останься со Мною” (Втор. 5: 31) яснейшим образом указывает на неколебимость, непоползновенность и безусловную утвержденность мысли. (24) Ведь поистине удивительно, что музыкально настроив душу, как какую-нибудь лиру, не с помощью высоких и низких звуков, а знанием противоположностей, использованием же лучшего, он не натягивает в чрезмерном напряжении и не распускает в расслаблении гармонию добродетелей и прекрасного по природе, но, равномерно сохраняя ее, мелодично бряцает и играет на [душевных] струнах. (25) Ибо совершеннейший инструмент, созданный природой, и первообраз для рукотворенных – именно этот. Если хорошо его настроить, то он произведет лучшее из всех созвучие, которое обретает законченность не в тонах и переходах мелодичного звука, но в согласованности жизненных действий. (26) И когда человеческая душа, влекомая дуновениями знания и мудрости, избегает великой бури и сметения, которую внезапно подымает обрушивающийся сильный ветер порока, и, успокоившись в своем волнении и фальшивом пении, затихает в безветренной ясности, неужели ты сомневаешься в том, что Блаженный и Нетленный и Тот, у Кого сосредоточена власть над добродетелями и самим совершенством и счастьем, не изменяет свои намерения, но остается при том, что изначально замыслил, ничто из этого не переменяя?

(27) Неизбежно, что с людьми или из-за внутренней их, или из-за внешней неустойчивости легко совершаются перемены. Например, часто бывает, что, выбрав себе друзей и пообщавшись с ними совсем малое время, мы, хотя и ничего не можем поставить им в вину, внезапно отвращаемся от них, так что они для нас становятся как враги или, по крайней мере, как чужие. (28) Такой поступок обличает нашу собственную неосновательность и легковесность – ибо мы не можем твердо следовать тому, чем сами изначально руководство-

вались. Но Богу не свойственно непостоянство. Бывает, конечно, и так, что мы решаем неуклонно придерживаться одних и тех же принципов, но те, с кем нам пришлось иметь дело, не остались такими же, как раньше, так что по необходимости и наши мысли изменились вместе с обстоятельствами. (29) Невозможно ведь, будучи человеком, провидеть превратности будущих событий или намерения других – но Бог все видит насквозь, как в лучах яркого света. Ведь Он, проникнув до душевных глубин, ясно зрит невидимое другим и благодаря Своей попечительной и промыслительной силе, добродетелям Ему свойственным, ничто не отпускает на свободу и ничему не позволяет блуждать за пределами Своего постижения: ведь даже неясность будущего не имеет к Нему отношения, ибо для Бога нет ничего неясного и ничего будущего. (30) Понятно, что засеявший должен знать порожденных им, а мастер – сотворенных, а попечитель – опекаемых, а Бог – истинный Отец и Мастер и Попечитель того, что в небе и космосе. И будущее затемняется предлежащим временем, порой кратким, а порой долгим его промежутком. (31) Но Бог – Создатель и времени, ведь Он – Отец его отца (а отец времени – космос), так как движение одного явил рождением второго, так что время находится по отношению к Богу в чине внука. Дело в том, что этот космос – младший сын Бога, ибо он – чувственный. О старшем же сыне – а это – умопостигаемый мир – Он вынес решение, чтобы тот, удостоенный высоких почестей, оставался при Нем. (32) Так вот сей-то младший сын, чувственно воспринимаемый [космос], будучи приведен в движение, сделал так, что воссияла и взошла природа времени. А это значит, что для Бога нет ничего будущего, потому что у Него в подчинении находятся и пределы времен. Не время, но архетип и образец времени – вечность – составляют Его жизнь, а в вечности ничто не проходит и ничто не предстает, но только существует.

(33) Итак; достаточно сказав о том, что Сущее не раскаивается, вслед за этим покажем, что значит “и *помыслил* Бог, что сотворил человека на земли и *размыслил*” (Быт. 6:6). (34) Творец всего, определив Себе в удел *помысл* и *размышление*, две сии самые незыблемые способности, одно – как отложившуюся внутри мысль, другое – как течение мысли, постоянно с их помощью созерцает Свои дела. И вот не покидающих строя Он поощряет ради их повиновения, а перебежчиков наказывает наказанием, определенным для покидающих строй. (35) Ведь дело в том, что одни из тел Он связал состоянием, другие – природой, третьи – душой, четвертые – разумной душой.

У камней и у древесины, которая уже лишена единства жизни, крепчайшей связью Он сделал состояние. А оно – пневма, которая возвращается к себе самой, – ибо она начинает свое натяжение от середины к границам и, достигнув предела внешней поверхности, поворачивает назад, пока не дойдет до того же самого места, отку-

да впервые начала движение. (36) Этот непрерывный двойной бег состояния – неуничтожим, и бегуны, воспроизводя его раз в три года на стадионах, при всеобщем стечении людей, показывают тем самым, что это великое, славное и достойное подражания дело.

(37) А природу он дал в удел растениям, смешав ее из многих сил: питания, перемены и возрастания. Ибо они питаются, имея нужду в пище, а свидетельствует об этом то, что, если их не поливать, то чахнут и засыхают, а если поить – то на глазах растут: то, что до поры из-за малого своего роста стелилось по земле, внезапно воспрянув, становится весьма высокими побегам. (38) А нужно ли что-нибудь говорить о переменах, происходящих в них? Листья, увянув с приходом зимы, облетают на землю, и те [точки] на веточках, которые земледельцы называют “глазками”, смыкаются, как у живых существ, и все отверстия, предназначенные для выхода побегов, стягиваются, потому что природа в то время собирается внутри и успокаивается, чтобы, передохнув наподобие атлета после состязания и собравшись с силами, заново приступить к обычным трудам. (39) А это бывает в весеннее и летнее время, ибо [тогда она], словно восстав от глубокого сна, и глазки раскрывает, и отверстия стянутые раздвигает и расширяет, и все, чем была беременна, порождает: листья, отрасли, лозы и усы и, в конце концов, плод. Затем, когда это совершится, она, словно мать, доставляет рожденному пищу через некие незаметные поры, которые соответствуют сосцам жены, и не прежде прекращает кормление, чем созреет плод. (40) Созревает же – умягчившийся снаружи плод, когда, даже если никто его не срывает, он сам спешит отъединиться от сродного себе естества, так как не нуждается более в пище от породившей его, и при этом способен, в случае если попадет на хорошую почву, оставить в ней семена и родить подобное тому, от чего он произошел.

(41) Душу же Творящий творил так, чтобы она в трех вещах отличалась от природы: ощущением, представлением, побуждением. Растения ведь не имеют ни побуждений, ни представлений, ни ощущений, тогда как каждое живое существо обладает всем названным. (42) Ощущение, будучи, как видно из самого слова, неким “впущением”, доносит явления до ума, ибо в нем, так как он есть величайшая кладовая и всепреемница, помещается и хранится все, что воспринимается через зрение, слух и другие органы чувств. (43) А представление – это отпечаток в душе, ибо все, что привносится каждым из ощущений, оставляет там наподобие перстня или печати свойственные ему очертания. Ум, подобный воску, восприняв изображение, сохраняет его на своей поверхности до тех пор, пока противница памяти забвение, сгладив отпечаток, не лишит его четкости или же вообще сотрет. (44) А представшее нашему взору и напечатлевшееся в душе располагает ее к себе порой родственно, а порой как бы обратным образом. И вот это ее состояние называется побуждением, которое определяется как первое движение души. Вот этим живые

существа превосходят растения. Рассмотрим же, чем из прочих живых существ выделяется человек.

(45) Итак, в качестве особо почетного дара он получил размышление, которое может постигать природу всех тел и обстоятельств. Подобно тому как ведущее начало в теле – зрение, а во вселенной – природа света, таким же образом и в нас самое главное – это ум. (46) Ибо сей есть зрение души, сияющее исходящими от него лучами – через них рассеивается глубокий мрак, который разливает вокруг неведение вещей. Этот вид души был образован не из тех же элементов, что и другие [ее виды], но получил в удел чистейшую и лучшую сущность, из которой создавались божественные природы, почему и справедливо полагать, что единственно бессмертным в нас является разум. (47) Ведь Породивший Отец только его удостоил свободы и, ослабив оковы необходимости, отпустил на волю, даровав ему от собственного Своего и в высшей степени Ему подобающего достояния – способности действовать свободно – ту часть, которую он мог вместить.

Ибо другие живые существа, в чьих душах нет предызбранного к свободе, то есть ума, отданы, чтобы запрягать их в ярмо или использовать в упряжке, в услужение людям, как рабы господам. А человек, получив в удел по собственному побуждению и желанию действующую мысль и поступая, по большей части, согласно сознательно сделанному выбору, справедливо получает порицание за то, в чем намеренно виновен, и похвалу за то, в чем добровольно прав. (48) Ведь растения и других животных нельзя ни похвалить за то, что они хорошо плодоносят, ни поругать за то, что они бесплодны, потому что движения и перемены к тому и другому происходят в них несознательно и произвольно. Одна только человеческая душа, получив от Бога способность произвольного движения и через это более всего уподобившись Ему, так как, сколько возможно, освободилась от крутой и суровой госпожи, необходимости, по праву может быть обвинена в том, что не чтит Освободившего. Поэтому в высшей степени правильно, что она подвергнется неотвратимому наказанию, которое налагается на неблагодарных вольноотпущенников.

(49) Так что выходит, “помыслил и размыслил Бог” – не сейчас только впервые, но еще давным-давно, твердо и неизменно – “что сотворил человека”, то есть *каким* Он его сделал. Ведь сделал Он его вольным и свободным, с тем, чтобы его действия были произвольны и сознательны, когда, зная и добро и зло и имея понятие о прекрасном и безобразном, он, чистым умом постигая справедливое и несправедливое и вообще добродетельное и порочное, будет избирать лучшее и избегать худшего. (50) Почему и записано во “Второзаконии” такое изречение: “Вот Я дал пред лицом твоим жизнь и смерть, благо и зло, избери жизнь” (Втор. 30: 15.19). Тем самым становятся очевидны две вещи: что люди получили знание о добре и

его противоположности и что обязаны предпочитать худшему лучшее, имея в себе способность рассуждения как некоего неподкупного судью, который будет подчиняться советам правого разума и отвергать советы неправого.

(51) Достаточно прояснив все это, рассмотрим следующее. А это вот что: “Истреблю с лица земли человека, которого сотворил, от человека до скота, и от гад до птиц небесных, ибо я разгневался (ἐνεθυμώθη), что сотворил их” (Быт. 6:7). (52) И опять кое-кто, услышав сказанное, думает, что Сущее сердится и гневается. Оно же – вовсе не подвержено никакой страсти: возмущение ведь – свойство человеческой слабости, Богу же совсем не присущи ни души неразумные страсти, ни части и члены тела. И между тем подобные вещи встречаются у законодателя в смысле некоего вводного курса в обучении, ради того чтобы вразумить тех, кто не способен поучаться уму-разуму иначе.

(53) В предписаниях и запрещениях законов – которые и есть законы настоящие – предлагаются два самых главных положения относительно Причины, одно: “не как человек Бог” (Чис. 23:19), а другое, что как человек. (54) Но первое из них заверено нерушимой истиной, а второе – вводится ради обучения большинства, почему и добавлено к нему: “Как человек воспитает сына своего” (Втор. 8:5). Все это значит, что так сказано ради воспитания и вразумления, а не потому, что Он таков по природе.

(55) Дело в том, что одни люди стали друзьями души, а другие – друзьями тела. И вот, друзья души, умея входить в общение с умопостигаемыми и бестелесными природами, не сопоставляют Сущее ни с каким образом возникшего, но, ставя Его за пределы всякого качества, – ибо постигать простое, лишённое свойств, существование было одним из того, что относится к Его блаженству и высшему счастью, – получают только представление [Его] бытия, не облакая Сущее ни в какую форму. (56) А те, кто заключил договоры и соглашения с телом, будучи не в силах совлечь с себя плотяные покровы и узреть единую саму по себе самодовлеющую и простую природу, неслиянную и несмешанную, мыслят о Причине всего так же как и о самих себе и не понимают, что тому, кто возник благодаря сжатию многих сил, требовалось и много частей, чтобы обслужить себя с каждой стороны, – а Бог, будучи невозникшим и причиной возникновения для других, не имеет нужду ни в чем из того, что присуще порождениям. (57) Ведь иначе как нам рассуждать? Если Он пользуется членами тела, то ноги у Него есть ради того, чтобы идти вперед – но куда пойдет Тот, Кто все наполняет? И к кому, если нет никого равночестного Ему? И чего ради? Ведь Он не заботится о своем здоровье, как мы. А руки у Него, конечно, чтобы брать и давать. Но ведь Он ни от кого и ничего не берет – потому что, будучи самодостаточным, Он к тому же имеет в своем владении все на свете, – а дает Он с помощью Слова, начальника дарований, Которым

и сотворил мир. (58) А что касается глаз, то не нужны Ему такие, которые ничего не могут воспринять без помощи чувственного света. Чувственный-то свет возникший, а Бог видел и прежде [его] возникновения, будучи Сам Себе светом. А что говорить об органах пищеварения? (59) Если Он их имеет, то, стало быть, питается, а, насытившись, останавливается, а потом вновь испытывает голод, а о прочем и говорить не буду: все это выдумывают нечестивцы, у которых Божественное на словах подобно человеку видом, а на самом деле – страстями.

(60) Так чего же ради Моисей говорит, что у Невозникшего есть ноги, руки, что Оно входит и выходит, зачем говорит, что Оно вооружается, чтобы отразить врагов? Он же изображает Его носящим меч и мечущим стрелы и духи и пламень уничтожающий – используя другие слова, буря и молния, поэты называют это оружием Причины – а к тому же не перечисляет ли, словно бы речь шла о человеке, ревность, ярость, гнев и все тому подобное? Но тем, кто допытывается, [Моисей] дает ответ: (61) «Други мои, тому, кто хочет составить наилучшее законодательство, одна должна подлежать цель – принести пользу всем, кто его читает. Те, кто оказался наделен счастливой природой и кого вели во всех отношениях безупречно, найдя впоследствии дорогу жизни торной и прямой, идут по ней в сопровождении истины, которая посвятила их в неложные мистерии о Сущем, и поэтому они не примысливают к Нему ничего из того, что относится к рождению. (62) Таким людям в качестве самого приемлемого среди богооткровенных прорицаний предлагается утверждение “не как человек Бог”, но при этом и не как небо и не как космос: ибо сие – качественные виды, и они воспринимаются ощущением, а Он – не постижим и умом, разве только в смысле [Его] бытия: ведь то, что мы можем относительно Него постичь, – это Его существование, а помимо существования – ничего. (63) А те, у кого природа более вялая и ленивая, и кого в детстве воспитывали неправильно, будучи не в силах видеть остро, нуждаются во вразумляющих врачах, которые подберут лечение, подходящее их болезненному состоянию. (64) Так же как, к примеру, необученным и неразумным рабам на пользу оказывается грозный господин, ибо, боясь его понуканий и угроз, они невольно вразумляются страхом. А стало быть, пусть все такие люди выучат ложь, от которой им будет польза, если для них невозможно вести себя разумно, руководствуясь истиной».

(65) Ведь и тем, кто опасно занемог телом, наиболее опытные врачи не решаются сказать истину, понимая, что больные из-за этого впадут в уныние, а болезнь укрепится, если же убеждать их в обратном, то они более кротко перенесут свое несчастье, и недомогание утихнет. (66) Кто, находясь в здравом уме, скажет пациенту: “Милый мой, мы тебя разрежем, прижжем и ампутуруем конечность”, – пусть даже больному все это неизбежно предстоит перене-

сти? Никто не скажет. Потому что, заранее упав духом и заболев душою еще тяжелее, чем прежде болел телом, он окажется неспособен вынести лечение, и, напротив, ожидая из-за обмана врача противоположного, он мужественно пойдет на все, даже если спасительные страдания окажутся слишком сильными. (67) А законодатель, будучи лучшим врачом страстей и болезней души, поставил перед собой одно дело и одну цель: с корнями вырезать болезни мысли, чтобы ни один из них не мог, оставшись, пустить росток неизлечимой хвори. (68) И вот он понадеялся, что таким именно способом сможет вырубить их, если представит, что Причина угрожает и негодует и неумолимо гневается, а также вооружается, чтобы выступить против виновных: ибо безумец вразумляется только так.

(69) А посему мне кажется, что с двумя названными выше положениями – “как человек” и “не как человек Бог” – он сочетал два других, близких и родственных им понятия: страх и любовь. Ибо я вижу, что все, содержащиеся в законах, предписания к благочестию сводятся или к тому, чтобы любить, или к тому, чтобы бояться Сущего. Для тех, кто не признает в отношении Сущего ни членов, ни страстей человеческих, но почитает Его, как положено Богу, Само по Себе, самое естественное чувство – любовь, а для всех остальных – страх.

(70) Итак, те утверждения, которые следовало предпослать исследованию вопроса, сделаны. Вернемся теперь к началу нашего разбора, когда мы встали в тупик, какой же смысл заключен в высказывании “разгневался (ἐνεθυμώθη), что сотворил их”. Может быть, он хочет сказать что-то вроде того, что дурные люди родились гневом Божиим, а хорошие – милостью. Ибо далее он говорит: “Ной же обрел благодать” (Быт. 6:8).

(71) Страсть же гнева (θυμός), о которой в прямом значении говорится, собственно, о людях, образно отнесена к Сущему для того, чтобы прояснить одну очень важную вещь, а именно: все, что мы делаем под влиянием гнева, страха, горя, наслаждения или какой-либо другой страсти – безусловно достойно осуждения и порицания, а все, что делаем, руководствуясь правотою разума и знанием, – достойно похвал. (72) Видишь ли, с какой осторожностью он составил эту фразу, говоря, что “разгневался, что сотворил их”, а не наоборот: “Так как я сотворил их, то разгневался”. Ибо в последнем случае фраза выражала бы раскаяние, а этого не допускает все заранее промышляющая природа Бога, тогда как в настоящем своем варианте она содержит очень важное положение о том, что источник прегрешений есть гнев, в то время как рассуждение – источник правых действий.

(73) Но Бог, помня о совершенной Своей в отношении всего благодати, даже если все множество людское извратится по преизбытку грехов, поддерживает и восстанавливает его, протягивая

Свою спасительную десницу, и не позволяет, чтобы раз и навсегда погиб и исчез наш род. (74) Посему он говорит, что Ной обрел у Него благодать, в то время как все остальные, оказавшись безблагодатными, должны понести наказание, с тем чтобы спасительная милость примешалась бы к суду над грешниками, – как и псалмопевец сказал: “Милость и суд буду петь Тебе” (Пс. 100:1). (75) Ведь если бы Бог захотел судить смертный род без милости, то вынес бы ему обвинительный приговор, потому что ни один человек не прошел пути своей жизни от рождения до смерти беспреткновенно, но то вольно, то невольно спотыкался и падал. (76) Итак, чтобы род продолжал существовать, пусть даже многие видовые его проявления погрузятся в пучину, Он примешивает милость, которой благодетельствует даже и недостойных, и не только судя милует, но и милуя судит, ибо милость у Него старше суда, потому что Он знает достойного наказания не после суда, но перед ним.

(77) Поэтому в другом месте сказано: “Чаша в руке Господа вина несмешанного, исполненная смешения” (Пс. 74:9), – хотя смешанное не может быть несмешанным. Однако смысл этих слов касается самих основ природы и согласуется со сказанным выше: Бог Сам в Себе пользуется силами несмешанными, а по отношению к рождению – смешанными, ибо смертная природа не в состоянии вместить в себя беспримесные. (78) Или ты думаешь, что, когда нельзя увидеть несмешанным огонь солнца – ибо прежде померкнет зрение, помрачившись сверканием лучей, чем сможет постичь то, на что взирает, – а между тем и солнце – одно из дел Божиих, часть неба, эфирный сгусток, – возможно помыслить несмешанными те самые невозникшие силы, которые, будучи вокруг Него, сияют наиярчайшим светом? (79) И вот подобно тому как солнечные лучи Он протянул с неба до пределов земли, ослабив и смягчив избыток их теплоты холодным воздухом – ибо Он примешал к лучам воздух, с тем чтобы световидная их часть, отмежевавшись от огневидной части пламени таким образом, что сила жжения уменьшилась, а сила света осталась бы и была приветливо встречена сродником своим и другом, спрятанным в наших глазах, – ведь когда они, двигаясь навстречу друг другу, дружески сходятся в одной точке, то это обуславливает зрительное восприятие – вот подобно тому [как Он ослабил жжение лучей солнца, так же разумей] и о знании Бога, и о мудрости и разуме, и справедливости, и всякой другой добродетели, ибо кто, будучи смертным, мог бы воспринять их в беспримесном виде? Даже и все небо и космос не мог бы. (80) И потому Создатель, зная в каком избытке Он имеет все доблестное и как от природы слабы, несмотря на то что сильно возносятся, возникшие, ни благодетельствовать, ни наказывать так, как Он может, не хочет, но смотрит, сколько способности восприятия имеют те, кто должен причаститься тому или другому. (81) А потому, если бы могли мы испить и вкусить разведенного, содержащего середину Его сил, напитка, то мы

бы насладились избыточным весельем, совершеннее которого пусть не ищет испытать человеческий род, ибо показано, что истинные вершины, беспримесные и несмешанные, бывают только у Сущего.

(82) Сказанному подобны и в другом месте реченные слова: “Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это” (Пс. 61:12). “Однажды” соответствует “нерастворенному” – ибо и несмешанное есть монада и монада – не смешана, – а дважды соответствует смешанному, потому что смешанное не просто, так как его можно и слить и разделить. (83) Итак, Бог говорит несмешанными монадами: ведь Его реченное слово не есть сотрясение воздуха, так как оно вовсе ни с чем другим не смешивается, но бестелесно и просто, и не отличается от монады. (84) Мы же слышим двоицей, ибо посылаемое вверх от главенствующего в нас начала по трахеям дыхание отчеканивается в устах языком как бы неким зодчим, а затем, вырываясь наружу и смешиваясь со сродным ему воздухом, сотрясением его достигает гармоничного смещения двоицы. Дело в том, что созвучие, состоящее из разнородных звуков, в первую очередь соотносится с делимой двоицей, имеющей высокий и низкий звук.

(85) Итак, он прекрасно противопоставил множеству несправедливых суждений одно справедливое, числом меньшее, а силой большее, чтобы худшее не перевесило, как бы поставленное на весы, но силой противоположной тяги к лучшему в бессилии взлетело как перышко.

(86) Разберем, однако, что значит: “Ной обрел благодать перед Господом Богом” (Быт. 6:8). Из тех, кто обретают, одни опять обретают то, что утратили, имея прежде, а другие – чего прежде не имели, а теперь впервые нашли. И вот это – то, последнее, исследователи собственного значения слов обычно называют *находкой*, а первое – *обретением утраченного*.

(87) Наглядный пример первого – это заповеданное о великом обете (Чис. 6:2). Обет – это прошение благ от Бога, а великий обет – это почитать Бога виновником благ, Самого по Себе, не думая, что Ему способствует в этом что-либо из того, что, по-видимости, помогает: ни о земле не думать как о родящей плоды, ни о дождях как способствующих росту семян и растений, ни о воздухе как обладающем питательной силой, ни о земледелии как причине плодородия, ни о медицине как причине здоровья, ни о браке как причине рождения детей. (88) Ибо все это под действием силы Божией может так перемениться и перестроиться, что результат часто получается обратный тому, которого ожидаешь. И вот такого человека Моисей называет “святым”, “растящим волосы на голове своей” (Чис. 6:5), то есть возвращающим в ведущем начале [души] “главные” всходы учений о добродетели и как бы с некой гордостью их “отпускающим” и в них освящающимся. (89) Но бывает, что он их внезапно теряет, когда на душу обрушивается словно некий шквал и разоряет все, что в ней есть прекрасного. Этот шквал – есть некое невольное

изменение, мгновенно оскверняющее ум, которое он называет смертью (Чис. 6:9). (90) Но, однако, утратив, он опять приемлет это по очищении и вспоминает, о чем до поры забыл, и что утратил – обретает, так что предшествующие изменению дни не идут в счет (ἀλόγους) (Чис. 6:12), или потому что изменение – вещь неразумная (λαράλογον), несогласная с верным разумом и непричастная разумению, или потому что не стоит их и считать: “ибо таковых”, – как сказал некто, – “ни счета ни числа”.

(91) Но часто мы находим то, что прежде нам и не снилось. Как, например, земледелец в известной истории, который копал землю, чтобы посадить плодовое дерево, а по неожиданной милости судьбы наткнулся на сокровище. (92) Вот так, к примеру, подвизающийся в упражнении, когда отец спросил его (о) знания таким образом: “Что так скоро нашел ты, сын мой?”, отвечает и говорит: “что Господь Бог послал мне навстречу” (Быт. 27:20). Ибо, когда Бог дает ведение вечной мудрости без труда и скорби, в том мы внезапно и неожиданно обретаем сокровище совершенного счастья.

(93) Часто бывает, что те, кто притрудно ищут, не достигают искомого, а те, кто не печется об этом, обретают легко и то, о чем они и не думали. Вялые и медлительные души, как те, у кого повреждено зрение, предпринимают бесцельный труд узреть нечто из области знания, а другие по счастливым свойствам своей природы, не ища, наталкиваются на тысячи вещей, ибо они подходят ко всему непосредственно и усваивают живо, так что кажется, что они и не старались узнать о вещах, но те сами стремглав бросились им навстречу, торопясь попасться на глаза и создать о себе точнейшее представление.

(94) Таким, говорит законодатель, даются “большие и хорошие города, которых они не строили, дома, наполненные добром, которых они не наполняли, колодези, высеченные из камня, которых они не высекали, виноградники и масличные рощи, которых они не сажали” (Втор. 6: 10–11). (95) Под городами и домами он символически понимает родовые и видовые добродетели, ведь род подобен городу, и из-за того, что имеет более широкие границы, и из-за того, что он общее достояние многих, а вид – дому, из-за того, что он более сжат и избегает быть общим достоянием. (96) А предуготованными колодцами обозначаются награды, которые достаются им без предварительных трудов. Это – вместилища небесных и сладостных вод, сокровища, уготованные для охраны названных добродетелей, от которых душе бывает совершенная радость, излучающая свет истины. Виноградники он сделал символом радости, а масличные рощи – света. (97) Итак, счастливы они – те, кто испытывают почти то же, что люди, пробудившиеся от глубокого сна и внезапно, без всякого труда и усилий узревшие мир, но несчастны те, которым приходится спорить с тем, к чему у них нет никакой природной склонности, а побуждает их к этому вражда, тягчайший недуг. (98) Ведь

вдобавок к тому, что не достигнута цель, они с немалым для себя вредом подвергаются великому позору, как это бывает с кораблями, которые пускаются в плавание навстречу противным ветрам: не достигая тех пристаней, к которым спешат, они к тому же часто перерачиваются вместе со своими моряками и грузом, доставляя горе друзьям и радость врагам.

(99) Закон говорит: “Некоторые насильно взошли на гору. И вышел Аморрей, живший на горе той, и ранил их, как это делали бы пчелы, и преследовал их от Сеира до Гермы” (Ср. Втор. 1:43–44). (100) Взять, например, людей, которые не имеют способностей к изучению ремесел, ведь если они по принуждению все-таки будут стараться овладеть ими, то, разумеется, не только ничего не достигнуто, но и навлекут на себя позор. Вот так и те, кто другое какое-нибудь должное дело совершают без сердечного согласия, то есть не добровольно, но принуждая свое произволение, – они также поступают не право, но совесть их и ранит, и мучит. (101) И разве ты назвал бы людьми верными тех, кто возвращает малостоящие залогов в хищном стремлении впоследствии отнять гораздо больше, кто, если и вернули многое, то сделали это, принудив свое природное вероломство, которое никогда не переставало пронзать их своими стрелами? (102) А те, у кого вошло в обычай лицемерное почитание Единого Мудрого, кто словно бы облачился в жизненный выбор, чтобы только показаться на священнейшей сцене перед собравшимися зрителями, у кого в душе святотатство вместо благочестия, разве они как бы не растягивают себя на колесе и не пытаются, принуждая лживо изображать то, что на самом деле не испытывают? (103) Вот и получается, что, скрывшись на краткое время за символами суеверия, которое исключает благочестие и наносит величайший вред и тем, кто им страждет, и тем, кто с ними общается, а потом снова сняв с себя наряды, они обнажают свое притворство, и тогда, словно бы уличенные в покушении на гражданство, поставляются вне закона, потому что без всякого основания приписали себя к населению величайшего из городов – добродетели. Все дело в том, что вынужденное ( $\beta\lambda\omicron\upsilon\nu$ ) – маловременно, на что, собственно, указывает и само имя, происходящее от слова  $\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$ , а словом  $\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$  древние называли маловременное.

(104) Но следует поразмыслить, что означает: “Ной обрел благодать перед Господом Богом” (Быт. 6:8). Таков ли смысл, что он *стяжал* благодать или что был *сочтен достойным* благодати? Первое, однако, не кажется правдоподобным: ибо что ему было дано в большей мере, чем другим, не только, так сказать, смешанным [тварям], но и элементарным, простым природам, которые все были сочтены достойными божественной благодати? (105) А второе объяснение не приемлемо в том смысле, что Причина считает достойными даров тех, кто не губит в себе позорным обращением божественную монету – священнейший ум. Впрочем истина, возможно, не в этом.

(106) Ибо, подумать только, сколь велик должен быть тот, кого Бог сочтет достойным благодати! Я-то полагаю, что и целому космосу до этого далеко, хотя первое и величайшее и наиболее совершенное из всех дел Божиих – именно он. (107) Поэтому лучше, возможно, было бы понять это так: умный человек, занявшись исследованиями и много познав, в результате всех своих поисков в том обрел глубочайшую истину, что все есть благодать Бога – земля, вода, воздух, огонь, солнце, звезды, небо, животные все и растения. Бог Самого Себя не облагодатствовал ни в чем – ведь Он и не нуждается – но космос дал в благодатный дар космосу, его части им же самим и друг другу, а также всей вселенной. (108) И совсем не потому, что Он признал что-либо достойным благодати, в изобилии одарил и целое и его части благами, но взирая на Свою вечную благодать и сочтя, что благодеяние пристало Его блаженной и счастливой природе. Так что, если бы кто-нибудь меня спросил, какова причина бытия мира, то, наученный Моисеем, я отвечу: благодать Сущего, которая старше всех благодатей, так как есть благодатей источник.

(109) Надо заметить, что о Ное он говорит, что тот сделался угоден силам Сущего, Господу и Богу (Быт. 6:8), тогда как Моисей – Окруженному силами, Который отдельно от них мыслится только в смысле бытия. Ибо сказано от лица Божия: “Ты обрел благодать предо Мною” (Исх. 33:17), тем самым Он указывает на Самого Себя, отдельно от всего другого. (110) Так, стало быть, Сущий, высокую Моисееву мудрость удостаивает благодати Сам Собою, а ту, которая является ее отображением, вторичную и видовую, – через подчиненные Ему силы, по которым он есть Господь и Бог, владыка и благодетель.

(111) А некий другой преданный телу и страстям ум, проданный главному повару (Быт. 39:1) нашего смешения, удовольствию, и превращенный в евнуха в отношении всех мужских и порождающих частей души, бедствует, имея нужду в добрых навыках, – он не способен воспринять божественного гласа и исключен из священного собрания (Втор. 23:1), в котором всегда упражняются в словах о добродетели. Его отводят в темницу страстей, где он находит милость, бесславнейшую бесчестия, у начальника темницы (Быт. 39: 20–21). (112) Ибо настоящие узники не те, кого после приговора суда, вынесенного по жребию назначенными архонтами или же голосованием избранными судьями, отводят в место, предназначенное для преступников, но те, чьим душевным нравам вынесла приговор природа, кто преисполнен неразумия и несдержанности, трусости и несправедливости, нечестия и других несказанных бед. (113) А надзиратель, страж и распорядитель над всем этим, то есть начальник темницы, – это объединение и смесь всех разнообразных пороков, которые слились в один вид, и угодить ему – величайшее наказание. Но, не понимая этого, некоторые люди, почитая в заблуждении своем вредное полезным, сближаются с ним в великой радости и при-

служивают ему, чтобы, засвидетельствовав свою верность, сделать ся помощниками и преемниками в деле охранения вольных и невольных грехов. (114) Но ты, душа, сочтя это владычество и первенство мучительнее тягостного рабства, в первую очередь, нескованным, несвязанным и свободным умом избери себе жизнь. (115) Но если все же попадешься на приманку страсти, то постарайся лучше остаться узницей, чем стать надзирателем: ведь претерпев унижение и слезы, ты обретешь милость, а уступив жажде власти и почестей, примешь в себя сладостное, но и величайшее зло, надзирательство, которое на веки вечные поставит тебя вне закона. (116) Итак, изо всех сил избегай снискать расположение у начальников темницы и усерднейше, со всякой ревностью, стремись – у Причины. А если не сможешь – ведь величие сего достоинства чрезвычайно – то иди прямо к Его силам и к ним прибегай с молитвой до тех пор, пока они, вняв непрестанному и искреннему почитанию, не отведут тебя в землю угодивших им, как они это сделали с Ноем, чьи порождения исчисляются в весьма удивительном и странном списке.

(117) Ибо он говорит: “Вот бытия Ноева: Ной был человек праведный, совершенный в роде своем, Ной угодил Богу” (Быт. 6:9). Порождения смешения и сами должны быть смешениями: ведь лошади неизбежно порождают лошадей, львы – львов, коровы – быков, и точно так же люди – людей. (118) Но естественные порождения благой мысли – не то же, что она сама, но названные выше добродетели: быть человеком, быть праведным, быть совершенным, угодить Богу, – что названо последним в ряду, потому что есть предел совершенства и граница высшего счастья. (119) Рождение же есть некий переход и некая дорога из небытия в бытие – по ней всегда неизбежно идут растения и животные, – но иначе совершается перемена из лучшего рода в худший вид, о которой он упоминает, когда говорит: “Вот бытия Иакова. Иосиф, семнадцати лет, пас скот отца своего вместе с братьями своими, будучи отроком, с сыновьями Валлы и с сыновьями Зелфы, жен отца своего” (Быт. 37:2). (120) Ибо всякий раз, как сей аскетический и приверженный познанию разум принужден бывает спуститься от божественных помышлений к человеческим и смертным понятиям, сразу же рождается сопутник тела и всего, что с ним сопряжено, Иосиф, который все еще молод, хоть бы и поседел от продолжительного времени жизни, потому что ни разу не слышал ни мысли, ни слова более взрослого, которое определенные в тиасоты Моисею нашли самым полезным именем и яством и для себя самих, и для всех, кому оно попадает в руки. (121) Поэтому, мне кажется, желая ярче изобразить его черты и наиболее существенную особенность характера, он показывает его пасущим не с законными, но с незаконными братьями, которые, будучи детьми наложниц, получают наименование по худшему, женскому, а не по лучшему, мужскому, роду: ибо в этом месте они называются детьми Валлы и Зелфы, а не отца их, Израиля.

(122) Справедливо задаться вопросом, почему после слов о совершенстве Ноя в добродетелях сразу же говорится: “Раствлилась земля пред лицом Божиим, и наполнилась земля неправды” (Быт. 6:11). Но, наверное, кто не слишком чужд образованию, без труда разрешит эту проблему. (123) Следует сказать, что, когда в душе всходит вид нетленный, то тленный немедленно погибает: ибо рождение прекрасных навыков означает смерть позорных, так же как с первыми лучами света исчезает тьма.

Поэтому в законе о прокаже весьма подробно расписано, что “когда явится на прокаженном плоть живая, осквернится” (Лев. 13:14). (124) И еще раз закрепляя эту самую мысль и как бы напечатлевая ее, прибавляет: “и осквернит плоть здравая” (Лев. 13:15), хотя это противоречит естественному и привычному, ибо все люди почитают больное губительным для здорового и мертвое для живого, а не наоборот здоровое и живое для противоположных вещей, потому что это-то как раз спасительно. (125) Но неповторимый во всем мудростью законодатель и об этом высказался по-своему, уча, что здоровое и живое оказывается причиной того, что [человек] перестает быть чистым от скверн: ибо здоровое и живое тело, когда действительно появляется в душе, бывает ей в обличение. (126) Когда оно показывается, то начинает перечислять все ее грехи и порицая, стыдя и уязвляя едва-едва перестает. Она же, обличаемая, сознает все, в чем согрешала против верного разума, и начинает считать себя безумной, невоздержанной, несправедливой и исполненной скверн.

(127) Поэтому он и предписывает весьма странный закон, в котором отчасти прокаженного называет нечистым, а того, кто полностью, от пят и до макушки охвачен проказой, — чистым (Лев. 13: 11–13). А между тем всякий, следуя здравому смыслу, скорее предположил бы обратное, а именно, что только показавшаяся и на малом пространстве тела проказа менее нечиста, а распространившаяся так, что охватывает тело целиком, — больше. (128) А между тем, как мне-то кажется, он через эти символы указывает на ту глубокую истину, что невольные грехи, будь они даже непомерно велики, непорочны и чисты, потому что не имеют своим тяжким обвинителем совести, а вот добровольные, даже если не распростерлись до предела, обличаемые душевным судьей, признаются нечестивыми, скверными и нечистыми. (129) Итак, двуприродная и расцветающая двумя цветами проказа указывает на добровольный порок: ибо душа, имея в себе здравый и живительный и верный разум, не пользуется им, как кормчим, для спасения прекрасного, но, вверив себя неопытным мореплавателям, потопляет весь корабль своей жизни, который мог бы благополучно плыть в безветрии и тишине. (130) А [проказа], изменившаяся в один белый вид, изображает невольное развращение, так как ум, в котором полностью выкорчевана способность рассуждать и не оставлено ни одного семени понимания,

подобно тем, кто находится во мраке и глубокой тьме, не видит ничего из того, что следует делать, но, как слепой, непреднамеренно натываясь на что попало, вынужден постоянно оступаться и одно за другим терпеть невольные падения.

(131) Подобен этому и закон о доме, на котором заводится проказа. Ведь он говорит: “Если в доме явится язва проказы, тогда тот, чей дом, должен пойти и сказать священнику: у меня в доме оказалась как бы язва проказы” и далее добавляет: “И повелит священник опорожнить дом, прежде нежели войдет священник осматривать язву, чтобы не сделалось нечистым все, что в доме. После сего придет священник осматривать дом” (ср. Лев. 14.34–36).

(132) Следовательно, прежде чем войти священнику, все, что в доме – чисто, а как только он войдет, – все нечисто. Между тем естественным бы было обратное, а именно что, когда проходит внутрь муж чистый и совершенный, привыкший совершать молитвы, освящения и жертвоприношения за все и вся, – то, что внутри, улучшается и из нечистого становится чистым. А на самом деле, все это даже не остается в том же состоянии, но изменяется в худший разряд по вхождении священника. (133) Но согласуется ли это между собой, если понимать это как буквальное, бытовое предписание, пусть смотрят те, кому это привычно и мило. Нам же прямо нужно сказать, что в таком виде одно никак не согласуется с другим, то есть что, когда входит священник, находящееся в доме оскверняется. (134) Дело в том, что до тех пор, пока божественный разум не достигнет нашей души, как некоего жилища, все ее поступки невинны, – потому что наставник, или отец, или учитель, или как еще нужно назвать священника, с помощью которого только и можно прийти в разум и чувство, отстоит далеко. А тех, кто грешит по невежеству, так как не имеет понятия о том, что нужно делать, – извиняют. Ведь они даже не воспринимают свои поступки как грехи, а порой принимают величайшие ошибки за правые действия. (135) Когда же войдет к нам действительный священник-обличение, как какой-то ярчайший луч света, тогда мы познаем залегающие в глубине души нечестивые наши намерения и подсудные и порочные деяния, которые мы предпринимали по незнанию полезного. И вот, священствующее обличение, осквернив все это, повелевает вынести и убрать, чтобы увидеть чистым сам дом души, и если завелись в нем какие болезни, исцелить их.

(136) Эту же мысль воспроизводит в книге “Царств” встретившаяся пророку жена вдова (3 Цар. 17:10). Но вдова она не в нашем смысле, то есть когда жена лишается мужа, но из-за того, что она мыслью вдовствует от разрушающих и сквернящих ее страстей, как и Фамарь у Моисея. (137) Ей ведь тоже приказано, вдовствуя, сидеть в доме Единственного Спасителя Отца (Быт. 38:11), из-за Которого навеки покинув сообщества и собрания смертных, она пребывала в одиночестве и овдовела от человеческих удовольствий, но принима-

ет взамен божественный плод и, исполнившись семенами добродетели, вынашивает и производит на свет прекрасные деяния. И когда она родит их, то получает награду в борьбе со своими противниками и вносится в список победителей, унося в качестве символа победы пальму: ибо Фамарь переводится словом *пальма*. (138) И вот всякая мысль, которой предстоит стать вдовой и одинокой от зла, говорит пророку: “Человек Божий, ты пришел ко мне напомнить неправду мою и грех мой” (3 Цар. 17:18). Ибо когда сей, сущий в Боге и одержимый неземной любовью и раздраженный неистовыми слепнями божественного безумия, входит в душу, то воскрешает в ней память давних неправд и прегрешений, однако не с тем, чтобы она вновь к ним обратилась, но чтобы, много восстенав и много восплавав о прежнем заблуждении, с ненавистью отшатнулась от его порождений, и последовала за тем, в чем наставляет ее толмач и пророк Бога – разум. (139) Ведь пророков раньше называли то Божьими людьми, а то прозорливцами (1 Цар. 9:9), именую собственными и подходящими словами и присущую им обоженность, и способность ясно видеть вещи.

(140) Стало быть, правильно сказал священнейший Моисей, что тогда истлевет земля, когда явились добродетели праведного Ноя: “И была она, – говорит он, – растленна: ибо всякая плоть растлила путь *его* на земли” (Быт. 6:12). (141) Некоторым покажется, что мысль здесь выражена неверно и что по смыслу и по грамматике правильно будет так: “Ибо всякая плоть растлила путь *ее*”, потому что нельзя к женскому роду “плоть”, присоединять слово мужского рода “его”. (142) Но, возможно, речь здесь идет не об одной только плоти, которая растлевет свой путь (потому что в таком случае будут все основания думать, что эта мысль выражена неверно), но о двух – растлевающейся плоти и чем-то другом, чей путь она покушается осквернить и растлить. Так что это надо понимать так: растлила всякая плоть совершенный путь вечного и нетленного, ведущий к Богу. (143) А под сим [путем] понимай мудрость, ибо дорогой мудрости ведомый ум благодаря ее нахоженности и прямызне доходит до конца. Конец же пути есть ведение и знание Бога. Сию-то стезю ненавидит и ругает и покушается обратить в тлен всякий друг плоти: ибо ничто ничему не противостоит так, как знание наслаждению плоти.

(144) Итак, причастным к зрящему роду, который зовется Израиль, препятствует в желании идти сим путем, а путь сей – царский, земной Едом, – ведь так переводится его имя – грозя, что всю ревность и все старания приложит к тому, чтобы не допустить их до пути и навсегда сделать его непроходимым и недоступным. (145) И вот, направленные к нему послы говорят следующее: “Пройдем сквозь землю твою: мы не пойдем мимо полей и виноградников и не будем пить воды из колодезей твоих; но пойдем дорогою царскою, не своротим ни направо, ни налево, доколе не перейдем пределов твоих. Но Едом сказал: не пройдеши через меня, иначе войною вый-

ду против тебя. И сказали ему сыны Израилевы: пройдем вдоль горы (ѳрос), и если будем пить твою воду, я и скот мой, то дадим тебе цену; но вещь сия ничто, мы пройдем вдоль горы. Но он сказал: не пройдешь через меня” (Чис. 20: 17–20).

(146) Рассказывают, что некто из древних, увидав шествие роскошной процессии, сказал кому-то из своих знакомых: “О друзья, посмотрите, сколь многие вещи мне не нужны!” Этими краткими словами он возвестил о себе величайшую и поистине небесную вещь. (147) Ведь что ты говоришь? Ты увенчался победным венком в олимпийском состязании против всякого богатства и настолько совладал со всем, что в нем, что ничего не берешь от него, чтобы наслаждаться этим и пользоваться? Дивно сие слово, но гораздо более достойна удивления мысль, которая возросла до такой силы, что уже способна решительно побеждать даже не вступая в состязание. (148) Но хвалится этим можно не одному лишь человеку, наученному начаткам мудрости у Моисея, но и целому многолюднейшему народу. А признак этого в том, что душа всякого его знакомого смело и дерзновенно говорила царю всех мнимых благ, земному Едому, – ибо действительно, все видимые блага – земные: (149) “Уже пройдем сквозь землю твою”. О вышеестественное и величественное обещание! Ужели же, скажите-ка мне, вы сумеете превзойти, миновать и оставить в стороне от себя все мнимые и так называемые блага земли? И никакое препятствие не удержит и не остановит вашего движения вперед? (150) Но когда вам одна за другой предстанут исполненные богатств сокровищницы, вы отвернетесь и отведете взор? Вы с пренебрежением отнесетесь к титулам ваших предков с отцовской и материнской стороны и к благородному происхождению, которое воспевают толпа? А славу, за которую люди отдают все, что имеют, оставите без внимания, как какую-нибудь самую презренную вещь? Ну ладно, а телесное здоровье и точность ощущений, и вожденную красоту, и непобедимую силу и прочее, чем украшается душевный дом, или склеп, или как его там еще нужно назвать, оставите в стороне, причем так, что ничто из названного не будет вами отнесено к разряду благ? (151) Великие сии дерзновения свидетельствуют о душе небесной и горней, уже оставившей околосземное пространство, восхищенной наверх и обитающей вместе с божественными природами: ведь дело в том, что, исполнившись созерцания истинных и нетленных благ, она естественным образом отказывается от мимолетных и ложных.

(152) Однако что за польза миновать все смертные блага смертных, но миновать не по внушению верного разума, а, как это случается с некоторыми, по нерешительности или легкомыслию или неведению их? Ведь не повсюду все они в почете, но одно у одних, другое у других. (153) Вот именно ради этого, желая показать, что презрение ко всему названному родилось у них от правильности разума, к слову “пройдем” он прибавляет “сквозь землю твою”. Ведь самым

главным было то, чтобы, оказавшись во всех этих изобильных лесах мнимых благ, не запутаться ни в одной из расставленных с каждой стороны сетей, но рванувшись, как огонь, единым порывом разорвать плотные ряды тесно сомкнутых побегов. (154) И вот, через это, он говорит, мы “пройдем”, а через “поля и виноградники” – нет. Ибо идти мимо благородных насаждений души, приносящих благородные плоды в виде достойных речей и похвальных поступков, – огигова глупость. Надо было там задержаться и собирать их и вкушать ненасытно, потому что самое прекрасное – это непресыщаемая радость, бывающая в совершенных добродетелях, символы которой упомянутые “виноградники”.

(155) И неужели мы, кому Бог, как снег или ливень, посылает сверху потоки благ, будем пить из колодца и разыскивать на земле скудные источники, когда небо неутихающим дождем изливает на нас пищу, лучшую сказочных нектара и амброзии? (156) И неужели же мы будем черпать питье, сохраненное человеческой изобретательностью, и искать тем самым пристанища и прибежища в том, что есть дело неверия, когда Спаситель мира отверз нам для пользования и вкушения сокровище горнее? Ибо молится Моисей гиерофант, чтобы “отверз нам Господь сокровище Свое благое, небо, чтобы оно давало дождь” (Втор. 28:12). (157) А молитвы боголюбивого исполняются. И что же? Тот, кто ни небо, ни дождь, ни колодезь, ни вообще что-либо из рождения не счел достаточным, для того, чтобы напитать себя, но пренебрег всем этим и об опыте своем сказал: “Бог, питающий меня измлада” (Быт. 48:15), разве не кажется тебе, что все земные водохранилища он не удостоил бы и взгляда? (158) Итак, не стал бы пить из колодезя тот, кому Бог дает испить несмешанного хмеля, порою через какого-то служащего Ему ангела, которого Он удостоил быть виночерпием, а порою собственноручно, никого не поставляя между Дающим и принимающим.

(159) Так постараемся незамедлительно ступить на царский путь, если мы сочли справедливым миновать земное. Царский же путь тот, на котором не распоряжается ни один простой человек, но единственно и единственный по-истине Царь. (160) Этот путь, как я уже сказал немного выше, – есть мудрость, и только им шествуя просительницам-душам возможно найти пристанище у Невозникшего. Причем естественно получается, что беспрепятственно идущий царским путем устает не прежде чем достигает Царя. (161) И тогда дошедшие познают и Его блаженство, и собственную ничтожность, ведь и Авраам, приблизившись к Богу, сразу познал, что он земля и пепел (Быт. 18:27). (162) И пусть они не уклоняются ни направо ни налево от царского пути, но идут вперед по самой середине. Ведь отклонения в обе стороны, в одну – как чреватые избытком в напряжении, в другую – недостатком в расслаблении, – порочны, ибо в данном случае правое заслуживает порицания не меньше, чем левое. (163) Например, у людей порывистых удаль – это правое,

а трусость – левое, у тех, кто пристрастен к деньгам, правое – скупость, а левое – безудержные траты. А те, кто чрезмерно расчетлив, считают, что предпочитать следует коварство, а избегать наивности. И к суеверию некоторые устремляются как к правому, а от нечестивости удаляются как от того, что следует избегать. (164) Итак, дабы не получилось, что, отклонившись от пути, мы вынуждены впасть во взаимно противоборствующие пороки, будем желать и молиться прямо идти срединным путем. А посередине меж удалью и трусостью – храбрость, расточительным легкомыслием и рабской скупостью – умеренность, коварством и наивностью – разумение, а уж суеверием и нечестивостью – благочестие. (165) Вот они-то и есть все те срединные пути, что расположены между уклонениями в ту и другую сторону, пешеходные и торные, по которым положено ступать не телесными членами, но движениями души непрерывно устремленной к Наилучшему.

(166) Придя из-за этого в сильнейшее негодование, земной Едом – ведь он испугался, что расстроится и перемешаются его учения – будет угрожать необъявленной войной, если мы понудимся пройти [через его владения], всегда вырезая и истребляя плод его души, который он не пожал, посеяв на погибель разумению. Он говорит: “Не пройдешь через меня, иначе войною выду против тебя”. (167) Но, ни во что не ставя его угрозы, ответим ему: “Мы пройдем вдоль горы (παρά τῷ ὄρει)”, что значит, имея обыкновение обещаться с вышними и небесными силами и все рассматривать в определеннии (ὀρίων), доискиваясь тем самым до понятия (λόγος) всякой вещи, через которую познается “суть ее бытия” (τὸ τί ἦν εἶναι), мы презираем все внешнее и все телесное, – так как все это низко и слишком приземленно, тебе мило, а нам враждебно, почему и не будем ничего из этого касаться. (168) Ведь если, как говорится, только кончиком пальца дотронемся, то дадим тебе почет и цену, потому что, превозносясь, ты будешь хвалиться тем, что, дескать, и мы, любящие добродетель, были увлечены приманкой наслаждения. (169) Ибо говорят: “И если будем пить твою воду, я и скот мой, то дадим тебе цену”, а под ценой он здесь имеет в виду не то, что именуется платой у поэтов, то есть золото или серебро, и не другое прочее, что: покупатели как правило дают продавцам, но почет. (170) И действительно, всякий распущенный, несправедливый или трусливый человек, как только замечает о ком-то из людей более строгой жизни, что тот или избегает труда или побеждается жаждой прибыли или же согласился на какой-то из позывов к наслаждению, радуется и веселится и считает, что его оценили, и, как юноша, горячася и размахивая руками, начинает философствовать перед людьми о своих пороках как весьма необходимых и полезных: если бы они не были таковыми, – говорит он, – то такой-то и такой-то прославленный муж не допустил бы их в своей жизни. (171) А потому, так и скажем всякому развратнику: если выпьем твою воду, ес-

ли коснемся чего-либо, чем ты непрерывно и бездумно плодоносишь, то дадим тебе цену и признание вместо бесславия и бесчестья – ведь ты стоишь именно их.

Да ведь и то правда, что вещь, о которой ты столь усердствуешь – есть вовсе ничто. (172) Или ты полагаешь, что какие-либо смертные вещи в действительности и поистине есть и существуют, а не качаются, перемещаясь в пустоте, как бы на неких качелях ложного и нетвердого мнения, ничуть не отличаясь от лживых сновидений? (173) Если не хочешь разбирать судьбы отдельных людей, возьми перемены от счастья к горю, которые случаются с целыми странами и народами. Цвела некогда Эллада, но македоняне уничтожили ее силу. Опять же Македония достигла расцвета, но, разделенная на части, ослабела, а потом и вовсе угасла. (174) Прежде македонян счастливо было государство персов, но великое и могучее их царство разрушил единый день, и владеют ныне персами, недавними господами, парфяне, бывшие рабы. О каком блестящим и величественным был некогда Египет! Но все его необыкновенное благополучие пронеслось, как облако. А эфиопы, а Карфаген, а ливийские земли? А Понта цари? (175) А Европа и Азия и – сказать одним словом – вся вселенная? Разве она, потрясаемая и колеблемая то вверх, а то вниз, не похожа на корабль в открытом море, который то плывет с попутным ветром, а то сопротивляется противному? (176) Ибо кругообразно вращается Божественный Логос, который многие люди зовут судьбой. И обходя всегда города и народы и страны, уделяет каждому свое и всем все, только что время для каждого определяя отдельное, с тем чтобы вся вселенная, словно единый город, имела бы у себя наилучшее государственное устройство – демократию. (177) И что бы ни делали люди, никакое дело и никакая вещь их не существует, но есть некая тень или дуновение, которое исчезает прежде чем получает твердое бытие. Потому что она приходит и снова уходит, как приливы и отливы: так, отступившие воды морей катят порой, рокоча, сильным порывом свои волны и, затопляя, превращают в залив то, что прежде было сушей, а иногда уходят назад и оставляют без воды большую часть морского дна. (178) И так же, бывает, благополучие, затопив великий и многочисленный народ, меняет направление течения и не оставляет после себя даже скудного ручья, чтобы стерся и след прежнего изобилия. (179) Но об этом не все могут судить точно и полно, но лишь те, кто привык не разлучаться с верным и твердым определением (ἄρος) и разумом. Ведь одни и те же люди говорят обе вещи: и то, что *вся вещь рождения есть ничто*, и то, что *мы пройдем вдоль горы* (ἄρος). (180) Но невозможно забыть смертное и преклониться и переселиться к нетленному, если не ходить путями высот и определенных (ὕψηλαῖς καὶ ὄρηαῖς ὀδοῖς).

Итак, земной Едом считает нужным заградить небесную и царскую дорогу добродетели, а Божественный Логос, наоборот, дорогу

Едома и ему подобных (181), одним из которых можно считать и Валаама. Сей ведь тоже выкормыш земли, а не отпрыск неба. А вот признак: следуя гаданиям и ложным пророчествам, он даже тогда, когда отверз душевное око и, взглянув, “увидел Ангела Божия противостоящего на пути” (Чис. 22:31), не переменается и не прекращает беззакония, но, пустившись в плавание по глубоким водам безумия, захлебывается и тонет. (182) Потому что поистине тогда становится не то что трудно, но и вовсе невозможно исцелить заболевания души, когда в присутствии обличителя – а это есть Божественный Логос, ангел путеводящий и поддерживающий в пути, чтобы нам непрестанно идти по торной части дороги – мы собственные свои непроверенные мысли ставим выше его указаний, которые он никогда не перестает давать ради того, чтобы вразумить и усостыжить нас и исправить жизнь мира. (183) Потому, кто не послушает его, не переменится под влиянием противостоящего обличителя, немедленно погибнет “вместе с язвами” (Чис. 31:8), которые суть удары и раны, нанесенные страстями. Однако для тех, кто не вовсе потерял надежду на очищение, его несчастье послужит хорошим уроком в том, что надо стараться иметь внутреннего судью благосклонным. И так будет, если только они не станут оспаривать верно принятых им решений.

#### КОММЕНТАРИИ

Перевод выполнен по изданию: Philon d'Alexandrie. 7–8. De Gigantibus. Quod Deus sit immutabilis / Intr., trad. et notes par A. Mosès. P., 1963.

(1) **“И после того, когда входили ангелы Божии к дочерям человеческим... (μετ’ ἐκεῖνο...ὡς ἂν εἰσελθοῦσιντο οἱ ἄγγελοι)”** (Быт. 6:4) – синодальный текст: “...с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим...” В тексте Филона есть несколько расхождений с Септуагинтой. В частности, вместо “сынов” он пишет “ангелов” (другие расхождения касаются грамматических форм глаголов): либо греческий перевод “Бытия”, с которым работал Филон, несколько отличался от нашей версии Септуагинты, либо Филон цитировал по памяти. Суть своей интерпретации Филон основывает на особом понимании местоимения ἐκεῖνο в выражении μετ’ ἐκεῖνο (ὡς). Он понимает его не в абстрактно-временном смысле: “после того [времени, когда]”, а как конкретно указательное местоимение “после того [объекта] (ср. род. ед. число)”. Таким образом возникает проблема, требующая разрешения (ср.: “Достоин рассмотрения...”), ведь указательное местоимение есть, а объект, к которому оно относится, не назван. По мнению Филона, на роль сущ. ср. род. ед. ч. подходит слово “дух”, по греч. τὸ πνεῦμα.

(2) **...душе, отягченной величайшей ношей – тягостным множеством плоти – Plat. Phaed. 6b–c; Tim. 42c 6; 75e.**

(3) **...пока в душе сияют чистые лучи разума... свет ума – Plat. Phaedr. 250bc. Ср. также Rep. 507a–509c.**

(4) **целокупные добродетели... несогласованные пороки – Филон имеет в виду одно из общих положений среднеплатонической этики, согласно кото-**

рому добродетели не противоречат одна другой, но могут все ужиться в одном человеке, составив единую добродетель в собственном смысле слова, тогда как пороки часто взаимно исключают друг друга, например – скупость и расточительность, дерзкая храбрость и трусость. См., например, Alc. Did. XIX, 3, 10 сл.; XXX, 1, 8 сл.

Как представляется на первый взгляд, общий смысл § 1–4 состоит в описании видоизменяющихся состояний души человека в зависимости от того, в чьей власти она находится. Если в ней пребывает Дух Божий, то озаренная светлыми и чистыми лучами ума, она созерцает Бога, но так как указанное состояние в плотном человеке не может утвердиться навсегда, но проходит (ср. *Филон. Толкования Ветхого Завета. I. Москва 2000. С. 47–48. Даллее: Филон; Arist. Met. 1072b14–26; Plot. Enn. V 17; I 6, 7; VI 9, 11*), то тогда какие-то отрицательные силы, именуемые Филоном “ангелами”, которые до этих пор удерживались за границами души, вторгаются в нее и, сходясь с живущими в ней страстями, порождают пороки. Следует отметить, что “ангелы Божии”, которые в ходе этого толкования именуется у Филона “возвестителями лжи”, а потом и “друзьями тьмы” (§ 3), вовсе не являются здесь возвестителями воли Божией, но некими отрицательными субстанциями. Известно, что Филон стремится сблизить или даже отождествить библейскую ангелологию со среднеплатонической доктриной о “демонах”, низших божественных сущностях, населяющих небесную сферу (см.: *Филон, с. 191, примеч. 5; Wallis R. Philo's Doctrine of Angels // Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis. Chico (Cal.), 1983. P. 197–205*). Однако известно и то, что сам Филон часто не делает различия между ангелами, демонами и душами людей, ср. *Gig. 16–18*. Весь ход аргументации этого отрывка, и в особенности § 18, явно указывает на то, что речь идет не о падших ангелах в нашем понимании этого слова, но о падших людях. А вернее, по указанию самого Филона в начале § 16, о душах, подчинившихся телесным удовольствиям (в противоположность душам, сохранившим в телесном воплощении начальную чистоту или же вовсе не воплотившихся). Вследствие этого возникает проблема, как именно нам следует понимать смысл контекста: оказывают ли некие дурные силы влияние на человеческую душу, склоняя ее к порождению греха, или перед нами необозначенный переход к метафорической интерпретации ангелов как самих человеческих душ, которые, предаваясь страстям, производят порок. Хотя и есть определенный соблазн истолковать этих “друзей тьмы” как самостоятельные сущности, отдельные от человека, представляется, что читать так – означало бы приписывать Филону учение, которое по многим причинам еще вряд ли могло развиваться в его время. Кроме того, и сам текст довольно ясно свидетельствует, что правильное именно метафорическое истолкование, а именно, что сам человек, когда удаляется от созерцания Бога, подчиняясь страстям, родит порок. Указание на это заключено в § 3, где толкуемые строки Библии осмысляются так: ангелы, сходясь со страстями (=дочерьми) “рождают для самих себя”. То есть под душами аллегорически понимаются не дочери человеческие (что было бы необходимо для первой интерпретации), а “ангелы”, соединенные со страстями.

Сам по себе образ родившего потомство (а далее по тексту нас ожидает череда таких образов – Авраам с Исааком, Анна с Самуилом и т.д.) это всегда образ души, вначале чреватой, а потом и родившей определенную

мысль или строй мыслей – образ совершенно платоновский (ср. *Plat. Theaet.* 148c; *Symp.* 206c sqq.) и чрезвычайно часто эксплуатируемый Филоном.

(4) **зримое воплощение самовозникающей мудрости, по имени Исаак** – Авраам и Исаак трактуются здесь Филоном как одно целое, в котором Исаак представляет собой достигшую совершенства мысль Авраама. Для того чтобы подчеркнуть, что эта совершенная мысль (которая есть мудрость) возникла не обычным путем, т.е. не через обучение наукам, а от созерцания Бога, ей дан эпитет “самовозникающая”. Жертвоприношение Исаака понимается как мысль всецело отдаваемая Богу. Связывание Исаака – это принуждение ее не обращаться ни к чему из смертных вещей. ...или поскольку увидел шаткость и неустойчивость рождения – основанием этой интерпретации служит игра на значении слова “рождение” (γενεσις): с одной стороны, оно значит “порождение”, т.е. “дитя”, и потому может служить обозначением для Исаака как сына Авраама, а с другой – оно служит термином, обозначающим в платонизме зыбкую область становления в противопоставление к незыблемой области бытия (τὸ ὄν) (см. также *примеч.* 16 к трактату “О Херувимах” – *Филон.* С. 147).

(5) **родила совершенное потомство** – Дж. Диллон (*Two Treatises of Philo...* P. 277) замечает, что прилагательное τελέσφορος (совершенный) – пифагорейский термин, используемый для обозначения числа 7 (см. *Iambli. Theol. Ar.* 55.6), и употреблен в данном контексте Филоном не случайно, потому что именно это число ниже соотносится с Самуилом (§ 11).

(7) **Ведь ничем другим и невозможно обогатиться** (εὐλορησσι) – смысл этого высказывания заключен не в том, что ничего другого, кроме богоданного, у человека не может быть много, в изобилии, но в том, что ни от чего другого у человека не может быть истинного благополучия и пользы. Дело в том, что глагольный корень εὐλορ имеет значение не только изобилия, но и процветания в этом изобилии, игра на этих значениях встречается уже у Платона (ср. *Plat. Crat.* 419a; *Eryx.* 405d). Таким образом, Филон в несколько измененном виде воспроизводит основную мысль Сократа о том, что истинное благо, это то, от чего бывает польза душе (добродетель), тогда как богатства и почести лишь – мнимые блага.

(11) **...если не считает монаду тождественной седмице... и в логосах добродетельной души** – о седмичном устройстве вселенной см. *Plat. Tim.* 38c7 сл.; о седмичном устройстве (мировой) души – *Tim.* 36d2. Ср. *Iambli. Theol. Ar.* 54ff. Особенную близость рассуждениям Филона видим у Прокла. В частности, значение формулировки “монаду тождественной седмице в глубинной сути ее природы” раскрывается в *Procl. Theol. Plat.* 5, 14, 10–12; “в гармонии вселенной” – *Procl. Theol. Plat.* 5.11.18–23; также 12, 15–17; 13, 15 (с чем ср. *Philo Decal.* 102.); “в логосах добродетельной души” – *Procl. In Plat. Tim.* 2, 202, 30–203,6; также 197, 24ff.

**Ибо подчиненный единому Богу Самуил... дивно упорядочен в согласии с единым и монадой, истинно сущим** – помимо общих рассуждений о тождестве природ седмицы и монады см. специальное рассуждение Прокла о иерархической подчиненности седмиц монадам, так что каждая седмица “имеет логос монады” по отношению к последующим: *Procl. Theol. Plat.* 5.11, 24–13, 15; и особенно 12, 1–8 и 12, 14–16. Седмица – Самуил (на основании слов Анны), монада (здесь) – Бог, так в платонико-пифагорейских терминах изъясняется мысль о том, что ум пророка подчинен Богу.

(12) **А это есть состояние седмицы... которое происходит по оставлении шестерицы** – число 6 обозначает здесь жизнь деятельную ( $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ), а 7 – созерцательную ( $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ), которая, согласно платонико-пифагорейской традиции, всегда выше деятельной. Кроме того, число 6 очевидным образом отождествляется с шестью днями творения, а семь – с субботой, днем покоя. Соотнесение субботы с созерцательной деятельностью ума см. уже у Аристула (Eus. Pr. Ev. XIII.12.9–11). Ср. Congr. 103–105. Диллон отмечает, что поступательное движение по шкале бытия и познания, выраженное в числах, встречается также в одном из трактатов библиотеки Nag Hammadi (Tractate 6, Nag Hammadi Codex 6).

(16) **...не ему будет семя (σπέρμα)... губить разумное (λογικόν)** – для аллегорической интерпретации соответствующего места Бытия Филон использует стоическое по происхождению понятие “семенного логоса” ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ), см. SVF II 180,2; 306,20; 205,29; 314,27; 218,3.

(18) **иностранное учение** – возможно, выпад в сторону эпикурейцев. Ср. предшествующую фразу, где использовано слово “удовольствие” ( $\eta\delta\omicron\nu\eta\acute{\iota}\nu$ ), которое служило символом опровергаемой академиками эпикурейской доктрины.

(19) **отца, матери... Отца и Предводителя всего** – идея о постепенном расширении приязни начиная от родных детей на весь мир первоначально высказана Аристотелем (Eth. Nic. 1155a 20), но впоследствии стала популярной в стоицизме, откуда и проникла во все сферы эллинистической этики. См.: Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 413 (примеч. 1 к XXIII гл. 5). См. также: *Apul. De Plat.* 2.2. 222 (Учебники платоновской философии (далее: Уч.ПФ); Апулей 2. II. С. 50). Об учении Филона о человеколюбии –  $\phi\acute{\iota}\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\iota\alpha$  см.: *Winston D. Philo's Ethical Theory.* ANRW II 21,1, 1984. P. 372ff.

**не все считая придатком самого себя, но себя – придатком всего** – ср. *Plat. Leg.* 903 b–d; *Plot.* II 9, 9. 75.

(20) Подлежащий комментированию текст (Быт. 6. 5–7) в масоретской версии (по которой сверен и исправлен русский синодальный перевод) повествует о том, что Господь “раскаялся” и “восскорбел” (русский синодальный перевод) о злобе людей, живущих на земле. Надо, однако, заметить, что смысл раскаяния и скорби изъят из соответствующих еврейских слов уже переводчиками Септуагинты (если они вообще имели дело именно с этой версией текста), так как употребленные ими глаголы  $\epsilon\nu\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\theta\eta$  και  $\delta\iota\sigma\upsilon\omicron\eta\theta\eta$  обозначают, в первую очередь абстрактную мыслительную деятельность. Филон строит свое толкование на интерпретации этих греческих слов в сторону еще большей абстрактности смысла. По этой причине в переводе, взятом из русского синодального текста, я заменила соответствующие слова глаголами “помыслил и размыслил”, употребленными в церковно-славянском переводе, сделанном с Септуагинты.

(22) **Незнающий перемен изменяется** – учение, которое имеет в виду Филон, представляет собой общее место среднеплатонического богословия, согласно которому, к первой причине, к Богу, относятся такие эпитеты, как  $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\tau\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\lambda\eta\tau\omicron\nu$ . Все они так или иначе обыгрываются в следующей ниже части текста. Для слова  $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\nu$ , ключевого и в наименовании трактата (“ $\text{Ὅτι ἄτρελτον τὸ θεῖον}$ ”) и в использо-

ванном здесь выражении “Незнающий перемен изменяется” (τὸ ἄτρεπτον τρέπομαι), см.: Atticus fr. 7 (4,4) (Baudry); Numenius fr. 8 (2) (Des Places); Ar. Did. 9,7 (Dox. Gr.); [Ps.]-Arist. De mundo 392 a 32; *Procl. Theol. Plat.* I 21,25; 77,8; 80, 15; 90, 12; 91, 23 ff. и т.д.

(22) **и люди-то не все дwoятся мыслями** – первый аргумент Филона параллелен одному из тех, которые сам Платон приводит непосредственно после формулировки своего тезиса о неизменяемости Бога в “Государстве”, см. 381a: “и душу, по крайней мере наиболее мужественную и разумную, – всего меньше расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие”. Между тем он, как и многие этические мотивы Филона (а это также устойчивый признак эллинистической этики академического и перипатетического направлений) имеет отчетливо стоические коннотации: настоящие философы научились не изменяться под воздействием обстоятельств, но делать то, что подобает, с непоколебимой твердостью (ср. SVF III 548; Cic. Tusc. 5.81; Pro Murena 61; Sen. Ven. 4.34.3). Между тем выражение “бесхитростно философствующие” является прямым заимствованием из “Федра” (см.: Phaedr. 249a: τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως).

(29) **Невозможно... будучи человеком, провидеть... но Бог все видит насквозь** – ср. Cic. Div. 1.82 и 1.125–27, основным источником Цицерона был здесь Посидоний; ср. *Plot. Enn.* IV 4, 12; VI 7.1.

(30) **Отец и Мастер и Попечитель** (πατήρ τεχνίτης ἐπίτροπος) – первые два эпитета Бога – вариация к платоновскому πατήρ καὶ ποιητής (Tim. 28c). Именование “Попечитель” обусловлено тем, что Он осуществляет промысел над миром (πρόνοια – Tim. 30c).

(31) **Но Бог – Создатель и времени, ведь Он – Отец его отца** – здесь особенным образом развивается представление о Боге как отце: если Бог – отец мира (Tim. 28c), то космос – Его сын (ср. Ebr. 30; Mos. 2.134; Spec. 1.96; *Plut. Quaest. Plat.* 1001b; Is. et Os. 373a). Идея сыновства мира, несомненно, основывается на описании Бога как порождающего мир в Tim. 36e–37d (ср. также двух владык – невидимого и видимого в Resp. 509c). Но время – это мерило движения космоса (Tim. 38bff; ср. Alc. Did. XIV, 6; [Ar. Did.] Dox. Gr. 318, 4f. Diels) и, следовательно, порождено им, его сын. Таким образом время получается внуком Бога. (Ср. *Данте*, Ад 11. 105, где Вергилий описывает человеческое искусство как внука Бога, потому что искусство подражает природе, а природа – это дитя Бога). Кроме того, умопостигаемый мир, как первичный по отношению к физическому, – это старший сын, а физический мир – младший сын. Противопоставление между старшим сыном, который остается дома (у Бога, в Его уме) и младшим, который уходит из него, находит интересное соответствие у Плотина (V 8, 12–13; V 5, 3 – первоначально части одного сочинения, см.: *Harder R. Hermes.* 1936. P. 1–10; *Cilento V. Plotino: Paideia Antignostica.* Florence, 1971). Для Плотина чувственный мир – это младший сын Бога Зевс (V 8, 13.1sq), в то время как его старший брат остается с отцом Умом-Кроносом, который, “вынужденный к неизменяемому бытию”, отдал чувственный мир в управление своему сыну (теперь отождествляемому с мировой душой). Следует обратить также внимание на генеалогическую лексику, которую Плотин в V 8, 13 и V 5, 3 использует для описания трех уровней бытия, высший из которых, Единое, является дедушкой мировой души (V 5, 3.23). Генеалогическую терминологию к своим трем богам применяет также Нумений (см.:

Procl. in Tim. 1. 303.27 ff = Fr. 21 Des Places; ср. *Dillon J. Middle Platonists*. 366–67).

В филоновской, менее тонко разработанной схеме Бог имеет внуком время, а не мировую душу, как у Плотина. Если связь между Филоном и Плотиним есть, то она не непосредственная, а опосредованная. Правильнее думать, что Филон фиксирует развитие еще одной неоплатонической доктрины на промежуточном этапе, будучи одним из среднеплатонических авторов, у которого можно найти ее следы.

(34) **одно – как отложившуюся внутри мысль, другое – как течение мысли** – Плутарх указывает на это разделение как на стоическое (Soll. An. 961c).

(35–45) **...одни из тел Он связал состоянием, другие – природой, третьи – душой, четвертые – разумной душой...** Представленная здесь *scala naturae* (= SVF II 458), в своем общем виде, несомненно, основана на Аристотеле (ср. De An. 411a 13–414b 13). Как у Аристотеля, так и у стоиков, иерархия основана на том принципе, что более высокие уровни шкалы включают характеристики более низших. В стоицизме, на зрелой стадии учения (Хрисипп) непрерывность и единство природы на всех уровнях обеспечивается тем, что свойства и способности, присущие каждому отдельному виду, суть модификации единого материального принципа – пневмы. Пневма выражается в чистом *состоянии*, *ἔξις*, свойстве, благодаря которому, представляют собой нераспадающееся единство такие вещи, как, например, камни или древесина. В растениях более сложная форма пневмы составляет *природу*, *φύσις*, которая делает растения тем, чем они являются. В животных пневма выражается в виде *души*, *ψυχή*, а в рациональных животных пневма достигает своей высшей формы – *разума*, *λόγος*. Основное значение этого учения заключается в том, что каждый иерархический уровень характеризуется состоянием пневмы, ему свойственным, чем осуществляется единство мира на всех ее уровнях.

Стоическими являются и ряд формулировок этого фрагмента, такие как “представление – это отпечаток в душе” (она построена на основании платоновской метафоры в “Теэтете” – SVF I 58; 2, 53, 55–56) или “состояние... – пневма, которая возвращается к себе самой” (SVF II 442; 471; 551 SVF II 451–52). В то же время надо заметить, что основная стоическая идея о всепроницающей пневме находится в этом описании в полном пренебрежении, и, напротив, в нем имеется ряд особенностей, указывающих на принципиальное приспособление этой описательной модели к платоническому материалу, главным образом платоновскому “Тимею” (см. следующие ниже примечания). В наиболее близком к Филону виде *scala naturae* воспроизводится у Климента (Strom. 2.20.110) и Оригена (De orat. 6.1) – оба первоначально платоники, получившие образование в Александрии.

(35) **связал... крепчайшей связью** (ἐνεδήσατο ... κραταυτάτῳ δεσμῶ) – однокоренные слова или варианты форм, используемых Платоном в Tim. 42e–43a при описании творения чувственного мира младшими богами.

**пневма, которая возвращается к себе самой** – движение пневмы имеет две фазы: движение к себе (πρός или εἰς ἑαυτό) и движение из себя (ἐξ ἑαυτοῦ), или движение вперед и назад – либо от центра космоса к его крайним границам, либо от центра любого объекта к его поверхности (SVF II 442; 471; 551). Внутреннее движение по направлению к центру сдерживает тело, обуславливая его единство и сущность, а движение по напра-

влению к периферии – причина того, что оно имеет величину и качества (SVF II 451–52, 551). Согласно некоторым источникам, тоническое движение – это движение одновременно в обоих направлениях (*Alex. De mixt.* 10.224.25; *Mant.* 131.10, 16, 19–20). Оба контекста, однако, полемические и могут не совсем точно ставить акценты (см.: *Todd R. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics.* Leiden, 1976. P. 37, N 86).

(37) **смешав ее из многих сил: питания, перемены и возрастания** – *Arist. De an.* 413a25–30. См. также: *De gen. et corr.* 322a4 sqq. Определять природу через понятие силы (δύναμις) первоначально было свойственно научному языку Аристотеля, см., помимо приведенных мест, *De cael.* 301b 17; *De gen. an.* 741a 1; *Met.* 1020a 5. Следующее ниже описание природного процесса (п. 38–40) в образности и лексике имеет неожиданно большое сходство с Посидонием (fr. 353, 13ff Theiler = *Sext. Emp. M.* 7,129).

(41) **Душу же Творящий творил...** – эти слова, которыми вводится новый уровень бытия, являются прямой аллюзией на соответствующее место “Тимея”, где Бог творит душу живых существ после сотворения мировой души (34cff; 41c–e), **ощущением, представлением, побуждением** – см.: *Arist. De an.* 413b сл., особенно 22–23.

(42) **Ощущение (αἴσθησις), будучи, как видно из самого слова, неким “впущением” (εἰσθεσις)** – согласно “Тимею”, душу живых существ Создатель прежде всего наделил ощущением. Ср. также: *Арист.* “О душе” 413b1–4. “Впущение” – вольный перевод слова “вкладывание”, принятый мной для того, чтобы сохранить в переводе хотя бы слабое фонетическое сходство с термином “ощущение”, потому что именно на фонетическом сходстве двух этих греческих слов основывается этимология Филона, которая является попыткой передать этимологию Платона в *Tim.* 43c. (на самом деле слово αἴσθησις к слову εἰσθεσις этимологически никакого отношения не имеет). Используемая в этом рассуждении Филоном лексика (λανθεχέες, ἐντίθηται, ἐναποθεσαυρίζεται) также характерно платоновская (*Phaedr.* 276d; *Tim* 51a).

(43) **А представление – это отпечаток в душе** – термин *представление* (φαντασία) в эпистемологическом контексте впервые использован Платоном в диалоге “Теэтет” (152c 1; 161e 8), где отождествлен с ощущением. Аристотель, разбирая функции души (*De an.* 427b 15–429a 9), рассматривает его, как и в нашем тексте, вслед за понятием ощущения: оно и не ощущение и не возможно без ощущения, но возникает от ощущения. Не исключено, что Аристотель уделяет особое внимание тому, чтобы подчеркнуть различие, существующее между представлением и ощущением, имея в виду опровергнуть указанное место “Теэтета”.

В “Теэтете” (191c–192a) Платон уподобляет душу восковой дощечке, а ее впечатления отпечаткам перстня, возникающим на ней. Пока отпечаток сохраняется, у человека сохраняется память, когда он стирается, наступает забвение. Не трудно увидеть, что пересказ Филона очень близко следует оригинальному тексту Платона. Формулировка “представление – это отпечаток в душе”, происхождение которой относят к стоической школе, была принята среди поздних платоников (см. *Plot.* III 6.3; III 6.4; ср. также *Alex. Aphr. In Met.* 3.17; *De an.* 68.11).

(44) **...это ее состояние (πάθος) называется побуждением (ὄρμη), которое определяется как первое движение души** – в стоицизме ὄρμη, изменение

(ἀλλοίωσις) или движение (κίνησις), происходящее в душе, в общем своем виде обыкновенно определяется через понятие ἔξις, тогда как λάθος – это морально неправильный подвид рационального импульса (ὄρμη πλεονάζουσα). Исходя из этого ранние стоики заключали, что ни дети, ни животные не могут иметь страстей (πάθη), что служило объектом критики для их оппонентов – платоников и перипатетиков.

Если смотреть с этой точки зрения, то у Филона есть два сдвига в употреблении слова λάθος: во-первых, оно использовано нетерминологически, так как отнесено к нерациональной животной душе; во-вторых, через видовое понятие определяется родовое, т.е. через λάθος – ὄρμη, тогда как обычно предполагается обратная зависимость (Ar. Did. apud Stob. II 88 W [II 166]).

У Платона и особенно у Аристотеля, наоборот, слово λάθος в сфере моральной психологии используется гораздо более широко и может относиться к целому ряду морально нейтральных феноменов, среди которых встречается и побуждение. Очевидно, определение, которое приведено у Филона, было дано либо теми из стоиков, кто находился под сильным влиянием перипатетико-академического учения, либо теми из средних платоников, которые охотно и сознательно использовали стоические определения и формулировки. Надо отметить, что у поздних платоников и перипатетиков было принято отождествлять страстную часть души с ὀρεκτικόν или ὄρμητικόν (см. Alc. Did. XXIV, 1, где он также приписывает страстную душу животным; Plut. Virt. Mor. 444a–b; Ar. Did. apud Stob. II 117). Учение о ὄρμη, предположительно под влиянием и перипатетической и стоической этики, входило в этическую философию платонизма филиновского времени, о чем свидетельствует Евдор Александрийский (apud Stob. II 42, 44).

(45) ...в качестве особо почетного дара он получил размышление (διάνοια) ... самое главное – это ум (νοῦς) – ср. Arist. De an. 414b18–19. Сравнение ума со зрением и, следовательно, со светом основывается на аналогиях, которые проведены Платоном в “Государстве” (507e–509a; 518bc; 540a). В этих же контекстах устанавливается связь между умом и знанием, возникающим в уме в результате смотрения и постижения. Ср. также Arist. Top. 108a11; EN 1096b28. В “Риторике” (1411b) Аристотель цитирует неизвестного автора: “Ум – это свет, который Бог возжег в душе”. Сравнение знания, мудрости со светом – чрезвычайно распространено в пифагорейских псевдоэпиграфах (Theag. De virt. apud Stob. 3.1. 117 p. 76 He; Perikt. De sapient. Stob. 3.1. 121 p. 86 He). Аристобул считал это сравнение принадлежавшим перипатетикам (Eus. PE XIII.12.9–11).

(46) Этот вид души был образован не из тех же элементов – ср. Платон. “Тимей” 41c–d.

единственно бессмертным в нас является разум – перипатетическая редакция платонического учения о бессмертии души, см.: Аристотель. О душе 413b 25; ср.: Алкиной. Учебник, гл. XXV, 5.

(47) получает порицание за то, в чем намеренно виновен, и похвалу за то, в чем добровольно прав – формулировка, в которой Филон преподносит совершенно платоновскую (Resp. 617e; Tim. 42d), а также и аристотелевскую (Eth. Eud. 1226a) мысль о полной нравственной ответственности человека за свои свободные поступки, несет на себе – в специальном подчеркивании смыслов “намеренно”, “добровольно” – следы антистоической полемики.

Ср. *Алкиной*. Учебник, гл. XXVI 1–2 и антистоические рассуждения Александра Афродисийского в трактате “О роке” (*De fato*) 206, 5–9.

(49) **зная и добро и зло и имея понятие о прекрасном и безобразном** – этой фразой Филон вводит определение добродетели разумения (*φρόνησις*), принятое в школьной платонической (*Def.* 411d 5–6; *Alc. Did.* XIX, 2), *Apul.* *De Plat.* II. 6. 228; *Cic.* *ND* III. 15.38) и стоической (*SVF* III 262) традиции. При этом Филон, несомненно, имеет в виду и Быт. 3:5: “откроются глаза ваши, и вы будете.... знающие добро и зло” (Ср. Быт. 3:22).

(50) **подчиняться советам правого разума** (*ὀρθός λόγος*) – Алкиной (*Did.* 183, 6–8) объясняет, что от разумения (определение которого было введено Филоном в § 49) рождается *ὀρθός λόγος*, который появляется таким образом в § 50 не случайно, но в рамках того же по школьному логически выдержанного рассуждения.

Сама мысль и по сути и терминологически основана на определениях, данных Аристотелем в “Никомаховой этике” (1197a1): *φρόνησις ἔστι προαίρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ’ ἡμῖν ὄντων*; [*φρόνησις*] *ὀρθός λόγος περὶ τῶν πρακτικῶν* (1144b 28). Ряд деталей (употребление по отношению к добродетели слов, производных от корня *χράομαι* в сочетании со словом *ἐνέργεια*) также указывают на характерную перипатетическую редакцию пассажа: добродетель есть не просто знание (корректировка платонического учения), но обязательно практическое его использование в жизни. Ср. *Арий Дидим* (*ap. Stob.* II 127–128).

(55) **одни люди стали друзьями души, а другие – друзьями тела** – ср. *Plat. Soph.* 248a.

**...друзья души... не сопоставляют Сущее ни с каким образом возникшего, но, ставя Его за пределы всякого качества...** – ср. *Alc. Did.*; *Plot.* V 3, 17; также VI, 9,10; V 5,10.

(56) **А те, кто... будучи не в силах совлечь с себя плотяные покровы** – ср. Плотин (I 6,7), контекст тот же: “Достигает же его тот, кто восходит вверх... снимает с себя одежды, которые мы надеваем, сходя вниз...” Основание образа см. Платон “Горгий” 532 с–е. Ср. также Быт. 3: 21.

(56–59) **мыслят о Причине всего так же как и о самих себе** – ср. *Alc. Did.*

Набор тем в следующем ниже рассуждении Филона против антропоморфности поразительно точно совпадает с соответствующим параграфом “Пира” (211a), в котором все они последовательно намечены. Кроме того, рассуждение явно находится в ракурсе доказательства, приводящего предпосылку о телесности к абсурду (ср. *Алкиной*. Учебник, 166,5–14: доказательства бестелесности Бога). Именно через приведение, при противоположной посылке, рассуждения к абсурду доказывається бестелесность Бога – причем в нескольких вариантах – в учебнике Алкиной (166, 5–14: *ὅν ἀτόλωτον ὄντων ἀόψιατον αὐτὸν ὑποληπτέον*). Такой тип доказательства мог выработаться в рамках академической полемики – скорее всего со стоиками (ср., например, Карнеад у Секста Эмпирика М. IX 151).

Риторика пассажа почти буквально воспроизводится позднее Плотином, см. V 5, 10: “...в чем, относительно чего, в направлении к чему оно стало бы двигаться?... и куда и зачем ему нужно расширяться и распространяться? Уже не затем ли, чтобы что-нибудь иметь, чем-либо обладать? Но оно ни в чем не имеет нужды... Оно не изменяется и ни в чем не нуждается,

а если есть другие существа, всем изобильно обладающие, то этим они ему всецело обязаны” (пер. Г.В. Малеванского).

(58) **Бог видел и прежде [его] возникновения, будучи Сам Себе светом** – ср. § 78 этого трактата; Ps. 35. 10: “во свете твоём узрим свет”.

(60) **используя другие слова, буря и молния, поэты называют это оружием Причины** – ср., например, Клеанф “Гимн к Зевсу”, 9–10.

(61) **всем, кто его читает** (τοὺς ἐντυγχάνοντας) – т.е. не иудеям, см. *Филон*, с. 22.

**Те, кто оказался наделен счастливой природой и кого вели во всех отношениях безупречно** – платонический топос, ср. “О Херувимах” 101–102 и *примеч.* Также Plat. Meno 70a; Arist. EN 1179b 20ff; Pol. 1332a 40; EE 1214a 16ff; DL 5.18; [Archytas] De educ. 3, p. 41, 20ff Thesleff; Alc. Did. XVIII, 4.

**идут по ней в сопровождении истины, которая посвятила их в неложные мистерии о Сущем** – истина представлена в роли божества – дадуха или гирофанта – посвящающего иницилируемого в таинства. Философия сравнивается с таинствами, а постижение ее истин с посвящением в таинства у Платона (см. Theaet. 156; Meno 76), притом что это сравнение восходит, безусловно, к более ранней традиции (ср., в частности, Парменид). У Филона см. также “О Херувимах” 42–43, параллели к этому месту ведут прямо к орфической литературе (ср. Schol. ad Aelium Aristidemu p. 471, sch. 1294 Dindorff). Однако топос широко распространился, по-видимому, во всей эллинистической философской литературе. Для стоиков см. Клеанф (Фрагменты Ранних Стоиков I 538, 539 с *примеч.* А.А. Столярова). Об особом отношении к Септуагинте как к мистериальному тексту см. *Филон*, с. 17–21.

(61) **к рождению** – см. *примеч.* к § 4.

(62) **а Он – не постижим и умом, разве только в смысле [Его] бытия:** – ср. ссылки в *примеч.* 55. Общий среднему платонизму топос о постижимости сущего только умом, который абстрагируется от всех чувственных представлений (Ср. Plat. Phaedr. 247c 7–8), уже у Филона несет на себе явные следы отрицательного богословия, заметные и в учебнике Алкиноя (X. 4 сл.). По предположению Виттэкера, “мощной силой в формировании отрицательного богословия вообще было неопифагорейство” – см. его статьи “Neopythagoreanism and negative theology” (SymbOsl 44 1969 = Studies in Platonism and Patristic Thought. L., 1984) и “Epekeina nou kai ousias” (VChr 23 1969).

(67) **А законодатель, будучи лучшим врачом страстей и болезней души, поставил перед собой... одну цель... вырезать (ἐκτεμεῖν) болезни мысли...** – о болезни как состоянии души, противоположном мудрости, см. *примеч.* к “О Херувимах” 2. Поэтому у Платона философ часто сопоставляется с врачом (Soph. 230 c–d; Theaet. 167 a–c), но особенно это сравнение развито в случае с философом-законодателем, исцеляющим своими предписаниями души граждан, ср. Gorg. 464b 5–c3; Resp. 409e 5 и особенно 564c 1–4: “И хорошему врачу, и государственному законодателю надо заранее принимать против них меры не менее, чем опытному пчеловоду, – главным образом, чтобы не допустить зарождения трутней, – но, если уж они появятся, надо вырезать (ἐκτεμεῖν) вместе с ними и соты”, откуда Филон, как видно, заимствует также и глагол *вырезать*.

Образ предварительного увещания и смягчения больного – гражданина заимствуется из платоновских “Законов” (720 d–e; 723 a); (он был по-

пулярен в поздней платонической традиции – см. Филона из Лариссы (Арий Дидим у Стобея II 40 1–4): “Философ похож на врача. Как врачу надо вначале убедить больного принять лечение, а потом опровергнуть мнения советующих противоположные средства, так и философу”). По видимому, из “Законов” же заимствовано представление о двойном виде законодательства – для неучей-рабов и для свободных: рабов лечат “насильно”, ничего им не объясняя, а свободных лечат так, что “врач в своих речах приближался бы к философии” и относился бы к больному так, “словно ему надо не выздороветь, а стать врачом” (см. особенно 857 с–е).

(69) **сводятся или к тому, чтобы любить или к тому, чтобы бояться Сущего** – речь идет о главной заповеди: “Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь один есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и всею душою твоею и всеми силами твоими” (Deut 6.5); “Господа, Бога твоего бойся и Ему [одному] служи” (6.13); Ср. намеренное повторение слов “любить” и “бояться” (Господа) в Сир. 2.15, многочисленные отзвуки в псалмах (17.2; 30.24; 68.37; 83.2; 96.10) и других книгах. Между тем у Филона есть характерное добавление – “Сущего” (τὸν ὄντα), которое сделано им специально для того, чтобы вызвать у читателя четкую ассоциацию с известным местом “Федра” (247d3–4): “Видя время от времени сущее (τὸ ὄν), [душа] любит (ἀγαλᾶ) его...”

(70) **дурные люди родились гневом Божиим, а хорошие – милостью** (οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ' ἀγαθοὶ χάριτι) – возможно, что я не достаточно хорошо понимаю следующий ниже фрагмент трактата, интерпретация Филона кажется мне здесь слишком эквилибристичной. Проблема заключается в понимании функции дательных падежей θυμῷ и χάριτι. Ниже речь идет о том, что причиной прегрешений является гнев (и прочие страсти) человека, а следствием гнев Бога. Но эта мысль (равно как и ее аналог в случае с праведными действиями) вычитывается из одной библейской фразы “Разгневался, что сотворил их”. Не исключено, что Филон понимает в своем парафразе дательные падежи как каузальные и финальные одновременно (а следовательно, в библейской цитате “разгневался...”” понимает действие глагола как, с одной стороны, предшествующее действию придаточного, а с другой стороны, как последующее за ним). В первом случае, если понимать эти падежи как чисто каузальные, фраза лишается своего прямого значения, а заключенная в ней мысль превращается в очень формальное логическое положение “источник прегрешений есть гнев” – вся семантика Бога из рассуждения искусственно изымается, ибо нельзя думать, что Бог в каком-то смысле причина человеческой скверны (Филон это всячески опровергает). Фраза “Все, что МЫ делаем под влиянием гнева или страха...” (71) подтверждает ту мысль, что источником действий является сам человек, а не Бог. В подтверждение возможности такого перехода в интерпретации можно привести такой же неявный метафорический переход от ангелов к самим человеческим душам в § 1–4 настоящего трактата (см. соответствующий комментарий).

Между тем слова “достойно осуждения и порицания.... достойно похвал” (71) напоминают, что одновременно речь идет и о том, что ожидает человека за те или иные поступки. Здесь восстанавливается утраченный в первом случае круг значений, связанных с отношениями Бога и человека: Филон уже объяснил, что означает “что сотворил их” (то есть свободными

в выборе добра и зла), а теперь объясняет, как с этим соотносится первая часть фразы “разгневался”. Это надо понимать так: “Я сотворил их способными избирать разумом добро, а они выбирают зло, поэтому их ждет Мой гнев”. С таким пониманием согласуется и дальнейший переход в тексте к теме божественного суда над грешниками и милости, изливаемой Им на праведников. Ср. Сир. 33. 10–15.

**(77) Бог Сам в Себе пользуется силами несмешанными, а по отношению к рождению – смешанными...** – в “Тимее” (35a) Платон говорит о смешении демиургом мировой души из двух разнородных сущностей – тождественного и иного, при этом он не раз употребляет формы, производные от глаголов *ἡρᾶνυσι* и *μεῖνυσι*, – ключевыми в этом фрагменте филоновского трактата. Когда под сильным влиянием богословия Аристотеля представления о трансцендентности Бога стали играть в платонической традиции более значительную роль, произошло догматическое разделение Бога на Первоединое и Ум, который в свою очередь порождает мировую душу. С такой картиной в законченном ее виде мы встречаемся, например, у Плотина. Эта триада нераздельная друг от друга, “ухудшается”, ослабевает в смысле чистоты в каждом своем новом проявлении. К высшей же ипостаси триады относятся эпитеты *ἀμύγης*, *καθαρός*, *ἄκρως*, т.е. именно те, которые характеризуют Бога “Самого в Себе” у Филона.

Иначе переход ипостастей друг в друга может быть выражен также через понятия сил: ср. *Plot. Enn. 5.4.2*; особенно четко *Procl. Inst. Teol. 150*.

**(78) ...когда нельзя увидеть несмешанным огонь солнца... возможно помыслить несмешанными...** – Ум метафорически описывается Плотинем как свет исходящий от солнца-единого (*Plot. Enn. 5.1. 5–7*); ср. *Sib. Or. Fr. 1. 10–14*.

**...те самые невозникшие силы...** – по-видимому, эпитет “нвозникшие” добавлен здесь для того, чтобы читатель не спутал их с “возникшими” силами, под которыми должны подразумеваться чины ангелов и архангелов (которые имеются в виду в чрезвычайно часто встречающемся в Писании выражении “Господь сил” и подобных ему). Школьная терминология, используемая здесь Филоном: *избыток* (80), *середина Его сил* (81), *истинные вершины* (81) – свидетельствует, что в основании рассуждения лежит среднеплатоническая этическая доктрина о добродетелях (Ср. *Alc. Did. Hipp. Ref. 1.19.16, Apul. De Plat. II, 5, 228.*). Как говорит и сам Филон, речь идет о таких добродетелях, как “знание Бога”, “мудрость”, “разум”, “справедливость” и др. (79). Человек не может получить их в той мере, в какой ими обладает Бог. Следовательно, в данном случае под “невозникшими силами” Бога имеются в виду добродетели Бога. Ср. *Arist. Eth. Eud. 1238b18–19: ἄλλη δὲ διαφορά τοῦτων ἢ καθ’ ὑπερβολήν, ὡς ἐστὶ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἀνθρώπων*, откуда Филоном – непосредственно или через источник-посредник – заимствовано выражение “в избытке” (80), отнесенное к добродетели Бога. В поздней традиции см., например, *Alc. Did. XXVIII 3*.

Конечно, в этом контексте Филона представление о Боге как о личности выражено несравненно сильнее, чем где бы-то ни было у Платона или после него в платонической и перипатетической традиции.

**(79) световидная их часть, отмежевавшись от огневидной части...** переложение “Тимея” 45 b–d., ср. *Plut. Mor. 626c, спрятанным в наших глазах – “Государство” 508b 6*.

(82) “Однажды” соответствует “нерастворенному” ...а дважды соответствует смешанному – в числовом выражении Ум по отношению к несмешанному Первоединому расценивается как двоица (*Plot. Enn. 5.1. 5–7*). См. *примеч.* к п. 77.

(83) реченное слово не есть сотрясение воздуха... – *Tim. 67b*.

(86–104) “Ной обрел (εὔρε) благодать...” – в первом варианте толкования библейской цитаты Филон разбирает значение глагола “обрел”. Оно толкуется им в том смысле, что Ной обрел благодать внезапно, так как был природно предрасположен (а не с усилием сопротивляясь дурным задаткам). См. *примеч.* к п. 99–100.

(87) Обет – это прошение благ от Бога – в греческом языке слово εὐχή используется и в значении “обет” (так переводит синодальный русский текст), и в более широком значении – “молитва, прошение”.

(88) “главные” всходы учений о добродетели – “главные” всходы: не просто всходы главных учений о добродетели, т.е. по грамматике отнесено к слову “всходы”, а по смыслу к “учениям”, но и в значении “по главам”, как единицам членения библейского текста.

и как бы с некой гордостью их “отпускающим” и в них освящающимся – у Филона просто два глагола κοιάω и σεμνύομαι, которые оба, наряду с основной семьей, имеют дополнительное значение “гордиться, важничать”. Тема гордости, которую обыгрывает здесь Филон, могла быть подсказана ему выражением “дать великий обет” – μεγάλως εὐξήται εὐχήν (*Num. 6. 2–3*), потому что μεγάλως εὐχομαι может означать, особенно в архаическом греческом, еще и “хвастать”.

(92) подвизающийся в упражнении (ἀσκητήρ) – постоянный эпитет Иакова, которым Филон наделил его за многотрудную жизнь. См. *примеч.* к “О том, что худшее...” 3 (*Филон, с. 238*).

(99–103) Рассуждение, что нельзя учиться чему-либо насильно, потому что все, что вопреки природе, – маловременно, восходит к “Государству” (536e). Оно находит также близкое соответствие у Цицерона и, по-видимому, является общим местом эллинистической этики, ср. *Cic. off. 1. 111.1*.

(106) ...монету – священнейший ум... – *Plat. Phaedo 69a*.

(108) ...причина бытия (γενέσεως) мира... благодать Сущего... – “бытия мира” в смысле его возникновения; ср. Платон “Тимей” 29e: “Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ...”, – см. *коммент.* к “О Херувимах” 16 (*Филон, с. 147*) и “О Херувимах” 27 (*Филон, 148*). Здесь и далее Филон сочетает в слове γενέσις два значения – и библейское (бытие), и платоновское (возникновение) – мир возник и стал быть.

(109) ...силам Сущего, Господу и Богу – см. *коммент.* к “О Херувимах” 27, 28 (*Филон, с. 148–149*).

(111) ...проданный главному повару... – так дают LXX, в синодальном переводе “начальник телохранителей”, ...превращенный в евнуха... – см. *коммент.* к “О Херувимах” 50 (*Филон, с. 151*).

(114) Но ты, душа... в первую очередь... свободным умом избери себе жизнь – ср. *Cic. Off. 1, 117, 2–6*.

(117) **“Вот бытия (γενέσεις) Ноева...”** – здесь в греческом тексте Септуагинты слово γενέσεις значит “бытие, жизнь; то, как он жил”; Филон понимает его как “возникновение, порождение, то, что у Ноя возникло” – ср. *примеч.* к п. 4.

(119) **“Вот бытия (γενέσεις) Иакова...”** – чтобы своевольно интерпретировать значение этого места, Филон вкладывает здесь в слово γενέσεις третий, еще более общий, смысл: становление, как процесс перехода из одного состояния в другое. В данном случае из лучшего в худшее.

(120) **... всякий раз, как... разум принужден бывает спуститься от божественных помышлений к человеческим и смертным понятиям... рождается спутник тела... Иосиф, который все еще молод, хоть бы и поседел** – Ср. *Plat. Tim.* 22b, где египетский жрец говорит Солону: «...“Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!” “Почему ты так говоришь?” – спросил Солон. “Все вы юны умом, – ответил тот, – ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени”...». Филон, с явной аллюзией на этот контекст “Тимея”, имеет в виду, что ухудшение происходит, когда ум отходит от Пятикнижия (которое здесь выступает как аналог египетской мудрости) и увлекается “человеческими” мнениями, т.е., надо думать, изобретениями греческих философов.

(140) **“...всякая плоть растлила путь его...”** – так в LXX, что означает “путь свой”: мужской род “его” обозначает, что под словом плоть имеется в виду всякий человек, который, естественно, мыслится в мужском роде.

(144) **“мы не пойдем мимо полей и виноградников”** – в синодальном переводе: “Мы не пойдем по полям и по виноградникам”. Греческий текст, который толкует Филон, не отличается от известной нам версии, но я вынуждена была изменить перевод, по сравнению с церковно-славянским и синодальным текстом, чтобы придать ему тот, ровно обратный действительному, смысл, который хочет увидеть Филон, а именно: мы не минуем твои виноградники и поля, задержимся в них. Точно так же, в ущерб ясности действительно содержащегося в тексте смысла, несколько изменен перевод и в дальнейшем, до конца цитаты.

(146) **...некто из древних...** – анекдот, передаваемый, в частности, о Сократе, см. *D.L.* 2. 25. *Cic. Tusc.* 5. 91.

(148) **...наученный начаткам мудрости у Моисея...** – Филон следует распространенной в эллинистическое время доксографической традиции, согласно которой платоническая философия через Пифагора восходит к Моисею. См.: *Матусова Е.Д.* Филон Александрийский и греческая доксография // ВДИ. 2001. № 1. С. 40–52.

(149) **...мнимые и так называемые блага...** – в основании рассуждения о благах лежит известный топос платонической этики, см. *примеч.* к п. 152. Данная формулировка восходит, в частности, к “Законам”: Ср. *Plat. Leg.* 661a 4–b1, где перечисляются те блага, которые Филон упоминает в п. 150.

(150) **душевный дом, или склеп** – имеется в виду часто обыгрываемая в платоновских диалогах идея о том, что тело – это могила, в которой погребена душа (*Crat.* 400c 1–2), или темница, в которой она томится (*Phaed.* 67d 1; 62 b 4).

(152) ...**смертные блага смертных...** – другое именование для “так называемых” или “мнимых благ”, ср. Leg. 631 b 6–7: “Есть два рода благ: одни – человеческие (ἀνθρώπινα), другие – божественные”. В платонической традиции эти “человеческие блага” назывались также “смертными” (как у Филона), “тленными” (Alc. Did. XXVII, 2) и “внешними”; они были противопоставлены благам “истинным” или “божественным” или “душевному”, под которыми понимались добродетели души.

Виноградники, встречающиеся на пути, толкуются Филоном в смысле “непресыщаемой радости” (154), которая ожидает человека за отказ от внешних благ и стяжание душевной добродетели. Эта “непресыщаемая радость” выступает здесь синонимом нормативного в философской этике понятия “счастья”. Тезис, что добродетели достаточно для счастья, вполне четко сформулирован Платоном (Resp. 387 d–e), но особенно ревностно развивался стойками (например, SVF III 139), тогда как поздние перипатетики, полемизируя со стойками, придерживались на это иной точки зрения, настаивая на том, что для счастья человеку понадобятся и внешние блага. В платонических текстах эпохи шкала возможных мнений варьируется между двумя этими крайностями, хотя исходная установка Платона на достаточность одной добродетели всегда имеется в виду (ср. Антиох Аскалонский apud Cic. Ac. Post. I, 22; Ac. Pr. II, 134; Apul. De Plat. II 23, 20–29; Alc. Did. XXVII 5). В I в. до Р.Х. стоическое влияние на платоников в области этики было более сильным, чем в какой-либо иной сфере, поэтому Филон делает риторический акцент на том, что внешнее и телесное не только не способствует достижению счастья, но что ото всего этого надо бежать и спасаться, руководствуясь “правильным разумом” (чтобы видеть нормативность этого рассуждения в поздней этической философии, ср. Epict. Diss. 4. 12.11; 4. 12. 15–16).

(162) **идут... по самой середине** – имеется в виду школьное определение добродетели как середины (μεσότης), находящейся между двумя крайностями – Alc. Did. XXX, 4, 5; ср. также *примеч.* к п. 4.

(166) **земной Едом** – ср. Филон LA I. 31. 4: “Есть два рода людей: один человек – небесный, другой – земной”. Далее объясняется, что небесный человек – идеальный, рожденный в божественном уме и являющий собой образ Божий, а земной человек – сотворенный из глины и праха и не получивший пока еще дыхания божественной жизни. О концепции двойного творения см. *Филон*, с. 99, 111. В переносном смысле земным человеком считается такой ум, в который “Бог не вдохнул силу истинной жизни” (LA I.32. 4), ум, приверженный земному и не имеющий влечения к божественным вещам.

(167)–(179)–(180) **“пройдем вдоль горы (ὄρος)”** – это версия Септуагинты: Παρά τὸ ὄρος παρὰλευσόμεθα (масоретская версия в русском синодальном переводе дает: “Мы пойдем большою дорогою”). Хитроумная интерпретация Филона основывается на том, что он рассматривает слово “гора” (ὄρος) и слово “граница, определение” (ὄρος) как полные омонимы. В его время густое придыхание, вероятно, уже не произносилось и, возможно, не было обозначено в тексте. Основой его интерпретации является, конечно, искусственно вычитанное в тексте “определение”, но при этом он обыгрывает и слово “гора”: незыблемая твердость определений имеет большую (моральную) высоту (ср. п. 180).

# ГНОСИС В ЗЕРКАЛЕ ЕГО КРИТИКОВ: АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ В КОНТЕКСТЕ ПЛАТОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

*Е.В. Афонасин*

## I

Мнения таких ересиологов, как Ириней Лионский, Ипполит Римский, Тертуллиан, Климент Александрийский и Епифаний, о том, откуда происходит и что собой представляет гносис, хорошо известны<sup>1</sup>. Гносис рассматривается ими как христианская ересь, искажающая учение Христа в духе эллинской философии. Спросим себя теперь, а как же обстояли дела на самом деле? Оказывается, что ответить на этот вопрос не так просто и между современными исследователями здесь разногласий и споров гораздо больше, нежели среди древних.

Немного истории. Можно сказать, что серьезное исследование гносиса и создание самого понятия “гностицизм” приходится на середину XIX в. Исследователи церковной истории, например Адольф Харнак, видели в гносисе эллинизирующее и секуляризирующее течение внутри христианства, т.е., по сути, повторяли утверждение Юстина, Иринея, Ипполита и других ранних ересиологов о том, что гностики “украли свою мудрость у греков”. Фигура Симона Мага как первого гностика в этом контексте оказывалась в очень странном и ложном положении, ведь он-то точно не был христианином. В то же самое время, и даже ранее, если вспомнить о трудах Готфрида Арнольда и Кристиана Бауэра<sup>2</sup>, возникла альтернативная теория, возводящая гносис к иудейской (или “самаритянской”) и восточной (прежде всего иранской) религии<sup>3</sup>. Как бы мы не относились к гипотезам их авторов, эти исследования привели к двум важнейшим следствиям. Во-первых, именно благодаря этим исследователям впервые были серьезно изучены и изданы источники. В этом смысле мы до сих пор опираемся на труд этих замечательных филологов. Во-вторых, при посредстве Рудольфа Бультмана гносис получил

<sup>1</sup> См., например: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / Предисл., пер. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб., 2002. С. 5–48.

<sup>2</sup> *Gottfrid A. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie (1677); Bauer C. Die Christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihren geschichtliche Entwicklungen (1835).*

<sup>3</sup> “Самаритянскую” гипотезу развивал Адольф Гильденфельд (*Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884*), ирано-вавилонской теории придерживался Вильгельм Буссет (*Hauptprobleme der Gnosis, 1907*) и Рихард Ретценштайн (*Das iranische Erlösungsmysterium, 1921* и другие работы).

прописку в качестве отдельной мировой религии, заслуживающей самостоятельного, независимого от истории христианства, исследования. Этот подход нашел классическое воплощение в трудах Ганса Йонаса<sup>4</sup> и Жилия Куиспела<sup>5</sup>. Здесь следует упомянуть еще одну, сравнимую по значению с предыдущей и более современную работу, которая также рассматривает гносис во всем его многообразии и оказала большое влияние на меня лично, впрочем, как, наверное, и на всех исследователей гносиса моего поколения, которое уже не знает о “гносисе до Наг Хаммади” и никогда не изучало его без учета этих свидетельств. Это – книга Курта Рудольфа “Гносис, его природа и история”<sup>6</sup>. Почему эта книга важна? Прежде всего потому что она в полном объеме принимает во внимание коптские, манихейские и мандейские гностические тексты. Кроме того, гносис в ней представлен не только в контексте истории поздней античности, но и как живая религия, сохранившаяся среди мандеев, последних наследников древних гностиков. Здесь читатель получает информацию из первых рук, поскольку доктрина и ритуал этого религиозного сообщества и является основной областью экспертизы этого восточногерманского исследователя<sup>7</sup>.

В какой мере, в свете этих новых находок и исследований, мы должны принимать во внимание свидетельства античных ересиологов и до какой степени можем доверять им? Одним из первых на этот вопрос попытался ответить в своей программной статье Фредерик Уиссе<sup>8</sup>. Во-первых, под сомнение ставятся основания, по которым ересиологи классифицировали ереси, равно как и сама эта классификация. Мы должны, утверждает и аргументировано показывает Уиссе, отказаться от устаревшей номенклатуры ересей, которая во многом произвольна. Единственное, что объединяет все трактаты из Наг Хаммади – это аскетическая этика, утверждает этот исследователь. Отсюда, кстати, следует, что владельцем или владельцами библиотеки не могла быть какая-либо гностическая секта. Скорее всего, полагает Уиссе, библиотека могла принадлежать христианскому монаху, который по какой-то причине интересовался гносисом. На это же указывает и значительное разнообразие кодексов библиотеки не только по содержанию, но и своим фи-

<sup>4</sup> Сначала в его книге “Gnosis als spätantiker Geist” (1934, только т. I), а затем в опубликованной в Америке книге “The Gnostic Religion” (1958). Gnosis als spätantiker Geist” в двух томах вышел наконец в 1992 г.

<sup>5</sup> См.: Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus // Vigiliae Christianae 1 (1947). P. 43–73, Gnosis als Weltreligion (Zürich, 1951); Quispel G. Gnostic Studies. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.

<sup>6</sup> Впервые опубликована в 1977 г. в Лейпциге. В 1980 г. вышло второе расширенное немецкое издание. В 1984 г. это издание переведено на английский.

<sup>7</sup> См.: Rudolph K. Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Leiden, 1995.

<sup>8</sup> Wisse F. The Nag Hammadi Library and the Heresiologists // Vigiliae Christianae 25 (1971). P. 205–223.

зическим данным. Действительно исследования показывают, что эти кодексы были произведены и переплетены в различных местах и в разное время<sup>9</sup>. Следовательно, кто-то их специально собирал, а не перевел или скопировал в одном месте. Эта идея была развита Уиссе в последующей работе<sup>10</sup>. Здесь говорится, что эта библиотека вообще не представляет собой цельного собрания, о чем свидетельствуют многочисленные дубликаты одних и тех же текстов в разных кодексах. Кроме того, не следует преувеличивать “ортодоксальность” египетских монахов на заре основанного Пахомием движения. Среди них вполне могли быть гностики или интересующиеся гносисом. По этой же причине *все* без исключения трактаты проповедуют крайне аскетическую этику, и этот подбор отражает скорее вкусы их владельцев, нежели доказывает, что среди гностиков не был распространен противоположный этический подход<sup>11</sup>.

Во-вторых, как это справедливо отмечает Уиссе, важно также и то, что между материалом, предоставляемым коптской гностической библиотекой и свидетельствами ересиологов очень мало пересечений, и это обстоятельство не только примечательно и нуждается в объяснении само по себе, но и оставляет исследователям очень мало надежды на прояснение одних источников при посредстве других. Выявляются не более десятка случаев явного пересечения, однако только в двух из них цитируются тексты, достаточно пространственные для осмысленного сравнения<sup>12</sup>. Примечательно, что в трактатах гностической библиотеки, очень редко упоминаются конкретные имена. Это не удивительно, поскольку большая часть этих текстов являются откровенной литературой. Однако даже в тех немногочисленных случаях, когда трактаты имеют полемическую направленность, упоминание имен в них не часто. В кодексе IX (56–59), к

<sup>9</sup> К сожалению, точной датировке поддаются только несколько кодексов. Единственной точной датой является датировка фрагмента письма, которое было использовано при переплете кодекса VII. Это письмо показывает, что кодекс не мог быть переплетен ранее 348 г. См.: Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993 / Ed. L. Painchaud, A. Pasquier. Louvain; P.: Peeters, 1995. P. 5.

<sup>10</sup> Gnosticism and Early Monasticism in Egypt // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, hrsg. V. Aland. Göttingen, 1978. P. 431–440, esp. p. 435, 438.

<sup>11</sup> Аналогичную гипотезу высказывает также Шолтен. Он полагает, что эти книги могли изначально храниться в своего рода монастырском “спехране” для целей полемики, куда допускали не всех, но только “специалистов”. Краузе настаивает на еретическом происхождении библиотеки. Подробнее см.: Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. P. 6–9.

<sup>12</sup> Кроме параллелизма между *Апокрифом Иоанна* и Adv. haer. I 29–30, о котором речь впереди, можно упомянуть сходство между некой цитатой о четверице, которую Иринея приписывает “другому известному среди них учителю” (I 11, 3), и аналогичным пассажем из XI 2. Кроме того, Ипполит кратко пересказывает некий *Парафраз Сема* (Ref. V 19–22), который соответствует *Парафразу Сема* (VII 1), сюжет о Симоне из Кирены из очерка Иринея (I 24) находит соответствие в VII 2, III, а в Adv. Haer III 11, 9 говорится о *Евангелии Истины* (NH I 3).

сожалению очень фрагментарном, содержится текст, критикующий последователей Валентина за то, что они придерживались противоречивых воззрений на брак. Упоминается также имя Исидора, последователя Василида. Все это напоминает полемику третьей книги *Стромат* Климента, хотя фрагментарность текста не позволяет провести какие-либо точные параллели. Весь этот материал лучше всего объясняется из допущения, что автор данного трактата сам использовал какой-то текст типа Ириней или Климента, нежели наоборот<sup>13</sup>. Так наши свидетельства снова оказываются взаимозависимыми, причем ересиологи являются лучшим источником, хотя бы потому, что их тексты лучше сохранились.

Ханс-Мартин Шенке, в целом также отказываясь принимать терминологию ересиологов, выделяет среди гностических трактатов группу, которая сконцентрирована на идее “небесного семени Сета”, т.е. неких “сетиан”, о которых говорили и ересиологи (прежде всего Епифаний). К этому направлению относятся, по его представлению, такие трактаты, как *Апокриф Иоанна* (и “гностики” Ириней, I 29), *Евангелие от Египтян*, *Апокалипсис Адама*, *Три стелы Сета*, и некоторые другие<sup>14</sup>. Гностики-сетиане примечательны прежде всего тем, что они опираются на Ветхий завет, а следовательно, являются лучшими кандидатами в нехристианские и даже дохристианские гностики, учение которых восходит к неортодоксальному иудаизму или даже к иранской фигуре “небесного освободителя”<sup>15</sup>. Эту теорию с различными вариациями разделяют сейчас многие исследователи. Не разделяет этой теории, по всей видимости, Йонас. Мартин Краузе предложил делить гностические трактаты на (1) дохристианские, (2) христианизированные и (3) христианские. Одна из самых важных конференций, посвященных гностицизму, которая проходила в Йельском университете в 1978 г., была разделена на две секции: (1) Школа Валентина и (2) “Гностицизм, сконцентрированный на фигуре Сета”. Материалы этой конференции были также впоследствии разделены на два тома с этими названия-

<sup>13</sup> О “полемике гностиков против церкви” см.: Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum. Leiden, 1978. Здесь, кроме упомянутого трактата “Свидетельство истины” (Testimonium Veritatis IX 3), подробно рассматривается также *Апокалипсис Петра* (NH VII 3).

<sup>14</sup> См.: Schenke H.-M. Das sethianische System nach Nag Hammadi Schriften // Studia Coptica / Hrsg. V. P. Nagel. Berlin, 1974 и в последующих работах, в том числе в статье: *Idem*. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // Rediscovery of Gnosticism: Vols. 1–2/ Ed. B. Layton. Leiden, 1980. Vol. II. P. 588–615. В действительности, эту гипотезу высказал еще Дорес, один из первооткрывателей коптской гностической библиотеки. Именно, в книге, которая впервые информировала публику об этой находке, он писал, что эта библиотека принадлежала скорее всего сетянской гностической секте, наподобие той, о которой сообщает Епифаний (См.: Dorese J. Les livres secrets des gnostiques d’Egypte, 1958. P. 250).

<sup>15</sup> О которой говорил еще Буссет, а затем Ж. Куиспел, см.: Gnostic Studies. Vol. 1. P. 173–195 (впервые опубликовано в 1954 г.).

ми<sup>16</sup>. В этой дискуссии выявилась уникальная роль *Апокрифа Иоанна*, который многими исследователями сейчас считается “самым главным” гностическим трактатом<sup>17</sup>. В самом деле, христианский это трактат или тот самый пограничный христианизированный? Этот вопрос требует специального исследования, и мы вернемся к этому сюжету.

Та же линия аргументации была развита Пирсоном в его книге и в последующих работах, где он выделяет три стадии развития гностицизма: (1) возникновение в рамках иудаизма (секта “баптистов”), (2а) христианизация, (2б) платонизация в рамках нехристианской культуры<sup>18</sup>.

Проблеме классификации гностических текстов не так давно была посвящена специальная конференция<sup>19</sup>. Статьи в этом сборнике также разбиты на два раздела: гносис школы Валентина и “сетиане”. Однако в статье Майкла Уильямса предлагается более гибкий подход. Этот автор показывает, что трактаты библиотеки все-таки поддаются объективной классификации и их объединяет не только этика, как это некогда утверждал Уиссе (р. 3–50, esp. 39–41).

Практически только Симона Петремени и, из недавних публикаций, Аластер Логан предлагают противоположный сценарий. Возражает против этой гипотезы и Кристоф Маркшиз, правда в ином контексте, как мы увидим это ниже<sup>20</sup>. На протяжении почти 600 страниц первая из этих исследовательниц доказывает, что основные постулаты гносиса не могут быть поняты вне христианского контекста, заданного Павлом и Иоанном. Она пытается показать, что не христианские гностики позаимствовали свой миф у “гностиков” Иринейя и тех, которые сочинили *Апокриф Иоанна* и

---

<sup>16</sup> The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism / Ed. B. Layton. Leiden, 1980. Уиссе выступил со статьей, специально направленной против такого деления (Vol. II, p. 563–576).

<sup>17</sup> Этот текст действительно очень важен, причем именно он, по-видимому, был известен Иринейю. О важности этого текста для самих гностиков говорит тот факт, что он – в трех вариантах – содержится в разных кодексах из Наг Хаммади. В результате до нас дошло четыре варианта этого трактата (NH II, 1; III, 1; IV 1; Berlin Pap. 8502, 2), которые опубликованы параллельно в последнем томе Coptic Gnostic Library (ed. M. Waldstein, F. Wisse, 1995). Примечательно, что во всех случаях этот трактат в кодексах идет *первым*.

<sup>18</sup> См.: Pearson B.A. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 152 (“Gnosticism as Platonism”).

<sup>19</sup> См.: Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993. В этом сборнике общая постановка проблемы содержится в статье: Williams M.A. Interpreting the Nag Hammadi Library as Collection(s) in the History of Gnosticism(s). P. 3–50; о сетинском гностицизме вновь пишет Turner J. Typologies of the Sethian Gnosis Treatises from Nag Hammadi. P. 169–220.

<sup>20</sup> См.: Markschies C. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992.

подобные трактаты, а наоборот, *Апокриф Иоанна* – это позднейшая переработка системы Валентина<sup>21</sup>.

А. Логан предлагает ослабленный вариант этой теории. Гипотеза, которую (по моему мнению, достаточно успешно) она пытается доказать, можно сформулировать так: «Тот вариант мифа, который Ириней излагает в *Adv. Haer.* I 29, является более ранней версией исходного гностического мифа об Отце, Матери и Сыне, и именно он впоследствии претерпел изменения, в том числе “сетизацию”, и в конечном итоге превратился в тот миф, который мы находим в пространной версии *Апокрифа Иоанна*»<sup>22</sup>. Это предположение высказывал и Уиссе. Обратите внимание, что эта гипотеза сама по себе не отрицает существования иудейского гностицизма и восточных влияний на гносис, а также опирается на доказуемую хронологию, поскольку мы точно знаем, что формально очерк Иринея более древний, нежели коптские тексты. К тому же естественно предположить, что по мере развития миф должен скорее усложняться и обростать новыми деталями, нежели упрощаться. Правда, мы снова возвращаемся к теории Иринея о том, что этот миф и есть та “Лернская гидра”, из которой произошли все остальные гностические ереси (30, 15).

Таковы основные проблемы, которые нам предстоит рассмотреть при анализе гностического мифа. Пока что не будем присоединяться ни к одной из этих точек зрения. После вводного раздела, посвященного исследованию свидетельств ересиологов об истоках гностицизма, последовательно рассмотрим проблему школьной его организации и составляющие элементы гностического мифа.

## II

Ересиологи в один голос заявляют, что исток гностицизма лежит в некоей доктрине, которая так и называется “гносис”. Вполне вероятно, что это название или даже самоназвание относится и к тому “лжеименному гносису”, о котором упоминается в апостольских посланиях. В этом смысле раннехристианские писания, как вошедшие в новозаветный канон, так и апокрифические, служат важным свидетельством о раннем гностицизме. Как справедливо отмечает Курт Рудольф<sup>23</sup>, этот очевидный источник, который, казалось бы,

<sup>21</sup> *Pètrement S. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism / Translated by C. Harrison. N.Y., 1990. [Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. P., 1984].*

<sup>22</sup> *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, 1996. P. XX.*

<sup>23</sup> См.: *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. P. 299; см. также: обширное исследование: Koester H. Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Bd. 1–2. B., 1980 (имеется перевод на англ. язык, Philadelphia, 1982; в этой обобщающей работе по истории Нового Завета впервые гностические тексты принимаются во внимание в полном объеме). См. и его работу: Koester H. Ancient Christian Gospels. Philadelphia, 1990.*

лежит на поверхности, до недавнего времени занимал сравнительно мало места в истории гностицизма, в то время как ересиологи – “слишком много”. Проблема состоит в том, что сведения о гносисе, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Кроме того, сочинения, вошедшие в канон, не представляют собой единого целого и формировались на протяжении более ста лет (как минимум до середины II в.)<sup>24</sup>. В этом смысле говорить о дохристианском, христианском и послехристианском (или христианизированном) гносисе не вполне корректно, поскольку мы не знаем, что такое “христианский” в начале II в., когда появились первые гностические школы.

Прежде чем перейти к гностическому мифу необходимо сделать еще несколько предварительных замечаний и рассмотреть вопрос о том, в какой среде и в рамках каких социальных институтов могла существовать гностическая религия. На основании данных Иринея, а также других ранних античных авторов, таких как Игнатий, Юстин, Гегисипп, Цельс и Климент, мы можем утверждать, что как бы мы не относились к термину “гностики”, начиная *по крайней мере* с первой половины II в., в Риме, Александрии и Иудее существовали некие сообщества, учение которых (вероятно) было как-то связано с христианством (и негативно настроено по отношению к иудаизму).

Кроме того, они имели в своем распоряжении различные книги, а может даже цельные собрания, трактующие такие вопросы, как происхождение мира, человека и его предназначение и т.д. *в мифологической форме*. Судя по названиям этих текстов и стилю тех фрагментов, которыми мы располагаем, это была *откровенная* литература. Большинство текстов по форме представляло собой либо прямые “послания небесных сил” или Иисуса (живого или воскресшего), открытые неким пророкам (наподобие герметического *Поймандра* или *Видений* христианского Пастыря), либо псевдэпиграфы, авторство которых приписывалось известным людям, например апостолам или ветхозаветным персонажам. Кроме того, наверняка среди этих текстов важнейшее место занимали “народные” жанры, такие как собрания речений Иисуса, составленные неизвестно кем и поэтому легко

---

<sup>24</sup> В то время как основные послания Павла (I Thess., Gal., I-II Cor. Phil., Rom. Phil.) могут (по крайней мере, в своей основе) относиться ко второй половине I в., пасторальные послания и послания Иоанна едва ли возникли ранее конца I в., а такие тексты, как II Petr., обычно датируются примерно 130 г. Однако эти датировки базируются в основном на текстуальных наблюдениях, поэтому мы никогда не можем быть в них уверены. Но основная проблема состоит не в этом. Раннехристианские тексты постоянно выправлялись из доктринальных соображений. Так что даже если какие-то части “подлинных” посланий и восходят к I в., можно не сомневаться в том, что они были осовременены во II в. в духе текущей полемики. Об этом см. книгу Барта Эрмана “The Orthodox Corruption of Scripture” (Oxford, 1993).

дополняемые и сокращаемые по произволу составителей того или иного конкретного сборника. Мы видели, что всевозможные сборники были одним из самых распространенных жанров того времени. В конечном итоге версии “канонических” Евангелий также могли сформироваться из таких собраний. Лучшим примером коллекции такого рода является коптское *Евангелие от Филиппа*, которое разумнее было бы назвать, например, “Поучения Иисуса и другие речения, собранные Филиппом”<sup>25</sup>. Авторитет такой литературы базируется на ее анонимности и часто, но не обязательно (поскольку пророчество может быть новым), на ее древности. Никакие труды таких авторов, как Василид или Валентин, не могли претендовать и не претендовали на равный с этой откровенной литературой статус. Максимум, на что они могли рассчитывать, – это на право давать авторитетный в определенных кругах комментарий. Такой авторитет и известность можно было завоевать только в определенном сообществе, как бы оно ни было организовано и как бы ни называлось<sup>26</sup>.

Однако как бы они ни называли себя сами, их противники имели все основания назвать их “гностиками”, поскольку сущность их учения сконцентрирована именно на гносисе, откровенном, тайном и спасительном знании, которое доступно только немногим, по какому бы принципу не определялась эта избранность. Действительно, как раз этот вопрос наиболее горячо обсуждался различными представителями гностического движения, вызывая многочисленные разногласия даже среди ближайших сподвижников<sup>27</sup>. С “гносисом” был связан и миф. Одним из величайших эонов всегда был или Ум или Мысль, совершенный человек Адам также назывался “совершенным знанием”, Христос пришел открыть знание и т.д.<sup>28</sup> Часто говорилось и о древе познания<sup>29</sup>. Так что гностики вполне заслужили свое название.

Наконец, как справедливо отмечает А. Логан, среди этих направлений вполне могло быть и такое, которое особенно выделялось своей приверженностью к определенному типу гностического мифа (тому, который нашел свое окончательное воплощение в *Апокрифе Иоанна*) и которое ересиологи (а может, и не только они) из соображений удобства называли именно “гностиками” или “барбелогностиками”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Об этом памятнике см. великолепное исследование Марты Тюрнер: *Turner M. The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection. Leiden, 1997.*

<sup>26</sup> Гностики вполне могли, например, называть себя “последователями Христа” (не “христианами”).

<sup>27</sup> Образцом такой внутренней полемики служит, например, *Свидетельство Истины* (NH IX, 55, 29).

<sup>28</sup> См., например, *Евангелие Истины* (NH 1,3, 18,1–11), *Iren.*, AN I 21,4; 29, 1–3.

<sup>29</sup> Например, *Апокалипсис Адама*, 64, 6–19.

<sup>30</sup> *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. P. 10.*

Далее. Можем ли мы, хотя бы с оговорками и значительными ограничениями, утверждать, что гностические “школы” существовали физически или в качестве определенных и идентифицируемых социальных институтов? Были ли вообще в это время школы (философские или религиозно-философские)? – и если да, то по каким принципам были организованы, как функционировали и какова была, так сказать, повседневная жизнь этих школ? По этому поводу известный знаток Валентина Кристоф Маркшиз высказался недавно в специальном докладе на совместной конференции Американского библейского общества и Американской академии религии<sup>31</sup>. Его диагноз очень неутешителен: во-первых, гипотеза о существовании такой школы обречена оставаться гипотезой и не может быть на данном этапе исследования гностицизма подтверждена историческими данными (к их рассмотрению мы сейчас переходим); и, во-вторых, в существовании такой школы приходится усомниться, принимая во внимание (сформулирую в своих терминах) неинституциональный характер гносиса. О том, что гносис Валентина не мог институционализироваться в виде школы, схожей, например, с платоновской, говорил и Джон Уиттакер<sup>32</sup>. Напротив, Барбара Аланд, признавая принципиальное различие между гносисом и философией, тем не менее настаивает на аналогии между философскими школами и школой Валентина<sup>33</sup>.

В начале II в., по всей видимости, не было ни гностических, ни христианских школ в собственном смысле этого слова. Иллюстрацией к этому утверждению может служить сообщение Климента о школе Карпократа (Strom. III 5,2–8,3). Климент говорит, что это общество существовало в Самах, в Кефалее. Здесь был храм из камня, посвященный “Епифану, сыну Карпократа”, которого его отец, “помимо базового образования, научил платонизму и преподавал ему знание (гносис) Монады”. Епифан написал некую “книгу” *О Справедливости*. Это сочинение, по форме скорее напоминающее популярную философскую речь, содержит формулировки, выдающие платоническую подоснову, что и отмечает Климент. Заявление о том, что Карпократ учил о Монаде, также находит подтверждение в других источниках. Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Идею, из союза с которой возник мир и так далее. По крайней мере, именно так описывает учение Карпократа Ириней (Irenaeus, Adv. haer. I 25). Деятельность Карпократа напоминает деятельность самого Климента. Точно так же как и Климент, он использовал популярную философию, симво-

<sup>31</sup> Markschiez C. Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School // The Nag Hammadi Library after Fifty Years / Ed. J. Turner, A. McGuire. Leiden, 1997. P. 401–438.

<sup>32</sup> В дискуссии по поводу статьи К. Стэда: Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. P. 96.

<sup>33</sup> Aland B. Gnosis und Philosophie // Proceeding of International Colloquium on Gnosticism / Ed. by G. Widergren. Stockholm, 1977. P. 34–73.

лически комментировал Писание и являлся наставником, который распространял свое учение приватным образом. Вполне вероятно, что он – так же как и Климент, и Валентин – претендовал на то, что авторитет его учения основан на тайной апостольской традиции.

Однако прошло некоторое время, и к концу II в. гностицизм, христианство приобретают более организованную форму. О “школе” Валентина Климент говорит дважды. Один раз говорится, что Кассиан покинул школу Валентина (Strom. III 92, 1: ὁ δ' ἐκ Οὐλεντίου ἔξεφοίτησε σχολῆς), а другой раз, что Гераклеон к ней принадлежал (IV 71, 1: ὁ τῆς Οὐλεντίου σχολῆς δομιῶσατος).

Я думаю излишне повторять, что эти выражения для Климента означают скорее причастность к определенному учению, нежели принадлежность к реальной школе. Так что сказанное лишь означает, что Кассиан изменил принципам Валентина, а Гераклеон им, напротив, следовал, более того, был “самым ученым” его последователем. Отметим, что ни о какой “италийской школе”, к которой обычно относят Гераклеона, здесь не говорится. Во всех остальных случаях употребляется обычное οἱ δὲ ἀπὸ Οὐλεντίου (девять раз!), οἱ ἀμφὶ τὸν Οὐλεντίον (один раз)<sup>34</sup>.

Учитывая сказанное, можно сделать общий вывод о том, что деление школы Валентина на восточную и западную Клименту было неизвестно, и это при том, что все фрагменты Валентина сохранены именно им, т.е. он – единственный из наших авторов, который точно читал его тексты или даже слушал его речи. Правда, он вполне мог не знать о том, как обстояли дела в Риме.

В отличие от Климента остальные наши свидетели в один голос говорят о двух школах. Проблема только в том, что это и есть “один голос”, поскольку все они взаимозависимы.

Иринея довольно часто прямо говорит о гностических школах, учениках и преемственности между ними<sup>35</sup>. “Школа”, по Иринею, – это не просто учение или даже заведение, основанное тем или иным деятелем. Это дальнейшее развитие какой-то другой доктрины. Маркион развил “школу” Кердона, из “школы” Менандра вышли Сатурнин в Сирии и Василид в Египте. Как видим, “школа” может быть весьма разделена территориально. Какую цель преследовала эта конструкция, мы видели. В данном случае, в контексте нашего вопроса об институциональной природе гносиса, можно сделать сле-

<sup>34</sup> Strom. III 1,1. Этот случай специально комментирует Куиспел в своей статье: *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic // Vigiliae Christianae* 50 (1996), P. 327–252, esp. 334.

<sup>35</sup> Приведу несколько примеров характерных высказываний (текст и, где возможно, восстановленный греческий эквивалент): (Pref.) ...quemadmodum ipsi dicunt, Valentinii discipulorum... (τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐλεντίου μαθητῶν), qui sunt circa Ptolomaeum (οἱ περὶ Πτολεμαίου) (I 12, 1) Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum scientiores οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον ἐμπειρότεροι, (I 13, 1); Carpocrates autem et qui ab eo... (Καρποκράτης δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ).

дующий вывод. Говоря о “школе”, учениках и последователях, Ириной, имеет в виду не реальное ученичество или принадлежность к институту, но доктринальное сходство и тому подобное. Следовательно, его высказывания о школах могут быть использованы как исторические свидетельства только со значительными оговорками. Нечто подобное можно сказать и о других ересиологах<sup>36</sup>.

Маркшиз (S. 420–421, 426–429) делает одно важное наблюдение. Один раз Ириной говорит о “тех, кто сам называет себя учеником Валентина” ...quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum... (τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν) (Pref. 2). Поскольку далее это выражение более не употребляется, нет оснований предполагать, что Ириной имел в виду нечто отличное от того, что прямо сказано. Очевидно, Ириной знал неких людей, которые сами называли себя учениками Валентина. Кроме того, мы видели, что Ириной часто специально говорит о школе Птолемея, учениках Птолемея и т.д. Однако почему Ириной не упоминает о самом Птолемея? Вполне вероятно, что Птолемея в Риме в то время просто уже не было. В своей книге о Валентине Маркшиз выстраивает такую хронологию<sup>37</sup>. Действительно, если предположить, что Валентин покинул Рим ок. 155–160 г., а Ириной посетил Рим около 180 г., то за эти двадцать лет в городе едва ли осталось много личных учеников Валентина. Те, с кем он познакомился или, по крайней мере, к чьим текстам он получил доступ, называются им последователями или школой Птолемея. Следовательно, самого Птолемея в это время в Риме тоже не было, и Ириной его не знал и (судя по всему) не имел доступа к его сочинениям. Этим обстоятельством, видимо, объясняется и то, что, излагая миф валентиниан, он в основном говорит о его авторах во множественном числе. Единственное заявление: Ptolemaios quidem ita (I 1, 8, 5), сохранившееся только в латинском тексте, на основании которого этот миф обычно приписывают Птолемею, следует поэтому считать глоссой<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Тертуллиан последовательно использует термин *Valentiniani*, один раз даже поясняя, что он значит *Valentiniani, qui per Valentinum* (Adv. Val. 4, 3). Говорит он и о школе, и об учениках (*scuola, discipuli*, например, в важном для нас пассаже о школьном делении валентиниан, Adv. Val. 33, 1). Однако точно так же он говорит и о философских школах, и даже о *scuola Christi* (Adv. Val. 8, 3). В отличие от Тертуллиана Ипполит выражение “валентиниане” не употребляет, однако и он говорит о школе (Ref. VI 42, 2), впрочем нечасто, предпочитая называть каждого гностика по имени (V 28; VI 29, 1; VI 39, 1). Однако именно ему принадлежит наше основное свидетельство о школьном делении валентинианства. Напротив, Епифаний в основном употребляет “сокращенную форму” (Οὐαλεντίνου), οὐ αὐτὸ Οὐαλεντίνου встречается только в цитате из Ириной.

<sup>37</sup> *Markschies C. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992. S. 293–336. Эта хронология может соответствовать действительности вне зависимости от того, принимаем ли мы гипотезу этого автора о том, что Валентин был христианином и никогда не “изгонялся из церкви”.

<sup>38</sup> См. мое Предисловие к этому тексту: Школа Валентина, с. 172–177.

Итак, Ириной, по-видимости, различает между собой школы Птолемея и Валентина, причем одна представляет для него нечто реальное, а другая – просто часть его теоретической схемы. Так что, как замечает Маркшиз, у нас нет никаких данных, что сам Валентин учил о чем-то подобном и вообще был гностиком. На основании же фрагментов, сохраненных Климентом, гностический миф не восстановить. Ириной нигде не говорит прямо, что Птолемей был *личным* учеником Валентина. И даже если он и учился лично у Валентина, отсюда вовсе не следует, что он принадлежал к его школе или, тем более, возглавил ее после самого Валентина. То, что говорится о Птолемее, означает только, что он “развил учение” Валентина, однако в каком направлении?

Не указывает ли это простое наблюдение на тот факт, что между учением самого Птолемея и его “школы” были существенные различия? Действительно, его учение в *Послании Флоре* гораздо ближе к тому, что мы находим во фрагментах Валентина, нежели к мифу “школы Птолемея”, который столь детально излагает Ириной. Был ли Птолемей гностиком? Или же мы должны признать (как это утверждают С. Петремен, А. Логан и отмечает по ходу дела К. Маркшиз<sup>39</sup>), что философско-религиозное учение Валентина было впоследствии мифологизировано и поэтому не удивительно, что оно так напоминает миф этих пресловутых “гностиков”? Не указывает ли это и на то, что было два типа гностицизма: мифологический гносис (в данном случае не важно, иудейского или христианского происхождения) и философский гносис “школы Валентина”?

Какие предварительные выводы можно сделать на основании этих данных? Деление “школы” Валентина на восточную и западную, по всей видимости, не следует воспринимать буквально. Действительно, маловероятно, что те немногочисленные различия в доктрине, которые перечисляет Ипполит, могли привести к реальному расколу школы. Однако вполне естественно, что относительная изоляция различных групп (географическая и языковая) могла наложить определенную печать даже на некогда единую доктрину (а мы имеем все основания сомневаться в том, что такая доктрина вообще была). В то же время, Гераклеон, которого Ипполит относит к западной школе, нам известен только из свидетельств александрийца Оригена, так что расстояния, видимо, нисколько не ограничивали распространение учения Валентина. Кроме того, название школ по месту их локализации было принято в античности. Пифагорейцы, например, относятся к италийской школе, однако отсюда не следует, что они были только на западе. И все-таки, слова Ипполита (Ref. VI 35, 5) наводят на мысль

<sup>39</sup> См.: *Pétrément S. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism / Transl. by C. Harrison. N.Y., 1990; Logan A.H.B. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, 1996; Markschiefs K. Valentinian Gnosticism. P. 424* (по поводу коптского трактата *Свидетельство истины*), P. 438 (Заключение).

о том, что эту терминологию он придумал не сам, так что не исключено, что такое деление принимали и сами последователи Валентина. На такую же мысль наводит словоупотребление Тертуллиана (*Adv. Val.* 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*)<sup>40</sup>. Саркастически заявляя, что Марк Маг специально усложнил свою систему, чтобы продлить время, необходимое для преподавания, таким образом оправдывая увеличение платы за обучение, Ириней в сущности согласен с ним в этом вопросе. Разумеется, это всего лишь едкий сарказм, однако если была доктрина, то ее необходимо было преподавать. На этот же факт указывает существование комментариев, по какому бы принципу они не были построены. Следовательно, можно заключить, что в некотором отношении круг последователей Валентина действительно в большей степени напоминал философскую школу, нежели культовое сообщество или религиозную секту, и если он и стал в конечном итоге такой сектой, то это произошло только впоследствии.

Далее, с некоторой долей уверенности, мы можем утверждать, что такое “школьное” деление было принято самими последователями Валентина и не является только лишь изобретением ересиологов. Римские последователи Птолемея, по словам Ириней, называли себя “членами школы Валентина”. Точно так же школьная преемственность, *successio*, о которой говорят ересиологи, разумеется, не распространяется “до апостольских времен”, однако о ней могли говорить и не только критики. Валентиниане были так же заинтересованы в построении такой фиктивной традиции, как и христианские авторы; и биографическое свидетельство Климента о Валентине это доказывает.

Наши данные, уже рассмотренные в этом разделе и те, к которым мы вскоре обратимся, позволяют предположить, что по крайней мере некоторые гностические сообщества функционировали скорее как философские школы, нежели религиозные секты. Такие гностики, как Карпократ, Василид и Валентин, отрицая ветхозаветную религию и ритуал, стремились переосмыслить базовые положения христианской веры в духе популярного платонизма и пифагореизма. В духе платонизма они истолковывали и наиболее теологические книги христианского писания (начиная от псалмов и Книги премудрости, заканчивая Евангелием от Иоанна).

В то же время, наше исследование показывает, что гносис как социальное явление далеко не сводится к набору “сект”, спорящих друг с другом и христианами, как это пытались представить ересиологи, и различия между гностическими школами или доктринами того или иного учителя гносиса являются только моментами творче-

---

<sup>40</sup> Как это отмечает издатель трактата в примечании к этому месту, это высказывание Тертуллиана уникально. Тертуллиан говорит о философских “кафедрах”, о “кафедре Моисея” и т.д., о еретиках же высказывается так только в этом месте. Отсюда следует, что данное выражение следует понимать как иронию Тертуллиана по поводу того, что валентиниане сами “учредили” две кафедры, наподобие тех философских кафедр, которые были официально основаны Марком Аврелием.

ского процесса создания нового типа мировоззрения. Трактаты коптской гностической библиотеки являются свидетелями этого процесса. Не удивительно поэтому, что в одном и том же тексте мы находим элементы, которые, если следовать классификации ересиологов, порождают неразрешимые противоречия. Следует ли нам считать *Парафраз Сема* трудом “сетиан” только потому, что Ипполит его им приписывает, а *Евангелие Истины* трудом самого Валентина или его школы потому, что Ириней говорит, что они использовали наряду с четырьмя каноническими другие откровенные тексты, один из которых назывался euangelium veritatis? И что делать, если отдельные элементы доктрины, в них излагаемой, не вписываются в схему, традиционно считаемую “валентинианской” или “сетианской”? должны ли мы объяснять такие элементы различиями между гипотетическими “школами”, вторичной “сетизацией”, “христианизацией” или “валентинизацией” или апеллировать к “синкретичности” позднеантичного разума? Не естественнее ли предположить, что дело обстоит как раз наоборот: это наши (и ересиологов) категории не способны адекватно описать такое явление, как гносис во всей его текучести и нестабильности? Ведь Тертуллиан не зря говорил, что гносис (если его мерить мерками “ортодоксии”), “как куртизанка, постоянно меняет свои одежды... не признавая униформы и заботясь только о разнообразии” (Adv. Val. 4, 3). Вполне вероятно, наши авторы не видели противоречий там, где мы склонны их усматривать с точки зрения нашей категориальной схемы. Перед нами случай многоголосья, полифонии, однако отдельные голоса, по-видимому, эффективно сливались в единый хор, возможно, не очень постижимым для нас образом. Предположим, перед вами два текста, в боговдохновенность которых вы верите. Даже если они не согласуются друг с другом, вы наверняка найдете способ их примирить. В конечном итоге церковная ортодоксия проделала еще большую работу, совместив совершенно несовместимое в Ветхом и Новом заветах и элиминировав противоречия герменевтическими средствами.

Следует также учитывать, что весьма разнородное явление, которое мы обозначаем как “валентианизм”, существовало более трех веков на огромной территории от Рима до северной Африки. Тексты, произведенные носителями этой, если угодно, идеологии сохранились на трех языках. Следовательно, говоря о “школе” Валентина, мы, в действительности, используем некий *родовой термин*, применимый к очень разнообразным, но конкретным социальным институтам, каждый из которых уникален и организован сообразно политическим, этническим и тому подобным обстоятельствам, которые в каждом случае заслуживают специального исследования. Что их объединяло? Очевидно, что простого “осознания своей избранности” для этого не достаточно. В III–IV вв. ситуация более или менее ясна. Оставаясь гностиками, они вполне могли принадлежать к церкви, не только не видя в этом противоречия, но и – очевидно – не имея выбора, по-

сколькx христианство стало государственной религией. Епифаний рассказывает что в молодости он выявил “до восьмидесяти” таких гностиков и доложил об этом властям. Египетское монашеское движение несомненно предоставляло более благоприятные условия для развития этого мировоззрения. Впрочем само монашеское движение также имело проблемы с ортодоксией. Наконец, некоторые гностики, приняв христианский обряд, вполне могли находить источник для самореализации в философии и теологии, которая до некоторых пор еще была свободна от государственного контроля.

Но это впоследствии. Как же обстояли дела во II и в начале III в.? Вопрос о том, был ли гностицизм религией в собственном смысле этого слова и существовала ли когда-либо гностическая церковь, составляет проблему<sup>41</sup>. С одной стороны, у нас есть данные о том, что гностики писали гимны и молитвы и исполняли определенный ритуал. А. Логан показывает, что христианское таинство миропомазания имеет гностическое происхождение<sup>42</sup>. Есть свидетельства, что гностики поклонялись образам<sup>43</sup>. С другой стороны, резонно спросить, насколько этот ритуал и эти таинства были уникальны именно для гностиков? Вполне вероятно, что процесс формализации и ритуализации шел параллельно в гностических и христианских обществах (отсюда и сходство). Наконец, вполне возможно, что гностики просто принимали христианский ритуал, придавая ему новый смысл так же, как и христианскому писанию. Генри Грин, напротив, полагает, что в какой-то форме специфически гностический ритуал должен был существовать, поскольку в противном случае трудно понять, как гностические сообщества в течение столь долгого времени сохраняли социальную идентичность<sup>44</sup>. Только создание определенных структур и социальных институтов (о конкретных формах которых мы, к сожалению, знаем очень мало) позволило им оформиться в некое, пусть аморфное, движение со своей идеологией. Различные формы ритуального поведения и отправление некоего культа постепенно оформились в гностическую традицию и были освящены в качестве “социальной истины”, полагает этот исследователь. С этого времени гностическая доктрина уже не мыслилась вне рамок таких структур и без причастности к этим таинствам, ведущим избранных к спасению. Так гносис

---

<sup>41</sup> См.: *Turner J. Ritual in Gnosticism // Gnosticism and Later Platonism / Ed. J.D. Turner, R.D. Majercik. Atlanta, 2000. P. 83–139.*

<sup>42</sup> *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. P. 19; см.: Lampe G.W.H. The Seal of the Spirit. L., 1967. P. 120–132.*

<sup>43</sup> См.: *Finney P. Did Gnostics Make Pictures? // Rediscovery of Gnosticism / Ed. B. Layton. Vol. I. P. 434–454.* Причем христиане, которые в это время следовали иудейской традиции и отрицали всякие изображения (с этим соглашается и Климент, и Епифаний), обвиняли их на этом основании в идолопоклонстве.

<sup>44</sup> См.: *Green H.A. The Economic and Social Origins of Gnosticism. Atlanta; Georgia, 1985. P. 259.*

как откровенное знание, открываемое каждому индивидуально, все-таки оформился в определенные внешние формы. Процесс институализации, пусть и менее формальный, нежели в христианской церкви, породил определенные сообщества, которые объединяла не только общая цель и общие ценности, но и особый символический язык, определенный стиль поведения, образ жизни и, наконец, определенный культ, а значит, своего рода церковь. В то же самое время, у нас, по-видимому, есть все основания полагать, что это общество никогда не было и не могло быть столь же организованным, как христианская церковь. Это обусловлено тем, что гностики были ориентированы на личный и уникальный мистический опыт. Многие из них, в полном согласии с их учением, были своего рода монахами в миру, “странниками в этом мире”, причастными ему только по необходимости.

### III

Перейдем к анализу гностического мифа. Многие (хотя далеко не все!) ключевые гностические тексты (оригинальные и пересказанные ересиологами) настаивают на невыразимости первого принципа, который не является богом, но неким непостижимым образом все превосходит. Причем именно эти тексты (возможно, вопреки ожиданию) оказываются в гностическом корпусе наиболее рационалистичными и включают в себя элементы философской аргументации. Так что негативная теология далеко не выполняет, как это иногда утверждалось, мистифицирующую функцию. Скорее, напротив, она предназначена для философского обоснования теологии откровения. Представление о непостижимости бога логически влечет за собой идею откровенного знания, гносиса, т.е. того знания, которое (вполне в согласии с прологом *Евангелия от Иоанна* и *Апокрифом Иоанна*) известно только “сыну” бога и тем, кому он его открыл. Если бы бог был постижим, откровение было бы не нужно и вполне можно было бы обойтись “естественной теологией”. Сказанное не противоречит тому факту, что подобного рода негативная теология, рациональная и платоническая по своему происхождению, зачастую служит исходным принципом для мистицизма. Так что учение о непостижимости бога является интегральной частью учения о богопознании. Кроме того, именно в этих текстах особенно хорошо видно отношение гностиков к миру, которое часто характеризуется как “антикосмизм”, однако, как это показывает наш анализ, такое определение также чрезмерно упрощает ситуацию<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> О необходимости избегать подобных клише подробно говорит Майкл Уильямс: *Williams M.A. Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category.* Princeton, 1994; *Idem. Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity // Gnosticism and Later Platonism / Ed. by J. Turner, R. Majercik.* Atlanta, 2000. P. 277–302, esp. 278, 299.

Из непостижимого Единого неким образом выделяется (или существует с ним, но в какой-то момент актуализируется) его мысль, которая не может не “мыслить” и постепенно развивается. В результате возникают различные умопостигаемые сущности, которые также начинают жить самостоятельной жизнью. Это второе начало возникает из первого принципа так же как Ум из Единого у Плотина. Эта система напоминает также учение о двух богах Нумения и систему *Халдейских оракулов* (в особенности триаду первопринципов). Последовательное развитие умопостигаемого универсума напоминает то, что мы видим у таких неоплатоников, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Трудно отделаться и от аналогии с таким автором, как псевдо-Дионисий Ареопагит. К сожалению, мы слишком мало знаем о конкретной датировке наших гностических источников, чтобы провести более точные исторические аналогии. Если признать, что гностики, посещающие школу Плотина (Porph., Vita Plotini 16), уже располагали теми трактатами, которые в какой-то форме дошли до нас (а среди этих текстов упоминаются *Аллоген* и *Зостриан*), то эта теория должна рассматриваться как среднеплатоническая. В таком случае сравнение с Нумением и *Оракулами* будет более историчным. Однако наши тексты могут быть и позднейшими переработками исходных текстов в духе последних философских достижений, ведь не могла же полемика с Платином и его учениками пройти для гностических авторов даром, и не случайно они интересовались лекциями Плотина.

Гностический умопостигаемый космос обозначается техническим термином Плерома (πλήρωμα). Это слово, означающее *полноту, завершенность, наполненность* чего-то<sup>46</sup>, переосмысливается гностиками совершенно уникальным образом. Прежде всего плерома как полнота противопоставляется не пустоте, а не-полноте, т.е. недостаточности, нехватке или лишенности чего-то (στέρησις). Плерома – это совершенный умопостигаемый космос, манифестация неизреченного Единого. Однако этот умопостигаемый космос вовсе не обязательно включает в себя *все*. Полнотой он является в силу своей самодостаточности. Внутренняя структура этого космоса, как правило, выражается с помощью числовых спекуляций. Тот факт, что восьмое небо и зоны имеют астрономическое происхождение, подтверждается тем, что очень часто они просто отождествляются с 12 месяцами и 365 днями (например: NH XI 2, 30). Каждой из этих многочисленных сущностей дается имя, обычно весьма фантастическое (апофеозом этого процесса является так называемый *Трактат без названия* из Codex Bezae Cantabrigiae, vol. XII). Именно так представляет Иринея систему Василида (Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3.5).

<sup>46</sup> См.: Lampe, Patristic Greek Lexicon, s.v. Например, *плеромой* в Rom. 13: 10 называется исполнение закона, а в Eph. 1: 23; Col. 2: 9 полнота божественности (ср. Rom. 11: 12).

Другим символом плеромы часто служит зодиакальный круг. Каждый из знаков Зодиака, состоящий из 30 градусов, получает в этой схеме свое толкование (см. Iren., AN I 17, 1). В мифе валентиниан число эонов в плероме достигает в разных вариантах 30 или 28 (Iren., AN I 1, 2; Hipp., Ref. VI 30, 3, 6). Правда имена, которые они получают, отражают скорее эллинистическую, нежели иудаистскую традицию. Именно они называются различными абстрактными именами, напоминающими позитивные божественные атрибуты и окрашенными этически, такими как Истина, Человек, Желание, Логос, Жизнь, Вера, Надежда, Любовь и т.д. Число этих эонов, по всей видимости, также равно числу дней в солнечном или лунном месяце, а их имена носят довольно произвольный характер. В частности, этот Логос из первой десятки эонов не имеет, как это выясняется впоследствии, отношения к тому Логосу, который приходит в мир, а Человек – это отнюдь не небесный Адам и т.д. В конечном итоге ни один из этих эонов, за исключением первых двух и последнего, не играют никакой роли в системе Валентина. Последним эоном является София, и в данном случае это имя значимо и этой сущности уготована вполне определенная миссия. Эоны у Валентина и его последователей размножаются парами, и в связи с этим уместно вспомнить место из Климента (Strom. V 94, 1), где говорится, что первый, умопостигаемый космос именуется монадой, а второй – это шестерица (гексада), поскольку (согласно пифагорейцам) число шесть связано с браком и означает порождающее начало. И действительно, по Ипполиту, плерома состоит из трех исходных диад, декады и додекады (десяти и двенадцати) эонов, которые также расположены парами. Ипполит говорит при этом, что так Валентин хотел достигнуть совершенного числа (VI 29, 6, 8).

В чем состоит жизнь этой плеромы? Оказывается, как это особенно хорошо видно из *Трехчастного трактата* (I 5, 68–73; ср. Iren., I 1, 2; Euang. Veritatis 3, 41), все, чем заняты эоны – это непрерывное прославление своего Отца. В этом нет ничего удивительного. Именно этим занимаются ангелы иудейской и христианской мифологии. Этим занята небесная иерархия ареопагитического корпуса. Все эти эоны – это всего лишь моменты непрерывного самосозерцания и самолюбования первого принципа, в то время как попытка посмотреть в другую сторону, отвернуться от Отца, оказывается отпадением и началом греха. Так начинается новый акт этой драмы. Причем если плерома – это упорядоченный космос, то находящийся за его пределами – видимый и невидимый – космос пребывает в состоянии беспорядка и недостаточности, которая метафорически объясняется тем, что София создала его самостоятельно, без участия других эонов плеромы (Iren., I 4, 2; Hipp., VI 31, 1–6; Clem., Exc. 31, 4).

Для того чтобы восстановить эту утраченную полноту, плерома порождает “совокупный плод” – Иисуса – который представляет собой универсальную манифестацию и персонализацию всей плеромы

(Iг. I 2, 6; Hipp. VI 32, 1–2; Tract. Trip. 86). Он именуется сыном Отца, который “надевает на себя все остальные зоны как одежду” (Hipp., VIII 10, 5; Pistis Sophia 15, 16) и выполняет функцию спасения падшего эона. В традиционной гностической мифе этим падшим эоном является София, поэтому он изображается как ее жених. В *Трехчастном трактате*, где падшим эоном оказывается Логос, терминология менее сексуальна. Иисус является ему как идея Отца и открывает истинное знание. В результате Логос отбрасывает от себя ложные образы и достигает просветления (68–73).

В некоторых гностических текстах Иисус сам называет себя плеромой (например, в *Послании Петра Филиппу*, 136–137). Евангелие Истины называется “благой вестью, открывающей плерому тем, кто ищет спасения”, а также спасением от неведения (ср. *Трактат о воскресении*, 49). Кроме того, “плеромами” называются и ученики Иисуса (*Диалог со Спасителем*, 139). Напротив, отсутствие знания изображается как сон, забвение, а также неполнота. Тело, говорится в *Апокрифе Иоанна*, есть темница души, и миссия спасителя состоит в том, чтобы избавить душу от пут материи и освободить из этой темницы и привести в брачный чертог (ср. Iг. I 7, 1; Hipp. VI 32, 2; Clem. Exc. 63, 1; Tract. Trip. I 5, 123; Eung. Phil. 3, 85). Иногда эта метафора усиливается, например: в *Трактате о душе* она изображается проституткой, которая впала в телесный разврат, и только после раскаяния и обращения она вводится в этот самый чертог. Именно так ересиологи представляют себе учение Симона Мага (подробнее см. II 1.1). Состояние “возвращенной полноты” красноречиво описывается в *Евангелии Истины* (42)<sup>47</sup>.

Что нам напоминает эта плерома, этот гностический умопостигаемый универсум? Вероятно, *Тимей* Платона, точнее его позднейшие толкования. Прекрасным эпитоме такого (среднеплатонического и неопифагорейского) толкования служит следующий пассаж из Климента (Strom. V 92, 1–4; 93,4–94,2). После (почти точной) цитаты из Платона: “Было ли оно небом всегда или же оно возникло из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, а значит, осязаемо, а будучи осязаемым, телесно... Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать”<sup>48</sup> Климент заявляет, что данный пассаж доказывает тот факт, что по Платону космос не только сотворен, но и что сотворен он *как сын*, поскольку творец назван отцом. Кроме того, это означает, что космос получил свое начало *только от него одного и возник из ничего* (μὴ ὄντος). Далее говорится, что Платоном различаются умопостигаемый и чувственно воспринимаемый космосы, причем первый из них является архетипом<sup>49</sup>, по об-

<sup>47</sup> Подробнее см.: MacDermot V. The Concept of Pleroma in Gnosticism // Gnosis and Gnosticism / Ed. M. Krause. Leiden, 1981. P. 77–81.

<sup>48</sup> Tim. 26 b–c; cf. Strom. V 78, 1 sq.

<sup>49</sup> Или парадигмой. В данном месте высказывание Климента несколько туманно. Не ясно, парадигма – это то же самое для Климента, что и архетип, или нет?

разу которого создан второй. Примечательно, что термин *κόσμος νοητός* не встречается ни в одном источнике до Филона (отсюда не обязательно следует, что именно Филон придумал его). Именно в известном месте из *De Opificio Mundi* 15–25 Филон говорит, что Бог сначала сотворил умопостигаемый космос, а затем, по его образу, чувственно воспринимаемый.

Этот умопостигаемый космос отождествляется Филоном с Логосом. Далее у Климента говорится, что первый принцип, “монада включает в себя невидимое (*ἀόρατον*) небо, невидимую (безвидную)<sup>50</sup> землю и свет разума”. “В начале, – сказано, – Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (*ἀόρατος*, не безвидна!)”. И далее: “И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет”<sup>51</sup>. Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой земли и зримого света. *Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ в умопостигаемом космосе, а виды чувственно воспринимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого?*” Эта примечательная интерпретация *Tim.* 30 c–d также находит соответствие в среднеплатонических текстах. Действительно, в *Tim.* 29 a–b говорится, что демиург творит мир по образу некой вечной и неизменной парадигмы. В результате космос оказывается “неким образом” (*εἰκόνα τινος*, 29b 2) этой вечной парадигмы, хотя он и подвижен и пребывает в процессе становления. Как демиург относится к этой парадигме? По всей видимости, он занимает по отношению к ней внешнее положение, созерцая ее со стороны. Именно в таком положении оказывается гностический демиург. В отличие от платонического, он даже не имеет непосредственного доступа к архетипу, довольствуясь лишь его подобием. Однако не так истолковывают эту ситуацию большинство средних платоников и Климент, как один из типичных представителей этой традиции. Миф о демиурге, его модели и даже творении во времени они предлагают рассматривать как символ, который не следует понимать буквально<sup>52</sup>. В *Тимее* нигде не говорится, что парадигма является высшей реальностью, а демиург – это какая-то особая сущность, следовательно, его необходимо отождествить с тем Благом, о котором говорится в *Государстве* VI 508–9, ведь в конечном итоге именно оно, как утверждается в этом диалоге (509b), не только поставляет “благо” (что можно вполне понять как красоту и упорядоченность), но и само бытие. Иную теорию развивал Нумений (fr. 11, 12, 21 *Des Places*).

<sup>50</sup> ἀείδη; in Eusebius ἄρα. Эта невидимая земля далее противопоставляется Климентом видимой и осязаемой.

<sup>51</sup> Gen. 1: 1–3.

<sup>52</sup> Именно так полагали, вслед за Спевсиппом и Ксенократом, почти все платоники, за исключением разве что Аттика и Плутарха. Подробнее об этом см. первую главу книги Диллона “The Middle Platonists”. Ср. Speusippus, fr. 61 Tarán; Xenocrates, fr. Heinze, 154–158 Parente.

По его представлению, демиург является вторым богом, и парадигмы являются содержанием его ума, однако над ним расположен высший благой Бог. Не меньше проблем и противоречий порождается и платоновской концепцией “вместилища”. Следует ли его толковать как материю (субстрат), и каков статус этой материи, и как она относится к первому принципу? Нумений фактически мифологизирует материю. Именно так же поступают и гностики. Наконец, как относится к демиургу мировая душа? Филон фактически исключает этот принцип, передав его функции логосу. Ориген, напротив, функции мировой души приписывает святому духу, а Валентин до него – Софии.

Далее (30 b–d) в *Тимее* говорится, что эта парадигма является живым существом, которая включает в себя все остальные “живые существа” (νοητὰ ζῷα), в то время как подобия этих живых существ находятся в видимом космосе. Именно это же и утверждает Климент, однако что еще находится в разуме этого бога? Оказывается, там находятся невидимое небо, свет разума, а также невидимая земля. Эта последняя сущность наиболее примечательна. О некоей небесной (эфирной) земле говорится в *Евангелии Египтян* (NH III 50, 10; IV 62, 8). О некоем “прекрасном мире” упоминается в герметическом *Поймандре* (8). Наиболее подробно об этом говорится в гностическом трактате *Зостриан* (48): “...Я вижу, что каждому эону соответствует живая земля, живая вода, легковесный воздух (или эфир?) и не жгущий огонь...” Далее что-то сказано о нетленных деревьях, не портящихся плодах, бессмертных душах, богах истины и их посланниках и даже о нерушимых телах, “нерождающем рождении” и “неподвижном движении” (этот текст довольно фрагментарен). То есть можно предположить, что эта земля не просто существует, но и живет своей жизнью, наподобие Олимпа, и там даже особым образом рождаются новые сущности.

Несмотря на то что фигура демиурга гностиками значительно принижается, “платонические” отношения между образом и первообразом в гностических текстах не так уж редки. Наиболее ярким примером подобного отношения служит, разумеется, образ небесного человека. В этом нет ничего удивительного, поскольку в данном случае это всего лишь развитие библейского сюжета. Архетипический Человек (Антропос, или Небесный Адам) создан, как почти единодушно утверждают гностики, по образу первопринципа, а земной человек является его подобием. Во *Втором трактате великого Сета* (NH VII 2, 53–54) утверждается даже, что высший принцип также является Человеком, а второй таким образом оказывается Сыном человеческим. В *Апокрифе Иоанна* Человек – это эпитет Барбело, а Адам оказывается его образом. Промежуточная фигура небесного Адама встречается и в трактатах *О происхождении мира* (II 5, 103; 107; 115) и *Природа (ипостась) архонтов* (II 4, 4, 91). О сотворении человека по образу небесного человека говорится и в од-

ном из дошедших до нас фрагментов Валентина (фр. А, ср. фр. С, II 3.1). Как уже отмечалось, в плероме каким-то образом присутствуют и все совершенные пневматики, т.е. каждый из них является непосредственным образом “небесного себя”. Остальные люди такой чести не удостоены.

О демиурге как небесном человеке говорили и неопифагорейцы. Вспомним, например, высказывание псевдо-Эврита:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге *О случае* пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: “Из той же материи, подобно всему остальному, создано и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца”» (Strom. V 29, 1–4)<sup>53</sup>.

О трех уровнях или этапах творения человека говорит и Плотин в том же трактате (VI 7, б), различая между нозтическим или архетипическим человеком, его копией (или подобием,  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha$ ), которая содержит логосы первого только по уподоблению ( $\acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\epsilon\iota$ ), и, наконец, воплотившимся человеком.

Термин, которым чаще всего пользовались гностики,  $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ , имеет скорее библейское, нежели платоническое происхождение, однако в это время и гностики, и платоники употребляли этот термин более или менее наравне с исходным платоническим  $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\nu$ <sup>54</sup>.

Разумеется, все эти многочисленные зоны “их путаной системы”, как сказал бы Ириней, существенно отличаются от платоновских идей хотя бы потому, что каждый из них или, по крайней мере, наиболее важные имеют свои имена. Так, в *Евангелии Египтян* каждый зон исходной триады (Отец, Мать и Сын) порождает по огдоаде эонов, каждый из которых имеет свое имя, как правило, некий абстрактный атрибут, типа Нерушимости, однако этим дело не заканчивается, поскольку каждый из них порождает мириады “престолов, сил и слав”, которые уже никак не называются, но также имеют имена, которые посвященные должны знать. Все это уже напоминает поздние неоплатонические тексты, в которых, начиная с геннад Ямвлиха, сущности также неуклонно множатся. Столь же прихотлива и геометрична структура небесной иерархии Ареопагита.

Гностики, как и античные философы и теологи, полагали, что бог непознаваем (в смысле, находится за пределами человеческого

<sup>53</sup> О фигуре демиурга и его роли в качестве “воплощенного закона и разума” в пифагорейских псевдоэпиграфах см. также: *Chestnut G. The Ruler and Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II 16.2. P. 1311–1332.*

<sup>54</sup> Хорошим примером употребления этого термина служит следующее место из *Евгности* (NH III 3, 83): “Зон – это тип (т.е. прообраз) бессмертного человека, время – это тип первородного, его сын, год – это тип спасителя, двенадцать месяцев – это тип двенадцати сил, а 360 дней в году – это тип тех 360, о которых повел спаситель”.

разумения). И это вполне естественно. Однако в какой мере бог непознаваем, полностью или частично, только “по сути”? На этот вопрос мы встречаем совершенно различные ответы. Другим важным вопросом является определение, так сказать, сферы божественного и ее отношения к этому миру.

Последовательная негативная теология вплоть до отрицания каких-либо позитивных атрибутов бога (кроме “сущий”) характерна для Филона Александрийского. Во многом по его стопам идет Климент и другие христианские теологи, вплоть до Григория Нисского и автора *Coprus Aegeragiticum*. Последовательным негативным теологом, если принимать свидетельство Ипполита, был Василид. Другие гностики (как Валентин, так и авторы трактатов Наг Хаммади) в целом более умеренны, однако почти все они говорят о боге в духе негативной теологии.

Негативные характеристики в применении к первым принципам характерны для неопифагорейцев и для более “ортодоксальных” платоников, таких как Алкиной или Плотин. Негативная теология является важной составляющей философии Плотина (и часто рассматривается как его основное философское достижение), однако важно отметить, что относится она исключительно к Единому. Негативная теология Плотина абсолютна в том смысле, что первое начало безусловно непостижимо, но только оно. Это уже ни в коей мере не относится к Уму и Душе. Единое и Благо совершеннее и лучше ума, ибо он причастен множественности, в то время как действительно существовать – значит быть единым. Однако идея или знание абсолютно Единого невозможно, следовательно, если оно и постижимо, то при посредстве некоего неведения (см. V 3, 12–13). Так предотвращаются все попытки описания высшего в терминах низшего. Единое Плотина является беспредельным и ничем не ограниченным, неопределенным (и неопределимым) (см. V 9, 3–39; VI 7, 17, 18 etc.). Оно “ни в чем не нуждается, даже в себе самом” и ни от чего не зависит (VI 9, 6, 12–26). Единое является источником всего сущего, который, давая начало другому, сам не изменяется и не иссякает (III 8, 10, 3–7)<sup>55</sup>. Плотин применяет и другую (более формальную) метафору, именно: таким же образом числа порождаются монадой, не изменяя ее (V 5, 5, 2–7). Единое “не вечно”, поскольку вечность – это характеристика ума, связанная с идеей неподвижности (VI 2, 8; III 7, 1–12; ср. *Plato, Soph.* 248a–249d). Оно не есть “жизнь”, поскольку опять же эта характеристика более подходит для ума (VI 7, 17, 9–13). По этой же причине оно не является сущностью или каким-либо иным из великих родов платоновского *Софиста* (таких как движение, покой, тождественное и иное – VI 2, 7–8). Оно “превыше сущности” и даже выше “бытия сущности” (V 4, 2, 42), не в покое и не в движении, не тождественное и не иное (VI 9, 3, 39 sq.).

<sup>55</sup> Правда, эта характеристика присуща и уму, и душе.

В отличие от самодвижущегося ума Аристотеля, первый принцип Плотина не описывается и термином “энергия” (VI 9, 5). Будучи некой сущностью, энергия присуща только тому, что уже “отпало от истинной природы”.

Вместе с тем Единое называется “силой” (III 8, 30, 10; V 4, 1, 25), и Плотин терпит эту характеристику, нарушающую общий апофатизм системы. Вероятно, дело в том, что представление о “динамис” (силе и одновременно способности), хорошо согласуется с идеей о безграничности Единого. К тому же, как сказал бы Ипполит, надо же как-то это выразить? Активно развивается Плотин и световая метафора. Таким образом, исходная теоретическая апофатическая установка по мере развития системы им значительно ослабляется<sup>56</sup>. Наверное, можно выделить и другие характеристики Единого, однако мы остановимся на этом и сравним сказанное с тем, что мы видим в гностических текстах.

Плотин относился к гностикам очень критически (см. трактаты II 9, VI 8), однако эта критика касается иных сюжетов, о которых речь впереди. Что же касается негативной теологии, сходство, как мы видим, значительно, различия же, хотя и присутствуют, не принципиальны. Основным отличием, которое сразу же бросается в глаза, является тот факт, что, в отличие от Плотина, негативные атрибуты гностики употребляют по отношению ко всей божественной реальности, а не только при описании первого принципа, тем самым очень сильно размывая основания своей теологии. Однако это вполне понятно. Для гностиков откровенное знание (“гносис”) было единственным, к чему они стремились, поэтому в терминах этого откровенного знания ими описываются не только теологически невыразимые сущности, такие как первые принципы, но и вообще все небесные силы, “непостижимые” и открывающие себя только избранным. Действительно, в *Трехчастном трактате* (56, 25–30) невыразимым является не только Отец, но и Сын. Это же явление можно отметить и в таких трактатах, как *Аллоген*, *Три стелы Сета*, *Зостриан* и *Trimorph. Protencia* (Трехформенная протомысль). В этом последнем трактате (46) говорится, что девственный эон Барбело является “невыразимой тишиной” и словом высшего бога, “невыразимым, нерушимым, неизмеримым и непостижимым”. Точно так же

---

<sup>56</sup> Последовательно проведенная негативная теология исключает всякую возможность философии и религии, оставляя только молчание и мистическое единение с абсолютном. Разумеется, бог является объектом не познания, но некоего мистического ведения, однако об этом нужно как-то сказать. Для того чтобы постичь бога, говорит Плотин, необходимо освободиться от сущего и знания о нем, подобно тому как посвященный в мистерии сбрасывает одежду, приступая к обряду (VI 9, 11). Это указывает, что идеал философской жизни для Плотина имел и более практическую религиозную составляющую. Фактически Единое непознаваемо обычными интеллектуальными средствами, и именно это обстоятельство открывает двери для мистицизма в философии.

Барбело описывается в *Апокрифе Иоанна*. Очевидно, что та Тишина и Мысль, которую, по словам Ириней (АН I 1, 1), в начало помещали валентиниане, обладает таким же свойством.

Неоплатоническую схему напоминает теология, излагаемая в *Аллогене*<sup>57</sup>. Трехчастная сила, которая в этом трактате помещается между невыразимым первым принципом и Барбело и называется “истинно сущей”, живой и разумной (47), напоминает об атрибутах Ума Плотина (V 1, 4; V 5, 1; VI 7, 17) до такой степени, что некоторые авторы видят в этой системе прямое влияние Плотина. И это предположение представляется вполне обоснованным, поскольку именно *Аллоген* упоминается Порфирием как трактат, который использовали гностики, посещающие школу Плотина<sup>58</sup>. Если трехчастная сила, оставаясь непостижимой<sup>59</sup>, обладает всеми характеристиками Ума, Барбело естественным образом уподобляется Мировой душе. Именно такую роль выполняет и София в системе Валентина и его последователей.

Терминология гностических трактатов во всем остальном схожа с той, которую находим у Плотина. Первый принцип является невыразимым, непостижимым, невидимым, за пределами сущего. Он является единым и уникальным<sup>60</sup>. Он не является идеей (или формой). Напротив, Сын в *Трехчастном трактате* называется “формой бесформенного” (66, 13). В *Аллогене*, как и следовало ожидать, бесформенными оказываются оба первых принципа, а формы всего “истинно сущего” содержатся в “высшей части” Барбело, называемой *Kalyptos* (48)<sup>61</sup>. Первые два принципа служат источниками оформленности всего остального, однако сами не могут называться формами и являются “бесформенными формами” (48, 19). Мистиче-

<sup>57</sup> Это сходство давно замечено исследователями, см.: *Turner J. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum 22 (1980). P. 324–351.*

<sup>58</sup> В прочем более разумным мне кажется предположение, что эта схема восходит к тому общему источнику, из которого черпали и гностики, и Плотин. Примечательно, что в других текстах, где также говорится об этой трехчастной силе (например, в *Зостриане*), она отождествляется с первым принципом. Как и у Плотина, среди целого набора негативных характеристик для этой сущности допускаются только две положительные: сила и свет.

<sup>59</sup> “Трехчастная сила ... существует как невидимое Единое, непостижимое для них (остальных эонов плеромы). Он содержит их в себе и они существуют благодаря ей. Она совершенна, и даже более чем совершенна – она благословенна... невыразима и неизменна... и не нуждается ни в чем из сущего...” (47, 7–25). Мы видим, что эта сила обладает всеми характеристиками Единого Плотина, однако помещается второй после абсолютно трансцендентного невидимого Духа.

<sup>60</sup> Кроме упомянутых выше текстов можно добавить сюда и место из трактата *Три стелы Сета*, 121–122, где первопринцип называется “несущим”, а следующий за ним – единым. См. также: *Аллоген*, 55, где первый принцип называется “несущим существом”.

<sup>61</sup> Следующий уровень Барбело (Protophanes) напоминает то, что Плотин говорит в IV 1, 1, а последний уровень (Autogenes) напоминает ум как сферу индивидуальных душ у Плотина в III 9, 1.

ское восхождение к этому второму принципу (трехчастной силе) описывается как “неделимое движение, ведущее к бесформенной силе, не ограниченной никаким пределом” (62). Таким образом, гностический первый принцип, в полном согласии с Плотиним, ничем не ограничен и является “беспредельным светом” (*Апокриф Иоанна*, см. выше). Он ни в чем не нуждается и, давая начало другому, сам не уменьшается (кроме мест из *Трехчастного трактата*, 53 и др., приведенных выше, см. также *Аллоген*, 62–64). Он не “вечен”, поскольку этот атрибут присущ плероме (см. также *Аллоген*, 65). По той же причине он не является “жизнью” (в *Аллогене*, 61 жизнь присуща второму принципу и остальной плероме). Наконец, можно предположить, что он выше “энергии”, поскольку находится в покое и не действует<sup>62</sup>. Дальше всех заходит автор *Аллогена*, поскольку здесь невидимый дух является даже “бессильным” (66).

Гностическое мистическое восхождение также напоминает то, о котором говорит Плотин. Знание в собственном смысле этого слова возможно только на уровне зонов, для того же чтобы приблизиться к первопринципу, необходимо освободиться от всех мыслей и всего “сущего”, так достигнув мистического неведения.

#### IV

Если гносис и обладает какими-либо уникальными чертами, то это несомненно миф о падшем зоне, который изначально отождествлялся с библейской Софией (мудростью бога, которая, разумеется, обитала в его уме), а в процессе христианизации превратился в Логос<sup>63</sup>. Разумеется, здесь также можно провести аналогии с эллинской мифологией и философией. Очевидно, что София – это мировая душа. Разумеется, она напоминает Афины, родившуюся из головы Зевса. Однако события мифа о Софии не находят объяснения в эллинской философии. Не находит этот сюжет места и в христианском гносисе, поэтому этот образ был целенаправленно изжит в *Трехчастном трактате*. Следовательно, миф о падшей Софии – это истинно гностический миф, причем наиболее универсальный (хотя далеко не во всех гностических текстах этой сущности находится место)<sup>64</sup>. Миф о Софии неразрывно связан с представлением о гносисе, откровенном знании, которое просвещает заблудшую душу.

<sup>62</sup> В *Аллогене*, 48 даже второй принцип занят “действующим бездействием”.

<sup>63</sup> См.: *Quispel G. Judaism, Judaic Christianity and Gnosis // The New Testament and Gnosis / Ed. A.H.B. Logan, A.J.M. Wedderburn. Edinburgh, 1983. P. 46–68, esp. 62–63.*

<sup>64</sup> Например, в системе одного из самых ранних из известных нам гностиков Сатурнина из Антиохии о Софии не говорится. Неведомый Бог просто являет себя в виде сияющего образа (славы, *kabod*) над “безвидными и пустыми” водами (*tohu wabohu*), и на основании этого образа архонты творят человека. Однако и здесь затем говорится о том, что, когда выяснилось, это творение архонтов оказалось нежизнеспособным, некая высшая сила, которая не называется Иринеем по имени, послала искру жизни. См.: *Iren. I 24.*

Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит высшему миру, совершенна и причастна полноте, является мыслью высшего Бога и одним из Эонов. Но с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность и “дерзость (tolma)”, которая влечет ее одновременно вверх и вниз, иными словами, не дает ей покоя. По этой причине “падение” Софии не является чисто деструктивным или негативным актом, оно происходит с некоторой неизбежностью, является необходимым, как сотворение мира<sup>65</sup>.

Хотя и с различными вариациями, зависящими от версии мифа или конкретной стадии его развития, София является матерью творца этого мира – демиурга. Он оформляет материю и создает космос. Я думаю, что без каких-либо квалификаций мы должны признать эту идею платонической, однако в сознании наших авторов она прихотливым образом сплелась с образом ветхозаветного бога. В более ранних вариантах гностического мифа (у Симона, Менандра, Карпократа или упомянутого выше Сатурнина – II 1.1; 1.3; 1.4.3) мир творится либо непосредственно самим богом при помощи архонтов, либо оформляется этими последними по собственному произволу. Как я уже отмечал, София (как Мысль бога) некоторым образом присутствует и в этом варианте мифа, однако отдельная фигура демиурга еще не возникла. Апеллес (первая половина II в.) еще не называет демиурга Ялдаваофом, и творец этого мира, по его мнению, – это “праведный” бог (который ниже благого бога). Кроме того, у Апеллеса появляется фигура огненного бога, который во всем подобен позднему Ялдаваофу, которого также называют огненным. Четвертый бог (или род) Апеллеса, ответственный за возникновение зла, подобен “противодействующему духу” *Апокрифа Иоанна* и

<sup>65</sup> Этот сюжет содержит в себе традиционный теологический парадокс: высшая сущность, творящая мир с неизбежностью, каким-то образом сохраняет абсолютную свободу воли. Мысль высшего и неизреченного Бога – Барбело – творит мир “самовольно”, говорится в *Апокрифе Иоанна* (23, 20–21); ср. Irenaeus, Adv. Haer. I 30, где сказано, что Высшая духовная сущность (Святой Дух) и прародительница всего живого была не в силах удержать свет, ее переполняющий, и выплеснула его в материю (т.е. в неформленные “воды”). Эта сила называется Левою, или Prouneikos. Об этом противоречивом термине см.: Pasquier A. Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts // Images of the Feminine in Gnosticism. P. 47–66. Впрочем даже у Симона Мага София-Елена не является падшей в полном смысле этого слова. Она скорее живет в плену, из которого Симон ее спасает (как сказочный рыцарь плененную принцессу). О том, что душа не может пасть, говорит Плотин в трактате против гностиков (II 9, 4). В другом месте говорится, что душа не может претерпевать какие-либо убытки (IV 8, 7). То есть поскольку Мировая душа не может пасть, то же самое следует сказать и об индивидуальной душе. Куспел особенно подчеркивает сходство этой идеи о заблудшей душе с иудейским мотивом о “жизни в изгнании”: Quispel G. Judaism, Judaic Christianity and Gnosis. P. 63. Именно таким образом рассуждает Филон, интерпретируя образ библейской Агари как символ жизни в диаспоре. Об этом же говорится в *Зостриане*, 5. Мир представлялся авторам этого мифа лучшим уделом, чем покинувший их бог.

других гностических систем. Однако по свидетельству Тертуллиана, души были привязаны к телам и таким образом порабощены не этими богами четвертого рода, а самим “огненным богом”. Именно такова роль демиурга в *Апокрифе Иоанна*.

Таким образом, во всех гностических системах присутствуют три основные сущности: Высший бог (сопровожаемый умопостижимым космосом различной степени сложности), второй бог (творец мира, праведный или нет, но все равно “великий”) и противодействующий дух (как правило, сын этого второго бога, ответственный за зло этого мира). Несколько отличную схему мы находим у Василида в той версии, которую излагает Ипполит. Однако в данном случае перед нами сознательно сконструированная система, которая, кстати говоря, не нашла поддержки среди последователей Василида.

Далее исследование показывает, что в древнейшей версии гностического мифа были одновременно и “благой” демиург, и отпавший от него “огненный” творец низшего мира. Однако впоследствии наблюдается тенденция объединения этих двух сущностей в лице одного демиурга, причем (если провести несколько грубое обобщение) христиане в результате получают только “праведного” высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему богу творить мир, а гностики, напротив, понижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, который оформляет низший мир и является если не злым, то по крайней мере неразумным. Поэтому для того чтобы исправить то, что натворили София и ее сын, необходима еще одна фигура – Христос, который даже у Иринея еще не окончательно утратил демиургические функции<sup>66</sup>. Однако и то и другое развитие этого сюжета восходит к традиции, заданной *Тимеем* Платона.

Каково происхождение идеи о злом демиурге? Полагаю, что эллинское, хотя многие авторы пытаются усмотреть здесь “восточные” влияния.

Идея о злых силах, которые причиняют вред человеку, слишком универсальна, чтобы быть заимствованной откуда-либо. Она независимо и испокон веков присутствовала и в греческой, и в иудейской традициях. Не чужд ей и гностицизм. Истоки этого воззрения следует искать в человеческой психике. В целом следует заметить, что “официальные” философия и религия, как правило, оптимистичны. Такова философия Платона (за исключением знаменитого места из *Законов*), Аристотеля и стоиков. Таковы официальные иудейская и христианская доктрины. Темная сторона души находит отражение, как правило, в различных подводных течениях философской и религиозной мысли. Очевидно, *об этом* не следует говорить открыто. Представления о злом демиурге в истории греческой философии подробно рас-

---

<sup>66</sup> С другой стороны, как об этом свидетельствует фр. 11 Нумения, демиург не чужд функций спасителя.

смачивает Дж. Мансфельд<sup>67</sup>. Отмечу в связи с этим только один момент. Критикуя гностиков, а именно их дуализм (прежде всего, Маркиона), Ипполит вспоминает об Эмпедокле (VII 29–31). Следуя Пармениду<sup>68</sup> и пребывая в рамках “пифагорейской традиции”, Эмпедокл является, по Ипполиту, прямым предшественником гностиков (как бы мы ни относились к этому заявлению). Более того, как это показал еще Фригель, этот текст сам может оказаться гностической интерпретацией Эмпедокла, скопированной Ипполитом из его источника<sup>69</sup>. Из нескольких пассажей, которые приписываются здесь Эмпедоклу (один из них – fr. 31 В 115 – иначе как из этого текста не известен, остальные более или менее повторяют сообщаемое самим Ипполитом и другими авторами), большинство содержат “типично гностические мотивы”. Маркион, отмечает Ипполит, как и Эмпедокл до него, говорит о двух богах, добром (Любовь) и злом (Вражда). При этом Вражда творит этот мир (τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ κόσμου – VII 29), Любовь же не выполняет никаких демиургических функций, однако исправляет недостатки этого мира и помогает душам (людей и демонов!) спастись. Причем ей в этом помогает некая промежуточная сущность – Истинный Логос и Муза. Далее говорится о вегетарианстве и указывается, что размножение только помогает Вражде<sup>70</sup>. Принадлежность этого воззрения Эмпедоклу может быть оспорена (хотя Мансфельд, привлекая дополнительные данные, в основном Аристотеля, доказывает, что это не так<sup>71</sup>), однако для нас это свидетельство важно само по себе как доказательство существования гностического толкования Эмпедокла (а также орфиков и пифагорейцев). После этого становится понятным, почему и Климент, критикуя гностиков, столь часто цитирует досократиков. Вполне вероятно, что и в этом случае перед нами гности-

<sup>67</sup> См.: *Mansfeld J. Bad World and Demiurge: A “Gnostic” Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions / Ed. by R. v. den Broek, M.J. Vermaseren. Leiden, 1981. P. 261–313.*

<sup>68</sup> Который также рассматривает мир как результат ошибки и смешения бытия и небытия (fr. 28 В 6, 9–10, 29 DK, etc.) и подчинен (злой) судьбе (fr. В 8, 13, 20, 27). Ср. пассаж из *Апокрифа Иоанна*: “(72) Он посоветался со своими властями и силами, и они произвели Судьбу (Heimatene). Они создали времена и сроки и через них закалили и заковали небесных богов, ангелов, демонов и людей, так чтобы все они находились под ее властью. Воистину мерзкое дело!” Ср. В 8, 20, где говорится об оковах судьбы. Ср. также В 28 В 1, 30; 31 В 17, 26 DK, места, которые можно понять как указания на то, что боги обманывают людей. В самом начале поэмы бродячий поэт называется “тем, кто знает” (28 В 6 б 4), и гностики, если бы они прочитали эту поэму, не смогли бы не отметить этого обстоятельства (см.: *Mansfeld J. Op. cit. P. 276*). Правда далее Парменид говорит, что этот мир все-таки лучший из возможных (28 В 8, 61).

<sup>69</sup> См.: *Frickel J. Unbekannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio // Gnosis und Gnosticism. Leiden, 1977. S. 119–128.* Эту же идею высказывает Маркович в Предисловии к своему изданию Ref. и в специальной статье, посвященной этой теме. Мансфельд (*Op. cit. P. 288–289*) думает так же.

<sup>70</sup> Об этом же говорит Климент (III 24, 1–2 и др.), также вспоминая Эмпедокла и пифагорейцев, которых “извратили” гностики.

<sup>71</sup> *Mansfeld J. Op. cit. P. 279–287.*

ческое толкование пифагорейской философии, а не только комментарий Климента. Этот автор равнодушен к пифагорейству, однако любит его не до такой степени, чтобы при помощи пифагорейской мудрости опровергать своих заблудших коллег христиан.

Нечто подобное мы наблюдаем и у Иринейя. Критикуя гностическое учение о злом демиурге, он также регулярно соотносит его с пифагорейскими и платоническими воззрениями. Естественно предположить, что его противники каким-то образом сами подали ему для этого повод. Особенно интересно в связи с этим начало второй книги “Против ересей”. По Иринейю, получается, что гностическое учение о боге, мире его идей (плероме) и демиурге – это хорошо известные платонические теории. Такое же происхождение имеет идея о Софии – мировой душе, которую пробуждает демиург. Действительно, именно это говорится, например, у Алкиноя<sup>72</sup> и Иринейя вполне мог об этом знать. Разумеется, это еще не вся история, в частности, не хватает *злого* демиурга<sup>73</sup>. Так, по Иринейю, боги у гностиков неуклонно размножаются, причем некоторые из них оказываются злыми, в то время как на самом деле существует только один благой Бог (*passim*, cf. АН III 7, 5; 16, 1), который создает мир из идей, находящихся в нем самом. Причем эти идеи являются логосами и сам творец также есть Логос. Эта схема вполне соответствует той, которую развивает (возможно, впервые) Филон (*Opif. Mundi*, 16–20, etc.). Как и Филон и, в отличие от большинства платоников, Иринейя говорит, что это творение не только “символическое”, но реальное.

Другим важным для Иринейя моментом является проблема божественного промысла. Его аргументы в связи с этим (хотя их и можно соотнести с аналогичным элементом полемики между стоиками и платониками) указывают совсем в ином – и теологическом – направлении. Божественный Промысел связывается со “славой” и всемогуществом единого Бога. Это уже не стоическая судьба и тем более не космическая “симпатия”. По мысли Иринейя, “доказательством” необходимости существования промысла служит замечание о том, что всемогущий Бог умалется в своей “славе”, если он не обладает универсальным промыслом (II 1, 1 сл.)<sup>74</sup>. Умаление роли божествен-

<sup>72</sup> Did. 10, 3. Комментируя это место, Диллон отмечает, что аналогичную идею можно найти у Плутарха (*De Is.* 369 f.), где говорится, что Изида наполняется радостью, принимая в себя божественные логосы и так становясь продуктивной. Это место выглядит очень “гностическим”.

<sup>73</sup> Однако если снова обратиться к Плутарху (*Is.* 369e–370e), то мы найдем у него примечательное толкование платоновского суждения о двух противоположных движениях в космосе (*Leg.* 896 d–f; cf. 370e) как развитие того, что сказано в *Тимее* (35a). Можно в связи с этим вспомнить и об Аттике, единственном из платоников настаивающем на актуальном творении мира.

<sup>74</sup> В связи с этим можно снова вспомнить Плутарха, который говорит, что духовное не может зависеть от материального, а также, что управление *многими* мирами, а не одним, не умалет славы творца, поскольку это труднее (*Def. Or.* 425e sq.; комментируя *Тимея*, Плутарх постулирует по отдельному миру для каждого правильного многогранника).

ного промысла, по представлению Иринейя, и порождает идею гностического демиурга, который не обладает этим самым универсальным промыслом, а поэтому и не знает, что творит. Однако знание и неведение несовместимы друг с другом, следовательно, как думает Иринейя, гностики противоречат себе (II 7). В этом смысле Бог в общем и не нуждается в помощнике (II 2, 4–5), даже в божественном Логосе. По этой причине он не случайно настаивает на роли “естественной” теологии, благодаря которой человек способен “интуитивно” узнать о Боге, а не только через откровение Логоса (II 6, 1). Эта идея имеет стоическое происхождение, однако для Иринейя она настоящая находка. Разумеется, при этом опускаются все философские тонкости, зато на смену им приходят многочисленные риторические украшения и убойные *ad hominem* аргументы. Впрочем на это обстоятельство я уже указывал. Как бы там ни было, несомненно, что Иринейя *знал* этот тип аргументации, а не придумал его сам.

Далее, по представлению Иринейя, понятия о судьбе, и тем более о “костной материи”, также несовместимы с божественным промыслом. И в этом также заключается ошибка гностиков. Если мы признаем существование отличной от промысла судьбы, то, значит, она правит космосом, а не всемогущий Бог (II 5, 2). Если же помимо воли Бога ничто не может возникнуть, то называть материю “хаотичной”, костной или тем более злой – это “богохульство” (II 7, 4). Столь же богохульной является гностическая идея о том, что (божественная) Мудрость является причиной материального мира и зла и породила их из своих “страстей”<sup>75</sup>. На что указывают эти простые наблюдения? Откуда извлек все это Иринейя? Из платонических трактатов, направленных против стоиков, или же гностики, возможно, сами в полемике с платониками подсказали их ему?

## V

“Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия” берет начало гносис, как утверждает Ипполит. Напротив, Плотин заявляет: “Они бы лучше ясно высказали свое собственное мнение, как это подобает философам”. Так что наши бедные гностики оказались воистину между Сциллой и Харибдой критики.

Очевидно, что критика, происходящая и с той и с другой стороны, отражает гносис как в кривом зеркале, однако отражает и позволяет составить о нем некоторое впечатление. Именно к этому мы стремились, и наше исследование позволяет, как мне кажется, получить в результате некую картину, которую мы теперь, в результате счастливой находки коптской библиотеки, можем соотнести с аутентичными гностическими текстами.

---

<sup>75</sup> Кстати, именно этого же парадокса стремится избежать Плутарх, говоря о страстях Изиды.

Несколько выше мы видели, что гностики идентифицировали себя в качестве определенной группы, выступающей против существующего порядка вещей и ведущей “альтернативный” образ жизни. Вполне вероятно, что гностические организации (назовем ли мы их группами, сектами или школами) существовали в каких-то официально признанных формах. Однако возможно, что многие такие группы были совершенно удовлетворены своим нелегальным положением, что окружало их ореолом тайного общества посвященных и наверняка вызывало дополнительный интерес у посторонних. В этом качестве они могли напоминать такие античные тайные общества, как пифагорейское или орфическое (или же более современных масонов). Вопрос о том, практиковали ли гностики специфически гностические обряды или же их ритуал по форме практически совпадал с принятым в христианской церкви, является во многом открытым<sup>76</sup>. В этом смысле говорить о том, что существовала гностическая церковь, вероятно, нельзя. “Секта” представляется более приемлемым термином. Уместно также обозначение *школа* или *ересь* (αἵρεσις в античном, а не христианском смысле этого термина!). Как бы там ни было, гностические тексты показывают, что приверженцы этого мировоззрения идентифицировали свое сообщество как нечто отдельное и воистину уникальное – “избранный род”. То обстоятельство, что “отступничество” рассматривалось как самое тяжкое преступление (см. *Апокриф Иоанна*, 70, из которого следует, что всякой надежды на спасение лишены только те, кто познал, но отвратился), указывает на то, что гностические сообщества могли быть достаточно тоталитарными сектами. Правда, как мы знаем из свидетельства Епифания, те гностики, с которыми ему довелось столкнуться, отнюдь не преследовали отступников, но “жалели их”. По всей видимости, гностики даже в IV в. уважали свободу выбора, в то время как христианская церковь этой добродетели лишилась еще в III в.

Мы видели также, что по многим признакам гностические общества напоминали философские школы и даже сознательно культивировали это подобие. Так последователи Птолемея в Риме, как это показывает Кристоф Маркшиц, могли сами называть себя членами “школы Птолемея”. На школьную жизнь, как я отмечал, указывает и существование гностических комментариев и различных доктринальных писем. Примечательно, что Плотин относится к гностикам, которых он знал, как к философам, точнее, плохим философам и оценивал их именно по этой мерке. Все это только укрепляет наше убеждение в том, что гностицизм был очень разнородным явлением, которое очень трудно втиснуть в определенные внешние рамки. Так появляется сформированная христианскими ересиологами идея о том, что гно-

<sup>76</sup> Что касается II – начала III в., у нас есть все основания сомневаться в том, что вообще был какой-то гностический ритуал.

стицизм – это “христианская ересь”. Действительно, гностицизм – это “ересь” (αἵρεσις), однако христианская ли? В некотором смысле гносис – это философское учение, однако его нельзя оценивать по тем же параметрам, что и другие (даже позднеантичные) философские учения. По этой причине, и достаточно условно, я предлагаю деление гносиса на философский и мифологически-радикальный.

Гностики первого типа все-таки были философами, хотя и “плохими”. При чем они задали задачу такому мыслителю, как Плотин, заставили его отвлечься от философских занятий и посвятить их опровержению свой единственный полемический трактат (довольно пространный, однако разделенный Порфирием на четыре части). Возможно, этот трактат является ответом на прямой выпад гностиков, которые посмели утверждать, что сам Платон не знал истины, и нарушали дисциплину в его школе своим неподобающим философам поведением, оккультизмом и догматизмом, однако скорее всего Плотин был не просто “задет за живое”. Гностики его заинтересовали. Чем?

Корень всех разногласий между гностиками и платониками формулирует сам Плотин в одной из последних глав своего полемического сочинения. Представьте себе, говорит он, что два человека временно живут в доме, построенном неким архитектором. При этом один, видя все недостатки такой жизни, спокойно ждет того момента, когда он сможет покинуть этот дом и отправиться в другое место, а другой постоянно ругает архитектора, клянет свою судьбу и стремится разрушить или перестроить тот мир, в котором живет. Действительно, Плотин не в меньшей мере, нежели гностики, “стыдится того, что он находится в теле”, однако он принципиально не признает того революционного накала, которое столь характерно для гностиков. Судя по всему, Плотин не очень интересовался социальной жизнью и законами, предпочитая придерживаться конформистской позиции. Однако по поводу гностиков он все-таки замечает, что истинный мудрец не отрицает, что в этом мире существует неравенство, однако его не интересует богатство и тому подобные внешние обстоятельства (II 9, сар. 9). Кроме того, как он говорит далее, следует признать, что законы выполняют позитивную роль, поощряя добро и пресекая зло. Этот идеал философской теоретической жизни утверждается Платином в трактате *О созерцании* (III 8, 30), который является первым в ряду антигностических сочинений. Вероятно, это не случайно, хотя о гностиках здесь не упоминается. Плотин идет гораздо дальше, нежели Платон, и рассматривает “праксис” и “поэсис” как разновидности “теории”. Для Платона, как известно, это было далеко не так. Как демиург, который созерцает вечный архетип, но тем не менее занят творением материального мира, так и человек в этом мире не только обречен, но и должен заниматься земными вещами, лучшим из которых является политика. Гностики усиливают эту тенденцию, Плотин движется в противоположном направлении.

В остальном он согласен с гностиками: жизнь человека “здесь” определяется тем, как он провел предыдущие жизни, и его задача сводится к одному – “стать совершенным”, “следуя богу”. Проблема однако в том, что, по представлению гностиков, некоторые люди уже являются совершенными, и этого Плотин принять не может. Гностики, говорит он (II 9, сар. 5), считают себя более совершенными, чем космос. Они считают, что в силах вступить в непосредственный контакт с умопостигаемым миром, однако отказывают в этом праве таким сущностям, как звезды и небеса. Человек таким образом оказывается даже не в центре космоса, но выше него. Разумеется, еще более странной для Плотина должна представляться идея воплотившегося божества (однако как таковую эту тему он не обсуждает).

Кроме того, гностики, как говорит Плотин, во-первых, превратно толкуют Платона и, во-вторых, ведут себя не так, как подобает философам. Именно он полагает, что “многие их теории могли бы быть исправлены в результате исследования”, однако “наши друзья”, как он выражается, “нахватались этих идей еще до того, как пришли к нам, и упорно не хотят с ними расставаться” (10, 1–2). Причем вместо того чтобы прислушаться к аргументам оппонентов, они предпочитают просто повторять свои догмы.

Основные возражения Плотина, разумеется, непосредственно связаны с его собственной философской позицией. Точнее, гностики интересуют его только в той мере, в какой позволяют еще раз подчеркнуть свои идеи. Своих оппонентов он по имени не называет. Ничего не говорится и об их произведениях, так что исторические обстоятельства этой полемики мы узнаем из уст Порфирия. Ограничусь здесь упоминанием нескольких основных моментов<sup>77</sup>.

Прежде всего Плотин настаивает на том, что существует только три ипостаси, в то время как у гностиков (также как и у последователей самого Плотина) они активно размножаются. Причем, субстантивируются не только различные аспекты божественной мысли (что Плотин еще терпит), но и движения души. Так возникают различные *λαοι* и *αυτιτύλους καὶ μεταβοίας* (II 9, 6, 1–2), равно как “новая земля” (5, 24)<sup>78</sup>. Мы знаем, что гностическая система тоже в конечном итоге учит о триаде первых принципов, однако мифопоэтический язык существенно смазывает эту структуру. Плотин же отказывается даже в уме различать какие-либо элементы или фазы, такие, например, как активную и пассивную (6, 15). Неприем-

<sup>77</sup> Этой теме посвящено довольно много работ. Подробный анализ аргументов Плотина см., например: *Alt K. Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9.* Stuttgart, 1990. См. также недавнее (крайне полемическое) исследование: *O'Brien D. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* Leiden, 1993.

<sup>78</sup> О “новой земле” трактата *Зостриан* я говорил ранее, рассматривая гностическое учение о плероме. Предыдущие же три понятия фигурируют на одной странице *Codex Bezae Cantabrigiae*. По сути, к этим двум моментам сводятся все прямые аналогии с существующими гностическими текстами, которые можно идентифицировать у Плотина.

лем для него и темпоральный язык, которым пользуются гностики: если умопостигаемый мир возник и существует в вечности, спрашивает Плотин, то какой смысл выделять этапы его развития и почему та или иная сущность возникла сейчас, а не раньше или позже?

Особенно проблематичны для Плотина понятия падшей души<sup>79</sup> и злого демиурга. Совершенно справедливо замечая, что гностическое учение о демиурге – это развитие идеи Платона, он протестует против гностического толкования *Тимея*. Те гностики, с которыми общался Плотин, по всей видимости, учили о “благом” демиурге и отпавшим от него “огненным” творце низшего мира. Эту раздвоенность стремятся преодолеть и некоторые учителя гносиса, вполне вероятно, под влиянием критики со стороны платоников и христиан. При этом наблюдается движение в противоположных направлениях. Такие гностики, как автор *Трехчастного трактата*, объединяют эти две сущности в лице одного “праведного” высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему богу творить мир. В результате смысл “падения” этого Логоса представляет для них большую проблему<sup>80</sup>. Другие гностики, напротив, понижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, оформителя низшего мира, злого или, по крайней мере, неразумного. В некотором смысле, это буквальное прочтение *Тимея*, нагруженное “пифагорейским” негативным отношением к миру. Именно поэтому таким авторам необходима еще одна фигура – Христос, который, спасает и падшую душу, и ее семя, актуально приходя для этого в мир. Разумеется, такая модель спасения Плотину не понятна.

Наконец, как и гностики, Плотин был “дуалистом”, но (вероятно, не без их влияния) он значительно изменяет акценты в своей теории<sup>81</sup>. Материя, которая в ранних трактатах рассматривалась им как небытие, впоследствии описывается как “тень” бытия, “прича-

<sup>79</sup> В II 9 он подробно критикует эту идею, говоря, что душа (как мировая, так и индивидуальная) не может пасть, однако в других местах он сам также говорит о падении души (см. ниже).

<sup>80</sup> Во многом аналогичную проблему “дерзости” в Едином у Плотина.

<sup>81</sup> Об этом см.: *Armstrong A.H. Dualism Platonic, Gnostic and Christian // Plotinus amid Gnostics and Christians / Ed. D.T. Runia. Amsterdam, 1984.* О влиянии гностиков на философию Плотина и о развитии его воззрений с этой точки зрения говорится в статье: *Sinnige Th.G. Gnostic Influence in the Early Works of Plotinus and in Augustine // Ibid. P. 73–97.* Этот автор недавно опубликовал (1999) специальное исследование об этом. В своей рецензии на эту книгу Ж. Куиспел говорит, что исполнилось давнее желание Ганса Йонаса и “наконец доказано, что Плотин был гностиком”. Против подобных трактовок Плотина принципиально возражает О’Бриен. По его мнению, такую ошибку допускают авторы, которые не в силах (или не желают) различать между воззрениями самого Плотина и пересказом воззрений его противников. См.: *O’Brien D. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique. Leiden, 1993. P. 3–5.* Я лично не берусь дать окончательный ответ на этот вопрос, однако мне представляется, что сочинения Плотина следует рассматривать скорее как источник по истории гностицизма, нежели еще одну “философскую” трактовку гносиса.

стная” Благу, “не совсем отделенная от него” (οὐ χωρίς)<sup>82</sup>. Мир для Плотина никогда не являлся злом, и был если и не “прекрасным видимым богом” платоновского *Тимея* (96с), то по крайней мере “благим” (II 9, 17, 48). И это позитивное отношение к миру усиливается в его поздних трактатах – старость и болезнь только усугубили оптимизм Плотина. “Зло” в этом мире носит относительный характер, является знаком несовершенства, которое, разумеется, увеличивается по мере удаления от абсолюта. В этом смысле зло не имеет самостоятельного существования, является чистой “лишенностью” блага (III 2, 5). Удаление от абсолюта происходит благодаря принципу различения (ἐτερότης), который присущ уму, однако обусловлено и необходимой продуктивностью Блага. В этом смысле само Благо содержит в себе некую дерзость (τόλμα)<sup>83</sup> и является причиной удаления или отпадения от него всего остального, однако именно поэтому все в этом мире причастно Благу.

Отмечу, что термин дуализм (как и эклектизм) относится к числу таких понятий, которые следует употреблять осторожно, поскольку в каждом конкретном случае они нуждаются в дальнейшей квалификации. В данном случае, мы должны понимать, что под дуализмом понимается скорее некая раздвоенность этической позиции, нежели космический дуализм (“иранского типа”, как выразился бы Армстронг). Ни Плотин, ни гностики не могут считаться дуалистами в этот последнем смысле<sup>84</sup>. Однако о спасении или бегстве из этого мира в иной и лучший говорят и гностики и Плотин. В этом они сходятся, правда, бегство можно совершить самостоятельно (ведя философский образ жизни), а для спасения необходимо вмешательство высших сил (при этом, как себя вести, уже не важно, поскольку избранные все равно спасутся). Философия Плотина, как и гностическая философия, одновременно была и религией. И в том и в другом случае спасение осуществлялось при посредстве знания, причем знания особого рода, превосходящего разумение. Правда, путь к этому

<sup>82</sup> См., например, IV 8 [6], 8. Эволюцию воззрений Плотина проследить довольно трудно, однако в своем трактате против гностиков (хронологический номер – 33) он заведомо лучше относится к миру, нежели в самых ранних.

<sup>83</sup> Прежде всего VI 9 [9], 5, 29 и V 1 [10], 1, 1–5 (где говорится об отпадении души и ее “забвении” Отца и в этом видится причина зла). В этом трудно не увидеть “гностический мотив”. Далее говорится об обращении и пробуждении души (1, 23).

<sup>84</sup> Онтологические дуалистические тенденции более заметны в таких средневековых учениях, как манихизм и павликианство. Более “умеренными” дуалистами “иранского типа” были катары и богомилы (которые учили о едином боге, у которого было два сына, Христос и Дьявол, что напоминает гностическую концепцию двух демиургов). Подробнее об этом см. новое исследование и подборку источников (греческих, латинских и славянских) в английском переводе: *Hamilton J., Hamilton B. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, p. 650–1350: Selected Sources. Manchester, 1998. Как справедливо отмечают эти авторы (р. 8), поздние христианские учения (такие как павликианство и богомилство) не были непосредственно связаны с гностицизмом просто потому, что в то время, когда они возникли, гностицизм уже исчез.

знанию у наших авторов различен. Для Плотина путь за пределы разума лежит, так сказать, через разум, в то время как гносис дается непосредственно, как откровение. Это различие поистине фундаментально, столь же фундаментально различие между богом Плотина и богом гностиков, хотя они и описываются, как мы видели, почти одними и теми же словами. Конфликт Плотина и гностиков – это конфликт между рациональной философской религией и религией откровения, и он неразрешим и непримирим. Возможно, это заключение достаточно элементарно, однако оно следует с необходимостью. Гностики оказались между их критиками как между двумя огнями. Исходя из собственных позиций, их не принимали и философы, и христиане, и это обстоятельство, на мой взгляд, доказывает уникальность гностического мировоззрения и его несводимость к чему-либо иному. Перефразируя Йонаса, можно сказать: гносис не имел начала, он был всегда и во II в. по Р.Х. нашел наиболее яркое воплощение в том явлении, которое мы обозначаем термином гностицизм.

ВЕРСИЯ ЙОРГА ГАРТНЕРА  
“КНИГИ ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ”  
ГЕНРИХА СУЗО  
(МАНУСКРИПТ М I 476 БИБЛИОТЕКИ  
ЗАЛЬЦБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)  
И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ  
НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ  
В СЕРЕДИНЕ XV ВЕКА\*

*М.Л. Хорьков*

Манускрипт М I 476 библиотеки Зальцбургского университета, представляющий собой пространный сборник немецких мистических текстов, как анонимных, так и принадлежащих (или приписываемых) таким видным представителям немецкой мистики, как Майстер Экхарт, Генрих Сузо и Иоганн Таулер, был создан в середине XV в. на Верхнем Рейне. Любопытна история появления ману-

---

\* Diese Untersuchung wurde zusammen mit der Transkription der Texten aus den deutschen und lateinischen Manuskripten M I 476, M II 96, M III 36 der Universitätsbibliothek Salzburg und a IV 6, a IV 29, b III 2 der Stiftsbibliothek St. Peter am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg in der Zeit vom 02.01.2001 bis 31.05.2001 gemacht. Daher möchte ich Herrn o. Univ. Prof. Dr. Theodor W. Köhler OSB, der ermöglichte ein freiheitliches Arbeiten, das von vielen weiterführenden Gesprächen begleitet war, recht herzlich danken.

скрипта в библиотеке Зальцбургского университета. Первоначально либо некоторое время спустя после создания сборник хранился в библиотеке францисканского монастыря в Базеле, как о том сообщает пометка владельца книги на листе 37r<sup>1</sup>. Данный факт представляется довольно примечательным, потому что сочинения рейнских мистиков-доминиканцев оказывались в библиотеках францисканских монастырей нечасто, и в каждом случае это было обусловлено какими-то особыми обстоятельствами. По наблюдению исследователей, сочинения Таулера, Сузо, Экхарта, немецкие переложения Дитриха Фрайбергского и Альберта Великого вызывали наибольший интерес в доминиканских монастырях<sup>2</sup>, особенно в женских<sup>3</sup>, где они инспирировали особого рода духовность, и наименьший – во францисканских и бенедиктинских мужских монастырях.

После Реформации владельцами манускрипта M I 476 библиотеки Зальцбургского университета становятся, по-видимому, частные лица, проживавшие в Эльзасе, Бадене и Швейцарии. Так, в XVII в. он принадлежал некоему Хр. Безольду<sup>4</sup>. После второй мировой войны следы манускрипта теряются. А 13 сентября 1955 г. библиотека Зальцбургского университета получила его по почте в простой посылке без обратного адреса, присланной, судя по штемпелю, из США (часть упаковочной бумаги этой посылки с адресом получателя и почтовыми штемпелями была сохранена и в настоящий момент приложена к манускрипту отдельным листом). О событиях, предшествовавших этому, можно только догадываться. Возможно, в конце второй мировой войны или вскоре после нее манускрипт оказался в числе трофеев кого-то из американских военнослужащих, увезших его на родину, а затем решивших вернуть. Но почему выбор пал на Зальцбург? Может быть, именно с этим городом была связана послевоенная служба гипотетического американского военного, тогда как юго-западная Германия – регион происхождения и исторического бытования интересующей нас рукописи – находилась во французской зоне оккупации. Сказать что-либо точнее не представляется возможным. Можно лишь строить догадки. Но и они важны, так как могут бросить тень на подлинность манускрипта, которая, как признается всеми специалистами, не подлежит сомнению.

Самостоятельную и, по-видимому, наиболее раннюю часть сборника образует полная версия “Книги Вечной Премудрости” Генриха Сузо, записанная в 1441 г. на эльзасском варианте alemannского диалекта средневекового немецкого языка (листы 1r–28v). Согласно специальной записи на листе 28v, создателем этой версии был некий переписчик по имени Йорг Гартнер:

*1441 in dem hōmanet wart dis geschrieben von Joerg Gartner von Lora in Strossburger bistum* (“В 1441 г. было это смиренно написано<sup>5</sup> Йоргом Гартнером из Лара в Страсбургском епископстве”).

Установить, какую именно версию “Книги Вечной Премудрости” Й. Гартнер взял за основу собственной, точно невозможно. Ме-

жду тем его версия существенно отличается от опубликованной К. Бильмейером, в основу которой положены наиболее ранние по времени и, следовательно, наиболее близкие к первоначальному тексту Сузо манускрипты<sup>6</sup>. Вызваны ли эти отличия просто качеством несохранившейся рукописи, которой пользовался Гартнер? И хотя это вполне могло иметь место, есть серьезные основания сомневаться в том, что только данное обстоятельство является причиной различий версии Гартнера с опубликованным Бильмейером текстом. Так в рукописи на листе 1v Й. Гартнер, по-видимому, с ориентацией на манускрипт, с которым он работал, сначала записал: *ein minnerich zungen enkan ein unminnerich hercz...* Но потом он стер эту запись и поверх нее внес следующее исправление: *ein unminnerich hercz kan ein minnerich zungen...* Это исправление мало походит на первоначально записанный вариант, тогда как текст Бильмейера (S. 199, 24–25) к ней очень близок: *ein minnerichen zungen ein unminneriches herze enkan...* Этот факт свидетельствует о том, что оригинал (оригиналы), которым(и) пользовался Й. Гартнер, был(и), по-видимому, близок (близки) ранней версии “Книги Божественной Премудрости”, опубликованной Бильмейером, и что поэтому и в других случаях, где имеют место расхождения между двумя версиями, речь также может идти о сознательном редакторском вмешательстве переписчика Й. Гартнера.

Кем был Йорг Гартнер? Об этом ничего не известно. Кроме данного манускрипта его имя, кажется, более нигде не встречается. Так как в оставленной им записи он соотносит себя со Страсбургским епископством, то можно предположить, что Й. Гартнер принадлежал к духовным лицам (маловероятно, что к монахам – иначе бы он указал не епископство, а соответствующую орденскую провинцию и конгрегацию), скажем, был клириком в г. Лар в Бадене, либо находился в услужении у духовных лиц, например как профессиональный переписчик выполнял чей-то заказ. Возможно также, что он был благочестивым горожанином, увлекавшимся мистикой, каких в XV в. на Верхнем Рейне было немало. В последнем случае не исключено, что он переписывал “Книгу Вечной Премудрости” для себя и что со временем он либо сам вступил в монастырь (возможно, францисканский в Базеле), либо завещал монастырю свои книги; именно так его версия “Книги Вечной Премудрости” могла оказаться в монастырской библиотеке, где позднее была включена в чисто аскетически-монашеский сборник, дополненный уже другими переписчиками новыми текстами.

Подобные случаи были в то время не редки. Например, в библиотеке аббатства Св. Петра в Зальцбурге хранится маленький изящный пергаментный молитвенник в кожаном переплете, выполненном в позднеготическом стиле и украшенном бронзовыми розетками, принадлежавший семье горожанки Зальцбурга Урсуле Штрассерин<sup>7</sup>. Тексты молитв записаны в нем на баварско-австрийском диа-

лекте крупным ясным почерком. Манускрипт создан в 1406 г. Юргеном Плохартом: на листах 96v и 100v названо имя переписчика и указана дата создания рукописи – 1 сентября 1406 г. Сохранившийся переплет был выполнен позднее – около 1500 г. На листе 89r сохранилась (не полностью) надпись, указывающая на владельцев молитвенника: *got erparm dich über unss arm sündner ... und sündnerin Ursch von Strass geporne Überäckerin zum Sichhartstain im lxxxii jar got* (“Боже, помилуй нас, бедного грешника (?)... и грешницу Уршу фон Штрасс, урожденную Уберэкерин из Зихартштайна в 1482 г. Господа Нашего...”). Урсула Штрассерин (ум. 1509) хорошо известна по другим историческим документам из городской жизни Зальцбурга. Она была дочерью Вольфхарда Уберэкера и женой Иоганна Штрассера (ум. 1482). Совпадение даты смерти мужа Урсулы Штрассерин с приведенной надписью на манустрипте заставляет предположить, что последняя была сделана по случаю кончины супруга. В 1501 г. дочь Урсулы Катарина вступила в женский бенедиктинский монастырь Св. Петра в Зальцбурге, и, видимо, с этим связано появление молитвенника в библиотеке монастыря. После закрытия женского монастыря Св. Петра его библиотека была передана в библиотеку мужского бенедиктинского монастыря Св. Петра, где она хранится до настоящего времени. На месте же бывшего женского монастыря Св. Петра теперь находится францисканский монастырь, в честь которого получил свое название переулок, где этот монастырь расположен. Молитвенник семьи Урсулы Штрассерин интересен тем, что тексты молитв отличает нестандартность и оригинальность при большом вкраплении лексики и метафорики из немецкой мистики (см. особенно листы 33v–34r, 76r–78r, 88r–91r). Часть молитв образуют фрагменты из “Книги Вечной Премудрости” Генриха Сузо: молитва по причащении (листы 32r–33r, *Bihlmeyer*, S. 303) и “Сто созерцаний Страстей Господних” (листы 78r–88r, *Bihlmeyer*, S. 315–322), один из самых часто встречающихся в манускриптах текстов Сузо.

Приведенный пример объясняет, как фрагменты сочинений немецких мистиков-доминиканцев могли оказываться в библиотеках находившихся порой далеко от рейнского региона францисканских или бенедиктинских монастырей, монахи которых не проявляли сколько-нибудь заметного интереса к рейнским мистикам-доминиканцам (Экхарту, Таулеру, Сузо).

В случае рукописи Й. Гартнера можно, разумеется, также предположить, что внесенные им в свою версию исправления были обусловлены прежде всего следующими причинами:

- 1) новыми языковыми реалиями, т.е., изменениями, произошедшими с середины XIV по середину XV в. в немецком языке;
- 2) особенностями диалекта, на котором создавал свою версию Й. Гартнер.

Эти причины очевидны. В самом деле, именно они и определяют почти все языковые различия двух версий. Но целый ряд испра-

влений, имеющих не только языковое, но и смысловое значение, объяснить только этими причинами невозможно. И поскольку эти смысловые отклонения версии Гартнера от опубликованного Бильмеером текста “Книги Вечной Премудрости” в некоторых случаях существенны, то это вынуждает нас поставить вопрос о сознательной редакции Гартнера, за которой стояли не одни только языковые принципы.

Попробуем разобраться, на чем были основаны эти принципы и в чем они состояли. Ответ на этот вопрос дает сравнение двух немецких версий (Гартнера и текста Бильмеера) с латинским текстом принадлежавшего Генриху Сузо сочинения “*Horologium sapientiae*”<sup>8</sup>. Это сравнение показывает, что внося в свою версию исправления, Й. Гартнер во многих случаях ориентировался на латинский текст Сузо, следуя, по-видимому, следующим правилам.

1. Он вносил грамматические исправления, калькируя в немецком варианте латинские грамматические формы (число, степень сравнения, предлоги и т.п.) и хорошо известные обороты, например, из сочинений Августина.

2. Грамматический буквализм и стремление не столько понимать, сколько калькировать латинский текст при, по-видимому, неглубоком знании латинского языка, обусловленном отсутствием у него монастырского или / и университетского схоластического образования, привели к тому, что Й. Гартнер крайне небрежно передает по-немецки характерные только для латыни конструкции и идиоматические обороты, а чаще всего просто не обращает на них никакого внимания.

3. Там, где в тексте Сузо предполагается конкретно-личностный контекст, Й. Гартнер делает смысл фразы универсально-антропологическим, относящимся ко всем лицам вообще и ни к кому конкретно. Чаще всего для этого он просто вставляет (дополнительно либо заменяя личные местоимения) слово “человек” (*mensch*). Любопытно, что написание этого слова он, как правило, дает не полностью, но использует аббревиатуру из одной начальной буквы *m* с чертою (титлом) над ней, как это обычно имело место только с наиболее часто употребляемыми и важными словами.

Некоторые примеры этой редакторской работы наглядно демонстрирует табл. 1.

Почему же Йорг Гартнер воспользовался столь замысловатой методикой? Скорее всего, за столетие активной рецепции сочинений немецких мистиков, в том числе такого популярного в мистически настроенных кругах монахов и мирян сочинения, как “Книга Вечной Премудрости” Генриха Сузо, к середине XV в. накопилось множество различных, порой существенно отличающихся друг от друга версий этого сочинения, отчасти известных современным исследователям, отчасти несохранившихся. Перед переписчиком Йоргом Гартнером встала задача обнаружения критерия выявляе-

Таблица 1

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. <i>Deutsche Schriften</i> / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses <i>Horologium Sapientiae</i> / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p><i>Iv:</i> und da wart im gegeben ein vermügen und verstund es da also, das er es solte volbringen und daz got mit dem rosenfarwen kleyd, das usser senen wunden wunniklichen gewürket ist, die <b>mensch</b> (<i>menschen?</i> Abkürzung: m!) wolte in ewiger selikeit kleyden, die nun ir <u>zitt</u> hie mit vertrieben.</p>	<p><i>Kap. 1,</i> <i>199, 9–13:</i> und do wart im gegeben ein vermugen und verstünt es also, daz er es soelti volbringen und daz got mit rösvwarwen kleid, daz usser sinem wunden wúnklich gewürkt ist, die woelte in ewiger schonheit kleiden, die nu ir stunden hie mit vertribin.</p>	
<p>...und sint gesprochen von der schönen minnerichen ewigen wisshheit, die so schön, so klar und zart ist, und sprechent ze tútsch also...</p>	<p><i>200, 16–18:</i> ...und sint gesprochen von der schoenen minnerichen ewigen wisheit und sprechent ze tútsche also...</p>	
<p>Herre, ich hab im manig jor hiziklichen nach gejagt, und enkunde mir doch nie reht werden, wan ich enweiss reht nit, was es ist, und ist doch neýsswas, das mýn herz und sele nach im zúhet, und on dz ich niemer im rehte rúwe mag komen noch gesagt werden.</p>	<p><i>201, 4–7:</i> Herre, ich habe im menig jar hitzeklich nah gejaget, und enkonde mir noh nie reht werden, wan ich enweiz nit reht, waz es ist, und ist doch neiswaz, daz min herz und sele nah im zúhet, und ane daz ich niemer in reht rúwe kan gesezet werden.</p>	
<p><i>2r:</i> wan gewálich der mensch ist selig, den du also minneklichen fúrkolest, das du in niena reht losset gerúwen, unz das er sin rúwe alleine <u>in dir</u> súchet.</p>	<p><i>202, 17–19:</i> wan gewerlich der mensch ist selig, den du also minneklich vúrkumist, daz du in niene reht last gerúwen, unz daz er sin rúwe <u>in dir alleine</u> súchet.</p>	<p>(Vgl. <i>Augustinus, Confess.</i> I, 1: quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.)</p>

Таблица 1 (продолжение)

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses Horologium Sapientiae / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p>Du sihest und weist alleine die natur eins mynnerichen herzen, und weist, das niemant mag minnen, das er in keiner wise kan bekennen. Dar um sider ich dich, nun allein sol minnen, so gib dich mir noch fürbas zû erkennen, das ich dich öch genzlich geminnen künne.</p>	<p>202, 28–203, 2: <u>Herre, du</u> sihest und weist allein die natur eins minnrichen herzen und weist, daz nieman mag minnen, daz er in keiner wise enkan bekennen. Dar umbe, sider ich dich nu allein sol minnen, so gib dich mir noh fürbaz ze erkennene, daz ich dich och genzlich geminnen kunne.</p>	<p>383, 24–29: O amantissima sapientia, quae sola perfecte nostri cordis naturam amorosi, <b>tu</b> manifeste scis, quod nemo possit amare incognitum; igitur ex quo requiris, ut te solum diligam, et dilectum cunctis amabilem reddam, da ergo te amplius mihi cognoscere, ut quae iubes et doces melius valeam adimplere.</p>
<p>Den höchsten ussfluss aller wesen von ir ersten ursprung nymet man nach naturlicher ordnung durch die edelsten wesen in die nidersten. Aber den widerfluss zû dem ursprung nymet man durch die nidersten in die höchsten. Dar umb wiltu mich schöwen in myner ungewordnen gotheit, zo soltu mich hie lernen erkennen und minnen in myner <b>littenen</b> menscheit, wan das ist der schnellst weg zû der ewigen selikeit.</p>	<p>203, 4–10: den hoechsten usfluz aller wesen von ir ersten ursprunge nymet man nach natürlicher ordnung durch dú edelsten wesen in dú nidersten; aber den widerfluz zû dem ursprunge nimt man durch dú nidersten in dú hoechsten. Dar umb, wilt du mich schowen in miner ungewordenen gotheit, so solt du mich hie lernen erkennen und minnen in miner <u>gelitnen</u> menscheit, wan daz ist der schnellst weg ze ewiger seligkeit.</p>	<p>384, 1–9: Processus emanationis creaturarum a summo rerum vertice Deo secundum ordinem naturae fit per descensum ex perfectioribus ad imperfectiora, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum cardine Deo descendunt, ipse autem homo naturaliter ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in divinarum proficit cognitionem rerum; unde si ad divinitatis cognitionem pervenire desideras, restat ut per assumptam humanitatem et humanitatis <b>passionem</b> tamquam per viam regiam gradatim ascendere ad altiora discas.</p>

Таблица 1 (продолжение)

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. <i>Deutsche Schriften</i> / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses <i>Horologium Sapientiae</i> / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p>Herre, so erman ich dich hüt, der grundlosen minne, das du dich neigtest von dem höchsten throne, von dem künklichen stül des vetterlichen herzen in dis ellend und versmecht drü und drissig jar, und din minne, die du zû mir und zû allen menschen hattest, aller meiste erzögtest in dem aller bittersten liden dins grymmen todes; herre, des bis ermanet, das du dich mÿnner sele geistlich erzögtest <b>in aller der minneklichsten gestalt</b>, dar zû dich die unmessige minne je zû braht.</p>	<p>203, 11–18: Herre, so ermane ich dich hüt der grundlosen minne, daz du dich neigtest von dem <u>hohen</u> throne, von dem künklichen stüle des vaetterlichen herzen in ellend und verschmeht drü und drizig jar, und din minne, die du zû mir und ze allen menschen hattest, aller meist erzoeigtest in dem aller bittersten lidenne dins grimmen todes; herre, des bis ermant, daz du dich miner sele geistlich erzoeigest <u>in der minneklichsten gestalt</u>, dar zû dich dú unmezig minne ie brahte.</p>	<p>384, 10–385, 2: O aeterna sapientia, quae de excelso throno a regalibus sedibus de corde aeterni Patris in hanc vallem miseriae te inclinasti, et xxx tribus annis exsilium huius mundi pertulisti, quique nimiam caritatem, qua genus humanum dilexisti, per amarissimae passionis et mortis tuae mysterium ostendere voluisti, per hanc mortis tuae ineffabilem caritatem te obsecro ex intimis visceribus, quatenus te mihi ostendere digneris <b>in forma et dispositione amantissima</b>, quam ex amarissimae passionis tuae dolore contraxisti.</p>
<p>So ich versigener, ie tötlicher von minnen bin, so ich den einem recht geordenoten gemüte ie minneklicher bin.</p>	<p>203, 19–21: So ich ie versigner, ie toetlicher von minnen bin, so ich einem reht geordneten gemuete ie minneklicher bin.</p>	<p>385, 3–5: Quanto ex magnitudine amoris et doloris in morte pallens, offuscatione quadam mortifera appareo deformitor, tanto cordi amoroso et menti bene dispositae ero amabilior.</p>
<p>/a/d/e/w. Nach dem iungsten nachtmol, da ich mich uff den berg ergab, in das liden des grymmen todes, da ich bewand, das er mir gegenwürtig was, da wart ich von angsten mÿnes zarten herzen und von nöten alles mÿnes libes nature hin fliessend von dem blütigen sweys. Ich wart vientlich gefangen, strenklich gebunden, ellenklich gefüret. Ich wart in der naht mit streichen, mit verspöczend, mit verbinden mÿner ögen lasterlich gehandelt, <u>frige gefürt für Kayphas</u> und versprochen, und in den tod für</p>	<p>Kap. 2, 204, 3–205, 9: (EW): Nach dem jungsten nahtmal, do ich mich uf deme berge ergab in daz liden des grimmen todes, do ich bevant, daz er mir gegenwürtig was, do ward ich von angsten mines zarten herzen und von noeten alles mins libes nature hin vliezende von dem blütigen sweis. Ich wart vientlich gevangen, strenklich gebunden, ellendklich verfuereet; ich wart der naht mit streichen, mit verspoeizenne, mit verbindenne miner ogen lasterlich gehandelt, <u>vrüje vor Cayphas</u></p>	<p>387, 9–388, 27: <i>Ante diem festum paschae, ultima coena iam facta cum discipulis, instante tempore transitus mei ex hoc mundo ad Patrem, egressus cum undecim abii in montem Oliveti, ubi factus in agonia, cum prolixius orassem et intelligerem tam crudelia suppliciorum genera mihi iam imminere, tunc factus est sudor meus sicut guttae sanguinis decurrentis in terram. Vix enim credibile esset alicui homini viventi sub caelo, quales angustias et quam vehementes et terribiles mortis pressuras natura delicata mortem horrendo in eius praesentia</i></p>

Таблица 1 (продолжение)

Manuskript M I 476 der UB Salzburg	Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961	Heinrich Seuses Horologium Sapientiae / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977
<p><u>schuldig</u> <u>gegeben</u>. Unsaglich herzleit sach man an mýner reinen müter von dem ersten anblike, in dem sú mich in nöten sach, uncz das ich an das crúcz wart erhangen. Ich wart fúr Pilatus schámlich gestellet, valschlichen gerrüget, tötlichen verdampnet. Sú stundent gegen mir mit grúlichen ogen als die risem bewegentlich, und ich stund vor in als ein lembli senfftmutícklichen. Ich, die ewige wissheit, wart vor Herodes in wissen kleidern tórlích verspottet, mýn schöner lip wart so gar leitlich von den ungezogenen <u>geiseln</u> <u>schlegen</u>, zerfüret und zermústet, (<u>und</u>?) mýn zartes höbt durch graben, (2v) und mýn <u>minneklich</u> antlít mit <u>speicheln</u> und mit blút verrunnen; und wart also verteilt ellenklichen und schamlich mit mynem crúcze uss gefürt züdem tod. Sú schruwend uff mich vil grúlich, das es <u>in die lúfft</u> uff trang: nun henka, henk den bösen wicht!</p>	<p><u>versprochen und in den töde vúr schuldig ergeben</u>. Unsaglich herzleid sah man an minner reinen müter von dem crsten anblike, in dem si mich in noeten sah, uncz daz ich an daz krúze wart erhangen. Ich wart vúr Pylatus schamlich gestellet, valschlich gerueget, tötlich verdampnet; sú stunden gegen mir mit grúwlichen ogen als die risen gewegenlich, und ich stünd vor in als ein laembli scnftmuetklich. Ich, dú Ewig Wisheit, ward vor Herodes in wissen kleidern torlich verspottet, min schoene lip wart so gar leitlich von dien ungezogen <u>geiselschlegen</u> zerfueret und zermústet, min zartes hobt durgraben und daz <u>minneklich</u> antlít mit <u>speichel</u> und mit blúte verrunnen; und wart also verteilt ellendklich und schamlich mit minem krúz us gefueret <u>in den töd</u>. Sú schrúwen uf mich vil gnúwlich, daz es <u>in den luft</u> uf trang: "nu henka, henk den boesen wihl!"</p>	<p>tunc persensit. Postea venerunt filii tenebrarum hostiliter, qui me durissime captivantes et crudeliter ligantes ad civitatem reducerunt. Noctem illam sacrilegi diversis suppliciorum generibus in me expenderunt, et se poenis meis satiantes, ludibriis et verberibus, iniuriis et opprobriis innumeris me afflixerunt. Faciem meam amabilem turpiter conspuebant, oculos velabant, collum cum subsannatione percutiebant. <u>Mane facto in atrio Caiphae veritatem confitendo, reum mortis me esse conclamabant</u>. Maternis quoque visceribus ipsa, quae me genuit, super me doluit et irremediabilibus lacrimis flevit, cum me in tantis opprobriis et angustiis positum vidit. Deinde ante praesidem Pilatum fui adductus, accusatus, condemnatus. Inimici mei <u>terribilibus oculis</u> me intuebantur, et <u>tamquam gigantes steterunt contra me</u>. Ego autem mansuete <u>tamquam agnus mansuetus, qui portatur ad victimam</u>, stabam demisso (388) capite, patientissimo corde. Post haec ab Herode alba veste indutus, <u>tamquam fatuus illusus</u> fui. Corpus meum formosum <u>flagellis acerrimis verberaverunt</u>; caput delicatum spinis pungentibus perforaverunt. <u>Facies mea</u> amabilis <u>sputis</u> et sanguine defluente sordebat, et sic tandem condemnatum miserabiliter cruce humeris propriis superposita, <u>ad locum supplicii eduxerunt, clamantes valenter: Tolle, tolle, crucifige malficium.</u></p>

Таблица 1 (окончание)

<p>Manuskript M I 476 der UB Salzburg</p>	<p>Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. v. Karl Bihlmeyer. Stuttgart, 1907; Nachdruck: Frankfurt a. M., 1961</p>	<p>Heinrich Seuses Horologium Sapientiae / Hrsg. v. Pius Künzle. Freiburg/Schweiz, 1977</p>
<p>/d/d. Owe herr, der anfang ist <u>als bitter</u>, wie sol es ein ende nemen? Und sehe ich ein wildes tier also vor mir handeln, ich möhte es <u>nit erliden</u>. Wie sol mir den so billich din liden durch mÿn hercz und durch mÿn sele gan.</p>	<p>(D): Owe herr, der anfang ist <u>als gar bitter</u>, wie sol es ein ende nemen? Und sehe ich ein wildes tier also vor mir handeln, ich mochte es <u>kume erliden</u>; wie sol mir denne so billich din liden dur min herze und dur min sele gan!</p>	<p>(Discipulus): O summa pietas, <u>si tamen amara</u> fuit tuae passionis inchoatio, heu qualis erit tanti doloris exitus et consummatio. Reuera animal irrationale tam crudelia <u>pati esset mihi videre miseria</u>; quanto magis te omnium creatorem et speciosissimum hominem sustinere tam <u>immania tormenta</u> et supplicia. Merito proinde ex intimo cordis affectu et totis praecordiis meis compatietur tibi anima mea.</p>
<p>Aber herre, das ist ein grosses wunder in mÿnem herzen: minneklicher herr, ich <u>sÿche als din gotheit</u>, so bútest du mir din menscheit; ich sÿche din sússikeit, so hebest du mir fúr din bitterkeit; ich wolte alles sugen, so lerest du mich stritten. Ach herre, was meinst du <u>da</u> mit?</p>	<p>Aber herre, daz ist ein groz wunder in minem herzen: minneklicher herr, ich <u>sÿch alles</u> din gotheit, so bútest du mir din menscheit; ich sÿch din suezigkeit, so hebest du <u>vúr din bitterkeit</u>; ich wolt alles sugen, so lerest du mich striten. Ach herr, waz meinst du hic mitte?</p>	<p>Sed unum est, quod a te scire cupio, de quo etiam non desino mirari. <u>Ecce quaerenti mihi tuam diuinitatem</u>, ostendis humanitatem; quaerenti dulcedinem, profers amaritudinem; petenti mamillas sugere, das robusta certamina decertare. O aeterna sapientia, cur hoc facis, vel quid per hoc vis ostendere?</p>
<p>/a/d/e/w. Es <u>enmag niemat</u> komen zú götlicher hocheit noch zú ungewonlicher sússikeit, er werde denn vor gezogen durch das bilde mÿner menschlichen bitterkeit. <u>Wan so</u> man on das durch gon mÿner menscheit ie höher uff klimet, <u>so</u> man ie tieffer vellet. Mÿn menscheit ist der wege, den man gat, mÿn liden ist das tor, durch das man gan muss, der zú dem wil komen, das du da sÿchest. Dar umb tú hin dins herzen kleinheit und tritt zú mir in den ring ritterlicher vesteikeit, wan dem knehte gezimet nit wol zartheit, <u>so</u> der herre stot in strittbärerlicher kúnheit.</p>	<p>(EW): <u>Es mag nieman</u> komen ze goetlicher hocheit noch ze ungewonlicher suezikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner menschlichen bitterkeit. <u>So</u> man anc daz durchgan miner menscheit ie hoehere uf klimmet, <u>so</u> man ie tieffer vellet. Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist daz tor, durch daz man gan múz, der zú dem wil komen, daz du da sÿchest. Dar umbe tú hin dines herzen kleinheit und tritt zú mir in den ring ritterlicher vesteikeit, wan dem kneht gezimt nit wol zartheit, da der herre stat in strittberlicher kúnheit.</p>	<p>(Sapientia): <u>Notum tibi sit</u>, quod <u>non datur</u> perveniri ad divinitatis altitudinem, vel inusitatum dulcedinem, nisi tractis pio quodam fidei ac dilectionis affectu per humanitatis et passionis meae amaritudinem. Et <u>quanto</u> hac neglecta quis ascenderit altius, <u>tanto</u> cadit profundius. Haec est enim via, per quam itur, haec porta, per quam introitus ad desideratum finem conceditur. Qua propter deponere nunc omnem cordis tui formidolosum timorem, et indue animum virilem. Constanter age et in acie fortiter mecum consistere; quia non decet famulum deliciarum, ubi viderunt dominum suum tam strenue decertare.</p>

ния наиболее достоверной версии из того множества немецких рукописей, которые ему, видимо, были известны. И в качестве такого критерия он избирает единственный, считавшийся самым правильным и надежным в эпоху европейского предгуманизма в условиях неразвитости методов исторической критики – приоритет латинской версии над версией на народном языке, интеллектуального авторитета латыни перед местными наречиями вообще. Тем не менее далеко не элитарный уровень образованности позволил Й. Гартнеру справиться с поставленной задачей выправления немецкого текста по латинской версии лишь частично. И все же, похоже, с гораздо более важной для себя задачей Й. Гартнер справился успешнее: путем малозаметных исправлений текста Сузо он превратил глубоко персональную, местами автобиографически-интимную историю в нейтральный текст, обладающий концептуальной общезначимостью для всех и каждого, что позволило его версии в дальнейшем сделаться основой универсально ориентированного мистического сборника, символически представляющего путь каждой человеческой души к Богу.

В основе редакторской правки Й. Гартнера лежало, таким образом, определенное мистико-антропологическое учение, вряд ли придуманное им самим, но отражавшее, скорее всего, специфические религиозные настроения того круга, к которому он принадлежал. Важным, но не единственным элементом этой доктрины, пронизанной спекулятивно ориентированной терминологией Экхарта и мистической семантикой Г. Сузо и И. Таулера, и являлись тексты и учения великих немецких мистиков XIV в. Однако характеристика этой доктрины – не столько как некоего систематически цельного учения, сколько как социально-психологического феномена, особого рода религиозности, не оформившейся, скорее всего, даже в виде более или менее устойчивого группового течения, но оттого отнюдь не лишённого действительности и важности для Й. Гартнера и его современников – будет представлять уже особую тему.

Манускрипт M I 476 библиотеки Зальцбургского университета отнюдь не уникален; он принадлежит к числу довольно многочисленных для XV в. мистических сборников. При всех содержательных отличиях друг от друга, все эти сборники имеют между собой ряд общих черт. Так, в отличие от рукописей XIV в., например кодексов В IX 15 и В XI 10 университетской библиотеки Базеля и St. Peter perg. 85 и St. Peter perg. 102 Баденской земельной библиотеки в Карлсруэ, фрагменты сочинений Майстера Экхарта<sup>9</sup> в сравнении с текстами Иоганна Таулера и Генриха Сузо не играют в них, как правило, центральной роли. Даже если они и выступают на равных с последними, то представляют собой чаще всего далекие от оригинала компиляции, а зачастую просто приписываемые Экхарту анонимные тексты, изрядно приправленные легендами. Экхарт выступает в данных текстах не как главный объект подражания, что было бы

характерно скорее для отношения преданных последователей и учеников к обожаемому учителю, но помещен в контекст понимаемого универсально учения о подражании Христу как один из многих духовных наставников, учивших этому пути: от библейских Моисея, Давида и Соломона до Бернарда Клервосского, Альберта Великого, И. Таулера и Г. Сузо. Демонстрируемая рукописью М I 476 библиотеки Зальцбургского университета компилятивная рецепция текстов, ассоциируемых с названными именами, не была случайно-хаотичной, но подчинялась мистико-антропологической концепции, рассматривавшей человеческую жизнь от рождения до смерти в символически-экземплиаристском духе. Иначе говоря, все моменты человеческой жизни, все жизненные проявления человека, все темы человеческого существования – рождение, взросление, болезнь, смерть, страх, любовь, разум и т.д. – в их естественной, а не сублимированной (как это характерно для раннего средневековья) данности понимаются символически.

Так, в сборнике М I 476 библиотеки Зальцбургского университета антропологические темы выстраиваются в почти биографическом порядке: рождение человека и его врожденные качества (29v), в том числе темперамент (29v–30r), питание в соответствии с временем года (30r–30v), молодость (32r–36v), грехи (77v–79v), эсхатологические темы (79v–84r), смерть (100r–101r, 109r), чистилище (101r–101v), ад (84r–86v, 101v–102r), воскрешение мертвых (86v–88v). Причем символами эти реалии становятся именно в силу их естественности, постигаемой посредством естественного человеческого разума и изучаемой различными науками. Не случайно поэтому, что в манускрипте М I 476 библиотеки Зальцбургского университета содержатся не только сочинения патристических и схоластических авторов на чисто духовные темы, но и фрагменты сочинений естественнонаучного и медицинского содержания: космологический пассаж о положении земли в мироздании с точным (!) указанием расстояния в милях до неба и преисподней (29v), следующие за ним прогностико-астрологические тексты о влиянии фаз Луны на врожденные качества младенцев (29v), учение о темпераментах и гуморальная теория болезней (29v–30r), прогноз погоды по поведению животных (30r), здоровая диета в соответствии с временем года (30r–30v), правила кровопускания (30v–31r). Как ни странно видеть подобные тексты в сборнике, предназначенном прежде всего для наставления монашествующих в духовных упражнениях, их присутствие в данном манускрипте в свете изложенного выше отнюдь не кажется случайным. Наоборот, оно подчиняется достаточно устойчивому правилу, в соответствии с которым подавляющее большинство аналогичных сборников мистических текстов, датированных XV в., включают в себя разнообразные естественнонаучные и медицинские тексты (обычно анонимные), среди которых чаще всего встречаются правила кровопускания<sup>10</sup>. Наличие подобных текстов

отличает данные манускрипты от более ранних мистических сборников середины XIV в., в которых естественнонаучные и медицинские тексты отсутствуют, а содержание выстраивается по совершенно иной схеме – с ориентацией на “учителей” и “духовных наставников” как образцов духовной жизни и их тексты (в рамках этой схемы фигуры Экхарта, а также древних отцов-пустынников оказываются ключевыми)<sup>11</sup>, а не на натуралистически-символическую мистику созерцания Страстей Христовых с ее доходящей порой до грани откровенной плотскости телесностью, сколь аллегорически-символической, столь и шокирующе реалистичной и характерной как для немецкой живописи XV в., так и – в форме тотальной перверсии – для фантазий Иеронима Босха. Хотя оба описанных типа мистических сборников отчетливо ориентируются на экземпляризм Экхарта и Сузо, правда несколько модифицированный, они по-разному его интерпретируют, свидетельствуя, по-видимому, об имевших место в XV в. по сравнению с XIV в. в немецких монастырях изменениях идеала духовной жизни и аскетической практики.

Следует обратить внимание, что вопросы эсхатологии, посмертного существования и созерцания человеком Бога при данном подходе осмысления антропологической реальности также оказываются предметами естественного человеческого разума. Наиболее развернутое теоретическое обоснование эта позиция получила в “Трехчастном труде” Майстера Экхарта (ок. 1311–1313 гг.). В этом сочинении Экхарт реабилитирует “естественный разум”, природу человека вообще ради новой всеобъемлющей христологии, становящейся для него одновременно онтологией, гносеологией, антропологией и этикой.

По-видимому, идея соединить в одном сочинении чисто схоластические “тезисы” и *quaestio* с классическим экзегетическим жанром библейского комментария ради превращения метода анализа сущего с позиции “естественного разума” в универсальный метод и философии, и богословия возникла у Экхарта после знакомства с аллегорическим экзегетическим методом Моисея Маймонида<sup>12</sup>, как нельзя более соответствовавшего собственному замыслу Экхарта объединить философию (*scientia naturalis*) и библейскую теологию (*sapientia spiritualis*)<sup>13</sup>. Под влиянием экзегетики Маймонида Экхарт пишет второй – аллегорический – комментарий на книгу Бытия (*Liber parabolarum Genesis*), который стилистически и композиционно предшествует “Толкованию на Евангелие от Иоанна”. Последнее сочинение, таким образом, можно рассматривать как результат применения Экхартом аллегорического метода в отношении книг Нового Завета. Эта новая экзегетико-аллегорическая ориентация Экхарта, в противовес более буквальной экзегезе Фомы Аквинского, прослеживается в отношении наиболее поздних книг “Трехчастного труда” и хронологически соответствует, по-видимому, заключительной фазе его второго парижского магистерия, так как в этих

книгах Экхарт ссылается на другие, более ранние книги, входящие в “*Opus tripartitum*”. Впрочем установление точной хронологии на основании тех или иных встречающихся в тексте Экхарта ссылок на свои собственные произведения весьма условно, так как иногда Экхарт ссылается на еще не написанные, но лишь запланированные свои сочинения. Например, в комментарии на “Экклесиаст” он ссылается на свое “Толкование на Евангелие от Матфея”, которое Экхарт, скорее всего, так и не успел написать<sup>14</sup>.

Применяемый Экхартом в его поздних комментариях на библейские книги – и особенно в “Толковании на Евангелие от Иоанна” – экзегетический метод характеризуется следующими специфическими особенностями:

1. Акцент делается на толковании с позиций “естественной философии”;

2. Широко используется аллегорический метод, который Экхарт, следуя Маймониду, называет “параболическим” (*parabolice*);

3. Комментарий состоит из ряда тематически самостоятельных произведений; выбор автором тех или иных тем для более подробного истолкования произволен.

Действительно, библейские комментарии Экхарта демонстрируют, что одним местам Св. Писания он уделяет большее внимание, в то время как другие даже не цитирует. Часто он перескакивает целые главы. В “Толковании на Евангелие от Иоанна” в тех случаях, когда он не дает собственного объяснения библейских стихов, Экхарт просто ссылается на глоссы к Св. Писанию Фомы Аквинского<sup>15</sup> или других авторитетных богословов.

Аллегорический метод помогает Экхарту согласовать противоположные модели интерпретации Св. Писания: толкование с позиции веры и толкование с позиции разума. Слова Св. Писания, утверждает Экхарт, многозначны; обнаружение в них двух противоположных значений поэтому нисколько не противоречит тому, что в обоих случаях речь идет об истине. В начале своего аллегорического комментария на Книгу Бытия (*Liber parabolarum*) Экхарт риторически спрашивает: разве не утверждал еще Св. Августин, что в Библии за одним и тем же словом могут скрываться различные, но в то же время всегда истинные смыслы?<sup>16</sup>

Этот неизбежный двойственный смысл Слова Божия Экхарт объясняет христологически и антропологически: слова имеют явный и сокровенный смысл, точно так же как Бог-Сын явился во плоти, но одновременно был в своей божественности сокрыт плотью, или как человек является другому человеку во плоти, хотя интимнейшее и сокровеннейшее в нем – его разумная душа – сокрыто этой плотью<sup>17</sup>. Однако и в мире природных явлений наблюдается нечто подобное, например во взаимоотношениях материи и формы<sup>18</sup>.

Этот принцип распространения аллегорезы не только на сферу духовного и морального, как это имело место у Оригена и в идущей

от него комментаторской традиции, но и на философские и естественнонаучные вопросы, Экхарт, несомненно, заимствовал у Маймонида при посредничестве латинских интерпретаторов последнего. О данном влиянии свидетельствуют и используемые Экхартом “технические” термины, посредством которых он обозначает свое проникновение к сокровенному смыслу слов Св. Писания: *figurare, in figura, significare, innui, parabolice*. В то же время понятия *mystice* и *allegorice* Экхарт использует крайне редко; у него они выступают в качестве синонимов термина *parabolice*. Такое словоупотребление *parabolice* было довольно не типично для схоластики. Так, Фома Аквинский использовал понятие *sensus parabolicus* исключительно для обозначения буквального смысла, тогда как для характеристики литературного приема, при котором неявный смысл слов или изречений обнаруживается посредством метафор и аналогий, у него выступают слова *allegorice, mystice* и *spiritualiter*. У Экхарта же термин *parabolice* используется для обозначения различных видов аллегорического толкования: *divina, naturalia* и *moralia*. Таким образом, *parabolice* у Экхарта – это прием расширенного аллегорического толкования, при котором аллегория перестает быть просто литературным приемом, но становится решающим методом философского познания. Ссылаясь на Маймонида, Экхарт следующим образом объясняет этот расширенный метод: 1) каждое отдельное слово является подобием некоей божественной реальности; 2) каждое отдельное высказывание независимо от аллегорического смысла образующих его слов как единое целое также является подобием некоей божественной реальности<sup>19</sup>.

В то же время для Экхарта как для последователя Фомы Аквинского буквальный смысл слов Св. Писания и, следовательно, толкование *ad litteram* остается основным<sup>20</sup>, так как именно непосредственное сообщение истины является смыслом Св. Писания<sup>21</sup>. Своему “параболическому” методу Экхарт придает столь большое значение лишь постольку, поскольку слова Библии обладают бесконечным смыслом, так как они выражают истину бытия бесконечного Бога<sup>22</sup>. В итоге Экхарт приходит к любопытному герменевтическому парадоксу: всякий истинный смысл библейских слов, обнаруженный посредством аллегорического метода, является их буквальным (и потому истинным) смыслом<sup>23</sup>.

Этот подход приводит Экхарта к важным философским и богословским выводам:

1. С позиций расширенного аллегорического (“параболического”) толкования и Ветхий, и Новый Заветы являются также глубочайшими философскими книгами, и поэтому комментарии к ним необходимо должны обладать широким философским, т.е. в первую очередь метафизическим смыслом, а не просто иметь морально-назидательный характер.

2. Христос и Св. Троица, о которых Новый Завет говорит буквально (*ad litteram*), в Ветхом Завете выражены не явно. Таким об-

разом, Ветхий Завет, так же как и Новый, обладает важным христологическим и тринитарным смыслом. И поскольку оба Завета по своему глубочайшему смыслу выражают единую истину об Истинно Сущем и принципах Его познания, то оба они требуют также и философского толкования.

3. Комментарии на библейские книги необходимо должны образовывать нераздельное единство философии и богословия.

Но программа богословия с позиции “естественной философии” предполагает не только включение “таинственного богословия” в вопросы, относящиеся к компетенции интеллекта, но и более точное определение и обоснование истин человеческого разума посредством слов Св. Писания, а именно суждений человека о природных объектах и явлениях (*naturalia*)<sup>24</sup>, душевных процессах и нравственных законах<sup>25</sup>. В конечном итоге Св. Писание, помогающее естественному интеллекту человека познавать естественные вещи, предоставляет возможность этому интеллекту “естественным образом” приблизиться к восприятию таинств Слова Божия<sup>26</sup>.

Это единство философии и богословия основывается на убеждении Экхарта в том, что и Слово Божие, и творение Божие имеют единый источник – Бога, хотя и происходят из этого единого источника различными способами. Всякое истинное знание о том, что определено существует, будь то вечное Слово Божие или временный мир, имеет поэтому также единый источник – Истину саму по себе, т.е. Бога<sup>27</sup>. Сотворенный Единым Богом мир един, хотя в силу этого творения и разделяется естественным образом на мир божественный (*divina*), мир природных явлений и вещей (*naturalia*), мир, созданный и создаваемый человеком (*artificialia*), и мир нравственных ценностей (*moralia*). Это естественное разделение мира предполагает, что все его части вместе и каждая из них в отдельности также могут и должны познаваться естественным образом.

И все же в случае манускрипта М I 476 библиотеки Зальцбургского университета едва ли можно говорить о непосредственном влиянии латинского схоластического “Трехчастного труда” Экхарта на немецкую мистику и монашескую духовность XV в.; если о каком-либо влиянии и может идти речь, то лишь о предельно опосредованном, возможно имевшем место через систему орденских школ и высших училищ (например, доминиканского *Studium generale* в Кёльне). Хотя это отнюдь не означает, что такое влияние не могло быть глубоким.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Ad minores basilee* 16.

<sup>2</sup> Подобного рода мистические сборники представлены в библиотеках в огромном количестве. В качестве наиболее показательных примеров можно назвать следующие манускрипты: St. Peter perg. 85 и St. Peter perg. 102, хранящиеся в Баденской земельной библиотеке в Карлсруэ.

- Оба кодекса датируются серединой XIV в. и происходят из каких-то связанных друг с другом (об этом свидетельствует близость обеих рукописей) доминиканских монастырей (первый манускрипт, скорее всего, из женского), располагавшихся в регионе Верхнего Рейна, вероятно в окрестностях Страсбурга. В 1781 г. оба манускрипта были приобретены аббатом Штейером для библиотеки бенедиктинского аббатства Санкт-Петер в Шварцвальде.
- <sup>3</sup> Об этом см.: *Saller H. Volkssprachliche Überlieferungen zu Dietrich von Freiberg // Rumolt, Artikelpool, Artikel 96/3* (<http://www.rumolt.com/freiberg.htm>). S. 2.
- <sup>4</sup> Пометка на форзаце: *ATS + CTC 1627 Chr. Besoldus.*
- <sup>5</sup> В смысле: переписано, записано.
- <sup>6</sup> *Seuse H. Deutsche Schriften. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte / Hrsg. v. K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907 (Nachdr.: Frankfurt a. M., 1961).*
- <sup>7</sup> Ms. a IV 6 der Stiftsbibliothek St. Peter, Salzburg.
- <sup>8</sup> Опубликовано: *Horologium sapientiae / Hrsg. v. P. Künzle. Freiburg (Schweiz), 1977 (Spicilegium Friburgense 23).*
- <sup>9</sup> В манускрипте M I 476 библиотеки Зальцбургского университета листы 105r, 109r, 112r, 118v–119r, 153r–153v, 154r–157v и др.
- <sup>10</sup> См., например, манускрипты a II 1, a IV 51, a V 6, b II 1, b III 2, b III 32 библиотеки аббатства Св. Петра в Зальцбурге, 4694 – Австрийской Национальной библиотеки в Вене. Все эти рукописи относятся к XV в.
- <sup>11</sup> См., например, манускрипты B IX 15 и B XI 10 библиотеки Базельского университета и манускрипты St. Peter perg. 85 и St. Peter perg. 102 Баденской земельной библиотеки в Карлсруэ, 3961 – Австрийской Национальной библиотеки в Вене. Все эти рукописи датируются XIV в.
- <sup>12</sup> *Liebeschütz H. Meister Eckhart und Moses Maimonides // Archiv für Kulturgeschichte. 54. 1972. S. 91–96; Reffke, Ernst. Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 57. 1938. S. 77–95; Imbach, Ruedi. Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart // Collectanea Franciscana. 60, 1–2, 1990, S. 111–114.*
- <sup>13</sup> *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke / Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Abt. II: Die lateinischen Werke. Stuttgart, 1936 ff. Band I, S. 447,9–448,1 (далее: LW I 447,9–448,1): «Nam, sicut dicit Rabbi Moyses, tota scriptura veteris testamenti vel est “scientia naturalis” vel “sapientia spiritualis”» («Ибо, как говорит рабби Моисей, весь Ветхий Завет – это и “естественная наука”, и “духовная мудрость”»).*
- <sup>14</sup> LW II 249,11.
- <sup>15</sup> Под “Глоссой Фомы” Экхарт понимает сочинение “Catena aurea”, в котором Фома Аквинский подробно комментирует четыре Евангелия. In Ioh., LW III 456,3–4: *Historia et continentia huius capituli pulchra est tam in sensu litterali, sed Glossa Thomae continua satis exponit.* Ibid., 469,3–4: *Ea quae continentur in hoc capitulo satis exposita sunt in Glossa Thomae.* См. также: *ibid.*, 156,10; 358,5; 370,4; 415,2; 425,6; 449,2; 451,1; 470,3; 505,7; 514,6; 538,5; 554,12; 572,5.
- <sup>16</sup> Lib. Parab., LW I 450,5–6: *“...quid mihi obest, cum diversa in eisdem verbis intelligi possunt, quae tamen vera sunt” et in una lucis veritate vera sunt?*

- 17 In Ioh., LW III 371,7–8: *Nam et in ipso Christo est verbum latens sub carne et in nobis anima seu spiritus latens in corpore.*
- 18 In Ioh., LW III 424,3–7: *Notandum quod in illuminatione caeci, de quo loquitur praesens capitulum, in pastore et mercenario, de quibus est decimum capitulum, et in Lazaro suscitato, de quo est undecimum capitulum, et fortassis in omnibus miraculis factis a Christo innuitur et docetur natura rerum naturalium et eorum principia, scilicet materia et forma et privatio, id est aptitudo et potentia materiae ad formam.*
- 19 Prol. Lib. Parab., LW I 454,11–455,4: *Parabolarum duplex est genus, sicut docet Rabbi Moyses in prooemio Ducis neutrorum. Unum genus sive modus paraboliarum est, quando “quodlibet verbum” aut quasi parabola “demonstrat aliquid super aliquo separatim. Secundus modus est”, quando parabola se tota est “similitudo” et expressio “rei” totius cuius est parabola. Et tunc quidem “multa verba” interponuntur, quae directe non docent super aliquo rei cuius est parabola, “sed sunt posita ad ornatum similitudinis”. В “Толковании на Евангелие от Иоанна” Экхарт ссылается на это место (In Ioh., LW III 143,4–5): *Hoc tamen advertendum quod, sicut notavi in prologo secundae editionis super Genesim, paraboliarum duplex est modus.**
- 20 Экхарт во многих местах недвусмысленно говорит об этом: In Ioh., LW III 29,6; 108,9–10; 119,14; 145,3–4; 416,7; 509,11; 517,6; 613,10.
- 21 In Ioh., LW III 116,13–15: *Sic ergo sub veritate historica loquens evangelista de proprietate personarum divinarum docet simul naturam et proprietatem omnium productorum, producentium et productionum.*
- 22 In Ioh., LW III 168,9–10: *et multa similia, quae praeter intentionem loquentium spiritus sanctus utique his verbis impressit.*
- 23 Prol. Lib. Parab., LW I 449,8: *omnis sensum qui verus est sensus litteralis est.* См. также Lib. Parab., LW I 447,2–3: *Latent etiam sub parabolis, de quibus nobis sermo est, proprietates quam plurimae ipsius dei, primi principi, quae ipsi soli conveniunt et eius naturam indicant.*
- 24 In Ioh., LW III 4,14–17: *Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter – “qui habet aures audiendi” – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Ibid., 154,14–16: Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt.*
- 25 In Ioh., LW III 120,3–4: *Ea vero quae de Christo Iohannes testatur, manifeste praeferunt proprietates ipsarum formarum substantialium in materia et habituum moralium in anima.*
- 26 Lib. Parab., LW I 448,17–449,3: *Quando ergo ex his quae leguntur intellectum alicuius mysticae significationis possumus exsculpere, quasi de abstrusis favorum cellis mella producimus vel Christi discipulos imitantes spicas manibus confricamus, ut ad latentia grana perveniamus, ut ait Augustinus in homilia.*
- 27 In Ioh., LW III 154,16–155,2: *Ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo in scriptura et in natura. Ibid., 375,8–9: Et extra illos testes tres [m.e. Отца, Сына и Св. Духа] nullius testimonium verum est, sed probans solam credulitatem, non docens veritatem.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ<sup>1</sup>

*Н.Н. Трубникова*

“Непостоянство” (*мудзё*; *учан*, *anitya*<sup>2</sup>) – одно из ключевых понятий буддийского учения. Вместе с понятиями “не-самости” (*муга*, *уво*, *anatma*) и “страдания” (*ку*, *ку*, *dukkha*) “непостоянство” образует “три признака” (*сансо*, *саньсян*, *trilaksana*) мира, каким его видит учение Просветленного.

Непостоянство земного существования знакомо каждому: это смерть близких, болезни, старость, разъединение с тем, что дорого, соединение с тем, что ненавистно; зыбкость любой радости и неутолимость даже самых скромных желаний, наконец, неотвратимость собственной смерти. Однако бессмысленный круговорот, безначальный и бесконечный, тоже не постояен, коль скоро из него можно вырваться. В махаяне делается следующий шаг: сансара, мир страдания, и нирвана, мир освобождения, осознаются как одно: самой своей быстротечностью мир указывает на нечто, лежащее за его пределами. “Тайное” же буддийское учение ищет природу будды внутри непостоянного мира именно потому, что он непостоянен.

Искусство созерцания быстротечной жизни, буддийское по своим истокам, прослеживается в самых разных областях жизни стран буддийского мира: в поэзии и прозе, в изобразительных искусствах, в обустройстве сада, жилища, в созерцании местности, растения, камня – исследования в этой области стали самостоятельным жанром литературы о Востоке. Для японцев много сот лет сама азбука имела вид песни о непостоянстве под названием “ИРОХА”. Каждая из букв слогового алфавита вошла в эту песню по одному и только одному разу. По традиции автором ее считался Кукай, он же Кобо-Дайси, один из основателей японской словесности:

<i>Иро ва ниоэдо</i>	Красота блистает миг –
<i>Тиринуру во</i>	И увяла вся.
<i>Вага ё тарэ дзо</i>	В нашем мире что, скажи,

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, проект 01-03-00268а.

<sup>2</sup> Здесь и в дальнейшем сначала приводятся транскрипции японских терминов, затем соответствующих китайских и далее латиницей – их санскритских аналогов. Двое-точие в транскрипции японских слов – знак долготы.

<i>Цунэ нарамү</i>	Пребывает век?
<i>Уи но оку яма</i>	Грани мира суеты
<i>Кёо коэтэ</i>	Ныне перейдя,
<i>Асаки юмэ мидзи</i>	Брось пустые видеть сны
<i>Эи мо сэдзу</i>	И пьянеть от них <sup>3</sup> .

Образцом для стихотворения послужила песня-*гатха* из “Сутры о нирване”<sup>4</sup>: фрагмент одной из последних речей, обращенных Буддой Шакьямуни к ученикам, скорбящим о близкой кончине учителя. Согласно китайскому переводу сутры, речь эта гласила: “Все бежит, ничто не покоится. Вот закон рожденья и гибели. Кто рожденье с гибелью погубил – успокоен в гибели радостью”<sup>5</sup>. На деле “ИРОХА”, возникающая, вероятно, в конце X в., была приписана Кукаю – но не просто как многочтимому поэту, а и как буддийскому учителю. Для него, основателя Сингон-сю, “Школы истинных слов”, был важен не только непреходящий записанный иероглифами смысл слов, но и живое звучание, а значит, буквы потребовались не только из-за несходства островного языка с китайским.

Однако у Кукая есть одно, гораздо более пространное, чем “ИРОХА”, стихотворение на ту же тему. Это отрывок из раннего его сочинения – “Три учения указывают и направляют” (“*Санго: сики*”). “Непостоянство” (“*Мудзё:*”) – название песни-*фу*: ее произносит один из персонажей “Трех учений...”, буддийский монах Камэй-Коцудзи (“Ницций с Временным Именем”).

По построению “Три учения...” – достаточно сложный текст. Он включает авторское предисловие, экспозицию и ремарки, а также речи персонажей: конфуцианца Кимо:, даоса Кёму и буддиста Камэй-Коцудзи при участии гостеприимного хозяина Токаку и его юного племянника Сицуга. “Три учения...” Кукая не случайно сравнивают с пьесой: здесь есть и пространные монологи, и обмен короткими репликами. Но есть и авторские отступления, например изложение предыстории буддиста Камэй-Коцудзи в начале заключительного, третьего свитка. В прозаическое повествование включены стихотворения: две песни в китайском жанре *ши* с рифмой и четким ритмом, одна по 4, другая по 5 знаков в строке и две песни в жанре *фу*: их форма более расплывчата, часто их определяют как “поэмы в прозе”<sup>6</sup>. Примечательно, что хотя все персонажи цитиру-

<sup>3</sup> Пер. Н.И. Конрада. См.: Конрад Н.И. Формы японской поэзии // Японская литература в образцах и очерках. М., 1999 (репринт издания 1927 г.). С. 480. Слово “цунэ” в 4-й строке – японское чтение того же иероглифа, что и “дзё:” в “мудзё:”.

<sup>4</sup> Полное название: “Сутра о великом уходе в нирвану” (“*Дайхацу нэхан-гё:*”, *Maḥāparinirvāna-sūtra*, пер. Буддабхадры (359–427) в 6 св., Дхармаракши (385–433) в 40 св. Сутра помещена в томе 12-м издания: *Тайсё: синсю: дайдо:кё:* (“Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:”) ТТ 1–100, Токио, 1960–77 – далее: ТСД.

<sup>5</sup> Канаока Сюю. Кукай. Словарь (*Ку:кай дзитэн*). Токио, 1979. С. 9–11.

<sup>6</sup> Алексеев В.М. Китайская литература // Избр. труды. М., 1978. С. 267.

ют классические китайские стихотворения, но собственно стихотворные вставки даны от имени только одного из них: молодого монаха Камэй-Коцудзи, и по годам, и по взглядам наиболее близкого автору.

Основной текст “Трех учений...” составлен в 797 г. – автору шел 24-й год. Родился он в земле Сануки на острове Сикоку, в знатной, но в то время опальной семье Саэки; дядей его по материнской линии был Ато-но Отари, воспитатель сына государя Камму. Учился подросток из рода Саэки, как подобает будущему государственному мужу: осваивал “Книгу почтительности” (“*Сяо-цзин*”), “Беседы и суждения” Конфуция, классическую китайскую словесность, сочинения историков. Обучение шло сначала в доме дяди, а позже – в “Высшем училище” (*Дайгаку*), где родовитые юноши готовились к чиновной карьере. Бродячий буддийский монах предложил научить школяра чтению мантр, полезных будто бы для развития безупречной памяти. Вникнув в учение Просветленного, школяр бросил учебу, отправился в горы, а со временем решился на “выход из дома”: вступил в монахи. Родные возражали, упрекали его в сыновней непочтительности и нарушении верности государю. Отвечая, он приводил доводы в пользу единства “трех учений”: конфуцианского, даосского и буддийского. Итогом его размышлений стала книга в трех свитках под названием “Глухим и слепым: указания и наставления” (“*Ро:ко: сиики*”).

Шесть лет спустя монах, к тому времени прошедший посвящение и принявший имя Кукай, в составе большого посольства отправился в Китай. Свое сочинение он взял с собой и в Китае показал некоему знатоку конфуцианской науки: тот одобрил книгу, но предложил для нее иное название: “Три учения указывают и направляют”<sup>7</sup>.

Позже, уже вернувшись в Японию и став основателем школы Сингон (“Истинные слова”, они же мантры), Кукай никогда не оставлял литературной деятельности в китайском смысле, причем славился и как поэт, и как каллиграф, состоял в переписке с государем Сага (правил в 809–823 гг.). Около 826 г. Кукай вернулся к “Трем учениям...”, снабдил их кратким предисловием и стихотворным заключением. Рукопись, принадлежащая кисти Кукая, имеет прежнее заглавие “Глухим и слепым...”, хотя в традиции школьных толкований книга больше известна как “Три учения...”. Наиболее подробным из комментариев к ней считается «Сводное толкование “Трех учений...”» (“*Санго: сиики тю:сампо*”), принадлежащее Унсё: (1614–1693).

Хотя конфуцианского наставника Кимо издавна отождествляют с Ато-но Отари, а Камэй-Коцудзи – с Кукаем<sup>8</sup>, едва ли “Три уче-

<sup>7</sup> Фукунага Мицудзи. Изучение китайской словесности у Кукая (*Ку:кай-ни окэру камбун-но гаку*) // *Сайтё:*. Гаммон. *Ку:кай*. Санго: сиики. Бункё: хифу: рон / Под ред. Тамура Косукэ (Сайтё), Фукунага Мицудзи (Кукай). Сер. Нихон-но мэйтё: (“Шедевры японской словесности”). Токио, 1977. С. 53–54.

<sup>8</sup> Канаока Сюю. Указ. соч. С. 93.

ния...” можно назвать автобиографией. Не случайно персонажам даны явно “невсамделишные” имена: Кимо – “Шерсть черепахи”, Токаку – “Рога зайца”, Сицуга – “Зубы пиявки”. Скорее, каждый из них (даже Сицуга, лицо почти что без речей) представляют одно из возможных отношений к жизни.

У ворот некоего дома с чашкой для подаяния стоит молодой буддийский монах. В доме же идет беседа о достоинствах разных учений. Хозяин, господин Токаку, в этот день как раз пригласил к себе конфуцианского учителя Кимо, чтобы тот наставил на путь шалопая Сицуга. Чтобы отвратить юношу от пьянства, гулянок и бесчинств и обратить к учению, Кимо произнес речь, где подобающим образом разобрал пороки молодежи и воспел конфуцианскую науку. Она помогает честно прожить жизнь соразмерно задачам каждого из возрастов, учит добывать не только временные блага вроде достатка или семейного счастья, но и непреходящие богатства: мудрость и добрую славу. Сицуга, а вместе с ним и Токаку, решили обратиться к учению.

Затем неведомо откуда появился даос Кёму. Он принялся высмеивать прозвучавшие конфуцианские наставления. Для него главное – не чтобы жизнь прошла честно, счастливо, а чтобы она продлилась так долго, как то возможно. Взяв с присутствующих кровную клятву молчать, даос приоткрывает им тайны мастерства prolongation жизни. Слушатели, не исключая и Кимо, выражают готовность поучиться у него.

Тут Камэй-Коцудзи и вступает в разговор. Одежда и снаряжение монаха описаны как весьма странные: бритая голова, на редкость некрасивое лицо, обветренная кожа, нищенская одежда и обувь, весь скарб при себе: циновка для сидения, чашка, четки, посох... Ведет он себя, по сути, еще более вызывающе, чем Сицуга: не бездельничает, а учится, но учится не тому, что проповедовали Кунцзы и Лао-цзы.

Сила непостоянства известна монаху не понаслышке, хоть он и молод. Родители его состарились, двое братьев умерли, он же избрал для себя бездомную целомудренную жизнь буддиста. Бродя в горах, он привык к голоду и холоду, несколько раз едва не погиб. На рынке толпа смеется и глумится над ним, даже узники темницы глядят с содроганием: его участь выглядит горше их собственной. Искушенные в науках люди упрекают его в непочтительности к родным и измене государю. Но Камэй-Коцудзи уже продумал, что ответить им.

Даос Кёму любопытствует: отчего пришлый юноша выглядит так нелепо? Чей он, откуда, куда направляется? Рассказывая о себе и своем учении, Камэй-Коцудзи поначалу держится не как наставник, а как ученик перед старшими. Он не прибыл издалека, как иные буддисты, а родился тут, на островах в Восточном море, в той

же земле Сануки, откуда родом и Кукай. Идет же он приветствовать будущего преемника Будды – сострадательного Майтрею. Путь оказался неблизким, трудным, странник потерял из виду попутчиков и просит вспомоществования на дорогу.

Признание молодого нищего тронуло слушателей и ему разрешили пропеть песню. Он поет “Песнь о непостоянстве”. И здесь происходит главный сюжетный поворот: песня тронула слушателей настолько, что те, отплакав и успокоившись, уже не смотрят на монаха как на курьез, а готовы выслушать его как равного, более того – как проникшего куда-то, где не бывали ни сами они, ни мудрые их учителя. Монаха просят спеть еще: Камэй-Коцудзи поет вторую свою песнь: “Море рождений и смертей” (“Сэйсикай-фу”). А затем и дядя с племянником, и конфуцианец с даосом просят прибежища у будды, монах же в заключительной песне-*ши* провозглашает единство трех учений.

“Песнь о непостоянстве” служит введением в учение о просветлении. Но обращена она не к невеждам, а к знатокам других учений. Поэтому здесь вполне оправданным кажется и привлечение наиболее емких, основополагающих формулировок из собственно буддийских текстов, и изобилие цитат из китайской классики.

Как многие другие памятники дальневосточной буддийской словесности, “Три учения...” Кукая собраны из цитат, написаны готовыми блоками. Часть этих блоков – выдержки из китайских переводов канонических буддийских книг. Именно такие цитаты, пространные или же сведенные до одного словосочетания-термина, служат обычно главным предметом рассмотрения в школьных буддийских текстах: их толкуют, поясняют на примерах, выстраивают в сложные сетки классификаций. В то же время цитаты из сутр и трактатов сами дают ответы на вопросы, значимые для приверженцев будды; прямо или косвенно они восходят к истинам, которые открыл Просветленный, и не нуждаются в ином обосновании, нежели его “исконное просветление”.

В “Трех учениях...” Кукай чаще всего обращается к таким буддийским текстам, как “Сутра о нирване”, “Сутра лотоса” (“Хоккэ-кё:”), “Сутра золотого блеска” (“Конко:мё:-кё:”), “Сутра о человеколюбивом государе” (“Нинно:-кё”), “Трактат о мудрости-переправе” (“Тидо:-рон”). Все это – представленные на китайском языке тексты махаяны, провозглашающие тождество сансары и нирваны: будда почитается в его всеобъемлющем “теле закона”, просветление мыслится как выявление “природы будды” внутри, в “сердцевине” любого существа из мира непостоянства. Казалось бы, учению о непостоянстве отводится здесь роль предварительной, вводной проповеди: лишь только она будет усвоена, как сразу же окажется, что непостоянного – нет, что на самом деле между непостоянным и постоянным нет различия. “Исторический” Будда “Сутры о нирва-

не” говорил ученикам о преодолении рождения и смерти; будда “Сутры лотоса” возвестил о себе, что он был и будет всегда, во всем, ради прозрения каждого из существ.

“Непостоянству” у Кукая тоже отведена первая из двух “песней”: вторая, “Море рождений и смертей”, значительно ближе к идее просветления для всех и каждого. Помраченные существа там – скорее баснословные чудища вроде исполинских птиц и рыб Чжуан-цзы, нежели смертные люди. Еще и поэтому роль “Песни о непостоянстве” – особая: пусть весьма условно, в ней намечается образ человеческого существа с окружающим его ближним миром, и образ этот каждый может примерить на себя.

Нельзя не сказать еще об одной разновидности буддийских источников “Трех учений...”. Это “Собрание сочинений, светоч истины распространяющих” (“Хун мин цзи” 14 цзюаней, составлено Сэн Ю ок. 515–518 гг.) и его продолжение: “Расширенное собрание сочинений, светоч истины распространяющих” (“Гуан хун мин цзи”, 30 цзюаней, составлено Даосюанем в 660-х годах): своды различных по жанрам сочинений, созданных в Китае, – от трактатов и государственных документов до личных посланий и стихотворений<sup>9</sup>. Составлено большинство вошедших туда текстов для мирян или самими же мирянами, в том числе не только сторонниками буддизма, но иногда и противниками: возможно, сам образ проповеди в недоверчивом (поначалу) окружении заимствован именно отсюда.

Другая часть цитат восходит к древней и новой китайской поэзии, к летописям, сочинениям философов. Естественно, что в “Трех учениях...” доля небуддийских источников больше, чем в других текстах Кукая.

Позже у Кукая в сочинениях, предназначенных не для внутришкольного чтения, но для мирян (прежде всего для государя), язык китайской книжности будет исполнять роль единого обыденного, будто бы философски-нейтрального языка для описания мира, каким он видится непосвященным. Тем интереснее “Три учения...”, где язык поэзии и летописания вполне четко отделяется от терминологически нагруженного языка конфуцианцев и даосов. Конечная цель – обоснование единства трех учений и особой роли буддизма как их объединителя – преследуется и на уровне стиля: каждый из учителей время от времени прибегает к языку чужих учений.

Главным конфуцианским текстом служат “Беседы и суждения” Конфуция, в меньшей мере – “Мэн-цзы” и “Сюнь-цзы”. Цитируются “Книга песен” (“Ши-цзин”), “Записки об обряде” (“Ли цзи”), канонические толкования к “Книге перемен” (чаще других разделов – “Прилагаемые суждения”, “Сицы-чжуань”); “Вёсны и осени” пред-

<sup>9</sup> См.: Кравцова М.Е. Буддизм в мировоззрении аристократии раннесредневекового Китая // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 321–372.

ставлены разъясняющими их “Преданиями Цзо” (“Цзо-чжуань”). Нередки отсылки к “Запискам историка” Сыма Цяня, “Летописям Хань” Бань Гу и другим историческим сочинениям.

Не менее охотно персонажи “Трех учений...” обращаются и к даосским книгам: здесь Лао-цзы и Чжуан-цзы, а рядом с ними и даже чаще их – “Баопу-цзы” Гэ Хуна, свод знаний о путях достижения бессмертия. Само словосочетание “указывать и направлять” (*сиики, чжигуй*) несколько раз встречается в “Баопу-цзы” применительно к учению, в его случае – даосскому.

Возвращаясь к поэтам, заметим, что стихи Кукай чаще всего цитирует по хрестоматиям, таким, как “Литературный сборник” (“Вэньсюань”), составленный Сяо Туном (ляньским наследником Чжаомином). Видное место среди источников “Песни о непостоянстве” занимают, разумеется, классические образцы жанра *фу*, принадлежащие Сун Юю (ок. 290–223 до н.э.), Сыма Сянжу (ок. 179–118 до н.э.), Цао Чжи (192–232), Чжан Хэну (78–139), Пань Юэ (ок. 247–300), Цзо Сы (ок. 250–305), Се Чжуану (421–466) и др. Считается, что по происхождению песни-*фу* восходят к народным величаниям, где предмет прямо не называется, но описывается с разных сторон, так что черты его предстают “расстеленными”, “расставленными по местам”, “раскрытыми” (таково первоначальное значение слова “*фу*”)<sup>10</sup>. Более поздние, авторские *фу* составлялись при дворе, часто поэтами-учеными, и служили восхвалению государя или же какого-либо города, места, вещи и др. “*Фу*, как поэма, природа во плоти, катится четким и ясным потоком” – говорится у Лу Цзи (261–303) в “Оде изящному слову” (“Вэнь-фу”)<sup>11</sup>. Первой *фу* с буддийским содержанием считается “Песнь о восхождении на гору Тяньтай” (“*Ютяньтайшань-фу*”) Сунь Чо (314–371).

На русский язык *фу* переводились и стихами, и прозой. Пожалуй, самые знаменитые их переводы принадлежат В.М. Алексееву<sup>12</sup>. Кроме предисловия и комментария, они сопровождаются также “парафразом”: кратким пересказом содержания, где раскрывается логика смены одних мотивов другими.

Наибольший интерес в “Песни о непостоянстве” представляет то, что в ней внутри более или менее традиционной композиционной схемы<sup>13</sup> развернута другая, восходящая к четырем темам медитатив-

<sup>10</sup> См.: Лисевич И.С. Литературная мысль Китая. М., 1979. С. 102.

<sup>11</sup> Алексеев В.М. Китайская литература. С. 262. Но, при “ясности и четкости”, *фу* из “Литературного сборника” “...всегда считались в Китае самыми головоломными, редко доступными комментарию, и, конечно, еще того реже – читателю...” (там же. С. 250).

<sup>12</sup> Китайская классическая проза в переводах академика В.М. Алексеева. 2-е изд. М., 1959.

<sup>13</sup> О такой схеме подробнее см.: Трубникова Н.Н. “Различение учений” в японском буддизме IX в. М., 2000. С. 161 и далее.

ного сосредоточения на “непостоянстве”<sup>14</sup>: это нечистота тела, неутолимость желаний, зыбкость сознания, обреченность всех вещей на круговращение в сансаре. Текст “Песни...” условно делится на пять частей:

1. Введение общее: даже самое великое обречено погибнуть.
2. Введение специальное: человеческая природа с точки зрения буддийского учения о непостоянстве.
3. Основная часть: размышление над четырьмя образами непостоянства:
  - А) Смертное тело нечисто;
  - Б) Желания ведут к страданию;
  - В) Сознание непостоянно;
  - Г) Ничто не минует круговорота перерождений.
4. Картины посмертного воздаяния.
5. Заключение: лишь упорные усилия могут помочь преодолеть непостоянство.

В непостоянном мире нет ничего нерушимого, учат приверженцы будды. Кукай рисует картину разрушения самого великого, что только можно вообразить. Главный мотив этой вводной части “Песни...” – мировой пожар – взят из “Абхидхармакопи” Васубандху, энциклопедического свода ранней буддийской догматики, а именно из “Учения о мире” (“Лока-нирдеша”). Там последовательно разобраны стадии распада миров: постепенный упадок нравов, сокращение продолжительности жизни людей, бедствия, вызванные “оружием”, “болезнями” и “голодом”, после чего наступает разрушение “миров-вместилищ”: сперва огнем (от жара семи солнц), затем водой (от дождей), снова огнем, и наконец, ветром<sup>14</sup>. В то же время вселенский пожар, вызванный появлением на небе нескольких солнц (по “Трактату о мудрости-переправе”) соотносится с китайским преданием о десяти солнцах, едва не сжегших землю, но сраженных Стрелком И<sup>15</sup>.

Кукай сводит вместе две разные космографические схемы: буддийскую и традиционную китайскую. С одной стороны, мир – это великое море, посреди которого высится гора Меру. Вокруг горы лежат четыре материка, внизу под ними – подземные обиталища мертвых, а вверху – небеса, населенные богами, причем вершина горы Меру находится уже не в нашем человеческом “мире желаний”, а в более высоком “мире форм”: над ним есть еще “мир без форм”, куда добираются только самые умудренные подвижники. С другой стороны, мир – это четырехугольная Земля под круглым Небом, Поднебесная, управляемая государем – Сыном Неба. Картина бед-

<sup>14</sup> См.: Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб., 1994.

<sup>15</sup> Рассказ о пожаре связан с мироустроительной деятельностью Стрелка и заканчивается гибелью “лишних” солнц. Ср. Янишина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 162.

ствий берется из китайской политико-экологической концепции, где природные катаклизмы мыслятся как следствия упущений правителя.

Слова для описания мировой горы и моря тоже взяты у китайских поэтов: в основном из описаний дальних краев. Путешествия в дикие горные края в Китае издавна были родственны шаманским странствиям между мирами<sup>16</sup>; их же в свою очередь можно соотнести с йогическими перемещениями по “небесам”. Боги, обитатели наднебесных миров в буддийской космографии соотносятся с даосскими “божествами-бессмертными”: и те и другие наслаждаются долгой, но все же не вечной жизнью, а значит, и их существование призрачно, мгновенно, как вспышки молнии.

Далее “Песнь...” делает скачок: от вселенских масштабов к человеческим. Все изложенное выше не имеет отношение к устройству мира, если предмет, интересующий нас в этом мире, – живое страдающее существо. Известно: будда учил не тому, вечен ли мир или не вечен, бесконечен или нет; он открывал своим слушателям то, что останется, если отбросить “я” и “мир”: “только-скандхи”, “двенадцать причин”.

В описании человеческого существа несколько раз звучит противопоставление “сущности” (*тай, ти*) и “облика” (*со, сян*). “Сущность”, она же “тело”, отсылает к паре “тело – его применение”, “сущность – ее действие” (*ти-юн*), известной в китайской мысли начиная еще с древности. В буддийской же мысли Китая *ти, сян* и *юн*, “сущность”, “облик” и “применение” соотносятся с тремя телами будды: “телом Закона”, “превращенным” и “призрачным” телами (здесь “тело” будды – другое слово, *шэнь*, тогда как *ти* – не чувственное живое тело человека, а его основа, сущность).

Важно, что разбирая понятие “тело” применительно к человеку, источник, цитируемый у Кукая, “Летописи Сун”, указывает, что снабжено это “тело” пятью “постоянствами”. Говоря о “непостоянстве” (кит. *учан*), нельзя забывать, что “постоянствами” (*чан*) называются человечность, долг, благопристойность, мудрость, верность слову – пять главных достоинств человека по конфуцианскому учению. Облик-*сян* указывает на другую точку соприкосновения учений: на имеющееся уже в небуддийской мысли представление о видимости, неподлинности того, что принято считать человеком или средой его обитания. Образы непостоянства – отражение луны в воде, жаркое марево, пыль на ветру, весенние цветы, осенняя листва – будут потом не раз повторены в классической японской литературе: их заимствованный характер не исключает самобытности.

Из понятий буддийского учения названы ключевые: “пять скандх”, “четыре великие природы”, “двенадцать причин и следст-

<sup>16</sup> См.: *Кравцова М.Е.* Пoesия древнего Китая. СПб., 1994. С. 140–144. О связи между “путешествиями” и солярным мифом (в частности, о Стрелке И) – там же. С. 145–167.

вий”, “восемь бед”, “три яда”, “сто восемь зол”. Это разные подходы к описанию мира непостоянства: как потока дхарм, как конфигурации первостихий<sup>17</sup>, как взаимного обуславливания двенадцати причин и следствий – в теории; а на практике – пораженность разного рода заблуждениями, отравление злобой, алчностью, глупостью, и снова – рождение, болезнь, старость, смерть, разлука с любимыми, соединение с ненавистными.

Начинается основная часть “Песни...”: четырехчастное размышление о непостоянстве. Первый ее шаг – представление человеческого смертного тела как не просто не вечного, но и нечистого, тленного уже при жизни. Буддийский контекст здесь – это эпизод легенды о Шакьямуни, где тот, “уходя из дома”, в последний раз глядит на прекрасных спящих женщин из своего дворца: глядит и видит вместо красавиц отвратительные останки. Не случайно у Кукая речь пойдет о женском теле, женской красоте. Другой вероятный источник – песня из “Тхери-гатх”, известная в разных частях буддийского мира. Гетера Амбапали, в прошлом щедрая гостеприимица Будды Шакьямуни и его учеников, вспоминает молодость, думает о себе нынешней, безобразной старухе:

Будто черные пчелы – такого цвета  
Были волосы у меня когда-то.  
В старости стали они на пеньку похожи, –  
Как говорил Правдивый, так и случилось.

...  
Словно кистью мастера выписанные искусно  
Красотой сияли брови когда-то.  
В старости их удлинители морщины, –  
Как говорил Правдивый, так и случилось.

Как драгоценные камни блистали, сверкая,  
Раньше глаза мои, черные и большие.  
Пораженные старостью, теперь потускнели, –  
Как говорил Правдивый, так и случилось.

...  
Все это тело, что было когда-то прекрасным,  
Стало теперь вместилищем многих болезней,  
Неприглядным, как дом с обвалившейся штукатуркой, –  
Как говорил Правдивый, так и случилось<sup>18</sup>.

Слова для описания красавицы взяты у китайских поэтов: брови-бабочки, зубы-ракушки, глаза, способные покорить крепость, щеки и губы как киноварь, что дает бессмертие. Видимо, сказывается здесь и то, что “красавица” в толкованиях к древней китайской

<sup>17</sup> Позднее у Кукая тема “шести великих начал” (*року дай*) станет одной из центральных: ср. Трубникова Н.Н. Указ. соч. С. 94 сл.

<sup>18</sup> Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай. Тексты. М., 1984. С. 110–112 (пер. Ю.М. Алихановой).

лирике часто оказывалась “прекрасным человеком” вообще<sup>19</sup>. Ни одна из черт этого облика не вечна, все обречены на отвратительное разложение.

Переходя на второй виток размышления – желания и привязанности ведут к страданию – Кукай обращается к другому мотиву древней поэзии Китая: встречаю с девами-божествами (у Сун Юя и др.). Люди вокруг смертного человека – столь же призрачны, как эти видения. Даже такие радости, как шум ветра или свет луны, невозвратимы, а потому в них больше горя, чем счастья. Даже если полностью соблюдать предписанные “правила” (*рэй, ли*) в одежде, убранстве жилища, в общении с родней и друзьями – связи эти, затягивая человека, не дают ему опоры.

Что до сознания – предмета размышлений на третьем этапе – то в его непостоянстве нетрудно убедиться, стоит лишь вообразить, как псы или черви поедают останки некогда любимого человека; как обращается в прах или нечистоты красота, которую при жизни сравнивали с птицей Фэй или змеем Лун – двумя хранителями небесных сфер, столь же вечными, как времена года.

Четвертая ступень размышлений: ничто не минует вихря непостоянства. Обреченность всего живущего на погибель известна была и поэтам, и мудрецам древности: хотя даосы и готовят снадобья, будто бы избавляющие от старости и смерти, все равно – странствия к подземным Желтым Родникам никому не избежать.

Далее речь идет о посмертном воздаянии. Хотя перед нами “песнь”, а не трактат с развернутой аргументацией, все же невозможно уйти от вопроса: кто страдает в “подземных темницах” (*дзигоку, дзюй, naraka*)? “Я”, которого нет? У Кукай это – “божество-сознание” (*синсики, шэньши*). Картины мучений в общих чертах воспроизводят сказанное в “Абхидхармакоше”<sup>20</sup>; среди цитируемых китайских сочинений примечательны два: жизнеописание Мэнчанцзюня в “Исторических записках” Сыма Цяня и его же “Ответ Жэнь Шао-цину”. В обоих текстах речь идет о заточении, неправом суде и расправе: посмертные муки при всей их чудовищности мыслятся по образцу земных<sup>21</sup>.

В заключение снова говорится о неотвратимой власти непостоянства. Нужно много усилий, чтобы освободиться от нее, а каковы эти усилия – ответ на такой вопрос лежит уже за пределами “непостоянства”.

---

<sup>19</sup> См.: Кравцова М.Е. “Красавица” – женский образ в китайской лирике (поэзия древности и раннего средневековья) // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 157.

<sup>20</sup> Васубандху. Абхидхармакоша... С. 159–161.

<sup>21</sup> То же свойственно китайской буддийской мысли на разных ее уровнях: и “ученом”, и “народном”: ср. М.Е. Ермаков “Блаженные небеса и адские земли”: потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм // Буддийский взгляд на мир... С. 268 сл.

Перевод “Песни о непостоянстве” выполнен по изданию: *Saitō*: Гаммон. Ку:кай. Санго: сиики. Бункё: хифу: рон / Под ред. Тамура Косукэ (Сайтё), Фукунага Мицудзи (Кукай). Серия Нихон-но мэйтё: (“Шедевры японской словесности”). Токио, 1977. Издание содержит: 1) перевод “Санго: сиики” на современный японский язык (с. 255–292); 2) камбунный, т.е. китайский текст (с. 292–300); 3) подробнейший комментарий, где каждая фраза камбунного текста дана в транскрипции на старояпонский язык – *бунго* (с. 323–479). В основе наших примечаний – комментарий Фукунага Мицудзи, основанный на классических толкованиях этого текста, прежде всего на толковании Унсе:, где по большей части раскрыты источники всех прямых и косвенных цитат, встречающихся у Кукая. При работе над переводом и примечаниями было также учтено издание: *Kukai. Major works / Translated by Y.S. Hakeda. N.Y.: L., 1972* (перевод “Санго: сиики” на английский язык – р. 101–139). В наших примечаниях дана русская транскрипция старояпонского текста, названы источники цитат, а там, где возможно, приведены соответствующие отрывки из русских переводов.

## КУКАЙ (КОБО-ДАЙСИ) ПЕСНЬ О НЕПОСТОЯНСТВЕ

(“Три учения указывают и направляют”, свиток 3)

Если исследовать, пристально вглядевшись, увидишь<sup>1</sup>:

Высоко-высоко возносится Чудесная Вершина: обрывается кручами, касается Небесной Реки; но, сгорев в огне в конце *кальпы*, и она рассыплется пеплом<sup>2</sup>.

Далеко-далеко раскинулась Темная Пучина: разливается волнами, плещет в край Неба; но, сожженная жаром нескольких солнц, и она высохнет до дна<sup>3</sup>.

Широкие-просторные Четырехугольные Носилки – и они расплавятся-расползутся, разрушатся и рухнут<sup>4</sup>.

Раскрытый-распростертый, Круглый Зонтик, охваченный пламенем, содрогнется и падет<sup>5</sup>.

Даже безмолвные-безвидные обитатели неба Безмыслия в конце концов – кратковечнее, чем вспышка молнии<sup>6</sup>.

Даже свободные-блаженные божества и бессмертные вдруг окажутся – словно раскаты грома<sup>7</sup>.

Что же сказать о нас?<sup>8</sup>

Тело мы получили – оно не из камня-ваджры<sup>9</sup>.

Облик достался нам – он подобен черепице<sup>10</sup>.

Помрачение Пяти Условий – как отражение Лунного Зайца в воде<sup>11</sup>.

Нестойкоость Четырех Великих природ – еще зыбче, чем дыма над жаром<sup>12</sup>.

Дважды шесть причин движут, гонят обезьяну-мысль<sup>13</sup>.

Дважды четыре беды постоянно мутят источник-сердце<sup>14</sup>.

Ярко вспыхивая, пламя трех ядов всегда горит: днем и ночью<sup>15</sup>.

Буйно теснясь, дебри ста восьми заблуждений обильно растут: летом и зимой<sup>16</sup>.

Нестойкое тело, что вьется по ветру, как пыль<sup>17</sup>,

Устраивается, расстраивается, ежеутренне опадает наземь вместе с весенними цветами<sup>18</sup>.

Невечная жизнь, что летит по воздуху, как паутинка<sup>19</sup>,

Связывается, развязывается, ежевечерне вянет и осыпается, мешаясь с осенними листьями<sup>20</sup>.

Тело, как редкостный камень ценой в тысячу золотых<sup>21</sup>, – даже его поглотят волны высотой в один *чи*, увлекая к Желтым Источникам<sup>22</sup>.

Облик, как драгоценная жемчужна ценой в десять тысяч колесниц<sup>23</sup>, – даже его подхватит дымок в один *цунь*, унося к темно-таинственному небу<sup>24</sup>.

Тонкие-тонкие, легкие брови-бабочки<sup>25</sup>, одетые туманом, улетят к облачным чертогам<sup>26</sup>.

Белые-белые, блестящие зубы-ракушки истают вместе с росой, навсегда распадутся и пропадут<sup>27</sup>.

Способные покорить крепость, глаза-цветы – однажды и они станут болотом, где по воде плавает мох<sup>28</sup>.

Украшенные драгоценными камнями, прекрасные уши – внешне и они станут глушью, где в соснах гуляет ветер<sup>29</sup>.

Алые щеки, подкрашенные румянами<sup>30</sup>, в конце концов станут пристанищем для синих мух<sup>31</sup>.

Пунцовые губы, подведенные киноварью<sup>32</sup>, когда-то сделаются поживой воронов и стервятников<sup>33</sup>.

Искусная улыбка с сотней приветов<sup>34</sup> – как трудно будет отыскать ее посреди высохших костей!<sup>35</sup>

Чудесный облик с тысячей приманок<sup>36</sup> – кто решится приблизиться к нему, когда тело сгниет?<sup>37</sup>

Блестящие волосы, высокий пучок<sup>38</sup>, станут сорной травой, полягут, точно хворост на болоте<sup>39</sup>.

Белые руки, тонкие пальцы<sup>40</sup> станут прелой землей, упадут, застряют, в травах<sup>41</sup>.

Роскошное благоухание, дуновение орхидеи<sup>42</sup> – развеется и исчезнет вместе с ветром на восьми сторонах света<sup>43</sup>.

А зловонная жидкость, сочась по капле, выступит из всех девяти отверстий тела<sup>44</sup>.

Нежно любимые жена и дети<sup>45</sup> не отличаются от божественной девы, что встретила чускому Сун Юю во сне <sup>46</sup>.

Богатые-роскошные кладовые сокровищ<sup>47</sup> подобны напрасному слову, что сказали Чжэн Цзяо-фу<sup>48</sup> девы-бессмертные.

Быстро несется ветер в соснах: он прохладен и свеж, задувает за ворот<sup>49</sup>. Ухо того, кто радовался, слыша его, – где оно теперь?<sup>50</sup>

Ярко сияет луна в багряннике: она легка и ясна, светит в лицо<sup>51</sup>. Сердце того, кто утешался, глядя на нее, – куда оно ушло?<sup>52</sup>

Знаем это: потому и длинное-пышное одеяние из редкостной ткани – разве, любя его, порадуешься?<sup>53</sup>

Дикие лозы, что выются-разрастаются над могилой, – вот одежда навсегда<sup>54</sup>.

Здания из глины, красные и белые – не приют, выстроенный на века<sup>55</sup>.

Могила с соснами на насыпи – вот селение, где мы останемся надолго<sup>56</sup>.

Даже любящие супруги, дружные братья<sup>57</sup> не сумеют встретиться, повидаться под могильным холмом<sup>58</sup>.

Даже верным друзьям, преданным товарищам<sup>59</sup>, не позволено будет побеседовать, посмеяться в округе тихого кладбища<sup>60</sup>.

Одиноко ляжешь в тени высоких сосен<sup>61</sup>, попусту угаснешь под деревьями<sup>62</sup>.

Один будешь слушать неумолчный щебет птиц, понапрасну утонушь в травах<sup>63</sup>.

Копшатся десять тысяч насекомых<sup>64</sup>, ползут проворно, выстраиваясь в ряд<sup>65</sup>.

Воет тысяча псов<sup>66</sup>, ищут поживы, собираясь толпой<sup>67</sup>.

Жена и дети, когда от них пойдет смрад, станут отвратительны, ненавистны<sup>68</sup>.

И близкие, и чужие закроют лицо и убегут прочь<sup>69</sup>.

А, а, как это мучительно!<sup>70</sup>

Вкушало сотню яств женственно-прелестное тело птицы-Фэй<sup>71</sup> – оно понапрасну станет испражнениями псов и птиц<sup>72</sup>.

Украшался тысячей одеяний роскошно-нарядный облик змея-Лун<sup>73</sup> – попусту станет пеплом похоронного костра<sup>74</sup>.

Кто, гуляя в весеннем саду, угасит подступающую печаль?<sup>75</sup>

Кто, веселясь у осеннего пруда, продлит пиршественную радость?<sup>76</sup>

А, а, как грустно!<sup>77</sup>

Когда я читаю песнь Пань Аня об умершей жене, то скорбь моя растет все сильнее<sup>78</sup>.

Когда возглашаю плач госпожи Бо, снова и снова тону в тягостных раздумьях<sup>79</sup>.

Быстрый вихрь непостоянства не разбирает ни божеств, ни бес-  
смертных<sup>80</sup>.

Яростный демон, похититель жизненных сил, не минует ни выс-  
ших, ни низших<sup>81</sup>.

Невозможно купить за деньги<sup>82</sup>,

Нельзя удержать силой<sup>83</sup>.

Божественная киноварь, продлевающая жизнь, – даже если про-  
глотить ее тысячу *лян*<sup>84</sup>,

Чудесные благовония, возвращающие душу, – даже если сжечь  
их сто *ху*<sup>85</sup>,

Разве они остановят хоть мгновение?<sup>86</sup>

Разве кто-нибудь избежит Трех Родников?<sup>87</sup>

Мертвое тело гниет в травах – да, ему больше не на что опереть-  
ся!<sup>88</sup>

Божественное сознание варится в котле, ему нечем больше рас-  
порядиться!<sup>89</sup>

Или – взбирается на гору грозных мечей-лезвий, истекает кро-  
вью, что заливают все вокруг<sup>90</sup>.

Или – карабкается на гору высоко громоздящихся клинков,  
страждет от боли в пронзенной груди<sup>91</sup>.

Или его давит раскаленная повозка, нагруженная десятком ты-  
сяч *ши*<sup>92</sup>.

Или оно тонет в ледяной реке глубиной в тысячу *жэнь*<sup>93</sup>.

Бывает – вливают в живот котел кипятка: постоянно будет ки-  
петь<sup>94</sup>.

Бывает – льют в горло раскаленное железо: мука ни на миг не  
прекращается<sup>95</sup>.

Один глоток воды! Разве в целую вечную *кальпу* услышат здесь  
зов?<sup>96</sup>

Один кусок пищи! Разве в десять тысяч лет получишь, чего же-  
лаешь?<sup>97</sup>

Львы, тигры, волки, жадно скалясь, воют от радости<sup>98</sup>.

Ракшасы с конскими головами, пуча глаза, мечутся в нетерпе-  
нии<sup>99</sup>.

Звуки зова и плача, что ни утро, устремляются к небу<sup>100</sup>.

Но сердце, готовое сжаться, что ни вечер, полностью угаса-  
ет<sup>101</sup>.

У государя Ямы мысль, милостивая к молящим, полностью угас-  
ла<sup>102</sup>.

Сколько ни призывай к себе жену и детей – все тщетно<sup>103</sup>.

Даже если захочешь откупиться сокровищами – нет ни одного  
драгоценного камня<sup>104</sup>.

Попробуешь убежать, укрыться и спастись – стены высоки и пе-  
релезть невозможно<sup>105</sup>.

А, а, как больно! А, а, как мучительно!<sup>106</sup>

Кто сможет рано поутру ловко открыть заставу, подражая крику петуха?<sup>107</sup>

Разве найдешь такого хитрого вора, кто избежал бы смертоносных лезвий?<sup>108</sup>

Даже если, исполняя свой замысел, напряжешь все силы, в тысяче попыток потерпишь тысячу неудач<sup>109</sup>.

В течение времени, за которое изотрется каменная скала и истратятся маковые зерна, будешь лишь множить стенания и вопли<sup>110</sup>.

А, а, как мучительно! А, а, как мучительно!<sup>111</sup>

Если бы я сам не трудился во все дни моей жизни, то, наверное, претерпел бы каждую из этих мук, каждое из этих страданий<sup>112</sup>.

И пусть десять тысяч раз мне было бы больно, десять тысяч раз мне было бы тяжело – разве кого-то я призвал бы на помощь? Десять тысяч раз я бы мучился, десять тысяч раз бы страдал<sup>113</sup>.

А потому – трудитесь! Потому – трудитесь.<sup>114</sup>

### ПРИМЕЧАНИЯ

Цифры в скобках после номера примечания – номера страниц и соответствующих примечаний по изданию Фукунага Мицудзи (см. Предисловие к публикации).

<sup>1</sup> (437, 3) “**Если исследовать...**” (*цурацура тадзунэру-ни*) – выражение восходит к сборнику “Изящная словесность: собрание образцов” (“Ивэнь лэйцзюй”); здесь цитируется свиток 74, сочинение Юй Синя “Песнь о шахматах” (“Сянси-фу”): “Или же, открыв книги, исследуешь, пристально вглядываясь...”

<sup>2</sup> (437, 4) “**Высоко-высоко возносится**” (*кака тару*) – выражение восходит к “Литературному изборнику”: цитируется сочинение Сыма Сянжу (ок. 179–118 до н.э.) “Песнь о государевом лесе” (“Шанлинь-фу”): “Южные горы высоко-высоко возносятся”.

“**... Чудесная Вершина...**” (*мё:ко:-ва*) – гора Сумеру (Меру). В “Записках о западном крае” (“Сиюй-цзи”) говорится: “Гору Сумеру в Тан называют Чудесной Вершиной”. О горе Меру, центре мира, ср. в “Абхидхармакоше” (с. 153 сл.): Меру возвышается над водой мирового моря на восемьдесят тысяч *йоджан* и на столько же уходит вглубь; гора имеет четыре склона: золотой, серебряный, хрустальный и лазурный. Лазурным склоном гора обращена к Джамбудвипе, потому небо здесь кажется голубым.

О Сумеру ср. также в “Сутре золотого блеска” (соб. “Всепобеждающая царь-сутра золотого блеска”, “*Конко:мё: сайсё:о:кё:*”, *Suvarṇa-prabhāsa-sūtra*, перевод на китайский И Цзина (635–713), ТСД 16, здесь глава “Признание о Золотом Барабане, виденном во сне”, 412 с): “Так же, как трудно найти имя и меру для горы Чудесной Вершины, так же, как нет в пустоте предела”.

“**...обрывается кручами...**” (*куцукоцу то ситэ*) – “Изборник”, Ван Яньшоу (I–II вв.), “Песнь о луском дворце Лингуандянь” (“Лу Лингуандянь-фу”): тучи, громоздясь, “обрываются кручами”.

“...касается Небесной Реки...” (*сора-о окасу-мо*) – “Изборник”, Пань Юэ (ок. 247–300), “Песнь о западном походе” (“Сичжэн-фу”): “Подняться вверх, до самой Облачной реки”. “Небесная (или Облачная) река” – Млечный Путь.

О “водяной” природе Млечного Пути ср.: *Сьма Цянь*. Исторические записки. М., 1986. Т. 4. С. 142 (гл. 27, “Трактат о небесных явлениях”): “Звезды – это рассеянные пары металла, их основа – огонь.... [Тянь] Хань (“Река звезд”, Млечный Путь) – тоже рассеянные пары металла, но ее основа связана со стихией воды. Если звезд в Реке звезд много, то и воды много; если звезд в [Млечном Пути] мало, то быть засухе” (пер. Р.В. Вяткина). “...сгорев в огне конца кальпы, и она разлетится пеплом” (*гё:ка-ни якарэ-тэ моттэ хаймэцу-су*) – “Сутра о человеколюбивом государе” (соб. “Сутра праджня-парамиты о человеколюбивом государе”, “Нинно: ханья-харамицу-кё:”, ТСД 8, здесь “Глава о защите страны”, 830 б): “Когда жар в конце *кальпы* догорит до конца, выжжет все дочиства от северо-востока до юго-запада, то и Меру, и великое море разлетятся пеплом”. *Кальпа* здесь – отмеренный миру срок существования: ср. *примеч.* 96.

<sup>3</sup> (437, 5) “Далеко-далеко раскинулась...” (*ко:ко:тару*) – “Изборник”, Цзи Кан (223–263): “Подношу при вступлении в войско Цай-сю”.

“...Темная Пучина...” (*мэйкан-ва*) – “Сутра о человеколюбивом государе” (ТСД 8, 830 с), ср. предыдущее примечание: “...и Меру, и великое море...” Здесь море именуется *кёкай* (*цзюйхай*). Название для “моря” составлено из двух разных слов: в “Изборнике” у Чжан Се в “Семьи повелениях” (“Ци мэнь”) море обозначено как *мэйкай* (*минхай*), “темное море”; там же у Юй Си в стихотворении “Воспеваю северный карательный поход полководца княжества Хо” – как *канкай* (*ханьхай*), “пучина-море”.

“...разливается волнами...” (*ко:ё: тоситэ*) – Пань Юэ, “Песнь о западном походе”.

“...плещет в край неба...” (*тэн-ни митагирэдомо*) – “Книга летописей” (“Шу цзин”), раздел о Яо: “широко-широко раскинувшись, плещет в край неба”.

“...но, сожженная жаром нескольких солнц...” (*су:нити-ни сарасарэтэ*): появление на небе семи солнц – один из этапов крушения мира в конце кальпы. Ср. Абхидхармакоша, с. 197: “...происходит разрушение этого [мира]: огнем, [вызываемое] жаром семи солнц, водой, [вызываемое] дождями, и ветром, [вызываемое] яростной силой ветров. В результате этих [разрушений] не остается даже мельчайшей частицы от [миров-] вместилищ”. Мировой пожар описан в “Трактате о мудрости-переправе” (“Тидо:рон”, собственно “Трактат о великой мудрости-переправе”, “Дайтидо:рон”, приписывается Нагарджуне, пер. Кумарадживы в 100 свитке (св.) ТСД 25, здесь св. 31, 290 б): при конце *кальпы* на небе взойдут одно за другим семь солнц. Первое из них выжжет растения, второе – высушит малые потоки, третье – большие реки, четвертое – четыре великие реки, пятое высушит великое море, от жара шестого вспыхнет вся суша, от седьмого солнца все обратится в пепел.

“...и она высохнет до дна” (*сё:кэцу су*) – “Изборник”, Бао Чжао (ок. 414–466), стихотворение “С радостью приближаюсь к мосту Чэндун”.

<sup>4</sup> (438, 6) “Широкие-просторные...” (*бамбаку тару*) – “Изборник”, Го Пу (276–324), “Песнь о реке” (“Цзян-фу”): Ворота терний (Цзинмэнь) возвышаются подобно дворцовым вратам, “широки-просторны”.

“...Четырехугольные Носилки...” (*хо:ё-мо*) – “Изящная словесность”, свиток 19, Сун Юй (ок. 290–223 до н.э.), “Песнь Великое Слово” (“Даяньфу”): “Четырехугольная земля будет носилками, а круглое небо – зонтиком”.

“...расплавятся-расползутся...” (*хё:то: то ситэ*) – “Сутра о десяти кругах бодхисаттвы Чрева Земли” (“Дзидзо: дзю:рин-кё:”, ТСД 13, 748 б): “...подобно тому, как если бы во время наводнения вся великая земля растаяла-расползлась”.

Бодхисаттва Чрево Земли – Кшитигарбха (*Дзидзо:*), в Японии стал одним из самых почитаемых бодхисаттв, считался заступником детей, воинов и путников.

“...разрушатся и рухнут” (*кудакэ саку*) – поздниханьский поэт Цай Янь, “Песня о сострадании и негодовании” (“Бэйфэнь-ши”).

5 (438, 7) “Раскрытый-распростертый...” (*кю:рю: тару*) – “Изборник”, Чжан Хэн (78–139 до н.э.) “Песнь о Западной столице” (“Сицзин-фу”).

“...Круглый зонтик...” (*энгай-мо*) – “Изборник, Сун Юй, “Песнь Великое Слово”. Речь идет о небе, “круглом” – над “квадратной” землей.

“...охваченный пламенем...” (*сякунэцу сэраэртэ*) – “Изборник”, Лю Цзюнь, “Трактат-смесь широких и превосходных знаний” (“Гуаньцзюэ цзяолюнь”): “Четыре Моря [т.е. Поднебесная] погибли, охваченные пламенем”.

“...содрогнется и падет” (*кудакэору*) – “Толкование к Книге вод” (“Шуйцзин-чжу”, св. 23, “Воды Темного желоба (Иньгоу)”: “...Баран и Тигр содрогнутся и падут”.

6 (438, 8) “Безмолвные-безвидные...” (*сэкирё: тару*) – выражение восходит к “Книге о Дао и Дэ” (“Дао-дэ-цзин”), 25: “О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется” (Древнекитайская философия. М., 1994. Т. 1. С. 122, пер. Ян Хиншуна); ср. пер. Е.А. Торчинова: “О безмолвная! О безвидная! Одиноко стоишь и не меняешься” (Торчинов Е.А. Даосизм. “Дао-дэ цзин” / Пер. Е.А. Торчинова. СПб., 1999. С. 244) и пер. Г.А. Ткаченко: “Безмолвная и безвидная, она стоит особняком и не изменяется” (*Люйши чуньцю*. Весны и осени господина Люя. *Лао-цзы*. Дао дэ цзин. Трактат о пути и доблести / Пер. Г.А. Ткаченко; сост. И.В. Ушакова. М., 2001. С. 465).

“...обитатели неба Безмыслия...” (*хиси-мо*) – речь идет о божествах, населяющих Небо Без Мысли и Без Безмыслия, верхний из уровней мира по буддийской космографии. Предыдущие слова из “Книги о Дао и Дэ” подходят к ним, так как эти существа “не имеют формы”. “Сутра о созерцании ступеней сердца” (“Синдзи канкё:”) ТСД 3, здесь св. 2, 296 а): “Хотя жизнь богов на небе Без Мысли и Без Безмыслия длится восемьдесят тысяч человеческих лет, все же они со временем также могут низойти на три дурные пути” (т.е. в “подземные темницы” – *нарака*, миры “скотов” и “голодных духов” – *према*), а потому “подобны сну, мороку, молнии, росе...” и т.д.

“...кратковечнее, чем вспышка молнии” (*дэнгэки-ёри-мо мидзикаси*) – “Изборник”, Бань Гу (32–92 н.э.), “Песнь о Западном городе” (“Сиду-фу”).

7 (438, 9) “Свободные-блаженные” (*хо:ко: тару*) – “Изборник”, Пань Юэ, “Песнь об осенних забавах” (“Цюсин-фу”).

“...божества-бессмертные...” (*синсэн-мо*) – даосские бессмертные (*шэньсянь*). “Баопу-цзы”, гл. 2, “Рассуждения о бессмертных”: «Некто спросил:

“Как же можно поверить в то, что святые-бессмертные живут вечно и не умирают?” (...) Баопу-цзы ответил: “(...) Если бессмертный, который лекарственными снадобьями пестует свое тело, магическими способами продлевает свою жизнь, делая так, что внутри не возникают никакие болезни, а извне не приходят никакие беды, то, хотя бы он и наслаждался вечным видением и не умирал, его старое тело не претерпит никаких изменений...”» (Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. с кит., коммент., предисл. Е.А. Торчинова. СПб., 1999).

“...словно раскаты грома” (*райгэки-ни готоси*) – «Внешние предания о “Песнях” Ханя» (“Ханьши вайцзин”).

<sup>8</sup> (438, 10) “Что же сказать о вас?” (*иван-я варэра*) – “Изборник”, Лю Кунь, “Образцы-советы” (“Цюаньцзинь-бяо”); то же – “Сутра притч – строк Закона” (“Хо:ку хию:кё:”, ТСД 4, 604 с).

<sup>9</sup> (438, 11) “Тело мы получили...” (*тай-о укуру кото*) – “Летописи Сун”: “У человека дух-ци оснащен двумя доблестями, тело снабжено пятью постоянствами”.

“...оно не из камня-ваджры” (*конго:-ни арадзу*) – “Сутра золотого блеска” (ТСД 16, здесь глава “Мера долголетия татхагаты”, 406 с): “Почитаемый в Мирах (=будда) имеет тело-ваджру, но является во временном обличии”. Также см.: “Изборник”, “Девятнадцать древних стихотворений”: “Ни один человек не подобен металлу и камню” (Китайская классическая поэзия в переводах Л. Эйдлинка. М., 1975. С. 31).

Ваджра (кит. *цзиньган*, яп. *конго:*) – нерушимый и всесокрушающий “алмаз”, он же “перун” бога Индры, аналог Ян (тогда как “чрево”-*гарбха* – Инь). В буддийском “тайном учении” ваджра – центральный образ для описания природы будды (“колесница ваджр”, ваджраяна – одно из названий “тайного учения”).

<sup>10</sup> (438, 12) “Облик достался нам...” (*катати-о манукэру кото*) – Го Пу, “Восхваляю книгу-чертеж о Северных горах” (“Бэйшань цзинту цзань”): “Получив облик...”. Также см.: “Чжуан-цзы”, гл. 6, “Основной учитель”: “Только отлили тело в форме человека, и уже ему радуются; но это тело еще испытает тьму изменений ...” (Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. Л.Д. Позднеевой. СПб., 1994. С. 159).

“...он подобен черепахе” (*гарэки-ни хитоси*) – “Сутра о Вималакирти” (собственно “Сутра, кратко изложенная для Вималакирти”, “Юима-киссэцу-кё:”, *Vimalakirti-nirdeśa-sūtra*, св. 3, ТСД 14, здесь глава “Уловки”, 539 б): “Это тело лишено знания, оно – как трава и дерево, как черепаха и камень”.

<sup>11</sup> (438, 13) “Помрачение Пяти Условий” (*гоун-но кёмо:нару кото*). Речь идет о пяти скандхах, группах дхарм:

1. плоть (*сики/иро, сэ, гура*),
2. ощущения (*дзю:укэру, шо*, также “получать”, “подвергаться”, “воспринимать”, *vedana*),
3. мысли (*со:омоу, сы, самјна*),
4. действия (*гё:лику, син, самскара*),
5. сознания (*сики или син/кокоро, синь, вјнапа*).

Для передачи санскритского термина “скандха” существует несколько вариантов иероглифов. Так, в лянском “Подборе образцов из сутр и уставов” (“Кё:рицу исо:”) приводится выдержка из “Сутры о мудрых и

глупых” (“Кэнгу-кё:”), где скандхи обозначены как у *инь* (гоон) – тем же знаком, что и Инь в паре Инь-Ян.

О скандхах как “помрачении” – “Сутра золотого блеска”, ТСД 16, глава “Множество проявлений природы пустоты” 425 а: “По своей сути (*тай*) и и природе (*сё:*) четыре великих начала и пять скандх совершенно пусты...”. Там же, 4: “Все это великое собрание – целиком помрачение и обман”.

“...как отражение Лунного Зайца в воде” (*суйто-нокисяку-ни хитоси*): “Трактат о мудрости-переправе” (св. 6, ТСД 25, 102 б): “Все бодхисаттвы знают, что все дхармы подробны отражению луны в воде”. То же – “Сутра о Вималакирти” (ТСД 14, 539 б): образ тела как мёрзца, наваждения. То же – “Сады закона и леса сокровищ” (“Фаюань чжулинь”, “Хоэн дзюрин”, св. 52, ТСД 53). Заяц на луне, толкущий в ступке снадобье, – Фу Сянь, «Подражание “Вопросам к небу”» (“Тяньвэнь-ни”): на луне виден заяц, толкущий в ступке снадобье.

<sup>12</sup> (439, 14) “Неудержимость Четырёх Великих природ...” (*сидай-но тодомаригатаки кото*) – ср. выше цит. из “Сутры золотого блеска”: “Четыре великих начала и пять скандх...”. Четыре великие природы (*сидай, сыда, mahabhuta*) – земля, вода, огонь, ветер. Также “Сутра о Вималакирти” (ТСД 14, глава “Уловки”, 539 б): “Это тело подобно молнии, даже мыслью его не удержать”.

“...даже зыбче, чем дымка над жаром” (*яма-но сюкусэки-ни сугитару*) – “Трактат о мудрости-переправе” (св. 6, ТСД 103 б): образ “коней в поле” (*яма*): они несутся к жаркой дымке, принимая ее за воду, но приближаясь, видят, что воды нет. “Жаркая дымка”, дрожащий горячий воздух (*кагэро:*) – один из образов непостоянства, закрепившихся в японской культуре; тем же словом, но другими знаками, записывается название бабочки-поденки. Ср. заглавие дневника матери Митицуна: “Кагэро-никки”, в рус. пер. В.Н. Горегляда – “Дневник эфемерной жизни” (СПб., 1994). Слово “зыбкий” (*сюкусэки*) составлено из двух знаков: *сюку* (“внезапно”) – “Изборник”, Пань Юэ, “Песнь о стрельбе по фазанам” (“Шэчжи-фу”); *сэки* (то же значение) – там же, Юань Хун, “Введение к восхвалениям знаменитых сановников Трёх царств” (“Саньгоминчэнь суйцзань”).

<sup>13</sup> (439, 15) “Дважды шесть причин...” (*нироку-но эн*). Учение о двенадцати причинах (*инъэн, иньюань, pratitya-samutpada*) считается одним из важнейших разделов буддийского учения. “Двенадцать причин” – это:

1. незнание (*мумэй, умин, avidya*);
2. движение (*гэ:/ику, син, samskara*);
3. сознание (*сики, ши, vijñana*);
4. имя и плоть (*мё:сики, минсэ, nama-rupa*);
5. шесть оснований [=органов чувств] (*рокусё:, лючу, sadayatana*);
6. ощущение (*соку/авару, чжо, sparsa*);
7. восприятие (*дзю:/укэру, шо, samjña*);
8. желание (*ай/итосий, ай, trsna*);
9. соприкосновение (*сю/тору, цюй, upadana*);
10. бытие (*ю:/ару, ю, bhava*);
11. рождение (*сэй/уму, шэн, jati*);
12. старость и смерть (*ро:си, лаосы, jaramarana*).

Ср. “Трактат о мудрости-переправе”, св. 5, ТСД 25, 99а: “Двенадцать причин – это наиболее глубокий закон... Труден для усмотрения, труден для постижения”.

“...движут, гонят обезьяну-мысль” (*иэн-о ю:сакусу*) – “Изящная словесность” (св. 76), Ван Бао, “Надгробное слово учителю...”: “Дерево-мысль уже засохло, сердце-обезьяна здесь успокоилось”. Также “Сутра золотого блеска” (ТСД 16, глава “Мера долголетия татхагаты”, 408 а): о так называемых уловках будды говорится, что они приводят в движение, “движут-гонят”. Ср. также изображения “Колеса жизни” в центральноазиатской буддийской иконографии, где обезьяна, скачущая с ветки на ветку, соответствует “сознанию” (причина 3-я): *Андросов В.П.* Словарь индотибетского и российского буддизма. М., 2000. С. 103, *рис.*

- 14 (439, 16) “**Дважды четыре беды...**” (*рё:си-но ку*) – “Расширенное собрание широкого просвещения” (“Гуанхун минцзи”, “Ко:ко:мё:сю”, св. 27), выдержки из “Цзинчжу-цзы”. Восемь бед: рождение, старение, болезнь, смерть, разлука с тем, что любишь, соединение с тем, что ненавидишь, невозможность обрести желаемое, непостоянство пяти скандх.

“...постоянно мутят источник-сердце” (*цунэ-ни сингэн-о наймасу*) – там же, св. 27, цит. из Чэнь Юэ: “Источник-сердце остановлен...”

- 15 (439, 17) “**Ярко вспыхивая...**” (*фун ун*) – “Изборник”, Се Хуэйлянь, “Песнь о снеге” (“Сюе-фу”).

“...пламя трех ядов постоянно горит днем и ночью” (*сандоку-но хоноо-ва тю:я цунэ-ни яку*) Три яда – вожделение, гнев, заблуждение. Также “Трактат о мудрости-переправе” (св. 19, ТСД 25, 204 б): “Все три мира, будучи непостоянны, горят в огне трех изнурений (*сансуй*), трех ядов”. Также “Сутра о величии цветка” (“Великая и обширная сутра о величии цветка будды”, “Дайхо:ко:буцу кэгон-кё:”, *Buddavatamsaka-nāma-mahāvairūya-sūtra*, переводы Буддабхадры (при династии Восточная Цзинь, 60 св.) и Шикшананды (при династии Тан, св. 80, здесь св. 5, ТСД 9, 426 а): “Три яда всегда ярко горят, без передышки, без остановки, днем и ночью полыхают пламенем”.

- 16 “**Буйно теснясь...**” (*уцуо:*) – “Изборник”, Пань Юэ, “Песнь о западном походе” (об облаках: “буйно теснятся”).

“...дебри ста восьми заблуждений...” (*хякухати-но со:*): “Сутра о нирване” (собрание “Сутра о великом уходе в нирвану”, “Дайхацу нэхан-гё:”, *Mahāparinirvāna-sūtra*, пер. Буддабхадры (359–427) в 6 св., Дхармаракши (385–433) в 40 св., ТСД 12, здесь св. 7, 408 б): “Густой лес заблуждений”. Также Ван И (89–158) в цикле “Девять дум”, (“Цяо сы”): “густые дебри”. “Сто восемь заблуждений” – “Трактат о мудрости-переправе” (св. 7, ТСД 25, 410 б): список объединяет различные более краткие перечни “заблуждений”, в том числе «десять “завершающих”»: гнев, нрадение, сонливость, леность, легкомыслие, игра на музыкальных инструментах, бесстыдство перед окружающими, бесстыдство перед самим собой, жадность и ревность (есть и иные варианты того же перечня).

“...обильно растут...” (*ханахада ханси*) – Лю Се (ок. 466–532), “Ваяние дракона в сердцевине письмен” (“Вэньсинь дяолун”): здесь – о писании строф-цы.

“...летом и зимой” (*като:-ни*) – “Записки об обряде” (“Ли цзи”), св. 1, “Цюй ли”: “летом и зимой” почтительный сын должен заботиться, чтобы родители не страдали от жары или холода. Ср.: *Кейдун И.Б.* “Ли

ци”: перевод первой главы (“Цюй ли”) // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2001, № 1. С. 149.

- 17 (440, 19) **“Нестойкое тело, что вьется по ветру, как пыль”** (*тин-о хиру-гаэсу мороки карада*) “Изборник”, “Девятнадцать древних стихотворений”:

Что жизнь человека –  
постоя единый век,  
И сгинет внезапно,  
как ветром взметенная пыль

(Китайская классическая поэзия... С. 20, пер. Л. Эйдлина). Также “Толкование к сутре о Вималакирти” (“Тю юима”, сост. Сэн Чжао, с. 384–414): “тело нестойко, сил сохранить не может”.

- 18 (440, 20) **“Устраивается, расстраивается...”** (*кисандзур*) – “Сутра о рождении” (“Сэйкё:” ТСД 3, 88 а): отсылка к притче о мастере, соорудившем **“искусно устроенного”** (*ки*) деревянного человечка. Человечек, открыв глаза, бросил похотливый взгляд на супругу государя, государь разгневался и приказал отрубить ему голову; мастер, моля о милости, приблизился к человечку и выдернул клин из плечевого сустава: человечек тут же **развалился** (*сан*) на части. Похожая история рассказывается в “Лецзы”: ср. Мудрецы Китая... с. 70–71.

**“...ежеутренне опадает наземь...”** (*асита-ни...химбун тари*) – “Изборник”, Чжан Хэн, песнь “Думы о сокровенном” (“Сысюань-фу”): “Думы рассыпаются и их не удержать”.

“...вместе с весенними цветами” (*сюнка-то томо-ни ситэ*). “Весенние цветы” – “Изборник”, Цао Чжи (192–232), “Песня-подношение”: “Дерево выпустило весенние цветы”.

- 19 (440, 21) **“Невечная жизнь, что летит по воздуху, как паутинка”** (*фу-ни какэру кари-но мэй*) – “Изборник”, Юань Цзи: “спеша, летит по ветру”. Также “Сутра о Вималакирти” (ТСД 14, глава “Уловка”, 539 в): “Это тело недолговечно, подобно ветру”. Толкование Кумарадживы поясняет: жизнь недолговечна, ибо составной дух-ци (*сю:ки*) подвижен и изменчив.

- 20 (440, 22) **“Связывается, развязывается...”** (*юкаривакаруру*) – “Смешанные сутры агамы” (“Цза ахань цзин”, Samyutta-nikaya, св. 45, ТСД 2, 327 с): “это тело не сознает само себя и не сознается другими, оно рождается, собираясь как следствие причин, а с отпадением причин разлагается и гибнет”.

**“...ежевечерне вянет и осыпается...”** (*юбэ-ни...фунгун тари*) – Лу Цзи (261–301), “Ода изящному слову” (“Вэнь-фу”).

**“...мешаясь с осенними листьями”** (*сю:э:то томо-ни ситэ*) – “Расширенное собрание”, южно-циский поэт Ван Юн, “Строфы о радости закона” (“Фалэ-цы”).

- 21 (440, 23) **“Тело как редкостный камень ценой в тысячу золотых...”** (*сэнган-но ё:ти*) – “Изборник”, Цзян Янь, “Песни о разном” (“Цзати-ши”); “Изящная словесность”, св. 18, того же автора “Песнь о прекрасном теле” (“Лисэ-фу”).

- 22 (440, 24) **“...даже его поглотят волны высотой в один чи, увлекая к Желтым Источникам”** (*сякуха-ни сакидатите ко:хи-ни судзуму*) – “Изборник”, Лу Цзи, “Строки длинной песни” (“Чангэ-син”): “...разве волны в 1 чи не плещут понапрасну?”. 1 чи (*сяку*) = 30, 3 см. “Желтые Источни-

- ки” – принятое в танском Китае название загробного мира, например в “Летописях ранней Тан” или у Ло Биньвана в сочинении “Книга о государевой столице” (“Дицзин-пянь”).
- 23 (441, 25) **“Облик как драгоценная жемчужна ценой в десять тысяч колесниц...”** (*мандзэ:-но хо:си*) – “Изборник”, Чжан Цзай, “Песня о семи печалях” (“Циай-ши”), также Син Шао (“драгоценный облик”).
- 24 (441, 26) **“...даже его подхватит дымок в один цунь...”** (*суньээн-ни томонаттэ*) – “Лю-цзы”. 1 цунь = 1/10 чи = 3, 03 см.  
**“...унося к темному-таинственному небу”** (*ко:би-ни итару*) – “Книга о Дао и Дэ” (15): “...знал мельчайшие и тончайшие [вещи]” (пер. Ян Хиншуна, с. 119). Ср.: “...были таинственны и утонченны, пронизанные Сокровенным” (пер. Е.А. Торчинова, с. 237); “...становились тонкими и женственными и проникали в таинственное” (пер. Г.А. Ткаченко, с. 462). Отсылка к тем же “безмолвным-безвидным” небожителям, что и выше (сн. 6). Также “Изборник”, Цао Чжи, “Семь посещений” (“Ци ци”) и Чжан Хэн, песнь “Думы о сокровенном” (“Сысюань-фу”).
- 25 (441, 27) **“Тонкие и легкие брови-бабочки...”** (*сё:кэн тару габи*) – “Изборник”, Сыма Сянжу, “Песнь о государевом лесе”: “Длинные брови легки”; то же – Сун Юй, “Песнь о пляске” (“У-фу”).
- 26 (441, 28) **“...одетые туманом, улетят к облачным чертогам”** (*ка-о о:тэ итэ ункаку-ни тобу*) – “Изборник”, лянский Цзянь Вэнь-ди: “Водяной пар плывет над берегом, птица летит, укрытая туманом”. Также Лю Цзюнь, “Трактат-смесь широких и превосходных знаний”: в нем цитируется Ин Ян (ум. 217), сочинение “Провожая гостя” (“Ши бинь”): “Подняться к облачным чертогам...”
- 27 (441, 29) **“Белые и блестящие...”** (*тэкирэки тару*) – “Изборник”, Фу И, “Песнь о пляске” (“У-фу”): здесь “белые и блестящие” – о жемчугах.  
**“...зубы-ракушки...”** (*байси-мо*) – Сун Юй, “Песнь о любовной страсти” (“Хаосэ-фу”).  
**“...истают вместе с росой”** (*цую-ни со:тэ*) – лянский Юй Цзянь-ю, “Весенней ночью...” (“Чунь е”).  
**“...навсегда распадутся и пропадут”** (*котоготоку рэйраку-су*) – “Изборник”, Цао Чжи, “Играя на арфе-кунхоу” (“Кунхоу инь”).
- 28 (441, 30) **“Способные покорить крепость...”** (*кэйсэй-но*) – “Летописи Хань”: на севере есть красавица (*цзяжэнь*), в одиночку способная покорить мир: единожды глянет – покорит крепость, дважды глянет – покорит страну. Также “Изящная словесность”, св. 18, Хэ Сычэн, “Песнь о встрече с красавицей из Южного сада” (“Наньюань мэжэнь фэй-ши”).  
**“...глаза-цветы...”** (*камэ-ва*) – “Расширенное собрание”, св. 13, Фа Линь, “Трактат о различении правильного” (“Бэньчжэн-лунь”): “глаза, подобные цветам...”.  
**“...однажды...”** (*кэцудзи то ситэ*) – “Сутра – строки закона, проповеданные буддой” (“Фошо фацзюй-цзин”, “Буссэцу хо:ку кё:”, ТСД 85, 113 в).  
**“...станут болотом, где по воде плавает мох”** (*рёкутай-но сава-то нару*) – “Изборник”, Се Чжуан (421–466), “Песнь о луне” (“Юэ-фу”): “весенние мхи” (пер. см.: Кравцова М.Е. Поэзия древнего Китая. М., 1994. С. 396). Также лянский Цзянь Вэнь-ди: “На реке Ци густо плавает мох”.
- 29 (441, 31) **“Украшенные драгоценными камнями, прекрасные уши...”** (*тама-о касанарэтэ рэйдзи-ва*) – “Хуайнань-цзы”, гл. 9, “Искусство влады-

чувствовать”: “...в древности цари носили головной убор с подвесками, закрывающими глаза; с желтыми шариками на нитях, закрывающими уши – чтобы притупить зрение, притушить слух” (Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве (“Хуайнаньцзы” – II в. до н.э.). М., 1979. С. 158–159). Здесь – не о подвесках как части наряда государя, а о женских украшениях.

**“...внезапно и они станут глушью, где в соснах гуляет ветер”** (сюкудзэн то ситэ сё:фу-но каэру тани-то нару) – “Изборник”, Янь Яньнянь, “Песня о поклонении гробнице” (“Байцзо линмяо-ши”): “ветер в соснах”. Также “Летописи северной Вэй”: “внезапно”.

(442, 32) **“Алые щеки, подкрашенные румянами...”** (сю-о ходокосэру ко:кэн) – “Изборник”, Сун Юй, “Песнь о любовной страсти”.

(442, 33) **“...в конце концов станут пристанищем для синих мух”** (цуй-ни сэйё:-но то:сю: то нару) – “Книга песен”, “Малые оды”, песня “Синяя муха” (“Цин ин”):

Синяя муха жужжит и жужжит,  
Села она на плетень.  
Знай, о любезнейший наш государь, –  
Лжет клеветник, что ни день!

Синяя муха жужжит и жужжит,  
Вот на колючках она.  
Всякий предел клеветник потерял –  
В розни и смуте страна.

Синяя муха жужжит и жужжит,  
Там, где орех у плетня.  
Всякий предел клеветник потерял –  
Ссорит с тобою меня.

(Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А.А. Штукина. М., 1987. С. 202). Также “Сутра о Вималакирти”, ТСД 14, 547 а: “Пристанище змея ослу не придется по нраву”; также “Мэн-цзы”, гл. 5: “Тэнский Вэньгун. Часть первая”: “Должно быть, в глубокой древности существовал обычай не хоронить своих близких родных. Когда те умирали, их сбрасывали в глубокие пропасти. Но когда людям приходилось все же проходить мимо таких мест, они видели, как эти трупы поедали лисы и шакалы, мухи и черви пожирали их тлен. У проходящих мимо испарина выступала на лбу, они отводили в сторону глаза, чтобы не смотреть” (Мэн-цзы / Предисл. Л.Н. Меньшикова; пер. с кит., указ. В.С. Колоколова. СПб., 1999. С. 86).

(442, 34) **“Пунцовые губы, подведенные киноварью...”** (ни-ни сомэтару акаки кутибиру) “Чжоуские обряды” (“Чжоу ли”): “подведенное киноварью”. “Изборник”, Сун Юй, “Песнь о деве-божестве” (“Шэнь нью фу”): “...красные губы так ярки, что выглядят киноварью” (пер. В.М. Алексеева. См.: Китайская классическая проза. С. 62).

(442, 35) **“...когда-то сделаются поживой воронов и стервятников”** (каситэ утё:-но хонику то нару) – “Чжуан-цзы”, гл. 32, “Ле Защита Разбойников”:

“Чжуанцзы лежал при смерти, и ученики собирались устроить ему пышные похороны. Но Чжуанцзы воспротивился:

К чему все это? Я считаю землю своим гробом, небо – саркофагом, солнце и луну – нефритовыми кружками, планеты и звезды – мелким жемчугом, а [всю] тьму существ – своими провожатыми. Разве мои похороны не будут совершенными?

Мы боимся – ответили ученики, – что Вас, учитель, склюют вороны и коршуны.

На земле – сказал Чжуанцзы, – я пойду на пищу воронам и коршунам, под землей – муравьям. Отнимите у одних, отдадите другим. За что же муравьям такое предпочтение?!!”

(пер. Л.Д. Позднеевой, с. 354). Также “Сутра – море самадхи, созерцания будды” (“Камбуцу саммай кайкэ:”, ТСД 15, 652 с): “Или видит, как после смерти людей клюют вороны и хищные птицы”. Также “Записки о начальном обучении” (“Чусюэ-цзи”): здесь цит. “Шесть сокровищ” (“Лю тао”): “пожива”.

- 34 (442, 36) **“Искусная улыбка с сотней приветов...”** (*хякубми-но ко:сё:*) – “Книга песен”, “Нравы Вэй”, песня “Ты величава собой” (“Шожэнь”): “О, как улыбки твои хороши и тонки” (пер. А.А. Штукина, Шицзин... с. 60). Также Чжан Вэньчэн “Путешествие к пещере бессмертных” (“Юсяньку”), св. 1.
- 35 (442, 1) **“...как трудно будет отыскать ее посреди высохших костей!”** (*кобоку сэру хонэ-но нака-ни ва сара-ни аубэки кото катаси*) – “Обзор царства Шу”; также лянский Цзянь Вэнь-ди, “Введение к собранию наследника Чжаомина” (“Чжаомин тайцзы цзисюй”).
- 36 (442, 2) **“Чудесный облик с тысячей приманок...”** (*сэнке:-но мэйтэй*) – “Изящная словесность”, св. 18, суйский Цзян Цзун: “Осенним днем...” (“Цю жи”): “тысяча приманок”. Также “Изборник”, Фу И, “Песнь о пляске”: “чудесный облик”.
- 37 (442, 3) **“...кто решится приблизиться к нему, когда тело сгниет?”** (*фуран сэру карада-но ути-ни ва дарэ-ка мата азтэ сусуман*) – “Летописи Хань”; “Баопу-цзы”, “Изборник”, Цзя И (200–168 до н.э.).
- 38 (442, 4) **“Блестящие волосы, высокий пучок...”** (*гага тару сихацу*) – “Изборник”, Цао Чжи, “Песнь о божестве реки Ло” (“Лошэнь-фу”): ср. Антология китайской поэзии. М., 1957. Т. 1. С. 303–312.
- 39 (442, 5) **“...станут сорной травой, полягут, точно хворост на болоте”** (*сю:о:-ни ситэ со:дзэ:-но рю:кай то нару*) – “Изборник, Цзо Сы (ок. 250–305), “Песнь о столице Шу” (“Шуду-фу”): “полягут, точно хворост на болоте”. Также “Чжуан-цзы”, глава 4, “Среди людей”: “Он легко посылает людей на смерть, убитых в царстве – точно хвороста на болоте” (пер. Л.Д. Позднеевой, с. 140).
- 40 (443, 6) **“Белые руки, тонкие пальцы...”** (*сэнсэн тару сосю*) – “Изборник”, “Девятнадцать древних стихотворений”: “И тонки и длинны пальцы белых прелестных рук” (Китайская классическая поэзия... С. 17, пер. Л. Эйдрлина).
- 41 (443, 7) **“...станут прелой землей, упадут, затерявшись, в травы”** (*тинрин ситэ куса-но нака-но фухай то нару*) – “Летописи Хань”, “Летописи поздней Хань”; “Обзор Вэй”; Чжэнь Юань, “Песня о манкэ на фазанов” (“Чжибай-фу”): “знаю, что господин залег в травах”.
- 42 (443, 8) **“Роскошное благоухание, дуновение орхидей...”** (*фукуфуку тару ранки*) – “Изборник”, Су У: “благоухание орхидей”.
- 43 (443, 9) **“...развеется и исчезнет вместе с ветром на восьми сторонах света”** (*хатифу-ни ситагаттэ итэ хико су*) – “Хуайнань-цзы” дает такой

перечень восьми ветров: северный – Холодный (*хань*), северо-восточный – Пламенный (*янь*), восточный – Прямой (*тяо*), юго-восточный – Просторный (*цзин*), южный – Обширный (*цзюй*), юго-западный – Прохладный (*лян*), западный – Шумный (*ляо*) и северо-западный – Ясный (*ли*). Также “Изборник”, Го Пу, “Песнь о реке”: “вместе с ветром”; Ду Фу (712–770), “Красавицы” (“Лижэнь-син”): “летит-исчезает”.

- 44 “А зловонная жидкость, сочась по капле” (*кэнкэн тару сю:ё:-ва*) – “Сутра золотого блеска” (ТСД 16, 451 с): “это тело – зловонная жижа, поток гноя”.

“...выступит из всех девяти отверстий тела” (*кукё: ёриситэ юкиагарэри*) – “Чжуан-цзы” (гл. 22, “Знание странствовало на севере”): “...обладающие девятью отверстиями рождаются из чрева, обладающие восемью отверстиями – из яйца” (пер. Л.Д. Позднеевой, с. 270). “Девять отверстий” – уши, глаза, нос, рот, задний проход, мочеточник. “Выступит” – “Книга песен”, “Малые оды”, “О знаменьях небесных и земных, предвещающих бедствия” (собрание “Десятая луна”, “Ши юэ”): “Вода, вскипев, на берег потекла” (пер. А.А. Штукина. См.: Шицзин... с. 165).

- 45 (443, 11) “Нежно любимые...” (*тю:бю: тару*) – “Изборник”, Лу Чэнь, “Песня-подношение Лю Куню” (“Лю Кунь цзэн-ши”). “...жена и дети...” (сайдо) – “Книга песен”, “Малые оды”, “Братская любовь” (собрание “Постоянные цветы сливы”, “Чан ди”):

Любовь детей и наших жен,  
Как гуслей с цитрой общий звук,  
И если с братом дружен брат –  
Им радость будет вечный друг.

(пер. А.А. Штукина, Шицзин... С. 129). В целом песня – хвала “постоянству” (*чан*) братской любви в отличие от дружеской.

- 46 (443, 12) “...не отличаются...” (*котонару наси*) – “Изборник”, Цзо Сы, “Песнь о столице Вэй” (“Вэйду-фу”).

“...от божественной девы, что встретила чускому Сун Юю во сне” (*Со Со:но юмэ-ни синдзё:-ни азру-ни*) – “Изборник”, Сун Юй, “Песнь о де-ве-божестве” (“Шэньной-фу”). Ср. в пер. В.М. Алексеева (“Святая фея”): “Чуский князь Сян с поэтом Сун Юем гулял по берегу Юньмэна и Юю повелел воспеть в стихах то, что случилось там, в Высокой горе Тан. В ту же ночь Юй лег спать и во сне имел встречу с той девою святой. Была она очень красива, и Юй подивился немало. Наутро он об этом князю доложил, и князь спросил: “Что ж это был за сон?”. Юй отвечал...”, – далее следует уже цитированное описание красавицы (Китайская проза... С. 59).

- 47 (443, 13) “Богатые-роскошные...” (*райга тару*) – “Изборник”, Ван Яньшоу, “Песнь о луском дворце...”: “богатые-роскошные”.

“...кладовые сокровища...” (*хо:дзо:*) “Чжоуские обряды”. Также “Сутра лотоса” (собрание “Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы”, “Мё:хо: рэнгэ кё:”, пер. Кумарадживы, ТСД 9, здесь гл. IV, “Вера и пониманис”, 17 b): “Эти сокровищницы сейчас сами по себе пришли ко мне” (Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Издание подготовил А.Н. Игнатович. М., 1998. С. 141).

- 48 (443, 14) “...тем более подобны напрасному слову, что сказали Чжэн Цзяо-фу девы-бессмертные” (*атака-мо Тэйко:-но кувасику сэнго-о укэси онадзи*) – Лю Сян, (77–6 до н.э.), “Жизнеописания бессмертных” (“Лесяньчжуань”), св. 1. На берегу реки Чжэн Цзяо-фу повстречал Двух Речных Дев (пара божеств: Цзян Фэй эр нюй): они вручили ему чудесный плод цзюй и рассказали, как с ним обращаться. Чжэн Цзяо-фу обрадовался, принял подарок и сунул за пазуху, но едва отошел на несколько десятков шагов, как плод исчез, как исчезли и Две Речные Девы.
- 49 (444, 15) “Быстро несется...” (*сю:рю:*) – “Изборник”, Цзо Сы, “Песнь о столице У” (“Уду-фу”).  
 “...ветер в соснах...” (*сё:фу*) – см. примеч. 29.  
 “...он прохладен и свеж...” (*сё:сицу то ситэ*) – “Изборник”, Цзян Янь, “Песни о разном” (“Цзати-ши”).  
 “...задувает за ворот” (*эри-о фуку*) – “Изборник”, Жуань Цзи (210–263) “Песня со стихами за пазухой” (“Юнхуай-ши”).
- 50 (444, 16) “Ухо того, кто радовался, слыша его...” (*киитэ ёрокубу-но мими-ва*) – “Толкования к Книге вод”, св. 38, “Воды Чжэнь”.  
 “...где оно теперь?” (*ю:-ни идзурэ-но токоро-ни ка ару*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 21, ТСД 25, 217 с: (глядя на останки разлагающегося тела): “То, что оно любило, – где теперь?”.
- 51 (444, 17) “Ярко сияет...” (*рэйро:*) – “Изборник”, Сунь Чо, “Песнь о путешествии на гору Тяньтай” (“Ю Тяньтайшань-фу”).  
 “...луна в багряннике...” (*кэйгацу-ва*) – чэньский Чжан Чжэнцзянь: “Над рекой Чжан – луна в багряннике...”  
 “...она легка и ясна...” (*карэн-ни ситэ*) – “Изящная словесность”, св. 18, лянский Цзянь Вэнь-ди: “Путешествие к пещере бессмертных” (“Юсяньку”).  
 “...светит в лицо” (*омотэ-о тэрасу*) – танский У Юнь, “Песня о дорожных напастях” (“Гэлунань-ши”).
- 52 (444, 18) “Сердце того, кто утешался, глядя на нее...” (*митэ таносимуну кокоро*) – “Изборник”, Ван Си, “Введение к песням Беседки орхидей” (“Ланьтин-ши сюй”).  
 “...куда оно ушло?” (*мата идзуко-ни юки дэя*) – Лу Цзи, “Песня, составленная по пути в Лоян” (“Лофу даочжун цзо-ши”).
- 53 (444, 19) “Знаем это, потому и...” (*сунавати сину*) – в “Изборнике” используется часто, например – Чжан Хэн, “Песнь о Восточном городе” (“Дунду-фу”).  
 “...длинное-пышное...” (*сацуси тару*) – “Изборник”, Бань Гу, “Песнь о двух городах” (“Ляндун-фу”).  
 “...одеяние из редкостной ткани...” (*ракоку-ва*) – “Обзор царства Вэй”.  
 “...разве, любя его, порадуешься?” (*надзо маса-ни аиси ёрокубубэки*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 13, ТСД 25, 157 а: “Не радуется любовь знания-сознания, зависящего от окружающих вещей”.
- 54 (444, 20) “Дикие лозы...” (*хэйра-ва*) – “Летописи южного Ци”: речь идет о диких вьющихся растениях.  
 “...что вьются-разрастаются...” (*синсюцу тару*) – “Изборник”, Цзо Сы, “Песнь о столице У”.  
 “...вот одеяние навсегда” (*корэ цунэ-но кадзари номи*) – “Изборник”, Чжан Се, “Семь повелений”.
- 55 (444, 21) “Здания из глины, красные и белые...” (*сюдо:акусицу-ва*) – “Лезы” (глава “Чжоуский царь Му”): “Тогда царь Му стал воздвигать ...

строение, [призвав на помощь] все искусство [своих] мастеров по глине и дереву, по окраске красным и белым” (Мудрецы Китая. С. 37, пер. Л.Д. Позднеевой).

“...это не приют, выстроенный на века” (*кацутэ хисасику томару кото наси*) – “Сутра золотого блеска”, ТСД 16, глава “Получение приказаний”, с. 455: “...надолго оставаться в мире”.

56 (445, 22) “Могилы с соснами на насыпи...” (*мацу-но цукахисаги-но хакава*) – “Изборник”, Жэнь Фан. Также “Предания Цзо” (11 год Ай-гуна): “могильная насыпь”.

“...вот селение, где мы останемся надолго” (*корэ нагаку ядору-но сато нари*) – “Изящная словесность”, св. 88, цит. “Записки о могилах мудрецов” (“Шэнду чжуму-цзи”): могилу с четырех сторон окружают сосны и дубы зубчатые (*бо*).

57 (445, 23) “Даже любящие супруги, дружные братья...” (*кинсицу ко:кай*) “Книга песен”, “Малые оды”, песня “Братская любовь” (ср. примеч. 45). Там же: “Никто друг другу так не мил, / как брату мил бывает брат” (Шицзин... С. 128).

58 (445, 24) “...не сумеют встретиться, повидаться под могильным холмом” (*сю:бо-но сита-ни ва корэ-о аи миру-ни ёси наси*) – “Изящная словесность”, св. 48, лянский Цзянь Вэнь-ди; также “Расширенное собрание”, св. 30, Ши Ванмин “Песня о пяти горестях” (“Уку-ши”).

59 (445, 25) “Даже верным друзьям, преданным товарищам...” (*энрэн тару ранью:*) – “Изборник”, Лу Цзи, “Гимн ханьскому Достоинному сановнику” (“Хань Гунчэнь сун”): “верный друг государю”. “Преданные товарищи” – собрание “Товарищи-орхидеи”: ср. “Книга перемен” (“И цзин”), раздел “Прилагаемые суждения” (“Сицы-чжуань”), ч. 1:

Если двое в душе будут согласными,  
Ничто на свете не сможет им помешать.  
Если сердца бьются в лад,  
Слова благоуханны, словно орхидеи.

(И Цзин. “Книга перемен” и ее канонические комментарии / Пер. с кит., предисл. и примеч. В.М. Яковлева. М., 1998. С. 87).

60 (445, 26) “...не позволено будет побеседовать, посмеяться в округе тихого кладбища” (*ко:ро:-но катавара-ни ва мата дансё:-но ри наси*) – танский Ло Биньван, «Песня с напевом “Об уходе великих мужей”» (“Юэ дафу ваньгэ-ши”). Также “Изборник”, Чэнь Юэ. Там же Лу Цзи, “Трактат о различных заблуждениях” (“Бяньван-лунь”).

61 (445, 27) “Одинокое ляжешь в тени высоких сосен...” (*хитори ракураку тару-но мацу-но кагэ-ни фусу*) – “Изборник”, Лу Чжаолинь, “Скорбь отторгнутого” (“Фаньсао”); также Сунь Чо, “Песнь о восхождении на гору Тяньтай”.

62 (445, 28) “...попусту угаснешь под деревьями” (*кувасику дзюкин-ни кию*) – южно-циский Чжан Юн, “Песнь о море” (“Хай-фу”).

63 “Одинокое...” (*хитори*) – Лю Кунь, песня “Ответ Лу Чэню” (“Лу Чэнь даши”).

“...будешь слушать неумолчный щебет птиц...” (*о:о:-но тори-но сандзур-и-о хан-то ситэ*) – “Книга песен”, “Малые оды”, “О дружбе” (собрание “Рубят деревья”, “Фа му”): “Согласно стучит по деревьям топор / И птичий исполнен согласия хор” (Шицзин... С. 130).

- “...понапрасну утонешь в травах” (*итадзура-ни куса-но маз-ни сидзуму*) – “Изборник”, Го Пу, “Песнь о реке”.
- 64 (445, 30) **“Колошатся десять тысяч насекомых...”** (*сюнсюн тару мантю:*) – “Чуские строфы”, Лю Сян (77–6 до н.э.), “Девять переживаний” (“Цзю тань”); также “Расширенное собрание”, св. 29, цит. Ши Хуэймэнь, “Песнь о ясном и темном” (“Сянсюань-фу”). Также “Сутра золотого блеска”, ТСД 16, глава “Отбросить тело”, 451 с: “это тело – лишь скопище больших и малых нечистот, приют, где соберутся все насекомые”. Также “Трактат о мудрости-переправе”, св. 21, ТСД 25, 217 b: в мертвом теле шевелятся “всевозможные насекомые”.
- 65 (446, 31) **“...ползут проворно, выстраиваясь в ряд”** (*энтэн-то ситэ аи цуранару*) – “Изборник”, Ван Яньшоу, “Песнь о луском дворце...”; Бань Гу, “Песнь о Западном городе”.
- 66 (446, 32) **“Воет тысяча псов...”** (*кинкин тару сэнку*) – “Чуские строфы”, Сун Юй, “Девять рассуждений” (“Цзю бьянь”): “Пусть дикий пес рычит, огрызается и протяжно воет” (пер. М.Е. Кравцовой в: *Кравцова М.Е.* Указ. соч. С. 383). То же в “Летописях Хань”.
- 67 (446, 33) **“...ищут поживы, собираясь толпой”** (*сосяку ситэ цуги цуранарэри*) – “Изборник”, Сыма Сянжу, “Песнь о государевом лесе”.
- 68 (446, 34) **“Жена и дети, когда от них пойдет смрад, станут отвратительны, ненавистны”** (*сайси-ва би-о фусаидэ итэ итৌ сиридзуку*) “Новые речи, в свете ходящие” (“Ши шо синь юй”).
- 69 (446, 35) **“И близкие, и чужие...”** (*синсо-ва*) – “Книга обряда”, гл. 1: “Тот, кто [исполнен] *ли*, посредством этого упрочил ближнее [и] дальнее родство, разрешил подозрения и сомнения” (*Кейдун И.Б.* Указ. соч. С. 148). **“...закроют лицо и убегут прочь”** (*омотэ-о оо:тэ итэ нигэкаэру*) – “Обзор царства Вэй”; “Предания Цзо”, 17 год Сюань-гуна.
- 70 (446, 36) **“А, а, как это мучительно!”** (*аа, канасий кана*) – выражение, частое в “Изборнике”, в том числе у Лу Цзи и Пань Юэ. Также “Сутра о нирване”, св. 1, 605 а.
- 71 (446, 37) **“Вкушало сотню яств...”** (*хякуми-о куитэ*) – “Изборник”, Цао Чжи.  
**“...женственно-преlestное...”** (*ада тару*) – “Изборник”, Чжан Хэн, “Песнь о Южном городе” (“Наньду-фу”).  
**“...тело птицы-Фэй”** (*хо:-но карада*) – позднеханьский Цуй Инь. Также “Изящная словесность”, св. 55, лянский Цзянь Вэнь-ди, “Введение к собранию Линь Ай-гуна”.
- 72 (446, 38) **“...оно понапрасну станет испражнениями псов и птиц”** (*итадзура-ни кэнтё:-но синё:-то нару*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 21, ТСД 25, 217 b: “это тело будет лежать за околицей, птицы и звери его съедят, вороны выключают глаза, псы растащат кости”. Также “Сутра о великом уходе в нирвану”, св. 31, ТСД 12, 550 b: “...едят грязь, гной, нечистоты...”
- 73 (446, 39) **“Украсался тысячей одеяний роскошно-нарядный облик змёя-Лун...”** (*сэнсай-о кадзаритэ сэнгээн тару рю:-но катати*) – “Изборник”, Ван Яньшоу, “Песнь о луском дворце...”; так же “Летописи поздней Хань”; “Летописи Цзинь”.
- 74 (446, 40) **“...попусту станет пеплом похоронного костра”** (*кувасику рё:кано муясу токорото нару*) – “Изборник”, Чэнь Юэ, “Сокрушаюсь об умалении науки” (“Сюэшэн чоуво-ши”). Также “Летописи Хань”.

- 75 (447, 41) **“Кто, гуляя в весеннем саду, угасит подступающую печаль?”** (*тарэ-ка сюньэнь-ни асондэ сю:тё-о кэси*) – Юй Шинань, “Весенней ночью” (“Чунь е”); также и Ван Цзи, “Песня-подношение Чэн Чу-ши” (“Чэн Чу-ши цзэн-ши”); “Изборник”, Тао Юань-мин, “Строфы об уходе и возвращении” (“Гуйцюй лай-цы”).
- 76 (447, 42) **“Кто, веселясь у осеннего пруда, продлит пиршественную радость?”** (*сю:ти-ни тавамурэтэ итэ энъэн-о нобу*) – Хань Юй (786–824); также “Летописи ранней Тан” и “Книга песен”, “Большие оды”, “Пир” (III, II, 2): “Дни благоденствия множатся пусть без числа” (Шицзин... С. 237).
- 77 (447, 43) **“А, а, как грустно!”** (*аа, урэсий кана*) – выражение, частое в “Изборнике”, например у Цао Чжи.
- 78 (447, 44) **“Когда я читаю песню Пань Аня об умершей жене...”** (*Бан Ан-га ута-о эйдзитэ*) – “Изыщная словесность”, св. 50, цит. чэньский Сюй Лин: “О! Как составлена скорбная песнь Пань Юэ!” Пань Юэ (ок. 247–300), один из часто цитируемых у Кукая поэтов, носил имя Аньжэнь. В “Изборнике” есть его “Песня-плач по умершей” (“Даован-ши”). **“... то скорбь моя растёт все сильнее”** (*иёйё аёкоку-о масу*) – “Записки об обряде”, глава “Таньгун”, ч. 2: описание поведения скорбящего вдовца.
- 79 (447, 45) **“Когда возглашаю плач по госпоже Бо...”** (*Хакуси-но сирабэ-о утаитэ*) – “Искусство циня” (“Цинь цао”): “Та, кого зовут госпожою Бо, была почтительной дочерью из Линь. Она вышла замуж за сунского Гун-гуна. Семь лет спустя Гун-гун скончался, а вдова его сохранила целомудренное вдовство более 30 лет. Однажды в сунском дворце вспыхнул пожар. Госпожа... бросилась в пламя и погибла. Почтительная дочь, она медлила уйти, а перед тем, как шагнуть в огонь, как говорят, взяла цинь и пропела скорбную песню”. Цинь – многострунный щипковый музыкальный инструмент; “искусство” (*цао*) в заглавии текста значит также и “верность”, “преданность”. **“...то снова и снова топу в тягостных раздумьях”** (*мата рэцукоку-о фукакусу*) – “Изборник”, Оуян Цзянь, “Предсмертная песня” (“Линьчжун-ши”).
- 80 (447, 46) **“Быстрый вихрь непостоянства...”** (*Мудзё:-но бо:фу-ва*) – “Дополнительное предание сокровищницы закона” (“Фу ходзо:-дэн”, св. 1, ТСД 50, 300 б): “Хотя достоинство-доблесть Великого мужа, татхагаты, покрывает три мира, все же вихрь непостоянства стремителен, неудержим”. Также “Записки об обряде”, глава “Юэ лин”: “Если зимой исполнять летние распоряжения, то в стране часты будут быстрые вихри”. **“...не разбирает ни божеств, ни бессмертных”** (*синсэн-о рондзэдзу*) – “Баопу-цзы”, глава 2, “Рассуждения о бессмертных” (ср. выше); также “Новые речи, в свете ходящие”, глава “Яньюй”.
- 81 (447, 47) **“Яростный демон, похититель жизненных сил...”** (*сэй-о убау мо:ки-ва*) – “Сутра золотого блеска”, глава “Государь четырех богов видит божество-человека” (ТСД 16, 427 а): “Силу-семя жизни отнимает злой демон”. **“...не минует ни высших, ни низших”** (*кисэн-о итовадзу*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 21, ТСД 25, 217 а: смерть не разбирает богатых и бедных, добрых и злых, высших и низших.
- 82 (448, 48) **“Невозможно купить за деньги”** (*сай-о моттэ кау атавадзу*) – “Изборник”, Цай Янь: “Судьбу (*мин*) купить нельзя”. Толкование к

- этому месту гласит: никакими богатствами невозможно откупиться от смерти.
- 83 (448, 49) **“Нельзя удержатъ силой”** (*сэй-о моттэ тодому-о эдзу*) – сходные конструкции имеются в “Чжуан-цзы”, гл. 22, “Знание странствовало на севере”: “Вместе со [всей] тьмой вещей исчерпывать способности и не истощаться...” (пер. Л.Д. Позднеевой, с. 270). Также “Баопу-цзы”, гл. 3, “Ответы на вопросы заурядных людей”: “И это высокое положение они получают просто так, без усилий” (пер. Е.А. Торчинова, с. 57).
- 84 (448, 1) **“Божественная киноварь, продлевающая жизнь, – даже если проглотить ее тысячу лян...”** (*дзю-о нобасу синтан-ва сэнрё:-о ба фукусутто издомо*) – “Баопу-цзы”, глава 4, “О золоте и киновари”: “Чтобы стать бессмертным, достаточно одного ляна этого раствора” (золотой раствор, не уступающий девяти киноварным эликсирам – пер. Е.А. Торчинова, с. 79). 1 лян (рё:) = 30 гр.
- 85 (448, 2) **“Чудесные благовония...”** (*кика-ва*) – Лю Цзун-юань, “Дорожные напасти” (“Гэлунань”).  
**“...возвращающие душу...”** (*тамасии-о каэсу-но*) – “Обзор редкостных вещей” (“Бо у чжи”): во времена У-ди в западном краю люди из страны Юэчжи за право перейти воды реки Жо поднесли в дар три палочки благовоний, возвращающих душу. Это снадобье способно вернуть жизнь умершему.  
**“...даже если сжечь их сто ху”** (*хякукоку котоготоку моюсу-мо*) – “Сады закона”, св. 74, ТСД 53, 847 в. 1 ху (коку) = 20 л.
- 86 (448, 3) **“Разве они остановят хоть мгновение?”** (*надзо хэндзи-о тодомэн*) – Цзян Цзун, “Записки о путешествии к бессмертным”, св. 4.
- 87 (448, 4) **“Разве кто-нибудь избежит Трех Родников?”** (*дарэ-ка сансэн-о ногарэн*) – “Летописи Хань”: “Три Родника” – то же, что “Желтые Источники”, см. сн. 22. Также “Трактат о мудрости-переправе”, св. 21, ТСД 25, 217 в. Приведенный выше отрывок (сн. 80–87) в переводе А.Н. Игнатовича см.: *Игнатович А.Н.* Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 189, коммент. на с. 205–206.
- 88 (448, 5) **“Мертвое тело гниет в травах – ему больше не на что опереться!”** (*сигай-ва сотю:-ни тадарэтэ итэ маттаки кото наси*) – “Сутра золотого блеска” (ТСД 16, 424 в): после смерти тело, став добычей насекомых, подобно гнилому дереву в лесу. Также “Обзор царства У”.
- 89 (448, 6) **“Божественное сознание варится в котле, ему больше нечем распорядиться!”** (*синсики-ва ваку кама-ни нирарэтэ кимама-ни суру наси*) – “Различные облики сутр и винаи” (св. 18, ТСД 53, 97 а): тело распадается, глаза помрачаются, но божеству-сознанию не делается легче. Также “Сутра моря самадхи – созерцания будды” (“Камбуцу саммай кайкё:” ТСД 15, здесь св. 5, 668 с); “Трактат о мудрости-переправе” (св. 90, ТСД 25, 697 а).
- 90 (448, 7) **“Или – взбирается на гору грозных мечей-лезвий, истекает кровью, что заливают все вокруг”** (*аруи-ва дзанган тару то:гоку-ни нагэри-рэтэ сю:-о нагасу кото сэнкан тари*) – “Сады закона” (св. 62, ТСД 53, 759 а): описание “подземных темниц” (*дзигоку*, пакака). Также “Изборник”, Сыма Сянжу, “Песнь о государевом лесе” (“грозный” – о горах); “Сутра моря самадхи – созерцания будды” (св. 5, ТСД 15, 670 с): о горе, с

- четырёх сторон сплошь усаженной лезвиями. “Изборник”, Чжан Се, “Семь повелений” (“струиться кровью”).
- 91 (448, 8) **“Или – карабкается на гору высоко громоздящихся клинков, страждет от боли в пронзенной груди”** (*аруи-ва сё:гё: тару хо:дзан-ни угарэтэ мунэ-о цурануидэ сю:эн тари*) – “Изборник”: Сыма Сянжу, “Песнь о государевом лесе” и “Песнь Цзы Сюю” (“Цзы Сюй фу”): сходные обороты. “Сады закона” (ТСД 53, 322 с): о лесе клинков. Также Ван Чун (27–97 или 107 н.э.) “Весы рассуждений” (“Лунь хэн”): “страдать от боли”.
- 92 (448, 9) **“Или его давит раскаленная повозка тяжелее десятков тысяч ши”** (*аруи-ва мансэки-но нэцурин-ни хикару*) – “Распиренное собрание” (св. 29), лянский Сюань-ди, “Песнь о путешествии в храмы семи гор”. Также “Изборник”, Сыма Сянжу, “Песнь о государевом лесе”: десять тысяч *ши* как образ тяжести. Здесь 1 *ши* (*коку*) = 12 000 *цзинь* (*кин*) = ок. 7200 кг. Также “Трактат о мудрости-переправе” (св. 16, ТСД 25, 176 а): о раскаленных повозках.
- 93 (449, 10) **“Или оно тонет в ледяной реке глубиной в тысячу жэнь”** (*аруи-ва сэндзин-но кансэн-ни боцу су*) “Сутра моря самадхи – созерцания будды” (св. 5, ТСД 15, 670 а): о ледяной реке. Также “Изборник”, Сыма Бяо (ум. 306): тысяча жэнь. 1 жэнь = 7 (или 8) *чи* (*сяку*) = 2, 3 м. Также “Изящная словесность”, Се Линъюнь (385–433), “Песнь о почтительности и любви” (“Сяогань-фу”): “ледяная река”.
- 94 (449, 11) **“Бывает – вливают в живот котел кипятка: постоянно будет кипеть”** (*какуту: хара-ни ирэтэ цунэ-ни хо:сэн-о кото-то суру ари*) – “Сутра моря самадхи – созерцания будды” (св. 5, ТСД 15, 671 с): о кипящих котлах. “Трактат о мудрости-переправе” (св. 16, ТСД 25, 177 б): то же. “Постоянно кипит” – Хань Юй (768–824), “К югу от Реки” (“Хэнань”).
- 95 (449, 12) **“Бывает – заливают в горло раскаленное железо: мука ни на миг не прекращается”** (*тэцука нодо-ни накарэтэ сибараку ногаруру эн наки ари*) – “Трактат о мудрости-переправе” (св. 16, ТСД 25, 177 б): о раскаленном железе. “Изборник”, Цао Чжи: “не прекращается”. Также “Различные облики сутр и винаи” (св. 49, ТСД 53, св. 259 а): о непрерывности мучений в подземных темницах.
- 96 (450, 13) **“Один глоток воды! Разве в целую вечную кальпу услышат здесь зов?”** (*сайсё:-но сёку-ва игё:-ни надзо на-о кикан*) – “Сутра об ожерелье бодхисаттв” (“Босацу ёраку-кё:”, ТСД 24, 1019 а): голодные духи молят о глотке воды, но зову их никто не отвечает; то же в “Трактате о мудрости-переправе”, св. 38, ТСД 25, 339 б. *Кальпа* – неизмеримо долгий временной промежуток, описывается так: 1. пусть из амбара длиной в сто *йоджан*, до краев наполненного зернышками горчицы (*кай/гоми*, варианты перевода – “мак” или “сезам”), один раз в сто лет вынимают по одному зернышку; *кальпа* – это тот срок, за который амбар опустеет (“кальпа горчичных зерен”); 2. пусть мимо стены высотой в сто *йоджан*, сложенной из больших каменных глыб, один раз в сто лет проходит божество, задевая ее рукавом своего одеяния: *кальпа* – тот срок, за который стена будет стерта и сравняется с землей (“кальпа каменных глыб”).
- 97 (450, 14) **“Один кусок пищи! Разве в десять тысяч лет получишь, чего желаешь?”** (*гайда-но сан-ва мандзай-ни хосишимама-ни суру-о эдзу*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 16, ТСД 25, 175 с; “Изборник”: Жэнь Се (“один кусок”).

- 98 (450, 15) **“Львы, тигры, волки, жадно скалясь, воют от радости”** (*сиси коро:-ва кака-то ситэ ёрокобиодору*) – “Трактат о мудрости-переправе” (св. 16, ТСД 25, 176 а): перечисляются обитатели “подземных темниц” с бычьими, конскими (ср. *примеч.* 99), волчьими, львиными и тигринными головами. Также “Рощи перемен” (св. 2); “Изборник”, Чжан Хэн, “Песнь о Западной столице”.
- 99 (450, 16) **“Ракшасы с конскими головами, пуча глаза, мечутся в ветер-пении”** (*мадзу расэцу-ва кк-то ситэ аимотому*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 16, ТСД 25, 176 а (ср. сн. 98). Также “Чжуан-цзы”, гл. 27, “Притчи”: Лао-цзы говорит Ян Цзыцюю: “У тебя самодовольный взгляд, хвастливый взгляд. С кем сумеешь жить вместе?”
- 100 (450, 17) **“Голоса зова и плача, что ни утро, устремляются к небу”** (*ко:кё:-но коэ-ва тё:тё:-ни сора-ни уцутау*) – “Трактат о мудрости-переправе”, св. 16, ТСД 25, 176 б: зовы из “подземных темниц”. Также “Изборник”, Сун Юй “Песнь о высоких горах Тан” (“Гаотан-фу”): “что ни утро”. Ср. в пер. В.М. Алексеева (“Горы высокие Тан”): “Утро за утром, вечер за вечером” (Китайская проза. С. 50). “Изящная словесность”, св. 45, Фу И “Надгробное слово государю северного моря” (“Бэйхайван-лэй”): “взывать к небу”.
- 101 (450, 18) **“Но сердце, готовое сжалиться, что ни вечер, полностью угасает”** (*сякан-но кокоро-ва бобо-ни судэ-ни кию*) – “Записки историка”, Раздел о хуайнаньском Ли-ване: “готовый сжалиться”. “Изборник”, Сун Юй “Песнь о высоких горах Тан”: “что ни вечер”. Там же Ван Юн.
- 102 (450, 19) **“У государя Ямы мысль, милостивая к молящим, полностью угасла”** (*Энно-ни сёкутаку-суру-мо аварэму-но кокоро-ва котоготоку кию*) – “Сутра о месте-чреве будхисаттв” (“Босацу сёдзо:кё:”, ТСД 12, здесь св. 5, 1038 с); “Трактат о мудрости-переправе” (св. 29, ТСД 25, 247 с): о Яме, государе подземного мира. “Чжуан-цзы”, гл. 21: “Тянь Постоянный”: “...невежественны в познании человеческого сердца” (пер. Л.Д. Позднеевой, с. 259).
- 103 (450, 20) **“Сколько ни призывай к себе жену и детей – все тщетно”** (*сайси-о манукиёбу-мо судэ-ни мата ёси наси*) – “Сутра о драгоценном изобилии” (“Бао цзи цзин”, ТСД 11, здесь св. 35, 201 а). Также “Книга песен”, “Малые оды”, “Встреча гостей” (II, I, 1: “Согласие слышу я в криках оленей”, пер. А.А. Штукина, С. 126).
- 104 (451, 21) **“Даже если захочешь откупиться сокровищами – нет ни одного драгоценного камня”** (*тин-о моттэ аганаван-то ёкусуру-мо кацутэ ити-но кэйё: наси*) – “Изборник”, Цао Чжи, “Семь посещений”; “Книга песен”, “Нравы Вэй”, “Удары звучат далеки, далеки” (I, IX, 6) – в рус. пер. А.А. Штукина точного соответствия нет.
- 105 (451, 22) **“Попробуешь убежать, укрыться и спастись – стены высоки и перелезть невозможно”** (*нигэногарэтэ манукарэн-то ёкусуру-мо сиро такаку ситэ коюру атавадзу*) – “Новые речи, в свете ходящие”; “Летопись поздней Хань”; “Сутра моря самадхи – созерцания будды”, св. 5, ТСД 15, 668 с; “Баопу-цзы”, глава 10, “Прояснение основы”: “Крепостные стены становятся все выше...” (пер. Е.А. Торчинова, с. 155).
- 106 (451, 23) **“А, а, как больно! А, а, как мучительно!”** (*аа, канасий кана, аа, ямасий кана*) – “Сутра о нирване” (св. 1, ТСД 12, 605 а); “Изборник”: частое выражение, например у Лу Цзи (261–303) и Пань Юэ.

- 107 (451, 24) **“Кто сможет рано поутру ловко открыть заставу, подражая крику петуха?”** (*Дарэ-ка кэймэй-но кяку-о мотомэтэ хаяку хэйкан-но ро:о сё:сан*) – “Записки историка” (гл. 75, “Жизнеописание Мэнчан-цзюня”): отпущенный из заточения (ср. сн. 108) Мэнчань-цзюнь, бывший *сян* при циньском Чжао-ване, решается бежать, но опасается погони. “Мэнчан-цзюнь, достигнув заставы, знал, что по правилам прибывших путников пропускают через заставу с первым криком петухов, поэтому он боялся, что циньские преследователи настигнут его здесь. Но среди сопровождавших его людей нашлись такие, которые умели кричать по-петушину, и они тут же прокукарекали, так что все петухи [в округе] в ответ тоже запели, и путникам разрешили выехать” (пер. Р.В. Вяткина, т. VII, с. 176). “Книга перемен” (“Комментарий Конфуция к образам в гексаграммах”): “Ваны в старину в день [зимнего] солнцестояния / Закрывали заставы” (И Цзин. М., 1998. С. 162–163, пер. В.М. Яковлева).
- 108 (451, 25) **“Разве найдешь такого хитрого вора, кто избежал бы смертоносных лезвий?”** (*надзо кутто:но к-о мотомэтэ коку кё:кэй-но ха-о сукуван*) – “Записки историка” (гл. 75, “Жизнеописание Мэнчан-цзюня”, ср. сн. 107): потомок циского княжеского рода, Мэнчан-цзюнь служит *сяном* при циньском Чжао-ване. Местные советчики указывают вану на то, что, будучи чужаком, Мэнчан-цзюнь блюдет в Цинь прежде всего интересы Ци. Мэнчан-цзюня заключают в тюрьму и собираются казнить; он посылает “своего человека” к любимой наложнице Чжао-вана и просит покровительства. Та хочет за услугу шубу из меха светлой лисицы ценой в “1000 золотых”. Мэнчан-цзюнь в самом деле привез такую шубу в Цинь, но по приезде преподнес ее Чжао-вану. Мэнчан-цзюнь едва не пал духом, но тут «...один человек, сидевший ниже всех, который был способен воровать, как собака, сказал: “Я смогу добыть эту шубу из светлого лисьего меха”. И ночью он, как собака, проник в дворцовые хранилища, выкрал подаренную вану шубу и вручил ее любимой наложнице циньского вана. Наложница замолвила словечко перед Чжао-ваном, и Чжао-ван выпустил из заточения Мэнчан-цзюня» (пер. Р.В. Вяткина, т. VII, с. 176). Также “Изборник”: Сымя Цянь, “Ответ Жэнь Шао-цину”: “...меня берет досада, огорченье, что есть еще в душе, чего она еще исчерпать не могла...” (Китайская классическая проза... С. 94). Так же Чэнь Лин (то же слово “исчерпать”).
- 109 (451, 26) **“Даже если, исполняя свой замысел, напряжешь все силы, в тысяче попыток потерпишь тысячу неудач”** (*хакари кото кивамари мити киваматтэ сэнтаби куиру кото сэнтаби сэцу нари*) – “Изборник”: Ци Кан, Янь Яньчжи, “Летописи Вэй”.
- 110 (452, 27) **“В течение времени, за которое изотрется каменная скала и истратятся маковые зерна, будешь лишь множить стенания и вопли”** (*иси усураги кэси цукитэ судэ-ни сакэби ёбавару кото-о масу*) – “Сутра об ожерелье бодхисатв” (заключительный свиток, ТСД 24, 1019 а): еще одно описание того, что такое кальпа. Также “Трактат о мудрости-переправе” (св. 38, ТСД 25, 339 b). “Беседы и суждения” (гл. 17, “Ян Хо”, 4): “Твердое не сточить...”. “Книга перемен”, толкование к пятой черте гексаграммы 13, “Тунжэнь”: “Девятка пятая. Родня сначала издает крики и вопли, а потом смеется” (*Шуцзкий Ю.К.* Китайская классическая “Книга перемен”. 2-е изд., исправленное и доп. / Под ред. А.И. Коб-

зева. М., 1993, С. 253). То же в пер. В.М. Яковлева: “Девятка пятая. Свой. Сначала вопли, потом смех” (И Цзин... С. 58).

- <sup>111</sup> (452, 29) “**А, а, как мучительно! А, а, как мучительно!**” (*аа, ямасий кана, аа, ямасий кана*) – ср. сн. 70.
- <sup>112</sup> (452, 29) “**Если бы я сам не трудился во все дни моей жизни, то, наверное, претерпел бы каждую из этих мук, каждое из этих страданий**” (*варэ моси сэйдзицу-ни цутомэдзуситэ кэдаси итику итисин-ни какараба*) “Изборник”, ханьский Сун Юн; Сыма Цянь, “Ответ Жэнь Шао-цину”; Цао Чжи, “Песнь о белом коне и царском узоре” (“Байма ванбяофу”); “Летописи Хань”.
- <sup>113</sup> (452, сн. 30) “**И пусть десять тысяч раз мне было бы больно, десять тысяч раз мне было бы тяжело – разве кого-то я призвал бы на помощь? Десять тысяч раз я бы мучился, десять тысяч раз я бы страдал**” (*ёродзу таби нагэки, ёродзу таби итаму-мо сара-ни нанибито-о ка таноман – ити-но ити ёродзу таби нагэки, ёродзу таби итаму*) – “Расширенное собрание” (св. 24): чэньский Сюй Лу; “Предания Цзо”: десятый год Си-гуна.
- <sup>114</sup> (452, 31) “**А потому – трудитесь! Потому – трудитесь!**” (*корэ-о цутомэё, корэ-о цутомэё*) – “Изборник”, Ян Юнь.

*Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой*

---

# ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

## ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В XVIII веке

*В.В. Васильев*

Знатокам истории психологии хорошо известен занятный парадокс: психология считается молодой наукой, хотя интерес к исследованию психики возник вместе с философией тысячи лет назад. Вслед за Г. Эббингхаузом психологи часто повторяют, что у их науки большое прошлое, но короткая история. За точку отсчета часто принимается создание первой психологической лаборатории В. Вундтом в 1879 г.<sup>1</sup> В данной статье я попытаюсь показать ошибочность этой точки зрения. Само ее возникновение связано с неявным отождествлением научной и экспериментальной психологии.

Экспериментальная психология – наука, выстроенная на манер естествознания и имеющая своей целью установление законов каузальных связей психических феноменов на основе индукции. Поскольку эти феномены как таковые плохо поддаются точной количественной оценке, то для отыскания законов их связи обычно используются та или иная привязка к их внешним проявлениям. В предельном случае можно вообще попытаться элиминировать внутреннее и говорить о психике исключительно в терминах “поведения”. Как правило, однако, экспериментальные психологи дополняют поведенческие или психофизиологические результаты данными интроспекции. Одна лишь интроспекция плохо справляется с каузальным анализом. Развитие экспериментальной психологии действительно можно связать с XIX в., хотя психологические эксперименты стави-

---

<sup>1</sup> Показательна в этом смысле позиция К.Дж. Колера (*Karler C.J. Scientists of the Mind. Illinois, 1986*). Другой известный автор – Х.Х. Кендлер – предложил весьма прагматичное объяснение такого отношения: “Время ограничено! Некоторые исторические курсы продолжаются всего четверть семестра”, так что приходится чем-то жертвовать – см.: *Kendler H.H. Historical Foundations of Modern Psychology. Pacific Grove, 1987. P. 4*. В других случаях исходным пунктом научной психологии объявляют 1800 г. Так поступает, к примеру, один из влиятельнейших историков психологии Э. Боринг (см.: *Boring E. A History of Experimental Psychology. N.Y., 1950*).

лись, разумеется, и раньше. И именно экспериментальные психологи XIX в. отождествляли свою дисциплину с научной психологией вообще<sup>2</sup>. Такой подход может показаться странным: почему они решили, что психику нельзя исследовать, скажем, путем строгих доказательств, а не только эмпирических обобщений? Но многое объясняется особенностями той эпохи. Экспериментальные психологи активизировались в ходе позитивистской критики философии. Позитивисты объявляли философию в ее традиционном виде “болезнью” и призывали заменять априорные спекуляции, в том числе и в сфере учения о душе, эмпирическими исследованиями природных связей, оставляя для философии скромную роль методологического введения в конкретные науки. Позитивистский дух чувствуется даже в учениях В. Дильтея и Э. Гуссерля, которые противостояли попыткам элиминировать философскую психологию. Хотя они не считали экспериментальную психологию единственным способом исследования психики, но предлагаемые ими альтернативы – “описательная” и “феноменологическая” психологии – предполагали возможность исключительно дескриптивных методов изучения сознания. Между тем с самого своего возникновения философия заявила себя как аргументативная наука. Доказательства составляют основу философии, и можно согласиться с М. Мамардашвили, что история философии во многом есть история философской аргументации. Лишение одной из частей философии – учения о душе – аргументативной базы неизбежно выхолащивало философскую психологию. В самом деле, любая наука предполагает существование того или иного проблемного поля. Но всякая проблема изначально содержит в себе некую неясность. Доказательства как раз и нужны для того, чтобы опосредованно удостоверять истинность неясного. Там, где не предполагается никаких доказательств, мы рискуем столкнуться с беспроблемностью.

Именно фундаментальная беспроблемность, обрекающая на скуку и бесконечные трюизмы, как представляется, осложнила перспективы феноменологического движения в XX в. и предопределила перевес сторонников логического позитивизма, элиминативного материализма и других учений, вытесняющих ментальное как таковое из области научного анализа. В последние десятилетия, однако, ситуация стала меняться. Прежде всего благодаря работам Дж. Сёрла сегодня можно говорить о “новом открытии ментального”<sup>3</sup>. Сёрл четко заявляет, что ментальное как таковое должно быть предметом философского исследования. Но возрождение философской психологии или “философии сознания” (philosophy of mind) с новой силой ставит вопрос о ее специфической

<sup>2</sup> Одним из самых заметных идеологов этого движения был Т. Рибо.

<sup>3</sup> Одна из известнейших работ Сёрла так и называется: “A Re-discovery of the Mind” (1992).

проблемной области и о ее отличии от экспериментальной психологии. И здесь пока нет единства.

Для прояснения ситуации в таких случаях полезно обращаться к истокам той или иной дисциплины, где она предстает в своем незамутненном виде. Но когда возникла научная философская психология? Вопрос может показаться риторическим. Систематические исследования души предпринимались уже в античности, а аристотелевский трактат “О душе” сохранял свое влияние еще в XVII в.

Между тем ситуация все же не столь очевидна. В аристотелевской классификации наук нет места учению о душе, а термин “психология” получил распространение лишь в XVI столетии<sup>4</sup>. Это само по себе свидетельствует о неблагоприятном положении с конституированием психологии как науки. Ситуация усугубляется тем, что вплоть до XVII в. психическое не вполне дифференцировали от физического. Душу часто рассматривали как особое тонкое тело, а психические способности нередко смешивали с соматическими функциями. В том же аристотелевском “О душе” гораздо больше биологии и физики, чем психологии. Определение души как формы или энтелехии тела лишь подчеркивало эту тенденцию. Решительный перелом наметился лишь после появления работ Декарта. Декарт резко противопоставил дух материи, создав предпосылки для появления науки о психическом как таковом. Сам он, правда, не реализовал проект науки о “модусах мышления”. Но в этом направлении активно работали картезианцы, такие как Н. Мальбранш или Л. Делафорж. Им, однако, так же как Дж. Локку, Дж. Норрису и ряду других авторов конца XVII в., явно недоставало систематичности. Зато систематический дар в полной мере присутствовал у другого мыслителя, тоже начинавшего свою философскую карьеру в качестве последователя Декарта – Хр. Вольфа<sup>5</sup>. Именно Вольф завершил усилия по созданию научной психологии.

Прежде всего Вольф выделил в отдельную дисциплину “эмпирическую психологию” как интроспективное учение о психических способностях и издал громадный латинский трактат под таким названием. В эмпирической психологии Вольф уходил от любых по-

<sup>4</sup> Долгое время считалось, что впервые термин “психология” в заглавии работы применил Р. Гоклениус в 1590 г. Однако К. Кристич (см.: *Kristić K. Marko Marulić – The Author of the Term “Psychology” // Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagrabienensis*, 36, 1964. P. 7–13) нашел доказательства того, что первый трактат, в названии которого входил термин “психология” (*psychiologia*) был создан хорватским гуманистом Марко Маруличем (1450–1524).

<sup>5</sup> Иногда Вольфа воспринимают исключительно в роли популяризатора идей Лейбница. Можно, однако, согласиться с Ч.А. Корром, что влияние на Вольфа идей Декарта было не менее значительным, пусть и не столь очевидным на первый взгляд – см.: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung / Hrsg. v. W. Schneiders. Hamburg, 1983. S. 114.*

пытках определить сущность души и ограничивался исследованием душевных феноменов<sup>6</sup>. Он, правда, не вполне четко разграничивал описание инвариантов психической жизни и установление каузальных законов связи ментальных состояний. Движение в первом направлении позже привело к созданию дескриптивной феноменологической, во втором – индуктивной экспериментальной психологии.

Важно, однако, что Вольф не ограничился эмпирической психологией. Он предложил дополнить ее “рациональной психологией”. Основной задачей рациональной психологии Вольф назвал объяснение психических феноменов из сущности души<sup>7</sup>. Но вначале надо установить, в чем состоит эта сущность. Рассмотрение сущности души вводит в рациональную психологию и другие темы, не имеющие прямого отношения к объяснению психических феноменов, такие как вопрос о бессмертии души, отношении человеческой души и духов или животных душ и т.п. Эти и подобные проблемы традиционно рассматривались в “пневматологии”. Вопрос же об объяснении психических явлений и способностей из природы души Вольф считал собственным изобретением<sup>8</sup>. Таким образом, его рациональная психология состоит из двух, вообще говоря, разнородных частей. Они, правда, связаны, но их связь не является необходимой. В самом деле, душа, по Вольфу, есть простая субстанция, наделенная единой силой представления мира сообразно положению тела в нем. Указанная сила и выражает сущность души<sup>9</sup>. И объяснение психических

<sup>6</sup> Прежде всего так называемых душевных “способностей” (Vermögen). Анализ “способностей” получил такое распространение в XVIII в., что иногда учения о душе того времени объединяются под общей рубрикой “психология способностей”. Причем это делается в негативном контексте. Предполагается, что сторонники такого рода психологии следующим образом объясняли психические феномены: почему, скажем, у человека могут быть фантазии? – потому, что у него есть “способность” фантазии. Ясно, что это псевдообъяснение, и критика подобных методов высказывалась уже в XVIII столетии (см. например: *Schulze G.E. Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. В., 1911. S. 81). Проблема лишь в том, что ни Вольф, ни его последователи никогда не давали таких объяснений, пытаясь вместо этого выявлять сущностные особенности и “законы” различных феноменов психической жизни.

<sup>7</sup> См.: *Wolff Chr. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 3 Aufl. Halle, 1725. S. 453. Правда, термин “рациональная психология” в этой работе отсутствует. Он был введен учеником Вольфа Л.Ф. Гюммигом в работе “Установления вольфовской философии” (*Thümmig L.Ph. Institutiones philosophiae Wolfianae*. Т. 1–2. Francofurti et Lipsae, 1725–1726) и позже использован Вольфом в названии своего латинского трактата.

<sup>8</sup> См.: *Wolff Chr. Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolffem*. Andere Aufl. Frankfurt a. M., 1727. S. 417–418. См. также: *Wolff Chr. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*. Die a. Aufl. Frankfurt a. Main, 1733. S. 286.

<sup>9</sup> Эти определения даны Вольфом в “Разумных мыслях” (*Wolff Chr. Vernünftige Gedanken*. S. 468). В “Рациональной психологии” он уточняет их следующим обра-

феноменов, классифицированных в эмпирической психологии, из сущности души сводится к демонстрации того, как ее многообразные способности возникают из силы представления мира, первоначально проявляющей себя в ощущении. Между тем поскольку базой для всех этих исследований являются данные, полученные в эмпирической психологии, то вполне можно перевернуть задачу и говорить не о выведении способностей из а priori установленной силы, а о редукции способностей к единой силе или первоспособности души. Сам Вольф допускал подобное обращение<sup>10</sup>. В этом случае можно обойтись без предварительных исследований сущности души.

Данное обстоятельство подчеркивает принципиальную независимость “объяснительной” части вольфовской рациональной психологии от ее пневматологических разделов. Этот момент был отмечен последователями Вольфа, такими как Г.Б. Бильфингер или А.Г. Баумгартен. Любопытно, что Бильфингер отнес проблему редукции к “философской” части психологии<sup>11</sup>. Впрочем, он действовал в духе Вольфа, который называл “философскими” те вопросы, в которых решается вопрос о возможности каких-то фактов<sup>12</sup>. В данном случае речь идет о возможности сочетания многообразия и единства психической жизни. И решить вопрос “как возможно?” в этом контексте способна именно психологическая редукция. Психологическая редукция вполне может быть названа главной задачей философской психологии и в свете традиционного понимания природы философии, всегда трактовавшейся как наука о первоначалах. Поиски истоков многообразия психических способностей в единой силе души вполне соответствуют этой интерпретации. Вольф, впервые указавший на психологическую редукцию как основную цель философской психологии, может, таким образом, рассматриваться как создатель этой дисциплины в собственном или строгом смысле.

Проблема, правда, в том, что вольфовская редукция способностей носила номинальный характер, что вскоре было отмечено его критиками, такими как Хр.А. Крузий<sup>13</sup>. В самом деле, вся редукция душевных способностей к силе представления мира сводилась у Вольфа к выявлению общего компонента этих способностей, со-

---

зом: “Сущность души состоит в силе представления мира, ограниченной с материальной стороны положением органического тела в мире, с формальной – устройством чувственных органов”. *Wolff Chr. Psychologia rationalis*. Ed. nova priori emendatior. Francofurti et Lipsae, 1740. P. 45.

<sup>10</sup> См.: *Wolff Chr. Anmerkungen*. S. 425–426

<sup>11</sup> См.: *Bilfinger G.B. Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*. Tübingen, 1725. P. 226.

<sup>12</sup> См.: *Wolff Chr. Anmerkungen*. S. 441. Такого рода вопросы принято называть “трансцендентальными”, причем введение трансцендентальной проблематики в этом смысле слова часто связывают с именем Канта. Как видно, Вольф тоже был сторонником философского трансцендентализма, хотя сам Кант объявил его догматичным мыслителем, чуждым трансцендентальной критичности.

<sup>13</sup> См.: *Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig, 1767. S. 8.

стоящего как раз в представляемости через них предметов. Различие между рассудком и воображением сводилось, к примеру, к тому, что первый дает отчетливые представления о возможном, второе – смутные<sup>14</sup>. В свою очередь, воображение отличается от чувства тем, что в последнем представляется не возможное, а действительное<sup>15</sup> и т.п.

При таком подходе Вольфу не удавалось доказать реальность единой силы души путем редукции, так как всегда оставалась возможность того, что данная сила есть чистая абстракция и что реальная психическая жизнь обходится без этого общего основания. Вольф пытался компенсировать этот недостаток независимым доказательством существования единой силы души, построенным по следующей схеме: душа есть вещь, сознающая себя и другие вещи, сознание не может быть свойством материи, т.е. сложной сущности, значит, сознанием обладает простая субстанция, у которой в силу ее простоты может быть лишь одна-единственная сила<sup>16</sup>. Ясно, однако, что это доказательство содержит несколько шатких звеньев. Во-первых, далеко не очевидно, что материя не может мыслить или сознать. В XVIII в., как и сегодня, было немало сторонников именно этой позиции, которую называли психологическим материализмом. Их аргументы служили мощным противовесом доводам Вольфа и его сторонников. Итог этим спорам подвел Кант, продемонстрировавший, что данный вопрос вообще не может иметь решения.

Однако даже если допустить, что материя не может мыслить, то из простоты субстанции души вовсе не следует, как показывали противники Вольфа, что у нее не может быть нескольких сил. Условно говоря, здесь сталкивались картезианская и Спинозистская позиции, и априорный выбор между ними крайне затруднен. Одним словом, для эффективной реализации намеченной Вольфом психологической редукции надо было показать, как душевные способности могут реально (а не номинально) возникать друг из друга и из некоей первоспособности. Важные шаги в направлении решения этой задачи сделал известный вольфианец И.А. Эберхард<sup>17</sup>. Но самый основательный вариант редукции способностей предложил крупнейший аналитик сознания И.Н. Тетенс<sup>18</sup>. Он попытался показать, что модификации психических способностей можно объяснить возрастом активности души.

<sup>14</sup> См.: *Wolff Chr. Psychologia empirica*. Ed. novissima emendator. Veronae, 1736. P. 122.

<sup>15</sup> Ср.: *Wolff Chr. Psychologia empirica*, P. 22–24, 34.

<sup>16</sup> См.: *Wolff Chr. Vernünftige Gedanken*. S. 463–465.

<sup>17</sup> В премированной Королевской академии наук в Берлине работе "Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens" (1776).

<sup>18</sup> Тетенс иногда по праву называют "выдающимся предшественником Канта" (см.: *Жучков В.А. И.Н. Тетенс – выдающийся предшественник Канта // Историко-философский ежегодник*, 1995. М., 1996. С. 9–31). Вместе с тем он вполне самостоятельная фигура, и его философская программа несводима к кантовской.

Какая-то активность, полагал Тетенс, есть уже в чувстве. Конечно, оно “запускается” внешним воздействием, но вполне естественным выглядит предположение, что это воздействие может породить некое противодействие, ответную реакцию души, суть которой в “схватывании” многообразия ощущений<sup>19</sup>. Увеличение активности души в схватывании приводит к удержанию ощущений даже при прекращении внешнего влияния предметов на чувства. Ощущения при этом превращаются в “пост-ощущения” (*Nachempfindungen*), и мы имеем дело уже не с чувством, а с перцептивной способностью, первой разновидностью “способности представления” (*Vorstellungsvermögen*). Дальнейшее повышение активности души порождает способность воображения, функция которого состоит в самостоятельном вызывании представлений. Поначалу оно имеет форму репродуктивного воображения, но новое увеличение активности превращает его в фантазию. Фантазии Тетенс придавал большее значение, чем это было принято с времен Локка. Локк считал, что ей под силу лишь новые комбинации так называемых простых идей. Тетенс же доказывал, что она может сплавлять разные простые представления, создавая новые псевдопростые образы.

Более того, Тетенс утверждал, что именно таков механизм образования “общих образов” (ведь эти образы не сводимы к единичным представлениям, из которых они возникают), которые служат материалом для общих идей. Общие идеи возникают при “осознании” или “восприятии” (*Gewahrnehmung*) общих образов. Последние неявно присутствуют и при восприятии конкретных вещей, происходящем как бы сквозь них<sup>20</sup>. Акцентировав это обстоятельство, Тетенс чуть ли не впервые обозначил гештальтистский подход к восприятию. Вообще, Тетенс разработал одну из самых детальных теорий восприятия и сознания<sup>21</sup> в истории европейской философии. Он пытался доказать, что сознание, которое можно сравнить с пробуждением от сна по отношению к сознаваемому объекту, есть особый акт души, приводящий к субъективной актуализации отличия этого объекта от всего остального и добавочный к ментальной ситуации, характеризующей дифференциацией перцептивного поля под действием внимания и особым “чувством перехода”, возникающим при смене представлений.

Сама по себе описанная выше ситуация может и не инициировать сознание, и это происходит лишь при наличии еще одного существенного условия, а именно внутренней предрасположенности

---

<sup>19</sup> См.: *Tetens J.N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1–2. Leipzig, 1777. Bd. 1. S. 611.

<sup>20</sup> См.: *Tetens J.N. Versuche*. Bd. 1. S. 445–450.

<sup>21</sup> Термины “сознание” (*Bewusstsein*) и “восприятие” Тетенс обычно употребляет как синонимы.

души к повышению своей самодеятельности. Тетенс полагал, что такая предрасположенность характерна именно для человека, существа, сама сущность которого состоит в том, чтобы развиваться, модифицироваться, совершенствоваться. Таким образом, по Тетенсу, сознание оказывается выражением сущности человека, одним из проявлений стремления к совершенству.

Объявляя сознание новым актом души, предполагающим ощущение, перцепирование, воображение, фантазию, внимание (работающее через общие образы, продуцируемые фантазией) и чувство перехода, из которого оно непосредственно и вырастает, будучи его “самодеятельностью”<sup>22</sup>, и одновременно считая сознание основой высших действий мышления, суждений и умозаключений<sup>23</sup>, Тетенс завершает сведение теоретических способностей к первоначальной активности души. В дальнейшем он объединяет с ними “деятельную способность”, превращающуюся из биологической функции в волю.

Тетенсовская редукция способностей, и правда, выглядит более перспективной, чем вольфовская. Парадокс, однако, в том, что эффективное решение Тетенсом главной задачи философской психологии сопровождалось у него фундаментальной проблематизацией самой этой дисциплины, точнее ее претензий на строгую научность. Тетенс показал, что душевная деятельность, возрастая интенсивности которой он объяснял последовательное возникновение психических способностей, не может быть схвачена непосредственной рефлексией. Она не является психическим феноменом. Этот тезис проще всего проиллюстрировать на примере его теории пост-ощущений. Выше уже отмечалось, что пост-ощущениями Тетенс называет представления, удерживаемые деятельностью души короткий промежуток времени, непосредственно следующий за ощущением. Собственно, то, что в обыденном словоупотреблении называется “ощущением” на деле, по Тетенсу, является пост-ощущением. Подлинные ощущения, конечно, тоже существуют, но они не могут быть осознаны – по той причине, что сознание, как доказывал Тетенс, есть самопроизвольное продолжение деятельности чувства, т.е. как бы вторая фаза ощущающей деятельности<sup>24</sup>, которая, стало быть, не может быть реализована в момент собственно ощущения, т.е. ощущения в его первой фазе. Сознание, таким образом, всегда направлено не на сами ощущения, а на их следы в душе, удерживае-

---

<sup>22</sup> В свою очередь, каждое из упомянутых условий сознания вырастает из предыдущего.

<sup>23</sup> Суждение Тетенс определяет как осознание отношения идей, т.е. осознанных (различных и соотнесенных) представлений, а умозаключение оказывается осознанием отношения суждений.

<sup>24</sup> Такая позиция Тетенса объясняется тем, что если чувства схватывают представления, как бы присоединяя их к Я, то сознание вновь разъединяет (различает) их внутри сферы субъективности. Отсюда возможность интерпретации сознания как второй самодеятельной фазы чувства.

мые в перцепции, т.е. на пост-ощущения. Теория Тетенса выглядит довольно стройной, и он даже подкрепил ее математизированными экспериментами, впервые в истории психологии рассчитав длительность пост-ощущений для разных чувств<sup>25</sup>. Ее трудности лежат, однако, в метафизической плоскости. Все дело в том, что сохранение остаточных образов ощущений можно объяснить чисто физиологическими особенностями нервной системы, как это делал, к примеру, Д. Гартли, теория вибраций мозгового вещества которого была хорошо известна Тетенсу. При таком физиологическом объяснении отпадает необходимость приписывать душе особую удерживающую деятельность. Все происходит в мозге. И тут вообще, строго говоря, не остается никаких пост-ощущений. Другое дело, что объяснения Гартли, Пристли и других сторонников физиологической психологии гипотетичны. Но гипотетичной приходится признать и тетенсовскую теорию. Впрочем сам Тетенс не только не отрицает этого обстоятельства, но, напротив, подчеркивает его, одновременно пытаясь доказать, что его гипотеза, подразумевающая допущение удерживающей деятельности как души, так и мозга, выглядит предпочтительнее альтернативных концепций<sup>26</sup>. Проблема, однако, в том, что все равно получается, что деятельность души ускользает от непосредственной фиксации во внутреннем опыте. И это касается не только активности души в перцепировании, но и в проявлении других ее способностей. А без этой непосредственной фиксации проблематизируется возможность создания аподиктической теории душевных способностей. По сути, Тетенс поставил под сомнение базовую интуицию феноменологической психологии, а именно интуицию прозрачности сущностных форм психической жизни.

Если даже анализ сущностных форм психической жизни не может обойтись без гипотез, то тем более это касается попытки установить субординацию этих форм, свести их к основной силе души<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> См.: *Tetens J.N. Versuche*. Bd. 1. S. 33. Надо, впрочем, отметить, что Тетенс не был (как считал знаменитый историк психологии М. Дессуар – см.: *Dessoir M. Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. 2 Aufl. Bd. 1. В., 1902. S. 366) первым автором, ставившим опыты по измерению длительности “пост-ощущений”, и К. Рамул показал (см.: *Ramul K. Some Early Measurements and Ratings in Psychology // American Psychologist*, 18(10). 1963. P. 653–659), что у него было много предшественников среди естествоиспытателей (и, кстати, не только: расчеты и описания такого рода опытов мы находим, к примеру, у И.А. Эберхарда, не говоря уже о Д. Гартли). Однако чуть ли не все они (с “подачи” Ньютона) занимались исключительно зрительными образами. Тетенс же рассчитал длительность сразу зрительных, слуховых и тактильных пост-ощущений.

<sup>26</sup> *Tetens J.N. Versuche*, Bd. 2. S. 296.

<sup>27</sup> По мнению Тетенса, об этой силе мы можем узнать (да и то гипотетически) лишь то, что она заключает в себе какое-то самостоятельное начало и что ее первым известным нам проявлением оказывается чувство (*Tetens J.N. Versuche*. Bd. 1. S. 736). Ее абсолютные качества, однако, остаются скрытыми от нас: “основная сила души неизвестна нам, – пишет Тетенс, – поскольку у нас нет никакого представления об изначальных действиях ее природной силы” (S. 737).

Тетенс показал, что первоначально, составляющие предмет философской психологии, скрыты в потемках. Однако это не означало краха самого проекта философской психологии как строгой науки. Дело в том, что психологическая редукция может проводиться и на другом, более “поверхностном” уровне. И здесь она гарантирована от недостоверности и гипотетичности. Возможность подобной редукции второго уровня иллюстрируют психологические изыскания Юма.

Дэвид Юм был, несомненно, одним из самых известных мыслителей XVIII в. Впрочем его популярность не всегда сопровождалась корректным пониманием его философских идей. Обычно Юм воспринимался как разрушитель основ метафизики, “виртуоз сомнений”. Повод для таких истолкований давал он сам, не раз называя свою философию скептической. И лишь в XX в. большинству стало очевидным, что основой его философии была вполне определенная позитивная программа, целью которой являлось построение “науки о человеческой природе”<sup>28</sup>. Ее методологические аспекты Юм прояснил в “Исследовании о человеческом познании”, сокращенной переработке знаменитого “Трактата о человеческой природе”.

В “Исследовании” Юм отказался от образа науки о человеческой природе, нарисованного в “Трактате”. В “Трактате” эта наука была подана как индуктивная дисциплина, основанная на внутреннем опыте. В методологическом же разделе “Исследования” слово “опыт” (experience) вообще не употребляется. Юм заменяет его термином “высшее проникновение” (superior penetration) и говорит о строгости науки о человеческой природе как “истинной метафизики”<sup>29</sup>. Важно также, что Юм не ограничивает эту науку, главным предметом исследования которой являются психические способности, только дескриптивными процедурами. Напротив, он подчеркивает значимость рациональной аргументации в исследовании ментального. Для прояснения роли и места этой аргументации отметим прежде всего, что сама наука о человеческой природе состоит, по Юму, из двух блоков. Первый он именует “ментальной географией” (mental geography). Ее задачей является создание карты душевных “операций” и способностей. Ментальная геогра-

<sup>28</sup> “Позитивная” интерпретация Юма преобладает и в новых работах отечественных авторов – см. например: *Абрамов М.А.* Шотландская философия века Просвещения. М., 2000; *Кузнецов В.Н.* Туманные вершины мировой философии. От Платона до Делеза. М., 2001. С. 51–121.

<sup>29</sup> Различие методологических программ “Трактата” и “Исследования” до сих пор упускается из виду подавляющим большинством юмоведа, в том числе и теми, кто, как Н.К. Смит (*Smith N.K.* The Philosophy of David Hume. L., 1941), Дж. Ноксон (*Noxon J.* Hume’s Philosophical Development. A Study of his Methods. Oxford, 1973), Н. Капалди (*Capaldi N.* David Hume. The Newtonian Philosopher. Boston, 1975) или Г. Штремингер (*Streminger G.* David Hume. Sein Leben und sein Werk. Paderborn, 1994), специально рассматривает эту проблему в своих работах о Юме.

фия может обойтись прямыми дескрипциями. Второй блок остается у Юма без названия, но в нем решается задача сведения многообразных психических актов к неким общим законам. Иными словами, здесь рассматриваются вопросы, имеющие отношение к психологической редукции. Однако Юм совершенно иначе, нежели Вольф или Тетенс, трактует эту тему. И это связано со спецификой его общего подхода к анализу ментальной жизни. Юм ориентирован не на исследование абстрактного схематизма душевных способностей, а на обыденный психический опыт.

В самом деле, Юм не раз подчеркивал, что истинной сферой философии является именно обыденный опыт или “обыденная жизнь”<sup>30</sup>. Конечно, понятие обыденной жизни (*common life*) довольно размыто. Однако Юм брал для исследования вполне определенный аспект последней: суждения, образуемые людьми об устройстве универсума. Разумеется, у каждого человека своя картина мира. Часть этой картины написана под влиянием размышлений, воспитания или обобщения личного опыта. Однако ее основа создана по другому принципу. Ее формируют неосознаваемые, “инстинктивные” убеждения, возникающие, как говорил Юм, из “человеческой природы” и присущие всем людям. Скажем, все уверены в том, что если происходит какое-то событие, то у него имеется некая причина, что завершение восприятия вещи не означает ее уничтожения и т.п. Такие инстинктивные суждения о сущем образуют каркас любого индивидуального мирозерцания. Проблема, однако, в том, что без философской рефлексии такого рода суждения лишены отчетливости. Это создает опасность смещений, которые могут породить иллюзии. Задачей философии, считает Юм, как раз и является прояснение и коррекция таких изначальных суждений – их можно называть инстинктивными онтологическими установками. Поскольку речь при этом идет не о том, как устроен мир, а о том, почему мы считаем, что он так устроен, то исследование онтологических установок – дело философской психологии, а не онтологии. Ведь эти установки складываются из взаимодействия различных душевных способностей и должны рассматриваться в рамках науки о последних.

Приведенные выше тезисы легко вычитываются из юмовских работ, а некоторые и вообще прямо обозначены Юмом. Но он не ограничивался методологическими указаниями, а пытался реализовать их. И хотя в анализах Юма не просматривается единой линии и не все они выглядят безупречными, он все же достиг значительных результатов. В частности, Юму удалось показать, что убежденность в том, что вещи не исчезают при прекращении их восприятия (тезис о независимом от нас существовании мира), не может иметь места без допущения веры в то, что каждое событие имеет причину<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> См.: Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1996. Т 2. С. 88, 141.

<sup>31</sup> См.: Там же. Т. 1. С. 131.

Ведь эта убежденность предполагает уверенность в том, что после завершения восприятия того или иного предмета никакие причины не уничтожают его – а беспричинное исчезновение попросту исключается.

Не менее любопытные соображения Юм высказывал и по поводу самой универсальной веры в причинность. Она не может возникнуть из опыта (в нем нет всеобщности), хотя последний в изобилии дает примеры коррелятивных событий, оформляющих каузальную веру. Сама же она, как можно понять Юма, проистекает из еще более фундаментального принципа – уверенности в тождестве прошлого и будущего, т. е. в том, что будущие связи событий не отличались бы от прошлых. Без нее прошлый опыт не имел бы никакой ценности для нас, и перенос прошлого на будущее составляет основу большинства заключений, производимых человеком в обыденной жизни. Возникновение же из него веры в причинность можно строго доказать: если бы мы не верили в тождество прошлого и будущего, то мы верили бы, что некоторые события могут быть лишены постоянных коррелятов. Но действие есть событие, имеющее некий постоянный предшествующий ему коррелят, который мы и называем причиной. Получается, что при сделанных допущениях мы верили бы в возможность беспричинных событий, а не наоборот. Проходит и обратное заключение: не веря в причинность, мы не могли бы верить, что будущее в указанном смысле тождественно прошлому. Одним словом, вера в существование внешнего мира фундирована верой в причинность, а последняя проистекает или даже эквивалентна уверенности в тождестве прошлого и будущего. Перед нами хороший пример психологической редукции: одни онтологические убеждения сводятся к другим, выступающим их условиями и, по крайней мере отчасти, порождающими принципами. Сама эта редукция лишена какой-либо гипотетичности. Она вполне доказательна. Без доказательств здесь обойтись нельзя, так как непосредственной очевидности в тезисе о том, что условием веры в существование внешнего мира является вера в отсутствие беспричинных событий, нет.

Одним словом, Юм предложил проект психологической редукции, отвечающий всем критериям “философии как строгой науки”: речь идет о поиске первоначал психической жизни, этот поиск проводится в непроясненном проблемном поле, и его результаты удостоверены доводами аподиктического характера. Вопрос, правда, в том, действительно ли вера в тождество прошлого и будущего является первоначальным принципом “человеческой природы”. Сам Юм связывал эту веру с “привычкой”, которую он характеризовал именно в качестве такого первоначального принципа, или “инстинкта”<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> См.: Там же. С. 273; Т. 2. С. 47–48.

Похоже, однако, что допущение каких-то особых инстинктов даже в контексте юмовской философии здесь не требуется. Можно показать, что вера в тождество прошлого и будущего вытекает из простой “механики” воображения и памяти. Вера, по Юму, возникает при более “живом” представлении вещи<sup>33</sup>. Источником этой живости являются “впечатления”, т.е. непосредственные данные чувств. Впечатления удерживаются в памяти, и “идеи памяти” – живее фантазий<sup>34</sup>. Допустим теперь, что мы сталкиваемся с проблемой предвосхищения будущего. К впечатлениям, имеющимся в настоящий момент, мы можем присоединить воображением самые разные варианты развития событий, но верить мы можем лишь в те из них, подобные которым мы можем вспомнить, а не сфантазировать. Это и означает, что верить можно лишь в то, что уже было<sup>35</sup>, и что вера в тождество прошлого и будущего необходимо возникает из взаимодействия чувственности, памяти и репродуктивного воображения.

Рассмотрение вопроса об источнике веры в тождество прошлого и будущего возвращает нас к проблемам психологии способностей, поскольку оно ведется через выявление сущностных черт последних. И таким образом выстраивается естественная систематика философской психологии. Она должна начинаться с 1) анализа онтологических установок обыденного сознания, 2) сводить их к исходным диспозициям, возникающим в результате взаимодействия душевных способностей, 3) анализировать сами способности и, наконец, решаться на попытку их 4) редукции к “основной силе души”. Мы видели, что опыт философов XVIII в., размышлявших на эти темы, показал, что если первые две задачи (составляющие “редукцию установок”) могут быть решены с необходимой точностью, то с третьей и четвертой (“редукцией способностей”) все сложнее.

С чем же связаны различия в достоверности различных частей философской психологии, понятой в указанном выше смысле? Редукция установок занимается “верхним” слоем ментального, исследование же сущностных черт способностей и их редукция предполагают приближение к первоосновам психической жизни. Ментальное словно окаменеет на поверхности, оставаясь подвижным в глубине. Это и сказывается на различии достоверности редукции установок и редукции способностей. Но что означает эта “текучесть” духа?

Исчерпывающий ответ на этот, как может показаться, довольно туманный вопрос дал Кант. Он вообще может рассматри-

<sup>33</sup> См.: Там же. Т. 1. С. 152; Т. 2. С. 42.

<sup>34</sup> См.: Там же. С. 142.

<sup>35</sup> Это не значит, что нельзя ожидать ничего нового и даже принципиально нового. Ведь вера в тождество прошлого и будущего означает лишь, что при повторении точно таких же впечатлений, как и в прошлом, мы будем ожидать таких же, как и в прошлом, сменяющих их впечатлений. Отсюда не следует, что мы должны обязательно верить в то, что они непременно повторятся.

ваться как итоговая фигура в истории философской психологии века Просвещения. Кант поддержал ряд перспективных моментов юмовской редукции установок, попытался (в рамках “дедукции категорий” и “доказательств основоположений чистого рассудка”) придать ей максимально строгий характер<sup>36</sup>, провел тщательный анализ психических способностей и т.п. При этом Кант негативно относился к редукции способностей<sup>37</sup> и заявлял, что сущность души непознаваема. Но он связывал этот вывод не только с общими тезисами своей системы, согласно которым вещи сами по себе, к которым можно отнести и душу в ее сущностном аспекте, недоступны для постижения. В его высказываниях на этот счет просматривается и другой мотив: человеческое знание просто не в состоянии ухватить эту сущность, даже если допустить, что она открыта для нас. В известном смысле так оно и есть на самом деле. “Моральный закон”, сознание которого является, по Канту, не больше не меньше как “фактом чистого разума”<sup>38</sup>, выводит нас в ноуменальный мир “трансцендентальной свободы”, которая является условием морального закона и конституирует человеческую личность как высшую ценность бытия. У Канта получается, что глубинной сущностью человека является свобода, чистая спонтанность или самопроизвольность. Очевидны переклички с Тетенсом, который тоже говорил о самопроизвольной деятельности как предельном основании всех способностей и самой человеческой природы, подчеркивая, однако, неуловимость этой деятельности для познания. Позиция Канта близка тетенсовской, но, в отличие от Тетенса, он показывает истоки этой когнитивной неопределенности. Дело в том, что необходимое для понимания человеческой личности понятие безусловной свободы нельзя мыслить без противоречий. К примеру, такая свобода не согласуется с представлением о зависимости человеческого Я от Высшего существа. Но даже если абстрагироваться от теологических моментов, то все равно оказывается, что ноуменальная свобода при любых вариан-

---

<sup>36</sup> В этих целях Кант даже пошел на известную депсихологизацию онтологических установок. Вопрос об истоках веры в существование внешнего мира, к примеру, приобретает у него характер проблемы выявления условий конституирования объективности, решаемой на основе анализа понятия общезначимости. П. Гайер (см.: *Guyer P. Psychology and the Transcendental Deduction // Kant's Transcendental Deductions / Ed. by E. Förster. Stanford, 1989. P. 47–68*) полагает, что кантовский подход более перспективен, чем у Юма, так как обещает получение универсальных результатов. Представляется, однако, что Гайер исходит из неверной предпосылки, что юмовские конститутивные принципы, такие как привычка, имеют случайный характер. На деле “привычка” у Юма есть необходимое следствие устройства человеческого сознания, а о сознании другого рода у нас нет отчетливых идей. Поэтому Юма по большому счету нельзя упрекнуть в “психологизме”. И, в отличие от кантовских дедукций, его рассуждения более наглядны.

<sup>37</sup> См.: *Kant I. Gesammelte Schriften – Akademie-Ausgabe. B., 1900 – . Bd. 28. S. 262.*

<sup>38</sup> *Ibid. S. 5, 47.*

тах не может прорваться в тотально детерминированный мир феноменального существования, куда она, однако, должна прорываться, чтобы служить основанием для поступков. Кант отмечал эти противоречия, считал их “неразрешимыми” (в отличие от “космологических антиномий”)<sup>39</sup>, связывал их с принципиальной ограниченностью нашего познания и писал, что понятие свободы может лишь “разрубить” этот узел, а не развязать его<sup>40</sup>. Следует подчеркнуть, что речь здесь не идет о каких-то недоработках Канта, не справившегося с хитросплетением сложнейших понятий. Само понятие свободы, если вдуматься, обрекает на провал любые попытки непротиворечиво мыслить его. В самом деле, чем так опасно противоречие? Тем, что из противоречия следует все, что угодно. Но не является ли “все, что угодно” самой сутью свободы? И если свобода как синоним самопроизвольности – сущность человека, то ее ускользающий характер в когнитивном смысле закономерен и неизбежен.

Любопытно, что Фихте, самый известный из непосредственных последователей Канта, не почувствовал парадоксальность понятия свободы, хотя и сделал его центром своей философии. Сходная судьба ожидала и другие перспективные идеи философских психологов XVIII в. Юмовская концепция аргументативных редукций инстинктивных онтологических установок к их истокам в человеческой природе была исключена из “философии сознания”, развивавшейся представителями шотландской школы “здорового смысла” – Т. Ридом и Дж. Битти. Они опасались (и не без основания), что подобное углубление в основы ментального чревато парадоксами. Лишь ученик Рида Д. Стюарт на рубеже XVIII и XIX вв. начал обратное движение к Юму<sup>41</sup>, но время уже было упущено. Что же касается утонченных теорий Тетенса, то они вообще долгое время почти полностью игнорировались<sup>42</sup>, и до сих пор Тетенс не занял того места в истории новейшей европейской мысли, которого он заслуживает.

Необходимость переосмысления истории учений о душе XVIII в., ключевые роли в которой традиционно отводятся французским про-

<sup>39</sup> Ibid. 18, 98.

<sup>40</sup> Ibid. 28, 346.

<sup>41</sup> См. например: *Stewart D. An Account of the Life and Writings of Thomas Reid // The Story of Scottish Philosophy / Ed. by D.S. Robinson. N.Y., 1961. P. 167.*

<sup>42</sup> Более или менее заметное влияние философско-психологических идей Тетенса из известных мыслителей обнаруживает лишь антикантианец И.К. Шваб, опубликовавший статью “Опыт редукции способностей души”, выдержанную в тетенсовском ключе (см. *Schwab J.C. Essai sur la réduction des Facultés de l'ame // Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres (1785). V., 1787. P. 304–318*), а также И.Хр. Лоссий, подчеркивавший важность проблемы психологической редукции способностей и основательность решения, предложенного Тетенсом (см.: *Lossius J.Chr. Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften. Bd. 1–4. Erfurt, 1803–1805. Bd. 4. S. 91–113*).

светителям – Ж.О. Ламетри, Э.Б. Кондильяку, К.А. Гельвецию и др.<sup>43</sup> – связана не только с восстановлением адекватного образа прошлого, но и с проблемами современной философии сознания. Многие известные аналитики сознания до сих пор не освободились от предрассудков относительно предмета и методов своей науки. Дж. Сёрл, Т. Нагель и другие авторы уделяют, к примеру, громадное внимание проблеме “сознание–тело” (mind–body), забывая, что бесперспективность ее решения была доказана еще в философии нового времени. Действительно же решаемые вопросы отодвигаются или вообще до сих пор не поставлены в современных контекстах. То, что ситуация изменится, не вызывает сомнений. Но историческая осведомленность может значительно ускорить этот процесс.

## ПОЗДНИЙ ШЕЛЛИНГ И КАНТ

*П.В. Резвых*

*“Понятие творения есть подлинная цель положительной философии”* – эти слова Шеллинга не перестают оставаться загадкой. Сама идея положительной философии по сей день настолько не прояснена, что связь ее с основными принципами метафизики, которую Шеллинг разрабатывал в течение последних 40 лет своей жизни, остается предметом сугубо формальной характеристики. Однако распределение шеллинговских размышлений по главам и разделам мало что проясняет в стратегии его мысли. Мы попытаемся разобраться, почему вообще вопрос о творении вновь становится для Шеллинга центральным вопросом философии и насколько состоятельна такая постановка вопроса сообразно тем представлениям о философии, которые мы имеем сегодня.

Начать придется с самого начала, а именно с предложенного Шеллингом понимания сущности знания.

### 1. ЭМФАТИЧЕСКОЕ И НЕЭМФАТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Во “Введении в философию”, прочитанном в Мюнхене в 1830 г., Шеллинг разъясняет понятие знания следующим образом:

Выражение “знание” употребляется вообще в широком и в узком смысле, в первом оно охватывает собою то знание, которое вообще можно приобрести посредством одного только размышления, без дальнейших вспомога-

<sup>43</sup> В действительности, предложивших весьма ограниченный набор идей, связанный с зависимостью психики от биологических функций организма (которую, собственно, никто и не оспаривал), и несколько упрощенные варианты сведения душевных способностей к ощущению.

тельных средств, или же то, противоположность которого невозможна. От этого знания, получаемого только посредством мышления или в мышлении, знание в узком смысле слова отличается тем, что оно определяется не посредством голого мышления, но посредством акта, деяния; то есть тем, что оно может присутствовать только там, где нечто может быть и не быть; отчего его и называют эмфатическим знанием, или знанием *emphasi*. Так, связка “есть” в каждом выражении может быть сказана с эмфазисом или без такового. Например, в утверждении “часовой механизм есть машина” – в котором субъект и предикат связаны только посредством мышления, связка “есть” полагается без нажима, без эмфазиса; – чтобы утверждение стало эмфатическим, субъект должен быть таким, который может как быть, так и не быть. А есть В, хотя могло бы и не быть В.

Знание в этом смысле всегда включает в себя возможность противоположности, и поэтому оно есть определенное знание, ибо определенность есть лишь там, где есть уверенность. Надо бы еще объяснить значение слова “эмфатическое”. Это выражение имеет физический смысл и означает “просвечивающееся”; таким образом, утверждение “А есть В” потому называется эмфатическим, что оно в нем просвечивает возможность того, чтобы А не было В (Einl. S. 17–18).

Итак, существует два рода знания: один не предполагает возможности противоположного, другой, напротив, эту возможность в себя включает. Как известно, пафос лекционных курсов позднего Шеллинга заключается в том, что логическое и математическое знание по самой своей природе не может претендовать на роль знания эмфатического, в то время как философия именно к нему должна стремиться. Эмфатическое знание – главная цель положительной философии. Преимущество эмфатического знания – то, что оно отсылает к действительному, понятому как реализация одной из возможностей, в то время как неэмфатическое знание остается только в рамках различия между возможным и невозможным, а действительное остается для него недоступным.

Какова структура подобного эмфатического знания? Чтобы иметь знание о том, что нечто таково, каково оно есть, хотя могло бы быть и другим, необходимо сравнить наличное с совокупностью возможного и обнаружить в этой совокупности то, что противоположно наличному. Значит, прежде чем получить эмфатическое знание об отличии действительного от возможного, мы сначала должны иметь знание о возможном, чтобы *сравнить* с ним действительное. Таким образом, эмфатическое знание состоит в *сравнении действительного с возможным*.

В другой связи то же самое знание Шеллинг называет, как это ни парадоксально, знанием истинного факта. В различных текстах 1827–1832 гг. встречается один и тот же весьма замечательный пассаж:

Истинный факт всегда есть нечто внутреннее. Факт выигранной битвы, например, не есть отдельные атаки, пушечные выстрелы и проч., или что там еще может быть чисто внешне воспринято. Истинный, подлинный факт за-

ключается в духе полководца. Грубый, чисто внешний факт книги состоит в том, что здесь слова и буквы стоят подле друг друга; однако что в этой книге есть истинный факт, — это знает лишь тот, кто понимает ее.

Почему факт выигранной битвы заключен в духе полководца? Потому что только полководец понимает, что могло бы произойти и иначе. Возможности эти очень многообразны. Скажем, можно было вообще не давать сражение на этом театре, заключить перемирие. Или сдать в плен. Или начать артподготовку позже — и проиграть. Таким образом, он знает противоположности всех наличных компонентов действительно совершившегося и знает, что в возможности они были равнозначны последним. Почему факт книги знает только тот, кто ее понимает? Потому что он знает, что буквы и слова не как попало расставлены, что они могли бы оказаться и иначе расположенными, но это была бы тогда совсем другая книга, или вообще не книга, а, скажем, орнамент, какой бывает на обоях. То есть нечто *произошло*, фактически случилось — это значит, из неопределенности многих возможностей стало именно этим, а не другим.

Таким образом, эмфатическое знание, знание истинного факта, положительное знание получается путем сравнения действительного со всей совокупностью возможностей. Самодостаточным оно, следовательно, быть не может, но требует знания возможности как своей необходимой предпосылки. Вместе с тем непосредственно из знания возможности его получить нельзя, поскольку оно требует не просто отличия одного возможного от другого возможного, но отличия реализованной возможности от нереализованной возможности.

Однако и это еще не все. Эмфатическое знание, как мы сказали, включает в себя возможность противоположности. Но дело в том, что не до конца определено, что является противоположным данному действительному. Это может быть или другое действительное, с противоположными *свойствами* (скажем, противоположностью круглого было бы некруглое), или просто *отсутствие* того вида свойства, которое налично в действительности (скажем, отсутствие протяженной формы вообще). Познание противоположности, таким образом, имеет два аспекта: содержательный и экзистенциальный. С этой точки зрения совокупность всех возможностей, с которой мы сравниваем данное действительное, включает себя не только все возможности *наличия других* (противоположных данным) *предметов и свойств*, но и все возможности непосредственного *отсутствия данных предметов и свойств*. Простой пример. Я являюсь отцом ребенка. Что образует возможность противоположности данному обстоятельству? В общем смысле — то, что я не являюсь отцом ребенка. Но это, собственно, не одна, а целый спектр возможностей. Я мог бы остаться девственным. Мог быть более прагматичным и убедить жену повременить с ребенком. Мог оказаться неспо-

собным к зачатию. Мать могла не доносить ребенка и выкинуть. Я мог родиться девочкой (и быть матерью, а не отцом). А мог вообще не родиться. Все это в равной мере – альтернативы наличному положению дел. Знать, что я действительно являюсь отцом, знать это эмфатически, как истинный факт – значит иметь в виду все эти альтернативы.

Само собою разумеется, что это знание альтернативных возможностей имеет свою структуру и свою иерархию. Ближайшая альтернатива – та, которая упраздняет только одно данное свойство и оставляет незатронутыми все другие. Чем более общую альтернативу я рассматриваю, тем больше других свойств оказываются вовлеченными в сравнение наличного с возможным. Ведь ни одно наличное свойство не изолировано от других – какие-то его обуславливают, какие-то образуют по отношению к нему род (скажем, нельзя быть круглым, не будучи протяженным, значит быть непротяженным – это тоже альтернатива круглоте, хотя и более общая, чем, скажем, многоугольность). Ясно, например, что если бы я оказался неспособен к зачатию, то не мог бы стать отцом, но это не мешало бы мне быть мужем. Но если бы я родился девочкой, я не только отцом, но и мужем не мог бы быть. А если бы вообще не родился, то вовсе не мог бы обладать свойствами, присущими человеческому существу, в числе которых среди многих, конечно, и отцовство. Таким образом, совокупность альтернативных возможностей имеет свою внутреннюю логику, которая от наличия или отсутствия данного действительного совершенно не зависит. Девушка в любом случае отцом быть не может.

Однако возникает естественный вопрос: насколько полным должно быть мое знание этих альтернатив? Достаточно ли мне одной-единственной альтернативы, или для осуществления эмфатического знания мне необходимо овладеть всей совокупностью таких альтернатив? Чтобы ответить на этот вопрос, придется разобраться, каково отношение субъекта и предиката в эмфатическом утверждении, каков смысл эмфатической предикации.

Формально эмфатическое и неэмфатическое знание не отличаются. И то и другое выражаются одним и тем же способом – соединением субъекта и предиката связкой “есть”. Значит, сама функция этой связки различна в зависимости от того, каким образом данное действительное сравнивается с возможным.

В курсе “Философия мифологии” Шеллинг более подробно разъясняет понятие эмфатического знания следующим образом:

Истинный смысл выражения “**быть** нечто” именно таков. Именно когда бытие высказывается *cum emphasi*, то выражение “**быть** нечто” = быть **субъектом** для этого нечто. Слово “есть”, связка во всяком предложении, например в предложении “А есть В”, если она вообще значима, эмфатическая, то есть является связкой действительного суждения, то “А есть В” означает то же самое, что: А есть субъект для В, то есть оно не есть В само

и по своей природе (в этом случае предложение было бы пустой тавтологией), но: А есть могущее также и не быть В (SW, 12, S. 53).

Казалось бы, речь идет только о замене одного предиката другим, смене В на дополнительное ему и выводимое из него не-В. Однако ниже Шеллинг приводит очень примечательный пример:

Точно так же, если о какой-нибудь геометрической фигуре, начерченной на доске или телесно изображенной, я говорю: “это – окружность”, или “это – эллипс”, то это суждение. Субъект этого утверждения – то, что я вижу, материя, посредством которой изображена фигура. Если же я высказываю суждение, что это **есть** окружность, или что это **есть** эллипс, то тем самым я выражаю, что как раз вот это, то, что я вижу и что теперь **есть** окружность, могло бы быть совсем другой геометрической фигурой или вовсе не быть никакой; лишь поскольку я предполагаю это, я высказываю нечто с определенностью или *сunt emphasi*: это **есть** окружность или это **есть** эллипс (Ibid. S. 54).

Чрезвычайно примечательно, что Шеллинг совершенно спокойно переходит от “быть совсем другой геометрической фигурой” к “вовсе не быть никакой”. В данном случае оба варианта, как альтернативы к В, равноправны.

Еще более явно выступает своеобразная функция связки в эмфатическом суждении в разъяснении, которое Шеллинг дает в лекциях по философии откровения:

Таков смысл связки “есть” во всяком нетавтологическом утверждении. Когда я говорю “А есть В”, то это означает: “А есть субъект В”. Здесь мыслимы два случая. Именно 1) А само для себя есть нечто и без В, ведь если бы оно само было В, утверждение было бы тавтологическим. Оно могло бы быть чем-то иным, нежели В, и поскольку оно способно быть не-В, постольку, я могу сказать *сunt emphasi*: оно **есть** В. Ведь удостоверить *сunt emphasi* то, что само собою разумеется – это выставлять себя на посмешище. А могло бы быть чем-то иным, нежели В и поэтому делает возможным эмфазис. Например, растение делается доступным нашим чувствам благодаря тому, что оно **есть** материя. Когда я говорю: “То, что я вижу, **есть** роза”, то субъект высказанного – материя. Эта материя **есть** нечто и без растения; она безразлична в отношении формы и сама по себе способна также и не быть этим растением; она **есть** *ἄλειρον* и сама по себе могла бы быть другим растением или вовсе никаким растением не быть. Только поэтому я могу сказать *сunt emphasi*: это **есть** растение. Итак, в высказывании “А есть В” – А могло бы быть чем-то иным, нежели В. Однако 2) тем самым, поскольку оно могло быть чем-то иным, эта другая способность быть делается по отношению к В голой потенцией (возможностью). В лишь постольку В, поскольку оно имеет в себе возможность быть также и не-В, так что она низведена к голой потенции. ...Без предпосылки потенции, противоположной предикату, всякое высказывание было бы тавтологией. (UPhO S. 52–53).

Итак, всякое эмфатическое знание – это знание в контексте альтернативных возможностей. То, что является предметом такого знания, изначально выступает как *материя*, как совокупность неопре-

деленно многих возможностей, из которых актом знания только определен узкий набор утверждается и фиксируется как реализованный. Таким образом, в эмфатическом высказывании связка “есть” отсылает от фиксированного предиката к субъекту и интерпретирует этот субъект как материю определения. Обратим внимание: знание о том, что А могло бы и не быть В, вовсе не предполагает определенного знания о том, чем именно оно могло бы быть. Конкретные альтернативы могут мыслиться, но могут и не мыслиться. Это значит, что для эмфатического знания существенно не то, какие именно возможности содержатся в материи определения, а только то, что эти возможности заведомо шире, чем те свойства, которые мы фиксируем как наличные. Это означает, что методически для ориентации на эмфатическое знание достаточно только утверждения о возможности *отсутствия* наличного положения дел. Собственно, сообщает ли нам утверждение “А могло бы и не быть В” что-то конкретное? Формально оно говорит нам, что альтернативная возможность для А – быть не-В. Однако существует бесконечно много способов быть не-В! Это значит, что эмфатическое знание осуществляется в контексте бесконечного числа возможных альтернатив, которые целиком обозреть, несомненно, невозможно. Фиксируемый предикат рассматривается в этом случае как *ограничение* неопределенного спектра возможностей, предполагаемого в субъекте. \*

## 2. ПОНЯТИЕ

### “СОВОКУПНОСТЬ ВСЕГО ВОЗМОЖНОГО”

#### В УЧЕНИИ КАНТА

#### О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ИДЕАЛЕ

Такое понимание познания как сравнения действительного со всей совокупностью возможностей находит неожиданные параллели в учении, которое не столь часто обсуждается в связи с проектом положительной философии, однако при ближайшем рассмотрении оказывается его важной предпосылкой. Я имею в виду учение Канта о трансцендентальном идеале. Напомню исходные положения этого учения.

Согласно Канту, вещь отличается от понятия тем, что она подчинена принципу полного определения, согласно которому “из всех возможных предикатов вещей, поскольку они сопоставляются со своими противоположностями, ей должен быть присущ один” (В 600). Таким образом, согласно этому принципу, всякая вещь рассматривается “в отношении ко всей сфере возможного как совокупности всех предикатов вещей вообще”, так что “всякая вещь представляется так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей сфере возможного” (Ibid.). В примечании Кант разъясняет: “Это основоположение относит всякую вещь к об-

щему корреляту, а именно ко всей сфере возможного...” (Ibid.). Таким образом, необходимой предпосылкой полного определения всякой вещи является предпосылка “материи для всякой возможности, которая должна а priori содержать данные для частной возможности каждой вещи” (В 601). Посредством утверждения “Все существующее полностью определено, – говорит Кант, – не только предикаты логически сопоставляются друг с другом, но и сама вещь трансцендентально сопоставляется с совокупностью всех возможных предикатов. Оно означает, что для полного познания вещи необходимо познать все возможное и посредством него определять вещь утвердительно или отрицательно” (Ibid). Предпосылаемая всякому определению вещи совокупная возможность, согласно Канту, “содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей” (В 603).

Разумеется, не может не броситься в глаза сходство кантовского и шеллинговского анализа ситуации приписывания предиката. Оба указывают на отличие познания действительной вещи от логического определения понятия (не трудно заметить, что то, что Кант называет логическим сравнением предикатов друг с другом, соответствует тому, что Шеллинг называет неэмфатическим знанием). Оба предпосылают познанию, определению вещи сравнение ее с совокупностью возможного. Оба указывают, что совокупность возможного выступает здесь в качестве *материи* определения.

Однако обратим внимание, насколько проблематично кантовское понимание совокупности всего возможного, с которой вещь сравнивается.

Кант описывает ее как универсальный комплект всех возможных предикатов, каждый из которых может утверждаться или отрицаться. Совокупность всего возможного – это все мыслимые предикаты плюс два оператора – “да” и “нет”. Образно это представление можно проиллюстрировать следующей метафорой. Предположим, что любой кандидат на звание вещи должен заполнить анкету из бесконечного числа вопросов, на которые можно отвечать только “да” или “нет”.

Поскольку в анкете систематически должны быть перебраны все возможные предикаты, то в ней есть иерархия вопросов, так что какие-то определенные ответы имплицитно подразумевают другие ответы (например, утвердительный ответ на вопрос “Есть ли у А родные дети?” автоматически имплицитно подразумевает отрицательный ответ на вопрос “Девственен ли А?”). Для полного определения вещи надо последовательно ответить на все вопросы, ни одного не пропуская. Все вопросы и все ответы, взятые вместе, – это “совокупность всего возможного”.

Из этой длинной анкеты можно выбирать какие-то группы вопросов, и совокупности ответов на эти вопросы будут давать нам отдельные понятия. То, что под требования, сформулированные эти-

ми понятиями, подпадает, опознается как вещи, составляющие их предмет. Однако вещь в ее полной определенности описывается совокупностью утвердительных или отрицательных ответов на все вопросы анкеты. То, что любая вещь полностью определена, означает, что нет такого вопроса, на который нельзя было бы дать *определенный* ответ в отношении данной вещи. Вещь всегда дана с большим числом предикатов, нежели мы в состоянии фиксировать, и мы об этом знаем.

Теперь представим себе структуру этой анкеты. Составленная систематически, она должна ранжировать предикаты по степени общности (прообраз этой структуры – так называемое “дерево Порфирия”). Смысл ее замечательно разъясняет Шеллинг в своем комментарии к соответствующей главе Кантовой “Критики”:

Всякая вещь или телесна, или бестелесна, если телесна – либо органическое тело, либо неорганическое, если неорганическое – твердое или жидкое, если твердое – регулярного или нерегулярного строения, если регулярного строения – то в основе его должно лежать одно из пяти правильных тел, например пирамида или куб; однако всегда то, что ему приписывается, исключает всякое другое (SW 11. S. 284).

На первый взгляд законно предположить, что вся анкета может быть помыслена как деление одного самого общего понятия. Таким образом, оказывается, что “совокупность всего возможного” в нерасчлененном виде содержится в этом самом первом понятии, самом общем понятии, в идее. Из нее путем ограничения можно получить все предикаты. Собственно говоря “всеполнота возможности” и есть это первопонятие.

Однако, строго говоря, такое первопонятие будет иметь совершенно особый статус. Именно на этом и строится кантовская концепция трансцендентального идеала. Предполагаемое первопонятие является предпосылкой возможности дальнейшего развертывания анкеты, поэтому само не предполагает альтернативы “да” и “нет”. К примеру, анкета для получения загранпаспорта не содержит вопроса “Принадлежите ли Вы к человеческим существам?”, так как отрицательный ответ на этот вопрос делает все дальнейшие ответы бессмысленными. Все отрицательные ответы на вопросы анкеты – различные способы определения и ограничения первоначального утверждения, которое в анкете не тематизируется и тематизировано быть не может. Оттого-то Кант и говорит, что идея не только вмещает в себя все возможные предикаты, но также содержит

трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи (В 602–603).

Таким образом, оказывается, что совокупность всех возможностей мыслится не только как реестр возможных предикатов, но и как неопределенное “нечто”.

Таким образом, все отрицательные понятия производны, и реальности содержат в себе данные и, так сказать, материю, или трансцендентальное содержание, для возможности и полного определения всех вещей (В 603).

Согласно Канту, трансцендентальное утверждение – это представление, которое заранее молча гарантирует нам, что вообще “что-то есть” как условие возможности обсуждения вопроса о том, “что именно” есть и “каково” оно. Если этого условия нет, то нет субъекта предикации, и тогда все дальнейшее предприятие с делением понятия совокупной возможности лишается всякого смысла (как, например, заполнение анкеты для получения загранпаспорта, если мы имеем дело с собакой или черепахой). Понятие совокупной возможности содержит заведомо больше чем только перечень всех отдельных возможностей. Оно содержит также отсылку к тому, что перечисленные возможности суть возможности определения для чего-то, что существует.

Однако это еще не все. Первопонятие, в которое упирается пирамида возможных предикатов, должно не только содержать все предикаты, но также задавать принципы получения каждого конкретного предиката посредством его ограничения. Попросту говоря, смысл этого первопонятия непременно должен включать в себя собственно отличие “да” от “нет”, *безотносительное к содержанию различию предикатов* и ему предшествующее. Однако из рядоположенности предикатов это отличие никак получить нельзя. Более того, это отличие является условием того, что возможные предикаты соподчинены друг другу и иерархически упорядочены. Это различие никак не может быть логическим: чтобы понимать, чем отличается приписывание предиката от отрицания предиката, мне недостаточно априорного знания о возможных предикатах.

Таким образом, при детальном анализе оказывается, что в понятии о всеполноте возможного содержится на деле два разных понятия, которые почему-то прочно соединены друг с другом. С одной стороны, это содержательная возможность каких-то конкретных предикатов и наборов предикатов, а с другой – вообще возможность иметь предикаты или не иметь их. С одной стороны, возможность быть одним или другим или третьим и т.д. (полное деление, построенное как цепь последовательных дихотомий, собственно, и даст нам реестр всех возможных предикатов), а с другой – возможность *быть чем-то или не быть чем-то*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Как верно указывает Вольфрам Хогребе, различие между этими двумя смыслами всеполноты возможности функционально соответствует различию между логической константой и логической переменной. См.: *Hogrebe W. Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings “Die Weltalter”*. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1989. S. 64.

Различение этих двух смыслов выражения “совокупность всего возможного” приводит Канта к выводу, что первоначальное представление о всех определенных предикатах как результатах деления, т.е. *ограничения* первопонятия, которое сам Кант называет “неограниченным”, очень проблематично. “Общее понятие реальности, – пишет он, – вообще не может быть а priori подразделено нами, так как без опыта мы не знаем определенных видов реальности, которые содержались бы в родовом его понятии” (В 605). Поэтому совершенно неясно, как из представления о возможности вообще можно получить представления о каких-то конкретных, определенных возможностях. С одной стороны, оно должно эти возможности содержать, но, с другой стороны, оно из них не составляется. Именно это имеет в виду Кант, когда говорит, что совокупность всей реальности – это “не только понятие, которому **подчинены** все предикаты, если иметь в виду их трансцендентальное содержание, но и понятие, которое содержит их **в себе**” (В 605). Однако в этом случае мы имеем дело не с совокупностью всех предикатов, а с единым *субъектом* всех этих предикатов. Этот субъект – “неопределенное существующее нечто” в самом общем смысле.

Стратегия кантовского учения о трансцендентальном идеале заключается в попытке доказать, что при переходе от первого ко второму мы переходим от совершенно пустого общего понятия к представлению о единичной сущности, индивидууме, обладающем всеполнотой реальности. При этом, как неоднократно растолковывает Кант, о существовании такого индивидуума мы никакого знания не получаем и даже на *гипотезу* о подобном существовании никакого права не имеем. Таким образом, получаемое отсюда представление о Боге как индивидуальной сущности, содержащей всю полноту реальности, – не более чем образец для полного определения всякой вещи, которого мы, разумеется, получить не можем, хотя постоянно стремимся.

Для этой цели, – пишет Кант, – т.е. для того, чтобы представить себе только необходимое полное определение вещей, разум, конечно, допускает как предпосылку не существование сущности, соответствующей идеалу, а только ее идею, дабы вывести из безусловной полноты общего определения обусловленную, т.е. полноту ограниченного. Следовательно, идеал есть для разума прообраз (Prototypus) всех вещей, которые как несовершенные копии (естура) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним. Таким образом, вся возможность вещей (синтеза многообразного по их содержанию) рассматривается как производная, и только возможность того, что заключает в себе всю реальность, рассматривается как первоначальная (В 606).

Однако, учитывая уже выявленную двусмысленность “совокупной возможности”, в изложении Канта остается абсолютно непонятным, *каким образом* вещи “заимствуют материал для своей воз-

возможности” из всеполноты реальности. Соотношение между двумя возможностями – просто возможностью быть чем-то и совокупностью всех возможностей быть тем или иным – остается совершенно загадочным. Парадоксальным образом, прийти ко второму смыслу возможности от первого непосредственно никак нельзя. К этому побуждает нас *опыт*, который содержит многообразие вещей. Не будь в опыте такого многообразия, мы никогда не смогли бы получить его из абстрактной всеполноты реальности. Оказывается, что между трансцендентальным идеалом, т.е. представлением о единичной сущности, содержащей всеполноту реальности, и идеей, т.е. систематически упорядоченным многообразием всех возможных предикатов, стоят реальные вещи, миновать которые невозможно. Таким образом, всеполнота реальности изначально стоит в отношении к действительно существующим вещам как именно *их* возможность, а не как абстрактная возможность вообще<sup>2</sup>. Помыслить совокупную возможность как агрегат всех возможных предикатов можно только в том случае, если в нашем распоряжении уже есть какие-то действительно наличные предикаты наличных же вещей. Эти возможные предикаты – не результат *ограничения* какого-то первопонятия, которое на деле оказывается совершенно пустым и бессодержательным, а потому не может быть подвергнуто делению. Возможные предикаты – *альтернативы наличному положению дел*. Таким образом, отношение действительно существующих вещей к всеполноте реальности *еще до разворачивания иерархии возможных предикатов* имеет совершенно другой, принципиально несодержательный, логически неопикуемый аспект.

Кант пробует определить это отношение не как отношение ограничения, а как отношение *полного следствия к основанию*:

Скорее высшая реальность составляет **основание** возможности всех вещей как, а не их **совокупность**, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть (В 607).

Но обратим внимание на невероятный парадокс, который содержится в заключительной части этого высказывания. К полноте следствий из первосущности должна принадлежать и вся реальность явления. Но быть составной частью первосущности она не может. Значит ли это, что то, что вещи принадлежат к миру чувственных

---

<sup>2</sup> Примечательно, что аналогичную трудность Шеллинг усматривает и в учении Спинозы о субстанции и модусах. Во “Введении в философию” он пишет о Спинозе: “...он не может показать ни то, каким образом в высшей общей субстанции объединяются протяжение и мышление, ни то, как сама она приходит к модификациям (Спиноза вовсе не стал бы вести речь о модификациях, если бы в опыте не были представлены отдельные вещи)...” (Einl. S. 29).

созерцаний и те свойства, которые они имеют как принадлежащие к созерцанию, не является их возможным свойством, содержащимся в реестре всех возможностей?

Кроме того, возникает и другой вопрос: как понимать это следование? Как логическое следование его интерпретировать нельзя, поскольку из пустого понятия ничего определенного с помощью логических операций получить невозможно. Тогда каким образом мы вообще усматриваем связь между первосущностью, мыслимой как полнота реальности, и содержательным богатством этой реальности, мыслимым как система всех возможных предикатов?<sup>3</sup> Как первосущность может служить основанием полного определения единичной вещи, если из нее никаким образом невозможно получить составные части этого определения, т.е. отличные друг от друга возможные предикаты?<sup>4</sup>

Именно эти вопросы, как мне кажется, послужили побудительным импульсом, вызвавшим к жизни шеллинговскую концепцию положительной философии.

### 3. ШЕЛЛИНГОВСКАЯ КРИТИКА КОНЦЕПЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛА

Какое отношение все изложенные выше рассуждения имеют к Шеллингу и его концепции эмфатического знания? Для уяснения этой связи попытаемся сначала разобраться в предложенной Шеллингом критике кантовского учения.

В аргументации Канта скрывается ловушка, зорко подмеченная Шеллингом в его анализе кантовской главы о трансцендентальном идеале в “Философском введении в философию мифологии”. Шеллинг пишет:

Именно здесь, если Кант вообще имел дело с действительным бытием, а не только с голым представлением, было бы уместным замечание, что подобная совокупность всей возможности не есть могущее **быть** для себя; будучи, по собственному выражению Канта, только материей, только **материалом** всякой особенной возможности, она принадлежит к разряду того, что, согласно Аристотелю, никогда не есть для себя, но всегда сказывается об ином. Если бы она могла **быть**, то должно было бы быть нечто, о чем она

<sup>3</sup> Шеллинг подчеркивает, что Кант сознает трудность этой проблемы, но не предлагает никакого внятного решения. “Впрочем для Канта, – пишет он, – между совокупностью всей реальности (материей ограничения) и Богом нет никакого действительного различия, первая просто сжалась в нашем представлении до полностью определенной вещи, до индивидуума. Однако и Кант, похоже, находит механическое объяснение через органичение, наподобие ограничения бесконечного пространства геометрическими фигурами, недостаточным...” (SW 11. S. 287).

<sup>4</sup> Во “Введении в философию” Шеллинг говорит: “Какая связь имеется между создателем вещей и *ens realissimum*, как его обычно определяли? ...понятие бесконечности не дает никакого средства для того, чтобы от него прийти к конечному...” (Einl., S. 22).

сказывается, и это нечто не могло бы в свою очередь быть только возможностью, оно по природе своей должно было бы быть действительностью, и, следовательно, могло бы быть только единичной сущностью (SW, 11, S.284–285).

Таким образом, сама логика понятия “совокупность всего возможного” не позволяет отождествить возможность с первой сущностью. Будучи только материей всякой определенной, особенной возможности, совокупность всех возможных предикатов не имеет самостоятельного статуса: как возможность определенных предикатов, она зависит от соединения этих предикатов в определенной вещи, а как возможность предсказуемости, она зависит от субъекта предикации. И то и другое могут быть только единичными.

Смысл этого рассуждения ближе уясняется из речи “Об источнике вечных истин”, где Шеллинг его развивает и разъясняет:

Об учении Канта о трансцендентальном идеале я могу высказаться кратко, так как прежде уже сделал его предметом подробного исследования, которое, с намерением позже на него сослаться, имел честь огласить в этом зале. Итак, Кант указывает, что к рассудочному определению вещей принадлежит идея совокупности **возможности** или совокупности всех предикатов. Именно ее имеет в виду послекантовская философия, говоря об идее, без дальнейших определений; однако сама эта идея не существует, она, как говорится, всего лишь идея; не существует вообще ничего всеобщего, а только единичное, и **всеобщая сущность** существует только в том случае, если она есть **абсолютная единичная сущность**. Не идея для идеала, а идеал для идеи – причина ее бытия, отчего и говорят, что благодаря идеалу идея **становится действительной**. Таким образом, в предложении “Идеал есть идея” словечко “есть” не имеет значение только логической связки. “Бог есть идея” не означает “он сам – всего только идея”, но: “Он есть для идеи (идеи в том высшем смысле, в котором она есть все по своей возможности) причина ее бытия, причина того, что она Есть, αἰτία τοῦ εἶναι, говоря словами Аристотеля (SW 11, S. 585–586).

Попробуем распутать логику этого замысловатого критического пассажа. Кант настаивает, что логически первичным в осмыслении условий познания свойств вещи является представление о совокупности всех возможных предикатов, и лишь знание о принципах упорядоченности предикатов приводит к тому, что все предикаты сжимаются в нашем представлении до единичной сущности, содержащей всю полноту реальности. Шеллинг же пытается показать, что как только мы достигли того уровня отвлеченности, который позволяет нам помыслить совокупность всего возможного, мы уже не можем соотносить возможное с определенным действительным как совокупность альтернатив этому действительному, но оказываемся перед необходимостью предпослать этим возможностям неопределенное существование. Общее для всех возможных предикатов – это именно *предсказуемость*, поэтому то единичное, что делает их предикатами, не получается из них, а предпосылается им.

Сформировав представление о совокупности всего возможного, мы уже не можем оперировать составными частями этой совокупности, потому что сам смысл возможности изменился: если применительно к определенным предикатам это была возможность для субъекта иметь такие-то и такие-то предикаты, то применительно к совокупности всех возможностей она превратилась в возможность для предикатов сказываться или не сказываться о субъекте.

В “Философском введении в философию мифологии” Шеллинг формулирует тот же аргумент исходя из самого смысла понятия совокупности всех возможностей:

Просто “совокупность всех возможностей” – все еще слишком далекое понятие, чтобы, отправляясь от него, можно было достичь чего-то определенного. Следующим шагом было бы принять за корреляты этих возможностей действительно существующие вещи и в качестве их возможности взять различные способы быть, которые они собой выражают; ведь иной способ быть имеет неорганическое, иной органическое, а в пределах последнего, в свою очередь, иной – растение, иной – животное. Но кто же не чувствует, что эти способы быть никак не могут быть первоначальными? Скорее следует признать, что эти данные посредством опыта способы, пусть всегда через посредствующие звенья, можно вывести в конечном счете из их первоначальных различий, уже не случайных, но принадлежащих к самой природе **сущего**. Ибо такие различия непосредственно доступны простому наблюдению. Кто мог бы, например, сказать, что только чистый **субъект бытия не** есть сущее, и не был бы скорее вынужден признать, что именно это для сущего и есть первое возможное – а именно, быть субъектом (SW 11, S. 288).

Конечно, можно было бы сказать, что субъектом возможных предикатов просто остается вещь, та самая вещь, чья полная определенность и является исходным пунктом в рассуждении Канта. Однако тогда аргументация “Критики” становится циклической и теряет всякий смысл. Чтобы отклонить такое предположение, надо указать, чем отличается полная определенность *ens realissimus* от полной определенности являющейся вещи. Однако у Канта, как указывает Шеллинг, для этого нет средств. Содержательное богатство всех возможностей (“совокупность всех предикатов”) мыслится как заключенное между двумя полюсами – чистой наличностью существующей вещи и трансцендентальным утверждением, порождающим представление о первосущности. Остается непонятным только одно: отличается ли чем-нибудь существование вещи от существования, приписываемого трансцендентальному идеалу? Именно эту двусмысленность Шеллинг считает главным недостатком всей кантовской системы в целом. Например, в “Системе мировых эпох” в разделе, посвященном Канту, Шеллинг говорит:

...Кант признает два вида сверхчувственного, а. вещь в себе и b. сверхчувственное, действующее на сам опыт. Однако он все же должен признать либо что Бог то же самое, что вещи в себе, либо что он от них от-

личен, или скорее, что вещь в себе либо тоже самое, что сверхчувственное, воздействующее на опыт, либо отлично от него. Кант же в состоянии сказать только “Не знаю”, – и в этом он совершенно последователен (Peetz, S. 43–44)<sup>5</sup>.

Итак, согласно Шеллингу, ответ на вопрос, каким образом из совокупности всех возможностей получают конкретные, определенные возможные предикаты, невозможен только в том случае, если возможность рассматривается как первичная инстанция.

Однако путь ведет не от всеобщего к единичному, как, похоже, теперь повсеместно считается...Едва ли можно сказать, откуда у всеобщего возьмется средства и мощь реализоваться. Следует скорее сказать, что индивидуальное, и прежде всего то, что таково в высшем смысле этого слова, что индивидуальное реализуется, т.е. делается интеллигибельным, вступает в сферу разума и познания, благодаря тому, что генерализуется, то есть благодаря тому, что оно делает все охватывающую сущность собой, облекается ею (SW 11, S. 588).

Таким образом, совокупности иерархически упорядоченных возможностей предшествует неопределенное существование, без которого эти возможности ни структурированы, ни реализованы быть не могут. Само понятие совокупности всего возможного отсылает к этому существованию и побуждает нас рассматривать ее отношение к этому существованию не как логическое, а как реальное.

Именно это имеет в виду Шеллинг, когда употребляет применительно к конкретным многообразным возможностям прилагательное “транзитивные”:

Возможности, совокупность которых, согласно Канту, должна быть Богом, как бы неопределенны они ни были, можно разуметь только как транзитивные, т.е. как такие, которые исходят из Бога, то есть должны или по крайней мере могут стать действительностями вне его” (SW 11, 293)<sup>6</sup>.

Но транзитивная возможность – не первичная, она непременно соотносится с нетранзитивной возможностью. Именно описание этого отношения и является, согласно Шеллингу, важнейшей задачей положительной философии. Понятие творения возникает как результат ее решения.

---

<sup>5</sup> Тот же упрек Канту повторен в мюнхенском курсе “К истории новой философии”.

<sup>6</sup> Понятие “транзитивной” возможности в отличие от “имманентной” играет важную роль в поздней онтологии Шеллинга. Глубокие и тонкие соображения на эту тему содержатся в исследовании Томаса Буххайма, см.: *Buchheim T. Eins von Allem. Hamburg: Meiner, 1992.* В контексте критики кантовской теории трансцендентального идеала проясняются не только истоки этой терминологии, но и ее принципиальное значение для обоснования осмысленности вопроса о творении.

#### 4. ИДЕЯ ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК КРИТИЧЕСКОЕ РАЗМЕЖЕВАНИЕ С КАНТОМ

Теперь вернемся к идее эмфатического знания. Как мы помним, Шеллинг указывает, что приписывание предиката только тогда имеет статус действительного знания, когда предполагается возможность противоположности, т.е. когда предикат мыслится как выделенный из совокупности возможных альтернатив. На первый взгляд это воспроизведение кантовского тезиса об ограничении совокупности всех возможностей. Однако Шеллинг стремится учесть как раз то, что Кант в своей аргументации упускает из виду. Согласно Канту, отправляясь от любой вещи, можно получить представление о совокупности всех возможностей, поскольку вещь априори полностью определена и, стало быть, находится в определенном отношении (утвердительном или отрицательном) к каждому из возможных предикатов в отдельности. Шеллинг же подчеркивает, напротив, что для эмфатического приписывания определенного предиката совсем не обязательно иметь полное и структурированное знание о содержании всех альтернатив, достаточно только знать, что они *есть*. Эмфатическое утверждение “А есть В” содержит указание на то, что А может и не быть В, но это всего лишь означает, что *есть* какое-то не-В, делающее А *материей* определения.

И тут мы подходим к ключевому пункту шеллинговского построения. Эмфатическое знание предполагает сравнение данного действительного положения дел “А есть В” с возможными альтернативами. Но эти альтернативы могут быть осмыслены двумя способами – как те, в которых данное положение дел наличествует с противоположными характеристиками (тогда мы определенно знаем, что представляют собой эти альтернативы – для этого достаточно провести соответствующие логические операции с В), и как те, в которых данное положение дел просто отсутствует (тогда мы всего лишь знаем, что такие альтернативы *есть*, еще не имея полного представления о том, *что* они такое). Из этих двух способов сравнения данного действительного с возможными альтернативами уясняется коренное онтологическое различие, которое Шеллинг кладет в основу всей концепции положительной философии:

Во всяком действительном можно познать или высказать о нем двоякое: *quid sit* и *quod sit* = что есть сущее и что сущее *есть*. Первое образует то, что я имею о нем понятие, второе, что я знаю его существование, т.е. что я его *познаю*. Вполне может быть понятие без познания, но невозможно, наоборот, познание без понятия. Познание есть опознание (того, что уже содержится в понятии) (Paulus, S. 99).

Попытаемся проинтерпретировать критические соображения Шеллинга по поводу трансцендентального идеала в терминах этого различия. Если речь идет о вещи, то знание того, *что* такое та

или иная определенная вещь, вполне может предшествовать знанию о том, *есть ли* такая вещь, и быть от этого последнего совершенно независимым. Скажем, вполне можно мыслить свойства треугольника, описываемые теоремой Пифагора, при этом совершенно не заботясь о том, соответствуют ли понятиям гипотенузы и катета какие-то реальные предметы. Собственно, именно это и означает кантовский тезис о полной определенности всякой единичной вещи: все свойства любой вещи предусмотрены в каталоге возможных свойств и могут быть оттуда извлечены как средства для ее определения. Однако когда мы заменяем связь конкретных свойств на совокупность всех возможных свойств, то оказывается, что *что-то* должно уже *существовать*, чтобы разговор о возможных свойствах был осмысленным. Здесь, таким образом, все наоборот: знание того, что нечто *есть*, предшествует знанию того, *что* оно есть, и обуславливает его.

Парадокс же в том, что предпосланное возможным свойствам неопределенно существующее никакими другими характеристиками, кроме просто существования, не обладает, потому что как только появляются какие-то другие характеристики, то на месте неопределенно существующего уже оказывается обусловленная им совокупность всего возможного.

Имея в виду изложенные соображения, всю шеллинговскую конструкцию позитивной философии в ее отношении к негативной, чисто рациональной философии, можно проинтерпретировать как последовательное критическое размежевание с учением Канта о трансцендентальном идеале. В грубом очерке логика этого размежевания выглядит примерно так. Непосредственное содержание разума, согласно Шеллингу, есть “бесконечная способность быть”, “бесконечная потенция бытия”. В определении функции этого непосредственного содержания Шеллинг почти буквально следует Канту:

Поскольку бесконечная потенция выступает как *Prius* того, что возникает для мышления благодаря переходу в бытие, и поскольку бесконечной потенции соответствует не менее как именно **все** бытие, то разум, благодаря тому, что он обладает этой потенцией как сращенным с ним, неотторжимым от него содержанием, ставится в **априорное** положение по отношению ко всему бытию, и постольку можно понять, каким образом существует априорная наука, наука, априори определяющая все то, **что есть** (не что оно **есть**), и разум таким образом оказывается в состоянии... достичь **содержания** всего существующего – не так, что он априори знает, что то или иное действительно существует, но так, что априори знает только, что может быть или что будет, если потенция мыслится как самодвижущая, только в понятии, то есть в противоположность к действительному бытию опять же только как **возможность**. Вещи суть лишь особенные возможности, показанные в этой бесконечной, то есть всеобщей, потенции” (SW 13, 66).

Фактически здесь воспроизведен ход рассуждения главы о трансцендентальном идеале в “Критике чистого разума”, вплоть до

интерпретации всякой особенной возможности как результата ограничения совокупности всех возможностей<sup>7</sup>. Однако дальнейшая аргументация Шеллинга становится понятной только в контексте изложенного мной размежевания с Кантом. Шеллинг пишет:

...сущее, так, как оно обнаруживается в качестве непосредственного содержания разума (=бесконечная способность быть,) есть равным образом как оно само, так и материя всякого иного бытия. Потенция (непосредственное содержание разума) сама по себе есть неопределенное (τὸ ἄβριστον), поскольку именно она может быть потенцией, субъектом, материей (все эти выражения означают одно и то же)... Следовательно, мы не имеем самого сущего, пока не исключили это материальное или только потенциальное, только могущее быть в нем, каковое есть именно материя иного бытия. ...Таким образом, понятие сущего должно быть произведено. Но очевидным образом и прежде всего к нему принадлежит то, что оно есть **субъект** бытия; однако благодаря тому, что оно есть только **субъект** бытия, то есть только то, о чем бытие может сказываться, оно еще не было бы сущим (в том особом смысле, в каком мы его берем, где оно означает самый первообраз всякого бытия) (SW 13, S. 76–77).

Именно смешение бытия и субъекта бытия является, по мысли Шеллинга, основным недостатком чисто рациональной философии, окончательное оформление которой стало возможно после Канта.

Если... отмыслить от сущего все определения, – пишет он во “Введении в философию”, – то останется еще некое сущее вообще. Это сущее, хотя оно и есть голая абстракция Posterioris, равным образом рассматривается и как Præius. Для философии оно – вечное, то, что она называет никогда не устранимым из мысли. Однако она не может обрести это понятие в пустой абстракции, она и об этом сущем тоже должна сказать, что оно каким-то образом есть, и теперь легко показать, что первый способ бытия может состоять только в том, чтобы быть субъектом бытия, так что все предметное бытие из него исключено (Einl., S. 97).

Таким образом, секрет отличия единичной первосущности от совокупности всего возможного заключен в том, что применительно к первой и второй глагол **“быть”** выполняет совершенно разную функцию. Напомню замечательную ремарку, словно мимоходом брошенную Шеллингом в уже процитированном критическом пассаже против Канта в речи “Об источнике вечных истин”: *«Таким образом, в предложении “Идеал есть идея” словечко “есть” не имеет значения только логической связки»* (SW 11, S.586). Сопоставив

<sup>7</sup> При внимательном сопоставлении, для которого здесь недостаточно места, в различных версиях изложения чисто рациональной философии обнаруживается множество терминологических параллелей с главой о трансцендентальном идеале. Например, в Берлинском курсе “Философии откровения” Шеллинг отождествляет бесконечную потенцию бытия с материей, материалом особенных возможностей: “Лишь как возможность, не как действительность, рассматривает мышление все это содержание, развертывающееся из материала всеобщей потенции” (Paulus. S. 101).

это соображение с приведенными только что высказываниями Шеллинга о бесконечной потенции бытия и о сущем как субъекте бытия, мы получим неожиданный ответ, который раскроет для нас новый аспект позитивной философии и новое измерение шеллинговской полемики против Канта. Для первосущности, понятой как предпосланное совокупности всех возможностей неопределенное существование, *бытие* есть ее первый и единственный предикат.

## 5. ИСТОЛКОВАНИЕ ТЕЗИСА КАНТА О БЫТИИ ИСХОДЯ ИЗ ИДЕИ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

Всякий, кто читал “Критику чистого разума”, будет, несомненно, шокирован этим утверждением. Вместе с ним мы вступаем в самый трудный раздел нашего исследования. Не трудно догадаться, против чего полемически нацелена ремарка Шеллинга о том, что в описании отношения идеала к идее “быть” не является только логической связкой. Он, несомненно, имеет в виду знаменитый тезис Канта “Бытие не есть реальный предикат”, положенный в основу его критики онтологического доказательства бытия Бога:

Ясно, что **бытие** не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении... словечко “есть” не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту (В 626).

В демонстрации несостоятельности онтологического доказательства бытия Бога Кант опирается именно на этот тезис. Рассуждение Канта выглядит следующим образом:

Если я беру субъект (Бог) со всеми его предикатами... и говорю: **Бог есть или есть Бог**, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе со всеми его предикатами, и при этом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения **он есть**). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном (В 627).

Основной и самый остроумный момент аргументации Канта в пользу этой позиции заключается в утверждении, что если бы бытие было содержательным предикатом, невозможно было бы установить существование вообще ни одного предмета, чье понятие нам известно:

Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь **существует**, к ней ничего не прибавляется. В противном слу-

чае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия (В 628).

Таким образом, утверждение о существовании чего-то, согласно Канту, имеет своим предметом *совпадение предмета с понятием*. Совпадение должно быть полным, ибо в противном случае экзистенциальное высказывание становится сомнительным<sup>8</sup>.

Попробуем проанализировать эту аргументацию Канта с учетом уже обнаруженных трудностей в употреблении понятия “совокупность всего возможного”. Чтобы, следуя логике Канта, “взять субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами” и сравнить его с моим понятием, я должен знать, какие именно предикаты сказываются о субъекте. Однако, как я попытался показать, применительно к совокупности всего возможного это требование как раз невыполнимо. Я не имею содержательного знания о том, что такое совокупность всех возможных предикатов, а потому не могу выяснить, содержит ли мое понятие о ней “в точности то же самое”, что содержится в предмете. Отсюда можно было бы заключить, как это делает Кант, что о существовании первосущности мы даже гипотетически высказаться не можем. Однако, как мы видели выше, без предпосылки неопределенного субстрата, который находится именно не в логическом, а в реальном отношении к возможным предикатам, я вообще не могу осмысленно оперировать понятием совокупности всего возможного. Таким образом, оказывается, что я, с одной стороны, обязан помыслить субъект всех возможных предикатов именно в функции субъекта, но, с другой стороны, не могу связать его с этими предикатами, так как они могут быть получены из этого субъекта как из основания только впоследствии. Будучи *основанием* иерархической структуры всех возможных предикатов, *ens realissimus* никак не может с ней *совпадать*. Между субъектом и всеми определенными предикатами стоит утверждение о бытии применительно к неопределенному существованию, и именно в этом случае оно приобретает характер приписывания предиката<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Замечу, что уже само это требование конгруэнтности предмета и понятия Шеллинг рассматривает как в высшей степени проблематичное. В “Системе мировых эпох” он иронически замечает: “...мир состоит не просто в чистых понятиях рассудка или категориях, даже не просто в конкретных понятиях, но на самом деле составлен из конкретных случайных вещей, которые не соответствуют или только отчасти соответствуют понятию, и речь идет именно об отличии их от понятия – вот единственная задача, ибо конкретные вещи суть противоположности понятий, и все же им причастны. Это различие обязана объяснить всякая философия...” (Peetz, S. 83).

<sup>9</sup> В контексте этого соображения более понятным становится и приведенное нами указание Шеллинга на особую роль глагола “быть” в эмфатическом суждении. “Быть нечто” означает “быть субъектом” для этого нечто, т.е. быть тем, что содержит не только сумму своих предикатов, но и принципы связи и иерархизации этих предикатов.

В явном виде это истолкование бытия как предиката сформулировано Шеллингом в курсе “Система мировых эпох”:

Абсолютное начало, к которому приходят посредством голой абстракции, есть чистый субъект, субъект сам по себе, это – последнее всеобщее, *suppositum*, на котором основано все остальное, но которое само не есть не-сущее. Так как всеобщим предикатом является только бытие, то **субъект бытия** может быть **чистой способностью быть**. Последняя представляется как... чистая изначальная способность быть; она не предметна... (Peetz, S. 120–121).

Здесь мы снова встречаемся с двойственностью понятия совокупности всего возможного. Совокупность всего возможного включает и различие между всеми возможными предикатами А, В, С и т.д., и различие между “быть” и “не быть”, которое служит для первого основанием. Таким образом, совокупность всех возможностей распадается на “способность быть А, или В, или С и т.д.” и просто “чистую способность быть”. “Бытие” опосредует связь между ними. Таким образом, здесь бытие выступает сначала (в отношении к “чистой способности быть”) как предикат, и только потом (в отношении к совокупности всех особенных возможностей) – как связка.

Аналогичный ход мысли содержится во “Введении в философию”:

...чисто логически в каждом предложении можно мысленно удалить только предикат. Однако все предикаты объединяются в конечном счете в одном предикате, а именно в бытии, которое я называю свойственным, предметным бытием, как в предложении “Кай здоров” предикат “здоров” есть вид органического бытия и вместе с тем вид бытия вообще. Множество мнимых объектов растворяется таким образом в предикатах, которые основаны только на видимости. Если же мы мысленно удалим все, имеющее характер свойства, то в конце концов останется, как неотмыслимое, бытие в субстанциальном смысле (Einl., S. 92–93).

Это бытие в субстанциальном смысле остается предикатом, однако оно – не такой же предикат, как все остальные, а особый, привилегированный предикат. Шеллинг указывает на это отличие бытия от всех прочих предикатов посредством парадоксальной формулы: бытие – предикат, но не свойство. Впрочем смысл этой формулы легко уясняется из предшествующего. Мы уже знаем, что всякому свойству непременно предпосылается способность иметь свойства, которая сама, разумеется, уже не есть свойство. Однако обратная процедура невозможна: способность иметь свойства не предполагает никаких определенных свойств<sup>10</sup>. В том же “Введении в философию” Шеллинг разъясняет:

<sup>10</sup> Во “Введении в философию” Шеллинг подчеркивает, что, пока мы имеем в виду перспективу каких-то определенных свойств, дальше понимания бытия как связи мы никак двинуться не можем. Но понятие “способность быть” как раз и делает возможным удаление всех определенных свойств, а тем самым – доступ к субъекту бытия: “Первым в мышлении может быть только субъект, но не объект,

Я уже ссылался на то, что в Боге сущность и бытие едины, и заметил, что эта формула допускает различные толкования. ...Здесь мы ведем речь о Боге как в себе и пред собой, то есть прежде того бытия, которое он сам себе дает. В себе и пред собой Бог есть голое Само; оно заключается именно в том, что он есть Он. Упомянутая формула имеет здесь, таким образом, следующий смысл: В Боге в себе и пред собой нет никакого бытия, отличного от него, но только то бытие, что он **есть**. Но как раз это и есть сама его сущность, или он сам, рассмотренный в его сущности. Известна и другая формула: *In Deo non differunt esse et quod est*. То есть в Боге бытие и то, **что** он есть, – одно, и это не означает ничего другого, кроме того, в Боге в себе и пред собой речь идет только о том, **что** он есть, а вовсе не о каком-то бытии, выходящем за пределы его сущности. *Бытие, которое мы мыслим в отношении его, не есть свойственное, связывающее его, как, например, вещь связывается свойствами* (Einl., S. 103).

Таким образом, структура кантовского трансцендентального идеала **предполагает** связь субъекта бытия, с одной стороны, и бытия как его предиката – с другой. Только в этом случае мыслим переход от единичной сущности, содержащей всю полноту реальности, к иерархически организованному многообразию реальных различных свойств. Шеллинг обозначает эту структуру посредством различения допредметного и предметного:

...получается следующий результат:

1. Это сущее есть лишь как допредметное, не как предметное, голая способность быть без бытия = голая субстанция
2. Оно полагает себя не в первой прогрессии, но *secundo loco* как предметно сущее. Чисто сущее безо всякой возможности, и лишь опосредованно способное к чистому можествованию.
3. Наконец, в тотальности формы допредметное должно быть предметным и наоборот” (Einl., S.93).

Подробный анализ этой структуры увел бы нас очень далеко, так как пришлось бы подробно анализировать все учение о потенциях. В свете изложенного я предложил бы такую предварительную гипотезу относительно значения этого учения. Шеллинг, собственно, пытается дать ответ на тот вопрос, который оставляет без ответа Кант: что означает отношение полного следствия к основанию, о котором он говорит применительно к совокупности всего возможного? Ответ Шеллинга не может не озадачить. Это отношение, говорит он, никак не может быть логическим. Его можно мыслить

---

иначе субъект был бы уже предпослан. После взрыва действительного становления, конечно, *terminus a quo* – бытие; однако до такового в чистом мышлении субъективное – первое, как субъект в суждении, а объективное бытие – второе, как предикат” (Einl., S. 97–98). Замечу, что позиция Шеллинга в этом отношении прямо противоположна позиции Фреге, который предложил рассматривать бытие как “предикат второго порядка”, т.е. как “предикат предикатов”.

только как реальное становление, в котором просто возможность быть превращается в возможность быть чем-то определенным. Однако возможность быть чем-то определенным, как я попытался показать, – это всегда возможность чего-то действительного. Таким образом, *ens realissimus* прежде всякого другого определения есть основание *существования* вещей, не того, “что” они суть, но того, что они “суть”.

Набор возможных определенностей не предшествует бытию, но, напротив, имеет в нем свое основание.

Главная трудность здесь заключается в том, что нельзя указать никакого определенного отличия просто возможности быть от возможности быть чем-то определенным. Возникает тот самый парадокс, который так поразил Канта: бытие присоединяется к субъекту, но никакого нового свойства ему тем самым не приписывается. Вот как Шеллинг описывает этот парадокс во введении в философию откровения:

Сущее, конечно, прежде всего должно быть субъектом бытия – тем, что может быть, – и постольку потенцией бытия, однако не потенцией чего-то, что оно **еще не есть** (ибо тогда оно как раз не было бы сущим), но потенцией того, **что оно уже есть**, что оно есть непосредственно и безо всякого перехода. Повторим: сущее, которое мы ищем, есть непосредственно и в первой мысли потенция бытия, субъект, однако субъект, который непосредственно вместе с собою имеет свое наполнение (субъект сам по себе – пустота, которая должна наполниться только предикатом) – сущее столь же непосредственно есть сущее, сколь и могущее быть, и именно чисто сущее, целиком и полностью объективно сущее... (SW 13, 77).

Для всякой особенной вещи, взятой отдельно, утверждение о существовании возможно только в связи с ее особенными свойствами, поэтому применительно к ней бытие действительно только связка. Иначе обстоит дело с первосущностью: ее отношение к собственной определенности никогда не первично, но всегда вторично. В речи “Об источнике вечных истин” Шеллинг формулирует это следующим образом:

Бог не содержит в себе ничего кроме чистого “есть” собственного бытия; однако то, что он есть, не было бы истиной, если бы он не был нечто – нечто, разумеется, не в смысле некоего сущего, но в смысле всего сущего, – если бы он не имел отношения к мышлению, отношения не к какому-то понятию, а к **понятию всех понятий**, к **идее** (SW 11, S. 587).

Каков же характер этого отношения? И почему оно не может быть логическим? Ответ очень прост: потому что отличие “быть” от “не быть” не может быть эквивалентно тому, что есть.

Здесь истинное место для того единства бытия и мышления, которое, будучи однажды высказано, применялось весьма различным образом... Единство, подразумеваемое здесь, простирается до наивысшей противоположности; таким образом, оно – последняя граница, то, **за пределы че-**

го невозможно проникнуть. Однако в этом единстве приоритет не находится на стороне мышления; **бытие** есть первое, мышление – второе или последующее (Ibid.).

Если мы теперь вновь вернемся к идее эмфатического знания, то увидим, что истолкование бытия как предиката неизбежно приводит к понятию творения. Если “быть” – предикат, который может осмысленно приписываться, значит, и к нему приложимы критерии эмфатического знания. Положительное знание предполагает не только то, что нечто могло бы быть иным, нежели оно есть, но и то, что могло бы вообще ничего не быть. Вот почему Шеллинг вслед за Лейбницем и за сто лет до Хайдеггера делает главным для философии вопрос: “Почему есть нечто, а не ничто?”

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Einl. – *Schelling F.W.T.* Einleitung in die Philosophie. Bad-Cannstatt, 1998.  
SW. – *Schelling F.W.T.* Sammtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1859. Т. 62.  
UPhO – *Schelling F.W.T.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hamburg, 1992.  
Peetz – *Schelling F.W.T.* System der Weltalter / Hrsg. v. S. Peetz. Frankfurt a. M., 1996.  
Paulus – *Schelling F.W.T.* Philosophie der Offenbarung 1841/42/ Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt a. M., 1990.

## ФРАНЦ БРЕНТАНО И ЕГО “ПСИХОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ”

*И.В. Макарова*

Австрийский философ и психолог Франц Brentano (16 янв. 1838 г., Мариенберг – 17 февр. 1917 г., Цюрих) известен не только как основоположник феноменологического направления в философии, но и как историк философии, и прежде всего комментатор Аристотеля. Одна из его первых работ – “О различных значениях сущего у Аристотеля” (1862) – рассматривает аристотелевское учение о категориях. Этой же теме он касается и в более поздних работах (“Учении о категориях” и “Уходе от нереального”). Спорному в аристотелеведении вопросу о бессмертии души посвящены “Психология Аристотеля в свете его учения о деятельном уме” (1867), “О креационизме Аристотеля” (1882), “Открытое письмо Целлеру” (1882–1883), “Аристотель и его мировоззрение” (1911), “Учение Аристотеля о происхождении человеческой души” (1911) и т.д. “Аристотель и его мировоззрение”, одна из последних книг Brentano, представляет собой собрание статей, посвященных разным вопросам аристотелевской философии.

Для Brentano – как основателя нового типа психологической науки и историка философии одновременно – очень важна тема бессмертия души, которое он обосновывает на примере аристотелевского учения о душе и деятельном уме<sup>1</sup>. С одной стороны, бессмертие души, имевшее для него, по словам ряда исследователей, “фундаментальное значение”<sup>2</sup>, важно как факт, очевидный и неоспори-

---

<sup>1</sup> Стремление не разделять историко-философский анализ с собственным научным дискурсом – характерная особенность исследовательского метода Brentano, который полагал, что изучение первого имеет вспомогательную функцию по отношению ко второму: изучение какой-либо историко-философской проблемы (в данном случае, проблема души у Аристотеля) имеет смысл лишь тогда, когда она, с одной стороны, подчинена конкретному научному исследованию (собственному учению Brentano о бессмертии души), поскольку первое должно направлять и обогащать “современное исследование”, а последнее, с другой стороны, становится необходимой предпосылкой адекватного толкования определенной историко-философской проблемы.

<sup>2</sup> См.: *Tiefensee E. Philosophie und Religion bei Franz Brentano. Tübingen, 1998. S. 115–127.*

мый, с признанием которого можно будет лучше понять такие явления, как происхождение носителя сознания и его сущность, взаимоотношение души и тела, граница между чувственным и интеллектуальным познанием и т.д. С другой стороны, Brentano старается доказать, что и Аристотель на самом деле считал человеческую душу бессмертной – противоположное мнение на этот счет он называет “извращенным пониманием учения Аристотеля”. Наконец, рассуждением о сущности души и ее происхождении он касается и ряда теологических проблем, поскольку признает Бога духовным инициатором творения души<sup>3</sup>.

Brentano ввязывается в современный ему спор вокруг проблемы субстанции души, поскольку к XIX в. традиционное понятие “душа” уже лишилось своего единства и внутренней целостности и в различных культурных сферах (религиозной, моральной или научной) использовалось как синонимичное понятиям “сознание”, “астральное тело”, “психика” или “психическая жизнь”. В обыденном употреблении душа осталась как метафора. Brentano стал одним из первых мыслителей, которые отстаивали метафизический статус души и ее конституирующую сущность. При этом Brentano возобновляет многовековые дискуссии о природе души у Аристотеля, признав все известные ему версии античных, средневековых и современных комментаторов недостаточно верными<sup>4</sup>. Однако он сделал исключение для Фомы Аквинского, чей взгляд на природу и происхождение человеческих душ как результат непрерывной творческой деятельности Бога не в последнюю очередь повлиял на собственную креационистскую теорию Brentano, согласно которой одушевление человеческого зародыша происходит благодаря нематериальному деятельному началу, т.е. Богу.

\* \* \*

“Психология Аристотеля в свете его учения о деятельном уме” (1867), перевод небольшого отрывка которой предлагается ниже, – одно из самых ранних и значительных произведений Brentano. Оно посвящено исследованию сущности души в трактате Аристотеля “О душе” и исследованию ее проявлений (феноменов). Наибольшее

<sup>3</sup> Об этом его произведения: “Психология Аристотеля в свете его учения о деятельном уме” (1867), “О креационизме Аристотеля” (1882), “Открытое письмо Целлеру” (1882–1883), “Аристотель и его мировоззрение” (1911), “Учение Аристотеля о происхождении человеческой души” (1911), цикл лекций “О бытии Бога”.

<sup>4</sup> Современных Brentano участников (Тренделенбурга, Брандиса, Равессона, Целлера, Ренана и проч.), косвенно или прямо имевших отношение к полемике о статусе разумной души у Аристотеля, можно условно отнести к сторонникам либо Александра Афродисийского и арабских аристотеликов, либо Теофраста и Фемистия. Последние допускали бессмертие души и доказывали индивидуальный характер ее высшей части, первые главным образом доказывали бессмертие только одной части души – ума, и рассматривали его как единый и общий для всех божественный Ум.

внимание уделяется аристотелевскому учению о деятельном уме – самому непонятому пункту во всей психологии Аристотеля и самому важному для решения проблемы бессмертия. Этот вопрос может быть решен положительно или отрицательно в зависимости от того, является ли деятельный ум одной из способностей человеческой души или независимой и привходящей в нее извне сущностью.

В первой части своего исследования Brentano разбирает мнения своих предшественников и современников о статусе души у Аристотеля и возможности ее бессмертия на основании наличия в ней такой способности, как деятельный ум, и признает, что все они неверно толкуют учение Аристотеля<sup>5</sup>. Затем он представляет свое собственное мнение, характеризуя его как самое адекватное. Согласно ему деятельный ум – особая способность человеческой души изначально ей присущая, которая, будучи чистой действительностью, является деятельной причиной человеческого мышления, а человеческая душа бессмертна, но не в одной своей безличной части, а целиком. Потом, разобрав аристотелевское учение о растительной, чувственной и разумной “частях” души, он сосредоточивается на деятельном уме, его статусе и отношении ко всем прочим “частям” души.

Прежде всего Brentano пытается выяснить, для чего Аристотелю понадобилось наличие в душе деятельного ума. Он предполагает, что это разделение не в последнюю очередь обусловлено стремлением Аристотеля упорядочить схему получения знания. Brentano считает, что Аристотель выделил в разумной душе, две способности – “воспринимающую” и “деятельную”, *νοῦς δυνάμει* (собственно мышление) и *νοῦς ποιητικὸς* (деятельная причина мышления), полагая, что всякий процесс, в том числе и человеческое мышление, невозможен без деятельной причины. Поскольку и ощущение, и мышление функционируют сходным образом (активизируясь воздействием извне одно постигает в самих вещах чувственное, другое – умопостигаемое, “осуществленное в чувственных отражениях вещей”), то получается, что результат чувственного восприятия воздействует на ум примерно так же как материальная вещь на чувственный орган, что может привести к выводу, будто деятельное начало наших мыслей целиком материально. Но, поскольку Аристотель не раз замечал, что “действие всегда выше претерпевающего и начало выше материи” (430a 20), а так же, что “способность ощущения невозможно без тела, ум же существует отдельно от него” (429b 6), то он предлагает рассматривать чувственные образы как простой инструмент

<sup>5</sup> Отсюда же берет начало его многолетняя полемика с Эдуардом Целлером относительно природы ума у Аристотеля и сопутствующих этой теме проблем (бессмертия души и сотворенности мира). Позднее, в произведениях “О креационизме Аристотеля” (1882), “Открытое письмо Целлеру” (1882–1883) Brentano в противоположность Целлеру будет отстаивать креационистский тезис в отношении как мира, так и человеческого ума: и тот и другой созданы Богом и вечны с его соизволения.

в руках более высокой (нематериальной) деятельной причины, которая исходит от самого ума. В уме (т.е. в разумной душе), согласно Аристотелю (как его понимает Brentano), присутствуют две способности: воспринимающая (мыслящий ум) и деятельная (деятельный ум). Деятельный ум и есть та самая причина, которая дает движение чувственным образам, “воздействующим” на пассивную способность ума. Поскольку, считает Brentano, у нас не может быть больше одной мыслительной способности, то деятельность активного ума целиком посредствующая и бессознательная<sup>6</sup>. Итак, деятельность *νοῦς ποιητικὸς* сводится к 1) воздействию на чувственно воспринимаемые образы, в ходе чего 2) очищаются от чувственных наслоений умопостигаемые формы, которые 3) активизируют мыслительную способность ума. Таким образом (путем введения бессознательной духовной силы), считает Brentano, Аристотелю удается объяснить взаимодействие духовного и материального, интеллектуального и чувственно воспринимаемого и обосновать свою систему возникновения знания.

Эта сила, деятельный ум, изначально присуща человеческой душе и является по своей сути “актуальным качеством разумной души”. Причиной же превратного понимания деятельного ума было то, что его часто рассматривали как отличную от всей души сущность – как непосредственное участие самого божественного ума. Но божественный ум – нечто само по себе и само себя мыслящее, а человеческий деятельный ум – причина индивидуальной человеческой мыслительной способности. То обстоятельство, что ум, не имея своего собственного органа и будучи таким образом “отделенным” и от тела, и от прочих душевных способностей, свидетельствует скорее, по мнению Brentano, о бессмертном характере каждой человеческой души (раз уж этот ум является ее необходимой способностью), чем ее тленности. Целью Аристотеля поэтому и было “через доказательство бессмертия (души. – М.И.) предоставить нам надежду на другую жизнь, которая, во всяком случае, является жизнью интеллектуальной деятельности” (403a 5)<sup>7</sup>.

Brentano отвергает предположения некоторых философов (в их числе и Платон) и исследователей (прежде всего – Целлера) о предсуществовании бессмертной человеческой души и деятельного

---

<sup>6</sup> Поскольку мышление – это своего рода претерпевание (429b 25), некое состояние ума, то, получается, что только воспринимающий ум оказывается единственной мыслительной способностью в человеке. Brentano и ранее замечал, что невозможно, чтобы в нас присутствовало более одной мыслительной способности. Следовательно, – деятельный ум – это не сама мыслительная способность, а особое свойство разумной души. Он есть начало и причина мыслительного процесса: он выводит из состояния возможности и предмет мысли (умопостигаемый образ, заключенный в чувственно воспринимаемом), и мыслительную способность (*νοῦς δυνάμις*).

<sup>7</sup> Brentano Ф. Психология Аристотеля, сн. 67.

ума. Душа как форма тела появляется одновременно с ним. Она появляется из “ничего”, т.е. не имея в себе материальной природы. Бог есть то, из чего и благодаря чему появляется духовная субстанция. Он так же дарует бытие материальному и духовному компонентам человека и является условием их соединения. Участие Бога в создании души оказывается еще одним аргументом в пользу ее бессмертия. Душа, сотворенная Богом, в дальнейшем своем существовании бессмертна, ибо не существует и не может существовать материального разрушительного воздействия на душу, на субстанцию души как таковую.

Итак, на основании того, что деятельный ум является необходимо присущей каждой человеческой душе способностью, и того, что сама человеческая душа творится при участии Бога, человеческую душу в психологии Аристотеля следует считать, по убеждению Brentano, индивидуальной, бессмертной и вечной.

\* \* \*

Перевод сделан по изданию: *Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Νοῦς ποιητικός*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1867.

Текст печатается с небольшими сокращениями, которые обозначены скобками – {...}.

## ПСИХОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ В СВЕТЕ ЕГО УЧЕНИЯ О νοῦς ποιητικός

*Франц Brentano*

### ГЛАВА VI, ПУНКТ D О ДЕЯТЕЛЬНОМ УМЕ

30. {...} Чтобы понять воздействие чувственной части души на разумную, мы должны предположить в самой душе новую активную силу. Очевидно, что эта сила – не воля, воздействующая на чувственную часть нашей души (восприятие); ибо эта сила независима от нашей воли и деятельность ее не носит сознательного характера. Подобно тому, как по отношению к чувству чувственное качество названо Аристотелем ποιητικόν<sup>1</sup>, так и эта сила должна быть названа по отношению к уму ποιητικόν<sup>2</sup>. Это и есть так называемый νοῦς ποιητικός, который прибавляется к разумной душе как четвертая или, если охватить в одно волю и сознательную движущую способность ума, как третья сила.

31. {...} В учении Аристотеля о познании нет места для второй познающей способности. Необходима и иная духовная сила\*, без которой наше мышление столь же мало было бы возможно, как и действие без причины. Эта сила не может непосредственно порождать мысли в нашем уме. Во-первых, из-за того, что отсутствует связь между чувственным представлением и понятием. Во-вторых, еще и потому, что духовная (*разумная*) часть души должна была бы постоянно мыслить. И наконец, в-третьих, потому что воздействие как на чувственную, так и на разумную часть души, которое делает ее действительно мыслящей, должно сначала исходить от чего-то иного. Следовательно, появляется необходимость в бессознательной, действующей на чувственную часть, силе разумной души, которая обращает ее к сфере умопостигаемого. Эту силу порождает не что-то духовное, но, в некотором смысле, нечто сверхматериальное, поэтому она выше, чем всякое свойство, которое может произойти из природы тела. Эта сила является действием, на которое материальное по своим свойствам не распространяется, и чем-то духовным, в то время как материальное при этом выступает в качестве посредствующей причины и одновременно инструмента.

Об этом подлинном начале нашего познания речь идет в пятой главе третьей книги “О душе”; это – *νοῦς ποιητικός*. Как изначально данная активная сила разумной души он должен обладать вместе с *νοῦς δυνάμει* (который благодаря воздействию извне воспринимает мысли) отчасти совпадающими, отчасти противоположными свойствами. Они должны совпадать друг с другом в том отношении, что оба они духовной (или бестелесной) природы, и различаться, поскольку один по своей природе – чистая возможность, а другой – чистая действительность; ибо началом действия всегда является действительность, так как ничто не движется, если оно не является действительным. Таким образом, *νοῦς ποιητικός* должен быть актуальным качеством разумной души, деятельностью нашего ума (*ἐνέργεια*). {...}

32. Итак, Аристотель в четвертой главе говорил о природе и свойствах такой способности души, которая воспринимает мысли и является возможностью всех умопостигаемых форм так же как ощущение – возможностью чувственно воспринимаемых форм. И ощущение, и мышление являются состоянием, и первое, и второе требуют соответствующего деятельного начала. Каково же деятельное начало интеллектуального познания? – Ответ на этот вопрос больше нельзя откладывать. Итак, Аристотель начинает пятую

---

\* Словами “Geist” – “дух” и “geistig” – “духовный” Brentano переводит греческие термины “*νοῦς*” (ум) и “*νοητός*” (умопостигаемый), а также соответствующие латинские термины “*intellectus*” и “*intelligibilis*”. В переводе в зависимости от контекста мы употребляем либо “разумный”, либо “бестелесный”, либо “духовный” (Примеч. пер.).

главу, в которой он противопоставляет возможному уму (νοῦς δυνάμει) νοῦς ποιητικός, как деятельное начало (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) материи (ὕλη), следующими словами:

Ἐλεῖ δ' ὥσπερ ἐν ἀλάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλῃ ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ δὲ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ, τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπλαθῆς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργεῖα· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης (430a 10–19).

“Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же – причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи”.

Остановимся на этом, поскольку следующие замечания не относятся непосредственно к νοῦς ποιητικός {...}.

Для Аристотеля характерно, что в тех фрагментах, где он обосновывал важнейшие пункты своего учения, его слова столь коротки и сжаты, что становятся практически непонятными (например, “Метафизика”, XII, 9), в то время как другим, которые не представляют собой ни особенного интереса, ни сложности в понимании, он дает подробное разъяснение. Приведенный выше отрывок о бестелесной природе воспринимающего ума – яркий пример подобной скупости на слова, которая приводит к разного рода недоразумениям. {...} Но тем не менее все существенные определения νοῦς ποιητικός проговорены очень точно. К тому же, он поясняет наиболее важные из них.

Итак, νοῦς ποιητικός это:

1. деятельное начало наших мыслей;
2. нечто принадлежащее человеческой душе;
3. а точнее, принадлежащее ее разумной части;
4. нечто отличное от воспринимающего ума и, следовательно, идентичное с ним только по субъекту, но не по бытию;
5. различие двух способностей в том, что природа воспринимающего ума – чистая возможность, а природа действующего ума – энергия;

6. *νοῦς ποιητικός* воздействует прежде всего на ощущающую часть души, в представлениях которой содержатся умопостигаемые формы, и оттого он впервые некоторым образом делает воспринимающий ум мыслящим в действительности.

К большинству из этих тезисов, если они уж слишком кратки, Аристотель добавляет доказательство: например, для тезиса о необходимости в деятельном начале (1), о его же духовной природе (3), о его отличии от воспринимающего ума (4), а так же и для того, что оно по своей природе есть действительность (5). Пожалуй, нет нужды в особом доказательстве шестого тезиса – что *νοῦς ποιητικός* сначала воздействует на чувственные образы. Благодаря влиянию, которое Аристотель вообще приписывает чувственным представлениям при возникновении понятий, получается, что чувственная часть, если она не является подлинным деятельным началом, тем не менее должна быть необходимой инструментальной причиной нашего мышления. Точно так же Аристотель, доказав, что деятельное начало нашего мышления есть нечто духовное, не испытывал потребности в доказательстве того, что *νοῦς ποιητικός* принадлежит душе человека (2), ибо мнение, что это начало может быть посторонней духовной субстанцией, которая случайным образом воздействует на чувственную часть (ведь мы часто начинаем думать заново), слишком далеко от здравого смысла.

Мы же хотим подробнее показать, что все эти определения содержатся в процитированном нами отрывке.

С самого начала мы видим, что *νοῦς ποιητικός* противопоставляется воспринимающему уму (*der aufnehmende Verstand*) как деятельное начало. Доказательство, что все обстоит именно так, что деятельный ум (*der wirkende Verstand*) должен отличаться от воспринимающего ума, происходит из общего закона: там, где происходит изменение, должны существовать материя и отличное от нее деятельное начало. Так как вся природа, т.е. весь материальный мир, со всеми своими субстанциальными и акцидентальными изменениями подчинен этому закону, необходимо применить его и по отношению к разумной душе, поскольку она тоже подвержена изменениям. Несмотря на то что она по своей субстанции нематериальна, ей тоже свойственны акцидентальные изменения: ведь она то мыслит, то не мыслит; в ней имеются то одни умопостигаемые формы, то другие. Поэтому по отношению к мышлению необходимо предположить помимо материального начала, а именно воспринимающего ума, еще и отличное от него деятельное начало. – В результате мы видим, что Аристотель в первом же предложении утверждает и обосновывает *первый* и *четвертый* из выделенных нами пунктов<sup>3</sup>.

Но одновременно Аристотель указывает, что в душе находится не только материальное начало, которое является всякой мыслью в возможности, но и деятельное начало (не чужая для нее субстанция). Аристотель говорит, что необходимо, чтобы *в душе су-*

ществовало это различие (ἐν τῇ ψυχῇ ὑλάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς). Раньше Фемистий и Фома Аквинский, а теперь Тренделенбург, Брандис и другие ссылаются на эти слова, чтобы опровергнуть одно из тех заблуждений, которые рассматривали аристотелевский νοῦς ποιητικός как чуждую природе человека субстанцию. – Тем самым доказывается и *второй* пункт, уже содержащийся в словах Аристотеля.

Но важно еще и другое высказывание, которое, если его хорошо обдумать, позволяет считать ошибочным любое мнение, согласно которому νοῦς ποιητικός – бог или иная сверхчеловеческая сила. Аристотель продолжает: “...и, действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – все производящий, как некое свойство...”. Эти слова оставались непонятными, потому что знаки препинания были поставлены перед ὧς, а перед обоими τῷ – нет (как это имеет место у нас); τοιοῦτος и ὧς ἕξις τίς – предикаты в этом предложении. А ведь Аристотель здесь указывает на основное отличие между воспринимающим умом и деятельным. Воспринимающий ум, как говорится в четвертой главе, по своей природе есть чистая возможность мыслей, так как он способен воспринимать все умопостигаемые формы, что Аристотель здесь выражает, как и ранее<sup>4</sup>, следующими словами: “потому что он становится всем”. Деятельный ум, напротив, есть актуальное, позитивное свойство, ибо только нечто действительное может быть деятельным началом. Аристотель называет его ἕξις, habitus, употребляя это слово в данном случае не в обычном смысле – навыка или состояния (оба значения, которые предлагает “Метафизика” (5, 20), здесь не подходят), а в более общем: оно означает любую форму, обладающую своим носителем<sup>5</sup>, в некоторых местах даже актуальное наличие<sup>6</sup>. А следующее за тем сравнение со светом окончательно проясняет этот термин. – Итак, мы находим здесь, что ранее вынесли в *пятый* пункт, а именно – указание на разную природу воспринимающего и деятельного умов, и также причину этого различия: как материальное начало должно быть всегда возможностью, так и деятельное начало должно быть всегда действительностью. Позже Аристотель повторит то же самое высказывание.

Особое внимание следует обратить на выражение ἕξις\*, поскольку оно означает не только “навык” и “состояние”, но имеет и другой, более широкий смысл: оно может использоваться для обозначения форм, которые обладают носителем, являются ли они суб-

\* Понятие ἕξις, habitus (лат.) (от ἔχω “иметь”, “держать”) может означать, во-первых, обладание, состояние обладания чем-то, во-вторых, положение или склад (например, тела), вид или структуру, в-третьих, нечто приобретенное (например, привычку, мастерство и проч.). Во всех случаях оно предполагает наличие какого-то свойства, реальное обладание им. Здесь Brentano употребляет именно это, наиболее общее, значение: ум – отличительное, необходимое свойство (ἕξις), присущее человеческой душе. (Примеч. пер.)

станциальными формами материи или же акцидентальными формами, но ни в коем случае не для обозначения чистой субстанциальной энергии<sup>7</sup>. Поскольку здесь  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  назван  $\xi\xi\iota\varsigma$ , то очевидно, что Аристотель понимал его не как бога или другую духовную субстанцию. Напротив, так он называет акцидентальную форму разумной души. – Ведь во втором предложении пятой главы мы нашли еще одно новое и, по всей видимости, необходимое доказательство того, что, согласно Аристотелю, деятельное начало наших мыслей есть особое свойство души.

Но из этого же предложения может возникнуть возражение нашему мнению; ибо в нем в первый раз деятельное начало названо умом ( $\nu\omicron\iota\varsigma$ ). Тогда получается, что не только воспринимающее, но и деятельное начало оказывается чем-то мыслящим. А поскольку воспринимающий ум является нашей единственной мыслительной способностью, то, кажется, ничего не остается, как отделить деятельное начало от души и рассматривать его как отдельную, чуждую сущности человека субстанцию.

Но это возражение покажется серьезным лишь тому, кто не знает, как Аристотель любит употреблять одно и то же слово в разных значениях. [...] Слово  $\nu\omicron\iota\varsigma$  Аристотель тоже употребляет в разных значениях. Они не являются чистыми омонимами, но тесно взаимосвязаны друг с другом. А что касается  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ , то его можно объяснить одним из двух способов. Первый: например, уже в ранее упомянутых фрагментах о том, что  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  принадлежит разумной части души, Аристотель сам назвал последнюю нусом, по той причине, что она является носителем ума. Очевидно, что одним и тем же названием он передает все находящееся в нем многообразие значений. Второй: в некоторых местах, где Аристотель говорил о воле, он фактически и ее назвал  $\nu\omicron\iota\varsigma$ , и, скорее всего, он это сделал по той причине, что воля принадлежит разумной части души и соединена с умом в своем носителе. Среди прочего можно было бы добавить, что Аристотель потому назвал волю  $\nu\omicron\iota\varsigma$ , что она и по своей деятельности, и по виду зависима от ума, что она сама по себе не может ни стремиться к благу, ни избегать зла, и вообще никоим образом не может испытывать воздействия извне.

Мы считаем, что верен первый взгляд, ибо очевидно, что Аристотель по той же самой причине назвал деятельный ум  $\nu\omicron\iota\varsigma$ : ведь он является способностью разумной души. В этом случае данное выражение, из которого, как кажется на первый взгляд, должно необходимо следовать отделение  $\nu\omicron\iota\varsigma$   $\lambda\omicron\iota\upsilon\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  от воспринимающего ума, напротив, необходимо означает его тесное соединение с последним<sup>8</sup>.

Если же согласиться, что второе предположение более верно и что воля названа  $\nu\omicron\iota\varsigma$  из-за того, что она приводится в движение посредством умопостигаемых форм, заключенных в уме, то можно с тем же правом предположить, что активная сила души {...}

называется *voûc*, потому что она является деятельным началом для всех умопостигаемых форм, заключенных в уме. Подобно тому, как здоровым называют не только то, что само по себе обладает здоровьем, но и то, что является следствием и симптомом здоровья, как, например, цвет лица, а, кроме того, еще и то, что вызывает и сохраняет его, как лекарство или пища, так и Аристотель мог назвать нусом не только то, что содержит в себе мысли, но и то, что является следствием мышления, как воля, а так же еще и то, что производит мысли как их начало. {...} Поскольку Аристотель не нашел особого обозначения для деятельного начала, то он соглашается на одно и то же название как для воспринимающей, так и для деятельной способности, ограничась тем, чтобы самым строгим образом подчеркнуть различие и противоположность обеих способностей.

Аристотель, сказав, что деятельный *voûc* не может быть возможностью, но должен быть актуальным свойством (*ἐξίς*), потому что он, воздействуя, производит мысли, добавляет к этому такое сравнение: этот *voûc* должен быть актуальным свойством, подобным свету, который до некоторой степени делает цвета, существующие в возможности, цветами в действительности.

Это сравнение со светом, на взгляд Аристотеля, подходит не во всех отношениях, ибо свет, по его мнению, воздействуя на цветной предмет, и сам одновременно подвергается определенным образом воздействию цвета<sup>9</sup>. Но зато, согласно Аристотелю, как *voûc* *λοῦπητός*, так и свет – вид *ἐξίς*, акцидентальная форма того, в чем он пребывает. Благодаря свету объект, в котором присутствуют некоторые цвета, оказывает воздействие на чувство зрения, в результате чего цвета становятся *до некоторой степени* видимыми благодаря свету. В этом его сходство с *voûc* *λοῦπητός*, без которого умопостигаемые формы, находящиеся в чувственной части души, не могли бы восприниматься умом. Неточность сравнения состоит в том, что *voûc* *λοῦπητός*, воздействуя на чувственные образы, умопостигаемые в возможности, делает их умопостигаемыми в действительности, свет же действует не самостоятельно, а принимается в расчет как необходимая подготовка среды для проявления цветов. Это, пожалуй, осознавал и сам Аристотель, и поэтому он говорит, что свет лишь “в некоторой степени” (*τρίβλον τινά*) делает возможные цвета действительными, т.е. не в той же самой мере, в какой *voûc* *λοῦπητός* делает умопостигаемое в возможности умопостигаемым в действительности.

Тем не менее это сравнение очень важно нам для понимания учения о *voûc* *λοῦπητός*, поскольку в нем отчетливо проговаривается *шестой* пункт, который мы отметили выше: деятельное начало наших мыслей воздействует сперва не на воспринимающий ум, а на чувственную часть души. Более детальный разбор данного фрагмента не оставляет в этом никаких сомнений.

Очевидно, что Аристотель здесь приписывает  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  воздействие на то, где уже существуют умопостигаемые формы, но они пока не познаваемы в действительности, поскольку у них отсутствует то, благодаря чему они могли бы быть таковыми, и это отсутствующее должно быть дано им также посредством  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ . Они умопостигаемы в возможности только в себе и для себя. И если мы сравним с этим фрагмент из конца предыдущей главы\*, где Аристотель говорит, что постигаемые умом формы существуют в чувственно воспринимаемых формах только в возможности, то мы ясно увидим, что он здесь говорит об умопостигаемом, как оно содержится в материальном (*in dem Körperliche*). Аристотель приписывает здесь деятельному уму воздействие на нечто материальное. Благодаря этому  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ , делая формы, умопостигаемые в возможности, умопостигаемыми в действительности, порождает мысли в воспринимающем уме. Но если  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  воздействует на нечто материальное, телесное, то, пожалуй, не может быть никаких сомнений в том, что оно собой представляет. Очевидно, что оно должно быть центральным органом\*\* чувственной части души, в котором присутствует и разумная часть, а в чувственно воспринимаемых образах, как Аристотель не устает повторять, содержатся умопостигаемые формы. В седьмой главе он говорит: “чувственная часть познает идеи в чувственных образах”<sup>10</sup>, и в восьмой главе: “в чувственных формах существуют умопостигаемые, поэтому, когда мы нечто мыслим, мы должны одновременно представлять чувственные образы”<sup>11</sup>. В пятой главе второй книги он заявляет, что ощущение направлено на единичное, а знание – на общее, и это общее некоторым образом находится в самой душе (а именно в чувственных образах чувственной части души), следовательно, ум не нуждается в присутствии внешнего объекта, как чувство. Аристотель в этом фрагменте называет общее, имеющееся в чувственных образах, деятельным началом возникновения знания ( $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$ ), аналогичным внешнему предмету, который приводит в действие ощущение<sup>12</sup>. Если  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$  производит мысли при помощи чувственных образов (*но только в этом случае!*), то между этим и другим высказыванием, где Аристотель называет эту силу  $\alpha\dot{\iota}\tau\iota\omicron\nu$   $\kappa\alpha\dot{\iota}$   $\lambda\omicron\upsilon\eta\tau\iota\chi\acute{o}\nu$ , нет никакого противоречия.

Однако возвратимся к нашему тексту, к пятой главе третьей книги, который сам по себе настолько понятен, что вовсе и не вызывал необходимости в представленном обзоре. Уже из имеющего-

\* Аристотель. О душе. III, 9, 432a5. (Примеч. пер.)

\*\* Очевидно, Brentano имеет в виду человеческий мозг. Он замечает (Ps.d.A., S. 174), что разумная душа присутствует не во всяком теле, но только в человеческом, а в нем она присутствует в особой части, в которой сходятся данные чувственных ощущений, т.е. в мозге. См. также: *Aristoteles. De mot. Animal.* 10, 703, a. 37. (Примеч. пер.)

ся в нем очевидно, что νοῦς λογητικός воздействует прежде всего на чувственную часть души. А приведенные фрагменты, в которых говорится о зависимости нашего мышления от чувственных образов, подтверждают все сказанное в пятой главе, добавляя, что чувственная часть души служит инструментом, посредством которого νοῦς λογητικός воздействует на мыслительную способность<sup>13</sup>.

Мы рассмотрели все приведенные выше пункты вплоть до самого последнего; но у нас еще отсутствует обоснование того, что νοῦς λογητικός духовной (бестелесной) природы. Его Аристотель дает в последующем тезисе, который начинается такими словами: “И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью”<sup>14</sup>.

Из четырех его предикатов – χωριστός (“отделенный”), ἀλάθης (“неподверженный ничему”), ἀμιγής (“несмешанный”) и ἐνέργεια (“деятельность”) – три первых присущи и ему, и воспринимающему уму<sup>15</sup>. Его Аристотель тоже называет χωριστός<sup>16</sup>, ἀλάθης<sup>17</sup> и в двух смыслах ἀμιγής: с одной стороны, из-за того, что его природа является чистой возможностью безо всякой актуальности<sup>18</sup>, а с другой, – что он, будучи силой разумной части души, не смешан с телом<sup>19</sup>. Здесь нам наиболее желательным образом задано направление для правильного понимания этих терминов, ибо вполне возможно, что здесь, в пятой главе, где Аристотель хочет установить сходство и различие между деятельным и воспринимающим умом, он употребляет их в том же смысле, что и в четвертой главе. {...}

Ясно, что выражение χωριστός в противоположность высказыванию οὐκ ἔχει σῶματος (“не без тела”) одновременно означает ἔχει σῶματος (“без тела”)<sup>20</sup>. Чтобы все понимали, что νοῦς λογητικός нельзя рассматривать как чуждую сущности человека чистую духовную субстанцию, мы не должны допускать в отношении νοῦς λογητικός предположения, что он в большей степени отделен от тела, чем воспринимающий ум, который тоже принадлежит разумной части нашей души – той же самой души, которая определяет сущность тела как его форма<sup>21</sup>. Да у нас и нет на то достаточных оснований; ведь Аристотель уже сказал, что в душе существует деятельный ум (ἔξις, акцидентальная форма), который, следовательно, не является отдельной от нее сущностью, богом. {...}. Следовательно, хотя выражение χωριστός означает не просто делимость деятельного ума от материи, но реальную отделенность от нее (под этим подразумевается, что деятельный ум не располагает в теле своим собственным органом), оно тем не менее не свидетельствует о том, что деятельный ум по своей сути является чуждой человеку чистой духовной субстанцией (rein geistige Substanz) и что он не только не смешан с телом, но и не принадлежит разумной части той души, которая своими вегетативной и чувственной частями оживляет тело человека. Поскольку Аристотель назвал деятельный ум духовным по своей природе (als etwas Geistiges), если собрать вместе все его

высказывания по этому поводу, то не подлежит сомнению, что он должен был причислить его к той же части души, к которой принадлежит воспринимающий ум, о духовной и бестелесной природе которого он упомянул в тех же словах, и которую обосновал посредством многих доказательств.

С предикатом  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  тесно связан второй,  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma$  (“не подверженный ничему”), который, как мы уже видели из четвертой главы, относится и к воспринимающему уму, потому что он из-за своей деятельности еще менее подвержен изменению и разрушению, чем чувства, которые тоже названы в некоторой степени неподверженными изменению\*. Это – следствие его бестелесной природы, и потому он вообще неразрушим. Относительно деятельного ума нет никаких сомнений в том, что он из-за своей деятельности не может изменяться, поскольку он является действующей, а не претерпевающей способностью. Следовательно, он благодаря своей деятельности вообще не испытывает никакого изменения, потому что, согласно Аристотелю, акт действующего существует в претерпевающем. Он тоже является духовной, а точнее – изначально присущей душе силой, и по той же причине, что и воспринимающий ум, он также неуничтожим при любых обстоятельствах.

Не так легко прокомментировать третий предикат –  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$  (“не смешанный”), потому что в отношении к воспринимающему уму он имеет два смысла. Если его здесь употребляют в том же значении, что и в значении деятельного ума, которое имеется в четвертой главе, то очевидно, что этим сказано не что иное, как то, что уже выражено высказыванием  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , которое в четвертой главе использовалось как идентичное ему. А это значит то же, что и *несмешанный с телом*,  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\ \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$ . {...}

Если это действительно так, и Аристотель назвал деятельный ум  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$  в таком смысле, то возникает следующая трудность: по своей природе деятельный ум не является чистой возможностью, как воспринимающий ум, который сам по себе существует безо всяких форм и поэтому назван  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$ . Деятельный же ум, как сразу замечает Аристотель, является чем-то действительным. Очевидно, здесь мы попадаем в тупик. Но эту сложность легко разрешить. Как чистая возможность может называться несмешанной, потому что она не имеет в себе действительности, так и чистая действительность может называться несмешанной, потому что она не соединена ни с какой возможностью. Первая свободна от всякого действительного бытия, вторая – от всякого возможного бытия, и раз уж она является акцидентальной действительностью, то остается неизменной в своем субъекте. Именно такой действительностью является деятельный ум, и это как раз Аристотель хочет показать предикатом  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$ . На это указывают слова, которые он добавляет затем для

\* Аристотель. О душе. I, 4, 408b, 20–25. (Примеч. пер.)

выявления различия между несмешанным воспринимающим и несмешанным деятельным умами.

Он говорит, что деятельный ум является несмешанным, “будучи по своей сущности действительностью”, τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια. Деятельный ум рассматривается им не только как нечто действительное (etwas Wirkliches), но как нечто такое, что по своей сущности является действительностью (Wirklichkeit) и непричастно возможности. Как в четвертой главе он сказал о деятельном уме, что тот по своей природе не что иное, как возможное<sup>22</sup> (μηδ’ αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ’ ἢ ταύτην τι δυνατόν), и этим объяснил предикат “несмешанный”, которым он его наделил, так и здесь он объясняет (сказав, что деятельный ум является несмешанным) тот же самый предикат тем, что деятельный ум по своей природе является действительностью. В результате, деятельный ум не смешивается с любым возможным бытием, как и воспринимающий ум – с любым действительным бытием. Ни один из них не состоит из материи и формы, ни один из них не конституируется двумя началами. Напротив, каждый из них является одним из двух начал без примеси другого, но одно является чистой возможностью, а другое, а именно деятельный ум, – чистой действительностью<sup>23</sup>.

Во второй части этого суждения Аристотель обосновывает то же, что и в первой: “Ведь, – говорит он, – действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи”. Очевидно и мы должны отнести эти слова либо ко всем четырем предикатам, либо к одному из них – к последнему. Но в обоих случаях суть дела не меняется, поскольку последний предикат включает в себя до некоторой степени все предыдущие. Он включает свободу от чувственно воспринимаемой материи, ибо акциденции материальной субстанции, как и сама материальная субстанция, подвержены изменениям и поэтому не могут быть чистой действительностью. Ко всему прочему, он объединяет в себе “неразрушимость” и “неподверженность изменениям”, так как всякое изменение предполагает возможность противоположного. Наконец, как мы уже поняли, этот термин включает в себя и “несмешанную простоту”, так как это наиболее близкое его определение.

Рассмотрим подробнее приведенный им для этого аргумент. Действующее всегда выше, чем воспринимающее воздействие. Следует ли из этого, что деятельное начало мыслей является чем-то духовным? – Конечно! Ибо ум, который воспринимает мысли, нематериален, и поэтому, если противостоящее ему деятельное начало было бы материальным свойством, тогда претерпевающее превосходило бы деятельное. Итак, первый импульс к изменению должен исходить из духовной части души.

Возникает вопрос, следует ли из того же самого утверждения и то, что деятельный ум ничему неподвержен (ἀλαθής)? – Конечно, с этим нужно согласиться. Ведь если бы его субъект (*m.e.* разумная

часть души) не был непреходящим (*incorruptibel*), то сам деятельный ум не был бы духовным и бестелесным. И если бы время от времени он появлялся и исчезал в разумной душе, а не был присущ ей изначально и по природе, то, для того чтобы он реально существовал, следовало бы предположить, что на нее должна воздействовать какая-то иная сила. Тогда получилось бы, что приоритет в действии будет принадлежать материальной части человеческой души и таким образом воспринимающая способность превосходила бы деятельную причину.

Благодаря этому ясно, как мы должны ответить на вопрос, может ли и третий предикат (что деятельный ум является несмешанным) выводиться из того же принципа. Если бы деятельный ум складывался из возможности и действительности, то, поскольку возможность в единичной вещи предшествует действительности, деятельный ум сначала содержался бы в нашей душе только лишь как возможный, а потом впервые стал бы действительным. Если бы воздействие на духовную часть предшествовало ее деятельности, последнее движущее основание находилось бы в материальном, и деятельное начало не превосходило бы претерпевающее.

Наконец, если деятельное начало не является смещением возможности и действительности, то оно должно быть не чистой возможностью, но чистой энергией, деятельностью, ибо ничто, находящееся в возможности, не может производить что-либо. Отсюда можно сделать вывод, что именно деятельное выше, чем претерпевающее. В самом деле, если бы и деятельный ум, как претерпевающий, был только чистой возможностью, то, поскольку возможности различаются по различию соответствующих действительностей<sup>24</sup>, из обеих способностей та стала бы более высокой, действие которой было выше. Однако действие деятельного ума не может быть выше действия воспринимающего ума, ибо действием воспринимающего ума является мышление, и в мышлении состоит высшее совершенство и блаженство человека<sup>25</sup>. В связи с этим действие деятельного ума было бы ниже, и деятельный ум при этом уступал бы как способность воспринимающему уму. С другой стороны, если деятельный ум есть энергия, даже если он и неравен действительному мышлению и подчинен ему как своей цели, то он тем не менее, стоит выше, чем способность мышления, ибо она является чистой возможностью<sup>26</sup>.

Этим доказательством завершается первая часть пятой главы, которая содержит учение о *νοῦς λογικὸς*. Страницу за страницей, слово за словом, мы доказали, что это учение совпадает с результатом нашего предыдущего рассуждения. Деятельный ум выступает, согласно ему, как существующая до всякого мышления и потому бессознательная деятельная сила разумной части нашей души, которая, будучи сперва обращенной к осязающей части души, сообщает последней необходимый импульс для обращения к сфере умопо-

стигаемого и таким образом становится деятельной причиной нашего мышления. Он является светом, который, озаряя чувственно воспринимаемые формы, делает для нас познаваемым умопостигаемое в чувственном.

Во второй части главы Аристотель рассматривает несколько вопросов, которые, дополняя представление о возникновении наших мыслей и устраняя многие появляющиеся по этому поводу возражения, стоят в теснейшей связи с учением о деятельном уме. Он разбивает их на несколько частных вопросов, которые мы хотим последовательно изложить.

Сначала Аристотель говорит о действительном мышлении, с материальным и деятельным началом которого мы только что ознакомимся при рассмотрении воспринимающего и деятельного ума. Далее он продолжает следующим образом: “Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιότημη τῷ πράγματι” (“В самом деле, знание в действительности тождественно с объектом”).

Мысль, излагаемая здесь, нам знакома. Об этом он уже говорил в конце четвертой главы<sup>27</sup>. Позже он повторяет это же в седьмой и восьмой главах<sup>28</sup> и возвращается к этой мысли в других текстах<sup>29</sup>. Мы уже прокомментировали ее и потому коротко здесь заметим, что в этом фрагменте знание в действительности следует понимать не как в предыдущей главе<sup>30</sup> – как хабитуальное (приобретенное) знание, которое до некоторой степени еще существует в возможности, а уже как актуальное знание<sup>31</sup>. {...} Вряд ли стоит останавливаться на том, что знание в действительности не есть одно и то же с той деятельностью (Energie), которую мы назвали νοῦς ποιητικός. Ведь одно изначально существует в нашей душе, а другое приобретается впервые, как Аристотель сразу же добавляет: “ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί” (“Знание же в возможности у отдельного человека предшествует по времени этому [знанию в действительности]”).

Деятельность νοῦς ποιητικός тоже пребывает в нас постоянно, а знанием в действительности мы обладаем только время от времени<sup>32</sup>. Первое является чистой, несмешанной действительностью, а второе есть умопостигаемая форма, которая воспринимается νοῦς διναμέει.

Эти замечания понятны, ибо они уже известны нам. Но к ним Аристотель добавляет новую и глубокую мысль, перенося внимание с человеческого ума на ум божественный: “ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ ἄλλ' οὐχ ὅτὲ μὲν νοεῖ ὅτὲ δ' οὐ νοεῖ” (“Но знание вообще по времени не предшествует знанию в возможности; ведь то знание, которое предшествует всякому знанию в возможности, не является таким, которое то мыслит, то не мыслит”).

Многие исследователи полагали, что здесь должна идти речь о божественном уме, но, не уловив связи, склонялись к тому, чтобы считать сам νοῦς ποιητικός богом. Другие, осознав недостаток этого

утверждения, отнесли тем не менее “οὐχ ὅτ᾽ ἐμὲν νοεῖ ὅτ᾽ ὁ’ οὐ νοεῖ” к νοεῖς λογικὸς и пришли к предположению о врожденном и вечном знании, что совершенно противоречит всем другим высказываниям Аристотеля. {...}

Мы же придерживаемся традиционной интерпретации и относим эти слова к вечно мыслящему, божественному уму, не идентифицируя его с νοεῖς λογικὸς. Как Аристотель в “Метафизике” при рассмотрении божественного ума многократно вставляет замечания о человеческом уме, так же он в своей психологии еще чаще прибавляет замечания о мышлении бога. Сравним с двенадцатой книгой “Метафизики” шестую главу третьей книги “О душе”. Зачем он это делает в пятой главе, можно понять из контекста. Но прежде чем перейти к этому фрагменту, мы должны обратиться к главной мысли философии Аристотеля, что уже и ранее было полезно для более глубокого понимания одного из важнейших пунктов его психологического учения.

Ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεταί οὐσία (“Каждая соименная сущность возникает из соименной с ней сущности”), – говорит Аристотель в третьей главе двенадцатой книги “Метафизики”<sup>33</sup>, и это положение имеет такое всеобщее значение, что ему подчинено не только то, что возникает естественным путем или искусственно, но так же и возникшее в силу стечения обстоятельств или же самопроизвольно, хотя и не в одинаковой степени\*. В седьмой книге “Метафизики” Аристотель рассмотрел это уже более детально<sup>34</sup> и в связи с этим провел различие между одним и другим способом возникновения. То, что нечто соименное появляется из соименного себе, наилучшим образом видно на примерах порождения в природе. Одно теплое тело делает теплым другое, одно растение порождает другое, того же рода растение, одно животное – другое, такого же рода животное, как, например, один конь порождает другого коня, а один лев – другого льва. Тем не менее этот закон действует и для созданного искусственным путем, правда, несколько иным способом. Искусство зодчего – форма дома, который он строит, искусство врача – форма здоровья, которого он пытается достичь. В результате, получается, что дом, до некоторой степени, возникает из дома, а здоровье из здоровья; ибо знание в действительности, как мы уже видели у Аристотеля, тождественно с познанным предметом. Но если говорить точнее, то умение лечить не является самим здоровьем, а только знанием о здоровье, а умение строить – понятием дома<sup>35</sup>. Поэтому соименность (синонимия) между действующим и результатом действия здесь не столь совершенна, как у того, что произведено природой. И поэтому, как говорит Аристотель в девятой главе седьмой книги “Метафизики”, порождаемое природой, происходит

\* О законе синонимии у Аристотеля см. также “Категории” (1а 6–12), “О возникновении и уничтожении” (324а 9–11). (Примеч. пер.)

из нечто соименного (синонимичного) себе, а то, что создано искусственно, происходит только из соименной части; ибо искусство, умение является формой создаваемого им предмета<sup>36</sup>. {...}

Мы уже говорили о деятельной причине наших мыслей. Мы видели, что в известном смысле такой причиной являются чувственные представления, а с другой стороны, и в более точном смысле – некая активная сила разумной души, которую мы назвали деятельным умом. Наши мысли возникают в результате действия обеих этих причин, но каким способом? Каково здесь отношение закона синонимии между причиной и ее следствием: как при естественном возникновении, искусственном или случайном? Аналогия с естественным возникновением бросается в глаза, когда мы рассматриваем чувственное восприятие<sup>37</sup>: здесь чувственная форма, т.е. действующий принцип ощущения, воспринимается нашим чувством без всякого изменения. Однако к мышлению эта аналогия неприменима. Деятельный ум – подлинная причина возникновения наших мыслей – не тождествен понятию, которое мы мыслим; он то, благодаря чему мы познаем суть телесных вещей. Представление – *φάντασμα*, во-первых, не является подлинным действующим принципом мышления, но служит лишь инструментом для возникновения мыслей; во-вторых, представление есть нечто чувственное, а то, что воспринимается умом так, как оно им воспринимается, – выше чувственности. Духовная сила деятельного ума, с одной стороны, и чувственный объект, содержащийся в чувственной части души – с другой, выступают как две до известной степени противоположные причины, взаимодополняющие друг друга; поэтому, если бы обе они не были подчинены одному высшему принципу, их деятельность носила бы случайный характер. – Ведь чувственная часть души не мыслит, а деятельный ум не является познавательной способностью, т.е. ни то ни другое не могут содержать в себе понятия того, чему надлежит возникнуть.

Однако считать возникновение наших мыслей делом случая было бы недопустимо и просто смешно. Аристотель далек от этого настолько, что многократно, постоянно и самым настойчивым образом подчеркивает: мышление в большей степени, чем что-либо другое, есть истинная цель человека. – Как нам разрешить эту сложность? Фактически она неразрешима, если не предположить высшее начало, которое в действительности содержит в себе все умопостигаемое, имеющееся у воспринимающего ума в возможности, и которое приводит деятельный ум в такое положение по отношению к чувственной части, в котором он, прояснив чувственные образы, становится способным благодаря им привести воспринимающий ум в действие, т.е. мыслить. Однако это начало должно связывать воедино с материальной частью не только деятельный ум, но и вообще духовную часть человека, поскольку, как мы видели, духовная часть нашей души неотделима от деятельного ума. Мы видим, что

это начало (на которое мы ссылаемся), пребывая в мысли, которую оно вечно мыслит, есть первоначало всего сущего и поэтому оно мыслит все вещи; оно есть одновременно и то, из чего исходит духовная часть человека, чтобы соединиться с материальным человеком в единую субстанцию. Оно – само первоначало всего сущего. Это мышление, которое, как говорит Аристотель<sup>38</sup>, является мышлением мышления, – божественный *νοῦς*. На него должен был намекать Аристотель в разбираемом нами месте, чтобы дать понять, что актуальное мышление, имеющееся у нас, родственно богу.

Божественное мышление можно назвать знанием, если мы употребляем это слово в более общем смысле, который имеет в виду относительно любого интеллектуального познания. Но это знание совершенно иного рода – вечное, неизменное, единое. Аристотель говорит, что “знание в возможности предшествует по времени знанию общему [в действительности]”, но он сразу же добавляет замечание, которое показывает существенное расстояние, имеющееся между знанием в возможности и нашим знанием, которое переходит из возможности в действительность, и поэтому колеблется туда-сюда между мыслимым и немислимым. Аристотель как бы оправдывается и протестует против того, что он-де хочет идентифицировать наше знание с божественным, так как сказал раньше, что, конечно же, знание в действительности предшествует знанию в возможности. Нет, говорит он, знание, которое предшествует всякому знанию в возможности, совершенно другой, более высокой природы и не такое, которое то мыслит, то не мыслит, *ἄλλ’ οὐχ ὅτ’ ἐν νοεῖ ὅτ’ ἐδ’ οὐ νοεῖ*. Взгляд на девятую главу двенадцатой книги “Метафизики” не оставляет никакого сомнения в том, что оно – отличительный признак божественного ума.

Надеюсь, понятно, почему Аристотель в данном фрагменте ссылался на божественный ум. Он чувствовал необходимость в подтверждении закона синонимии между причиной и действием. И это подтверждается фрагментом из седьмой главы, которая так похожа на нашу, что многие полагали, что ее в том или ином случае нужно рассматривать как исключительно вставленную. Конечно, и здесь и там закон синонимии довольно-таки к месту; и в той и в другой главе Аристотель говорит о деятельном начале нашего мышления: в нашей главе – о деятельном уме, в другой, которую мы разобрали ранее, – о чувственных образах. В том месте, которое начинается, как наше: “Знание в действии тождественно своему предмету, знание в возможности у отдельного человека – но не знание вообще – по времени раньше”, он добавляет следующие слова: “Ведь все возникающее возникает из сущего в действительности”<sup>39</sup>. Что это, как не выраженный ясными словами закон синонимии, о котором и идет речь? Аристотель сказал, что каждому знанию в возможности предшествует всякое знание в действительности. Он хочет обосновать это и находит доказательство в следующем: для того чтобы что-то

возможное стало действительным, уже должно быть синонимичное ему нечто, необходимо существующее в действительности. Ведь он подразумевал под существующим в действительности не то, что существует в действительности, по отношению к которому то, что должно появиться, существует в возможности, а вообще действительное, иначе его доказательство не имело бы никакой силы и значения. Здесь Аристотель доказал, что должно предшествовать нечто действительное, а не знание в действительности.

Мы можем сослаться на еще одно место – в конце четвертой главы двенадцатой книги “Метафизики”. Здесь Аристотель, сказав, что таким же образом существуют четыре причины сущего\*, сводит эти четыре причины к трем и делает это на основании закона синонимии между воздействующим и принявшим воздействие. Он говорит: “А так как движущая причина у природных вещей – для человека, [например], человек, а у порожденного мыслью – форма или противоположное ей, то в некотором смысле имеются три причины, а в некотором – четыре. Ведь врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье, равно как и строительное искусство есть форма дома, и человек рождает человека. А помимо этих причин имеется еще то, что как первое для всего движет все”.

Бог же есть то, что Аристотель, повторяясь, называет первой движущей причиной<sup>40</sup>. Аристотель тоже хочет сделать значимым для него закон синонимии и поэтому говорит так же как он говорил и о врачебном искусстве (“Врачебное искусство есть до некоторой степени здоровье”): первая причина есть до некоторой степени все. Почему все? Потому, что она является причиной всего. Поскольку каждая последующая причина действует в зависимости от первой, то первая является одновременно общей причиной, причиной всего. Бог в этом случае не есть соименное (синонимичное) тому, что он движет, как и творец не является одним и тем же с тем, что он создал. В противном случае бог, поскольку он все движет, должен был бы быть многим, но бог – это абсолютное единство и простота. Далее, в результате бог не есть то, что он движет, как это бывает в случае с искусством, ведь искусство является формой результата действия, и поэтому не существует одного искусства для разных видов произведений искусства. Напротив, единство бога было бы таким образом разрушено. Но как бог может быть всем? Очевидно, что он является всем, мысля все – ведь он есть чистое мышление<sup>41</sup>. Он, обладая множеством объектов, не мыслит все то, что должно было привести в нем ко множеству форм. Нет, он мыслит все, имея в себе одну-единственную мысль, которая тем не менее тому, кто ее познает в совершенной степени, дает одновременно знание обо

---

\* Эти причины суть материя (“то, из чего”), форма (“чтойность”), начало движения и цель (“то, ради чего”). См. также “Физика” (II, 3, 194b 23), “Вторая Аналитика” (II, 11, 94a 21) (Примеч. пер.).

всем. Ведь она в некоторой степени относится ко всему, поскольку является последней и абсолютной основой всего сущего. И тот из нас, кто познает форму, одновременно познает и лишенность, кто познает понятие большего, тот познает и понятие меньшего, и кто знает, кто такой отец, тот знает, кто такой сын. Аристотель поэтому и говорит, что соотнесенные предметы постигаются одним знанием<sup>42</sup>. И таким образом начало познает все постольку, поскольку познает само себя. Ибо все прочее сущее существует лишь постольку, поскольку соотнесено с ним. Для бога было бы одинаково недостойным и если бы он ничего не познавал, и если бы он познавал иной объект кроме самого себя. Аристотель считает взгляды Эмпедокла абсурдными, потому что согласно его теории познания бог ничего не может знать о вражде, хотя в мире она существует прежде всего как зло, противоположность дружбе<sup>43</sup>. Не без насмешки говорит он в третьей книге “Метафизики”: “А потому у него получается, что бог, который блаженнее всего, менее разумен, чем остальные существа”. И он повторяет это высказывание в третьей книге “О душе”<sup>44</sup>. Где тогда остается промысел божий, его забота о своих любимцах – людях? Где оставалось бы тогда организующее умение божественного полководца, который приводит в боевой порядок все части своего творения, и в результате образует из их множественности единое целое, которое, после самого организатора, является высшим благом и последней целью каждого отдельного существа? Где оставался бы расчетливый взгляд домохозяина, который всем, кто живет в доме, свободным и рабам, раздает свои распоряжения, разным – разные, но с одной и той же целью? И он это делает, вкладывая в них саму природу как закон.

Но мы снова начали бы бессмысленную болтовню, уже чрезмерно имевшую место у других, полагававших, что начало мира можно обнаружить в воде, воздухе или атомной пыли, пока, наконец, Анаксагор первым не высказал более трезвую мысль, что ум есть начало, которое все создало. Хотя если бы мы считали, что бог не знает всего остального, то мы допускали бы, что начало всего – ум, но этот наш ум был бы неразумен, ибо он не мыслил бы о тех вещах, чей порядок он должен был объяснять. Поэтому Аристотель отвергает предположение о незнающем начале. {...}

Конечно, ему кажется, что недостойно богу мыслить объект ниже его самого. Для нас самих лучше не думать о многом, чем думать; не потому, что не всякое, даже незначительное знание было бы ценным и содержало бы нечто божественное, но преимущественно только потому, что (поскольку мы мыслим понятиями, и поэтому никогда в нас одновременно не содержится более одной мысли одновременно) если существует нечто низшее, то оно препятствует нам мыслить о чем-то более высоком и таким образом до некоторой степени отменяет его, в то время как мыслящее до некоторой степени есть одно с мыслимым. Но было бы для нас счастьем, если бы мы

мыслили неизменно, как бог, оставаясь прикрепленными мыслью к одному камню, растению, животному? Наше высшее счастье мы находим в том, чтобы подниматься к мысли о боге. Но мы не можем, как бог, надолго оставаться в таком же блаженном состоянии, и мы не понимаем до конца, что мы в нем, причине всего, постигаем все. В результате этого наше мышление поднимается и опускается по иерархии сущего. Но применительно к богу все это невозможно, поскольку он неизменен. Если бы объектом божественного ума было иное, чем он сам, то он навсегда был бы втянут и закован в то, что ниже его. Его объект – он сам, но это совершенно отлично от того, как у нас имеется что-то в качестве объектов – мы двигаемся и изменяемся, испытывая воздействие от объектов; а бог, не испытывая ни изменения, ни движения, что является одним и тем же, покоится в собственном знании, являясь более чистым способом познания, и пытается этим совершенным способом познания познать самого себя, начало всего сущего, являющееся столь совершенным, что он видит все сущее в его причине. {...}

Нам еще необходимо разобраться в другом учении, о котором у нас почти нет четкого представления – учении о происхождении разумной части нашей души.

Откуда она привходит в нас? Возникает ли она или нет? Если возникает, то когда, где, как, с чьей помощью она была рождена?<sup>45</sup> {...}

Если бы разумная часть человека имела бы бытие и жизнь еще до своего пребывания в человеческом теле, то в ней бы остались некоторые следы прошлого. Но мы не находим в ней ничего, доказывающего это. Платон думал, что они есть, замечая отличие наших понятий, постигаемых умом, от предметов, воспринимаемых чувствами, и считал невозможным, чтобы из чувственно воспринимаемого возникло бы умопостигаемое, из единичного – общее, что привело его впоследствии к теории о припоминании и вместе с тем к теории о предсуществовании душ. Но это учение не разъяснило того, что хотело, оно вообще грешит против самых обычных фактов опыта и кажется грандиозным заблуждением, поскольку оно и выросло на почве ложных предположений. Аристотель говорит, что не существует врожденного знания. Мы все должны приобретать посредством чувств и опыта. Следовательно, уже это делает невозможным предположение, что человеческий ум предсуществует телу.

С этим связывается другое, еще более важное основание. Духовная (или разумная) часть человека образует вместе со своей материальной частью единую субстанцию. Разумная и вегетативно-сенситивная души – это не две души, нет, они – единая форма, которая одной своей частью одушевляет тело, а другой – независима от него и духовна. Как духовное и телесное связаны самым тесным образом,

так и духовная и телесная деятельности переплетены здесь друг с другом, они взаимно отдают друг другу распоряжения, и, одна находясь в подчинении, другая – господствуя, принимают друг от друга помощь и требования<sup>46</sup>. Не только рот служит желудку, но и чувственное представление служит уму; не только глаза освещают ногам их путь, но и ум освещает путь всем телесным силам и направляет их к пище и одежде, охраняет их от опасности и гибели. Как человек, если оторвать ему ногу или какую-либо другую часть тела, больше не является совершенным существом, так он, конечно же, является им еще меньше, если вся телесная часть подвергнется гибели. Хотя разумная часть души еще продолжает существовать, тем не менее, многие заблуждаются, если верят, как и Платон, что отделение души от тела является для нее освобождением от тягостного заключения; ведь отныне душа должна отказаться от всех многочисленных услуг, которые ей оказывали телесные силы.

Как не бывает в природе, чтобы люди рождались и лишь потом для получения законченного облика добавляли бы к искалеченному телу руку и ногу, так не бывает в природе и того, чтобы человек, существуя сначала лишь духовной (разумной) своей частью, из этого обломка смог бы стать духовно-телесным существом. Как отрубленная рука не прирастает вновь, так и душа, однажды отделившаяся, не соединяется с телом вновь; воскрешение умерших противоречит естественному ходу вещей; отдельное существование разумной части души от тела, а затем последующее соединение с ним столь же противоестественны, как и воскрешение из мертвых. В связи с этим к человеческой душе относится то же самое, что и ко всем формам материальных субстанций, а именно – она ни целиком, ни частично не может существовать до своего тела, если же после его смерти одна ее часть, которая, поскольку она не была формой тела, не погибает вместе со всеми, то с этого момента она продолжает существовать<sup>47</sup> сама по себе как нечто духовное<sup>48</sup>.

Тело человека возникло, душа не существовала раньше тела, следовательно, душа тоже возникла<sup>49</sup>. Но как она возникла? – Может быть, она развилась из материи? То есть при зачатии отец создал духовно-телесный зародыш? – Но это было бы двойной нелепицей, ибо нематериальное обладало бы тогда материей, и телесное, относительно которого мы сомневались, может ли оно благодаря собственной силе производить понятия в уме, оказалось бы столь могущественным в семени отца, что смогло бы самостоятельно образовать духовную субстанцию. Как же возникает разумная часть души, ведь она не может возникнуть из материи благодаря вегетативной силе? Если же она не возникает из материи, то она, очевидно, ни из чего не возникает<sup>50</sup>, следовательно, она вечна? Ибо кроме материи не существует иного субстрата для становящегося и преходящего. Поскольку разумная часть души не может быть образована ни из телесной материи, ни при участии веге-

тативной силы, то, может быть, она возникает в дальнейшем будущем тоже безо всякой действующей причины? Это совершенно невозможно, ибо в этом случае нарушился бы закон синонимии: вряд ли без предшествования какой-либо действительности образовалось бы что-либо действительное. {...} Аристотель настаивает на существовании действительного и на том, что оно движет<sup>51</sup>. В связи с этим он еще подробнее разъясняет, что вообще как соединение материи и формы, так соединение души и тела имеют свое основание в деятельном начале<sup>52</sup>.

Таким образом, для возникновения человеческой души и ее соединения с телом существует деятельное начало, но в этом случае оно не может быть одним и тем же; ведь мы говорим, и определенно не без основания, что один человек порождает другого человека<sup>53</sup>, но, с другой стороны, из этого не вытекает, что производящая сила одного человека в состоянии создать разумную часть души другого человека. Для этого требуется сила, которая способна из Ничего, т.е. без предшествования материи, воздействовать на что-то. Таким существом, создающим полноту всего бытия, может быть только то начало, от которого, как говорит Аристотель, зависимы небо и земля<sup>54</sup> (а так же, как он более отчетливо дает понять в других местах, сверхчеловеческий дух и небесные сферы) {...} Другое существо на это не способно, а это способно, поскольку, как уверяет нас Аристотель в одном фрагменте “Никомаховой этики”<sup>55</sup>, оно не ограничено в своем всемогуществе ничем, за исключением того, что не может сделать случившееся неслучившимся. Таким образом, разумная часть человека должна привходить в зародыш от бога<sup>56</sup> и в процессе своего развития в человеческом теле должна будет достигнуть своего завершения. Действительно, поскольку человеческая душа не может существовать без разумной части, а человеческое тело может быть тем, что оно есть только благодаря человеческой душе, то человеческое тело тогда становится впервые человеческим (и в результате появляется новый реальный человек), когда разумная часть души, привходящая от бога, объединяется с телом в единую субстанцию.

Таким образом, благодаря непосредственному божественному вмешательству разумная часть души возникает из ничто, и вместе с телесной частью души становится определенностью, душой человеческого тела. А созидаящая деятельность отца может лишь дать импульс к развитию, которое постепенно придет к такому состоянию материи, которое окажется подходящим для принятия человеческой души.

Нет ничего удивительного, если сравнить это со способом, каким неразумные животные и растения порождают друг друга, ибо они в момент создания не сами дают бытие новому живому существу подобного рода<sup>57</sup>. Растения и животные – организмы, а зародыш

еще не организм<sup>58</sup>. И зародыш животного, даже если он уже различается по множеству членов и обладает частями для выполнения вегетативных жизненных функций, еще не животное, у него еще отсутствует отличительный признак животного, а именно орган и осязающая способность. И даже если у зародыша коня уже есть ощущения, он еще не животное, так как у него отсутствуют специфические отличия коня. Впервые он действительно становится конем<sup>59</sup> в тот момент, когда развитие достигает такой точки, где зародыш принимает состояние подобное телу другого коня, и одушевляется душой животного этого рода<sup>60</sup>.

Таким же образом дело обстоит и при происхождении человека. Человеческий зародыш изначально не имеет жизни, затем он ведет растительную, потом животную и, наконец, человеческую жизнь. В том, что присуще всякому виду, состоит его собственная цель<sup>61</sup>, и то, что по природе и по цели является первым, то по времени и по возникновению является более поздним<sup>62</sup>. И поэтому каждый вид обладает теми силами и теми особенностями, которые отличают его от всех других видов<sup>63</sup>. Так и человек обладает специфической человеческой силой, а именно разумной<sup>64</sup>, в деятельности которой достигается его собственная подлинная цель. Наконец, зародыш, пройдя этапы вегетативной и сенситивной жизни, достигает такого состояния, при котором (благодаря привхождению духовной части) становится возможным создание духовно-телесной субстанции. И в этот момент человеческий зародыш, подобно зародышу животного, но несколько другим способом (а именно при особом содействии бога) становится человеком, и душа, оживляющая его, но не погруженная в него полностью, есть человеческая душа.

Таково мнение Аристотеля о происхождении человеческой души и ее разумной части. Но дает ли оно нам ясность в понимании его теории познания?

Выше мы рассмотрели точки зрения, согласно которым наши мысли возникают благодаря совместному действию двух факторов – воображения и деятельного ума. Ни в одном из них нет никакого другого сходства с производящим, кроме того, что имеет место при случайном возникновении между действием и результатом действия. Мы пришли к выводу, что если не существует более высокого начала наших мыслей, которое в действительности уже имеет их в себе и посредством которого деятельный ум и воображение упорядочиваются в этом движении соответствующим образом, то фактически в учении Аристотеля нет предпосылок для разрешения этой сложности. Мы увидели, что это высшее начало должно быть не только деятельной причиной соединения деятельного ума с воображением, но и вообще – причиной соединения духовной части человека с телесной, поскольку деятельный ум так же мало отделим от разумной души, как сила ощущения от своего материального субъ-

екта. После чего все сводится к вопросу: существует ли, по Аристотелю, существо, которое в действительности содержит в себе все наши мысли, и оно ли привело разумную душу в то соединение с телом, в котором последняя фактически находится?

Если ответить на первую часть вопроса “да”, так как ум, который по Аристотелю есть мышление о мышлении, в котором он вечно созерцает один вечный объект одновременно со всем множеством вещей, так что в нем предварительно образуются человеческие мысли, то мы увидим, что и на вторую часть вопроса нужно, конечно же, ответить “да”, обосновав это тем, что бог объединил разумную часть нашей души с телесным человеком.

Да, Аристотель приписывает своему богу не только соединение их обоих – бог так же дает им обоим бытие. Аристотель, говоря, что в тот момент, когда зародыш в своем природном развитии достигает подходящего состояния для принятия человеческой души, разумная часть человеческой души создается богом нематериальной, что она является частью того же существа, благодаря которому у материального человека формируются другие его составные части. Таким образом, согласно Аристотелю, бог оказывается не только конструктором мельницы, который, соединяя одну деталь с другой, создает весь механизм и подводит требующуюся воду, но одновременно и распорядителем, и творцом. Если бы он был только первым, то наше мышление оказалось бы не результатом случая и не произведением природы, а лишь искусственным продуктом. Человек не воспринимает из внешнего чувственного мира пищу для своего ума, как растения, которые извлекают свое питание из земли. Человеческий ум скорее подобен холсту и воспринимает умопостижимые образы от деятельного ума и чувственных образов, как холст получает картину от красок и кисти, которые организующая рука художника заставляет взаимодействовать сообразно его идее. {...}

Итак, столь серьезное возражение возникает благодаря взгляду на творящий дух (ум). Отныне и мышление оказывается тем, что оно есть, – чем-то естественно присущим человеку, тем, благодаря чему более всего достигается природное назначение человека. Остановившись на небольшом, но важном дополнении, мы теперь можем продолжить разбор пятой главы, не опасаясь упреков в том, что мы дали этому фрагменту неподходящее толкование.

Χωριστῆς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ἅπλῶς ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀλαθές, ὁ δὲ λαθῆτιδος νοῦς φθαρτός, καὶ ἀνευ τοῦτου οὐθὲν νοεῖ. “Будучи

\* В данном случае приводится перевод самого Brentano, так как здесь он кардинально отличается от перевода П.С. Попова, ср.: “Только существу отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот [ум] ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить” (Примеч. пер.).

отделенным от тела, только он (ум) есть то, что он есть [сам по себе] (ἐστὶ μόνον τοῦθ' ἄλλερ ἐστὶ); и только эта часть [души] (τοῦτο μόνον) бессмертна и вечна. Память же мы утрачиваем, потому что он неподвержен ничему, а подверженная воздействиям мыслительная способность (παθητικὸς νοῦς, das leidensfähige Denkvermögen) – смертна (φθαρτός), а без нее он ничего не может мыслить”.

В этом отрывке многое притягивает к себе наше внимание. Прежде всего возникает вопрос: что нужно считать подлежащим первого предложения? Знание (ἐπιστήμη), о котором непосредственно шла речь выше, не может им быть по грамматическим причинам. Может быть, Аристотель вновь возвращается к νοῦς ποιητικὸς, о котором говорил до этого? Но и это недопустимо по многим основаниям. Мы уже видели, что деятельный ум является силой души и, таким образом, привходящим признаком (accidens), который не может существовать без своего носителя. Затем в четвертой главе говорится, что воспринимающий ум тоже духовной природы и поэтому бессмертен. К тому же, мы выяснили, что аристотелевский νοῦς ποιητικὸς не мыслящая, но производящая мысли способность, а здесь, как свидетельствуют заключительные слова, говорится о чем-то мыслящем, и поэтому еще более возможно, что речь скорее шла о воспринимающем уме, чем о деятельном. Именно ум следует рассматривать как подлежащее первого предложения и именно в том смысле слова, что он является разумной частью души. Следовательно, в таком случае мы должны тоже отнести к нему, к μόνον νοητικόν души, то, что и все последующее. То, что Аристотель очень часто связывал этот смысл со словом νοῦς (ибо νοῦς, без сомнения, является здесь подлежащим), доказывают фрагменты, как, например, De Anim. 413b 24, 408b 18, и помимо них многие другие. Но то, что он скорее всего специально связал с ним этот смысл, видно из сравнения таких отрывков (не принимая во внимание только что указанные основания), которые, целиком или частично, без сомнения, параллельны нашему. Например, Аристотель говорит в первой главе первой книги “О душе”, что большая часть душевных аффектов присущи и душе, и телу – гнев, мужество, вожделение и вообще все чувственные аффекты, однако мышление следует рассматривать как нечто присущее только лишь душе. И Аристотель продолжает: “Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела”<sup>65</sup>. Несомненно, это высказывание относилось к тому, о чем уже говорилось в начале нашей книги. Между тем при разборе этой и предыдущей главы установлено, что существует как деятельная, так и страдательная часть нашей души, которые не являются частями тела, и, таким образом, Аристотель смог с уверенностью показать, что душа действительно должна быть бессмертной. Однако он хочет пока-

зять, что бессмертна не вся душа, а только та ее часть, которая является носителем нашей мыслительной силы. Поэтому он говорит, что ум после отделения от тела является только тем, что он есть (μόνον τοῦθ' ἔλειψεν ἔστι), очевидно, в противоположность тому, чем он был перед этим, где он был не душой самой по себе, но частью разумно-чувственной души и частью духовно-телесного человека. Очевидную параллель с фразой, имеющейся у нас перед глазами, дает так же и третья глава двенадцатой книги “Метафизики”, и здесь τοῦς, переживший смерть, представляется как часть души (I, 3, 1070a 24). Существует достаточно подтверждений, указывающих на этот факт.

Второе, что обращает на себя наше внимание, – слово χωριστέις. Если бы мы уже раньше не опровергли тех, кто считает τοῦς λογικὸς отделенной субстанцией, например божьим разумом, то один этот аристотелевский термин предоставил бы нам достаточно оснований для этого. В самом деле, если бы это аристотелевское χωριστός, которое перед этим прилагалось к τοῦς λογικὸς, обозначало субстанциальную отделенность ума от материального человека, разве мог бы продолжить Аристотель: “После того, как он был отделен?” (ибо в этом фрагменте мы читаем χωριστέις, а не κενωρισμένος или χωριστός). Тем не менее нам легко понять и то и другое в их согласованности. Ум был χωριστός и во время своего соединения с телом (в особенности из-за того, что он духовной природы), а поэтому нет никакого противоречия, когда Аристотель говорит о нем, назвав его χωριστός, что он отделяется от тела – отделяется именно тогда, когда смерть разрушает человеческое тело.

Это тоже подтверждает сказанное ранее, так как Аристотель говорит, что ум, когда он отделен, является только тем, что он есть. Мы можем с легкостью растолковать эти слова, но для того, кто считает божественным умом то, что названо здесь “отделенным”, они не имеют никакого смысла. В самом деле, как следует называть то, что после отделения является божественным умом, и чем он является? Может ли быть, чтобы он в своем соединении с человеком был чем-то иным – он, который свободен от всякого изменения?<sup>66</sup> То есть тогда он был частью человека, а теперь вновь стал чистым божеством? Неужели кто-нибудь осмелился бы ответить “да” на эти вопросы, чтобы утверждать абсолютно немислимое и противоречащее всей теологии Аристотеля? Нет, для тех, кто рассматривают духовное в человеке как отдельную субстанцию, почти каждое предложение этой части содержит доказательства, направленные против их заблуждения.

В третьем фрагменте следует спросить, что означает выражение τοῦς λαθητικὸς и οὐ μνημονεύομεν. Древние комментаторы относили это больше к жизни, ожидаемой после смерти. Тренделенбург, напротив, полагает, что это должно относиться к противоположному. Мы согласны с ним<sup>67</sup>. Этот фрагмент оказывается не

чем иным, как параллельным фрагменту из четвертой главы первой книги. Аристотель прежде неоднократно подчеркивал духовную природу разумной части души. Против этого всегда напрашивалось возражение: память, знание и мышление обычно ослабевают с возрастом. Это явление, казалось бы, указывает на то, что ум слабеет и старится вместе с телом. Этот довод Аристотель всегда спешит опровергнуть, причем одинаково, оставаясь верным собственному учению о важной роли чувственной части души в чисто интеллектуальной, мыслительной деятельности человека. Так он говорит в четвертой главе первой книги: “Мышление (*τὸ νοεῖν*, *das geistige Denken*) и умозрение так же слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено. Размышление (*διανοεῖσθαι* *das sinnliche Denken*), любовь или отвращение – это состояния не ума, а того существа, которое ими обладает, поскольку оно им обладает. Вот почему, когда это существо повреждается, оно и не помнит, и не любит: ведь память и любовь относились не к уму, а к связи [души и тела], которая исчезла. Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное”<sup>68</sup>. Ум, о котором здесь говорит Аристотель, – очевидно, воспринимающий ум, так как здесь идет речь о приобретенном им знании и возможности его утраты. Поэтому, когда смотришь на этот фрагмент, едва ли удастся избежать опасности, чтобы не проидентифицировать деятельность воспринимающего ума с тем, что называется *διανοεῖσθαι*. Мы иначе подходим к этому фрагменту: здесь для обозначения той же самой способности, которая в другом фрагменте называлась *διανοεῖσθαι* (рассудок), употреблено выражение *νοῦς*, а добавленного атрибута *λαβητικὸς* самого по себе уже достаточно, чтобы ясно показать, что Аристотель теперь говорит о чем-то другом, а не о том, что он раньше в этой главе называл *νοῦς* (ведь он же сказал в четвертой главе, что воспринимающий ум является *ἀλατῆς*, и из этого в пятой главе следовало, что деятельный ум тоже является *ἀλατῆς* и он тогда толковал ум как разумную часть души, которая сама по себе бессмертна). Но фрагмент четвертой главы все-таки относится к другому уму (воспринимающему). И так получилось, что толкователи, которые не вспомнили о нем, благодаря выражению *λαβητικὸς* склонились к тому, чтобы противопоставить этот *νοῦς* (*διανοεῖσθαι*) тому *νοῦς*’у, который был назван деятельным началом наших мыслей (*ποιητικὸς*). И в результате многие догадливые экзегеты настолько отклонились от правильного пути, что сам деятельный ум они толковали как нечто чувственное и подверженное разрушению, и, естественно, тому, кто придерживался этого предрассудка, невозможно было разобраться в аристотелевском учении. Вся его теория познания, которая казалась нам такой ясной и простой, стала клубком неразрешимой путаницы. Настолько было значимо это слово.

Что же такое, согласно его утверждению,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda\alpha\theta\eta\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ ? Он есть воображение ( $\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ ), наглядное представление, которое, будучи чувственной способностью<sup>69</sup>, не участвует в  $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$  воспринимающего ума, оттого и первая книга “Политики” противопоставляет разумной части души ощущающую часть как  $\lambda\alpha\theta\eta\tau\iota\chi\omicron\nu\ \mu\omicron\text{-}\rho\iota\omicron\nu$ <sup>70</sup>. А что на самом деле присуще воображению, ясно показывает трактат “О памяти и воспоминании”. Воображению здесь приписывается свойство памяти ( $\mu\eta\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ )<sup>71</sup>, а так же говорится, что мы не можем помыслить умопостигаемое без чувственных образов<sup>72</sup>. Однако вовсе не удивительно, что воображение названо  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ’ом, хотя оно и подчинено чувственной части. В “Никомаховой этике” Аристотель называет само  $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  (ощущение)  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ’ом<sup>73</sup>. Он тем не менее, часто относит воображение к способности  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$ . Например, в третьей главе третьей книги “О душе”<sup>74</sup> он называет воображение  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , а в десятой главе той же книги и видом  $\nu\omicron\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ . “Движут, видимо, по крайней мере, две способности – стремление и ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), если признать воображение своего рода мышлением ( $\acute{\omega}\varsigma$   $\nu\omicron\theta\eta\sigma\iota\nu$   $\tau\iota\nu\alpha$ )”<sup>75</sup>.

Теперь все становится ясным, а сам фрагмент и его цель – вполне понятными. Аристотель так поступает не для того, чтобы доказать, будто мы утрачиваем память об интеллектуальном познании, как думали многочисленные исследователи, полагавшие, что он говорит здесь о жизни после смерти. Цель его – опровергнуть возражение, возникающее из общеизвестных фактов, будто часто память ухудшается благодаря разрушительной силе тела, против высказанного только что утверждения о бессмертии и вечности разумной части души. Итак, он делает это, указывая на зависимость мышления от чувственной памяти и воображения. И упоминание об этой зависимости есть не что иное, как то же самое учение (*учение об уме*), о котором мы все время вели речь, ибо оно действительно стало краеугольным камнем всего его учения о познании. Восьмая глава, завершающая его изложение, оканчивается теми же соображениями и почти в тех же самых словах, что и пятая. Там Аристотель говорит о различии наглядного представления и интеллектуального знания. Исследовав сначала рассуждение, которое связывает субъект с предикатом, он движется далее, задав следующий вопрос: “Что же отличает первично мыслимое от представлений? Или и другое мыслимое не представление, но без представлений оно не бывает”<sup>76</sup>. Но почему же оно не бывает без представлений? Благодаря предыдущим исследованиям мы уже знаем причины, почему благодаря воздействию чувственной части мысли нашего ума становятся реальными.

Так завершается пятая глава, где деятельный ум назван движущим началом воспринимающего ума, без опасений, будет ли все это противоречить другому учению о влиянии чувственных образов на наше мышление. Обе они не противоречат, но, напротив, дополня-

ют друг друга, ибо и там и там совершенно верно замечено, что как деятельный ум без чувственных образов, словно лук без стрелы, так и чувственные образы без деятельного ума, словно стрела без ускоряющей силы лука, не смогли бы осуществить свою цель и, таким образом, были бы неспособны к созданию наших мыслей.

Напоследок обратим еще раз внимание в нашем затянувшемся исследовании на всю главу в целом, чтобы ясно представить ход мысли Аристотеля. Эта глава распадается на две части. Первая<sup>77</sup> – развивает учение о деятельном уме: вначале делается предположение, что необходимо должно существовать деятельное начало наших мыслей<sup>78</sup>, а потом определяется, чем является это начало по своим свойствам – таким как нематериальная природа, актуальность, простота и т.д. {...}<sup>79</sup> Мы анализируем их все вместе, поскольку они позволяют нам понять деятельный ум как ту бессознательно воздействующую на чувственные образы силу, необходимость в которой в аристотелевской теории познания была уже нам очевидна. Вторая часть<sup>80</sup> содержит два весьма ценных приложения, задача которых в том, чтобы прояснить и обосновать учение о деятельном уме. Первое<sup>81</sup> показывает его связь с метафизикой, устраняет, указывая на вечное мышление бога, упрек в том, что если бы наши мысли возникали, согласно этой теории, таким способом, то они были бы больше похожи на случайные образования, чем на естественные. Второе<sup>82</sup> с успехом противостоит упреку, что учение о духовной и бессмертной природе нашей разумной души и ее деятельного и страдательного умов якобы противоречит наблюдаемому старению разумной силы души. Если воспринимающее начало мыслей является бесстрастным, то как оно утрачивает *habitus* (наличие) знания? Продолжает ли оно дальше существовать неповрежденным? Почему оно не обновляет в себе мысли с подобной легкостью, как раньше? – Ответ дает соответствующий фрагмент о чувственных образах. {...}

33. Считают, что Аристотель оставил свое учение о деятельном уме таким, каково оно лишь в трактате “О душе”, а в других местах он точно его не придерживается. Например, Ренан утверждает, что последняя глава “Второй Аналитики” явно противоречит учению о познании, развиваемому в трактате “О душе”. Он имел право на свою точку зрения; но его комментарий, как мы уже видели, является лишь замутнением истинного смысла. И хотя это учение (согласно которому, мышление возможно только благодаря чувствам<sup>83</sup> и является состоянием, а ум – чистой возможностью, воспринимающей мысли) несколько противоречит учению о деятельном уме, оно тем не менее свидетельствует о последнем и служит средством к его пониманию. Все эти и другие, более определенные суждения, как, например, что хабитуальное знание тоже приобретает впервые<sup>84</sup>, высказаны со всей ясностью как во “Второй Аналитике”, так и в книгах “О душе”.

Лишь одно высказывание может звучать противоречиво. Когда в трактате “О душе” идет речь о том, что наши мысли возникают благодаря действию ума, который является свойством (ἐξίς), данным душе изначально и более предпочтительным (τιμιώτερον), чем воспринимающий ум<sup>85</sup>, во “Второй Аналитике” говорится, что высшие основоположения возникают не из более совершенного и предпочтительного (τιμιώτερον) свойства (ἐξίς), не из вечно существующего интеллектуального знания, но из того, что менее предпочтительно – из чувственного познания<sup>86</sup>. Но для того, кто знает, что деятельный ум не является чем-то мыслящим и что его действие направлено прежде всего на чувственную часть (что мы, надеемся, убедительно доказали), кажущееся разногласие превращается в чистую гармонию двух дополняющих друг друга учений.

Есть только один фрагмент, который нуждается в подробном обсуждении: очевидно, что последняя глава “Аналитики” придает большое значение памяти как предварительной ступени и подготовки интеллектуального познания. Поэтому справедливо поднимается вопрос: совпадает ли ее содержание с учением, изложенным в книгах “О душе”, где автор не прибегает к помощи памяти как в более общих вопросах, так и в более конкретных – например, в вопросе о возникновении наших мыслей. На этот вопрос несмотря ни на что следует ответить “да”. Прежде всего из трактата “О душе” отчетливо явствует, как нам нужна помощь воображения (а ведь к нему принадлежит и память) для приведения активизации ума. Действительно, поскольку каждое понятие должно сопровождаться соответствующим чувственным образом, то, если бы чувство не смогло собрать запас всех чувственных представлений, всякое свободное движение мысли было бы невозможным. Мы видели, как оно возможно при данном соотношении; оно сводится не к деятельности νοῦς ποιητικός, а к исходящей из воли деятельности духовной части в чувственной. Но для деятельности νοῦς ποιητικός тоже необходимо определенное состояние чувственной части. Итак, память есть необходимый предварительный этап всякого интеллектуального познания. {...}

34. На основании аристотелевского учения о познании и целостности его психологических взглядов мы доказали, что необходимо предположить существование духовной силы одной природы с деятельным умом. Затем, благодаря тщательному анализу пятой главы третьей книги “О душе”, мы действительно признали νοῦς ποιητικός способностью, потребовавшейся для дополнения и анализа аристотелевской теории, и доказали, что другие истолкования ошибочны. Ко всему прочему, мы показали на примере логических текстов, что они не содержат в себе ничего того, что абсолютно не соответствовало бы учению Аристотеля в трактате “О душе”. {...}

Завершая наше исследование, спросим: что собой представляет философская проблема, которая лежит в основе аристотелевского учения о νοῦς ποιητικός? На какой психологический вопрос пытался ответить Аристотель, введя ее в свои книги о душе? Это вопрос о деятельном начале нашего познания, вопрос, который обладает наивысшей значимостью вплоть до сегодняшнего дня, необходимость в исследовании которого никогда не потеряет своей актуальности.

<sup>1</sup> De anima 417b20,417a18.

<sup>2</sup> De anima 430a12.

<sup>3</sup> Целлер счел противоречивым то, что, согласно Аристотелю, мышление, с одной стороны, должно быть бестелесно, а с другой – оно все-таки должно обладать материей. Но понятие материи многопланово и оно меняется с каждой категорией. В духовной части отсутствует субстанциальная материя, потому что субстанциальное изменение в ней невозможно. Но акцидентальные изменения, как, например, изменение мыслей, ему (мышлению) не противоречат, и поэтому оно так же обладает соответствующей акцидентальной материей, а именно νοῦς δυνάμει, который как реальная возможность лежит в основе изменения. Ср. так же Metaph. IX 1050b 16; XII 1069b 24.

<sup>4</sup> De anima 429b6.

<sup>5</sup> De anima 432b6; Metaph. V, 1018a 21,34; 1055a 33; XII 1070a 12; V 1015b 34 и т.д.

<sup>6</sup> Metaph. V 1019b 7 – обладание.

<sup>7</sup> Metaph. V 1019b 7.

<sup>8</sup> Ср. Methaph. IV 1033a 33.

<sup>9</sup> De anima 419a 7.

<sup>10</sup> De anima 431b 2.

<sup>11</sup> De anima 432a 4.

<sup>12</sup> De anima 417b 15–30.

<sup>13</sup> De anima 430a 23.

<sup>14</sup> De anima 5,15–20.

<sup>15</sup> Поэтому мы переводим καὶ οὗτος как “этот ум тоже”, а не “и этот ум”, как это сделали некоторые, считая, что здесь содержится противопоставление νοῦς δυνάμει.

<sup>16</sup> De anima 429b 5.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> De anima 429a 18.

<sup>19</sup> De anima 429a 24.

<sup>20</sup> В De anima (429b 4) он говорит: τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος ὁ δὲ (νοῦς) χωριστός (“Дело в том, что способность ощущения невозможно без тела, ум же существует отдельно от него” – пер. Попова). Ср. также De anima 403a, 6, 9, 12, 16;b, 10, 11, 14 и далее. Иногда Аристотель говорит χωριστὰ τῆς ὕλης (429b21), т.е. “отделенные от материи”. Далее тоже, 403b 17: τὰ λάθη τῆς ψυχῆς οὐ χωριστὰ τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων (“[...] состояния души неотделимы от природной материи живых существ [...]” – пер. Попова), что означает то же самое, ибо Аристотель

- подразумевает под этим телесную (т.е. чувственно воспринимаемую) материю.
- 21 De anima 413a 4.
- 22 De anima 429a 21.
- 23 Замечают, что, по Аристотелю, субстанция есть носительница, но не материя акциденций. В субстанции преимущественно находится как действительная, так и возможная акциденция (а это как раз и есть акцидентальная материя). Таким образом, воспринимающий ум, который является голой способностью мышления, находится в духовной части нашей души. И деятельный ум находится в ней тоже и он нематериален, поскольку является такой действительностью, которая не может подвергаться возникновению и уничтожению. Он необходимо присущ разумной душе, и она не перестанет существовать до тех пор, пока в ней не перестанет существовать деятельный ум. Где невозможно изменение, там невозможно и материя.
- 24 Metaph. IX 1049b 12.
- 25 Metaph. XII 1072b 24.
- 26 Аристотель сказав, что деятельный ум стоит выше, чем воспринимающий, который является возможностью мыслей, тем не менее не сказал, что он стоит выше деятельного мышления, что показывают места из Метафизики (XII,1072b 23 и 1074b 17), где он даже различает по достоинству мышление в действии и способность мышления. Он благодаря этому не противоречит, говоря, что деятельный ум стоит выше того же самого, в чем состоит высшее совершенство и счастье человека.
- 27 De anima 429a 24,b 5; 417a 20;418a 5.
- 28 De anima 431a 1;431b 21.
- 29 Metaph.,VII 1032b 11, XII 1070b 33; 1072b 22.
- 30 De anima 429b 6.
- 31 De anima 417a 21.
- 32 De anima 430a 5.
- 33 Metaph. XII,1070a 4.
- 34 Metaph.VII, 7, 9.
- 35 Metaph.VII,1032b 11.
- 36 Metaph.VII,1034a 21.
- 37 De anima 418a 3.
- 38 Метафизика, XII 1074b 33.
- 39 De anima 7 princ.
- 40 Метафизика, XII, 1050b 4.
- 41 Метафизика, XII, 1074b 34.
- 42 Top. I,105,b : “Одна и та же наука изучает противолежщие друг другу вещи”.
- 43 Metaph. XII,1075b 2,7. Cp. I, 985a 4.
- 44 De anima 410b 4.
- 45 Аристотель робко поднимает эти вопросы и, осознавая их большую сложность, он просит не требовать от него больше, чем возможно. “О происхождении животных” 736,b ,5: διὸ καὶ περὶ τοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ λόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναντι λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται (“Поэтому и вопрос об уме, когда и каким образом он причастен этому самому началу и почему становится причастным ему, обладает наиболь-

шей сложностью, и необходимо по возможности и как это нам удастся быть готовыми постичь его”).

46 Polit. I, 1254, 4, 6.

47 Metaph. XII, 1070a 21.

48 De anima 430a 22.

49 Eth. Nicom. 1162a 6.

50 Phys. 258b 18.

51 Metaph. XII, 1071b 29. ebend. b 12.

52 Metaph. XII, 1075b 34.

53 Metaph. XII, 1070b 34.

54 Metaph. XII, 1072b 13.

55 Eth. Nic. 1139b 8.

56 De Generat. Animal. 736b 27.

57 Metaph., 13, 1077a 20.

58 De Generat. Animal. 732a 27.

59 De Generat. Animal. 736a 35.

60 De anima 414a 25.

61 Eth. Nic. I, 13, 1102, a, 13.

62 Metaph. 13, 1077a 19, 26; 1084b 10. De Generat. Animal 742a 20.

63 De Generat. Animal. II, 3, 736b 13.

64 De Generat. Animal. 736b 12; De anima 413a 31.

65 De anima 403a 10.

66 Metaph. XII, 1074b 26.

67 Если бы имело место желание отнести вместе с этими древними экзегетами выражение οὐ μνημονεύουσιν к состоянию после смерти, то в отношении выражения οὐθὲν νοεῖ нужно было бы сделать то же самое. Но было бы странным, чтобы мы после смерти тела, хоть и продолжая жить, не должны были бы больше думать – это не увязывалось бы с предположением Аристотеля, что не существует воскрешения. Но чем должна быть душа в такой вечной бездеятельности? Если деятельность души (Met. 9, 1050a 9) и собственно мышление является ее целью, она сама, очевидно, не имеет цели. Но что и как душа познает после смерти, Аристотель подробнее не говорит. И лишь только в вопросе, способен ли наш ум познавать чистые духовные субстанции (De anima III, 7) в то время пока он сам не отделен от тела, имеется намек на то, что после последовавшего отделения подобное познание ему частично присуще. Но мы напрасно будем искать определенного высказывания. Он не хотел говорить мифами и также не хотел скрывать дерзкими утверждениями недостаток знания. Он ограничивается тем, чтобы через доказательство бессмертия предоставить нам надежду на другую жизнь, которая во всяком случае является жизнью интеллектуальной деятельности (De anima 403a 5).

68 De anima 408b 24.

69 De anima 429a 29.

70 Polit. 1254b 8.

71 De Memor. et Remin. 450a 22.

72 Ebend. a, 12.

73 Eth. Nicom. 1143b 4.

74 De anima 427b 27.

75 De anima 433a 9.

- 76 De anima III, 8 (в самом конце).  
77 De anima 430a 10–19.  
78 De anima 430a 10–14.  
79 De anima 430a 14–19.  
80 De anima 430a 19–25.  
81 De anima 430a 19–22.  
82 De anima 430a 22–25.  
83 Anal.Post. 99b 32, 100b 5.  
84 Anal.Post. 99b 26, 100a 10; De anima 429b 5.  
85 De anima 430a 15–18.  
86 Anal.Post. 99b 30.

*Перевод с немецкого и примечания И.В. Макаровой*

## ХАЙДЕГГЕР И НИЦШЕ: ОБЕРТОНЫ ИСТОРИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЙ

*Н.З. Бросова*

Историческое мышление XX в. наследовало важнейшим вопросам предшествующей эпохи – наряду с формированием собственных тематических тенденций, которые соотносились прежде всего со становлением принципиально новых глобальных процессов мирового развития. Оно также активно полемизировало со старыми философско-историческими парадигмами в отношении как проблематики, так и методологии. Несмотря на особенную критику в этом плане гегелевских позиций в целом к ситуации оказывается применимым гегелевский тезис: ни одна концепция в истории философии не была опровергнута, было опровергнуто лишь утверждение, что данная концепция является последней. Вопросы сущности, природы истории, ее специфических проявлений и перспектив обсуждались исторической школой, неокантианством, неогегельянством, евангелическими теологами. Сама характеристика “историцизма”, закрепившись на рубеже веков за пережившей себя традицией, позднее вновь актуализируется. Как замечает Г. Шнедельбах, восстановление ее относительно позитивного значения имело смысл также в качестве оппозиции заявившему о себе аисторическому мышлению<sup>1</sup>. Его питали в том числе проекты исторических переоценок – не только методов, но таких незыблемых вещей, как уже состоявшееся прошлое. Замечание А. Гобино о Древней Греции как о целиком

<sup>1</sup> *Schnedelbach H. Philosophie in Deutschland. 1831–1933. Frankfurt a.M., 1983.*

и полностью смастеренной фикции самого артистичного из народов созвучно шпенглеровскому развернутому доказательству отсутствия исторического чувства у древних греков<sup>2</sup>. Но еще раньше Ф. Ницше высказал более общую мысль, что конфликт с прошлым может выразиться в создании а posteriori нового желаемого прошлого, которое все же, как всякая копия, слабее оригинала, однако при сильном желании и упорстве может заместить этот последний.

Проблема оппозиции действительно происходящего и наблюдаемого/описываемого помимо того, что содержала внутреннюю двойственность, также влекла за собой необходимость разворачивать проблематику каждой ее составляющей. Научно-теоретический, максимально объективирующий вариант исторического понимания сформулировал Л. фон Ранке: "...установить, как это собственно было..." Противоположную точку зрения, именно принципиальной относительности исторического познания и знания, их зависимости от позиции исследователя, высказал Й.Г. Дройзен. Несколько по-другому поставил вопрос протестантский теолог М. Кэлер (M. Käler) в докладе 1892 г. *Так называемый историографический Иисус и исторически-библейский Христос*. Он писал, что человек есть равным образом создатель и носитель собственной, постоянно продолжающейся деятельности и что, определяя свой окружающий мир, человек по своему значению предрасположен к истории. Тем самым акцент делался не на отчужденном от человека пространстве событий, а на самом человеке. Но во всех случаях внимание фокусировалось на субъект-объектной разорванности как проблеме исторического мышления. Эту разорванность предполагалось преодолевать, сосредоточиваясь на одном моменте, на происходящем, которое истолковывалось как действительность, тождественная тотальности душевной жизни. Такая позиция, изложенная В. Дильтеем, подготавливала, по словам современного немецкого исследователя Э. Нольте, "мышлению XX века путь, который должен быть не философией истории и не теорией познания"<sup>3</sup>.

В этом направлении разворачивалась философия М. Хайдеггера, его трактовка времени, истории, человека. В классическом *Бытии и времени* были изложены важнейшие положения, получившие потом развитие – историчности человеческого бытия, трансцендирования как способа подлинно исторического существования, оппозиции подлинной и неподлинной истории (*Historie / Geschichte*), специфического истолковывания будущего. (Хотя в последующих работах изменяются некоторые значимые тезисы и разворачивается новое историческое философствование.)

<sup>2</sup> Это замечание подразумевает, конечно, не саму концепцию В. Винкельмана, но прежде всего тот общеупотребительный образ, который был создан на ее базе.

<sup>3</sup> Nolte E. *Geschichtsdenken im XX Jahrhundert. Von M. Weber bis H. Jonas*. Frankfurt a.M. 1991. Einleitung.

Однако принцип душевно-духовной жизненной целостности мироотношения и его принципиальной роли для исторического понимания был заявлен еще Ф. Ницше<sup>4</sup>, который в одной из ранних работ *О пользе и вреде истории для жизни* (1874) писал об истории как способе существования в жизненном потоке и отношения к нему. Здесь же Ницше выдвинул тезис: спасение от “исторической болезни” (“избытка истории”) состоит в над-историчности, пояснив, что таковая воплощается в искусстве и религии. Последний момент подвергся максимальному пересмотру и переоценке в его поздних работах, что отразилось на ницшевском видении истории в целом. Смысловое ядро при этом сохранилось: идея целокупности жизни, ее самодостаточности и неиссякаемого круговращения нашла выражение в философско-мифологическом образе Заратустры, к которому Ницше возвращался вновь и вновь. В *Esse homo* (1888) он подчеркивает особенное положение этого произведения в общем ряду своих творений и особую роль фигуры Заратустры в общем символическом пространстве своих идей.

Хайдеггер обратился к Ницше именно 1930–1940-х годах. В литературе не раз указывалось на ту специфическую констелляцию событий, при которой ницшеанство явилось уже не просто в виде атмосферы вульгаризованного восприятия отдельных идей Ницше, а как идеологический феномен, санкционированный властью. Он также основывался на поверхностно-избирательном, манипулятивном обращении с идейным наследием философа и был в такой же мере отчужден и чужд первоисточнику, как и его первая, общественно-популяризованная форма. Хайдеггер же стремился исследовать собственно идейные, философские основания взглядов Ницше, рассматривая его как “последнего немецкого философа”<sup>5</sup>, как последнего метафизика эпохи. По утверждению Р. Сафрански, хайдеггеровские штудии по Ницше – лекционные курсы 1936–1937 гг., возникший на их основе двухтомник *Ницше* – стали одной из основополагающих работ для академической рецепции этого мыслителя. Именно благодаря Хайдеггеру Ницше оказался достойным восприятия академических философов<sup>6</sup>.

Те аспекты, которые Хайдеггер выделял в ницшевском наследии, а именно метафизическая сущность его учения, “искусство во-

---

<sup>4</sup> В статье *Историчность* Л. Ренте-Финк указывает, что Ясперс в своей трактовке Ницше ставит в центр его понимание “экзистенциальной историчности”, чего у Ницше нет. См.: *Rente-Fink L. Geschichtlichkeit // Historisches Wörterbuch für Philosophie / Hrsg. J. Ritter. Münster, Basel, 1968.* Действительно, Ницше говорит не об экзистенции, а о сплавленном единстве мысли, чувства, телесности, культуры (в данной работе), а позже – о единстве приятия и неприятия жизни в акте творящей воли.

<sup>5</sup> См.: *Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933–1934. Frankfurt a.M., 1983. S. 13.*

<sup>6</sup> См.: *Safranski R. Nietzsche. Biographie seines Denkens. München, 2000. S. 356.*

люнтаризма”, проблема познания (но не гносеологии), нигилизм, вопрос об истине – в той или иной степени оказывались созвучны собственному ходу мыслей философа. Такое созвучие трактуют иногда как инспирацию Хайдеггера идеями Ницше<sup>7</sup>, что представляется не совсем правомерным, по крайней мере неоднозначным. Конечно, эти идеи были провокативны – настолько же в философском плане, насколько и в социально-психологическом – но у проблемной основы, которая вызвала их к жизни, было самостоятельное иницирующее воздействие. Сопоставление исторических воззрений М. Хайдеггера и Ф. Ницше может прояснить особенности каждой из позиций и также специфику ситуации исторического философствования в XX в.

Уже в начальном пункте, собственно, в отношении к проблеме истории, к традиции ее осмысления и перспективам у обоих философов заметен, можно сказать, равновесный радикализм – при всем различии в интерпретациях. Сама по себе проблема оказывается одной из главнейших, почему и ее отрицательное разрешение проводится бескомпромиссно, по всем направлениям. При этом она не лежит на поверхности рассмотрения, не представлена в отдельных разделах и частях, но выступает тематическим горизонтом, в котором находят свою перспективу и проясняются так называемые ключевые темы: сверхчеловек и вечное возвращение того же – у Ницше, бытие – у Хайдеггера. Акценты, проставляемые на этом горизонте, демонстрируют своего рода контрапункт идей обоих мыслителей.

Отрицательность Ницше, по его словам “Nein-sagen”, “Verneinung”, направлена против всех разнообразнейших форм проявления “человеческого, слишком человеческого” – против теоретических построений, представлений здравого смысла и жизненного опыта, неправильного, “перверсивного” человеческого существования. Взаимосвязанные и взаимообуславливающие, эти формы составляют человеческий исторический, т.е. происходящий мир, который и отрицается в его исторической процессуальности. Однако она вовсе не однозначна, и, соответственно, радикальное “Нет” также оказы-

---

<sup>7</sup> См.: Кучевский В.Б. Философия нигилизма Ф. Ницше. М., 1996.; Познанский К.Э. Истолкование исторического бытия в философии Ф. Ницше: Автореф... канд... дис... СПб., 1998; А.В. Михайлов отмечает (см.: Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XLV), что появлению данных хайдеггеровских исследований предшествовали “...годы... со-мышления с Ницше”, и что последующие тексты философа, именно *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, должны показать, “как выходил Хайдеггер на общий путь мысли с Ницше”. Здесь необходимо оговорить, что общей для обоих мыслителей была, конечно, задача прояснения их собственного отношения к европейской философской (духовной) традиции. Глубинные разломы и смещения в этой традиции – прежде всего это касается христианского идейного фундамента – не могли не привлечь их внимание. Здесь вполне можно согласиться с термином “со-мышление”.

вается имеющим разные уровни и ракурсы. Действительно, история мельчания человеческой породы отвергается в качестве неудачного варианта событийности, но в бытийном статусе ей все же не отказывается. Кроме того, будучи встроена в более широкий панорамный контекст, в котором намечена перспектива сверхчеловека, эта история получает новую смысловую функцию: не столько историко-логического предшествования, сколько типологического оттенения и своеобразного масштабирования<sup>8</sup>.

Свершившееся прошлое и происходящее настоящее представляют важные историко-временные разверстки. Но они, по Ницше, получают логическое продолжение и завершение в утверждении будущего. В этом пункте его позиция замечательным образом перекликается с хайдеггеровской. Оба мыслителя весьма специфически его истолковывают, наделяя его безусловной приоритетностью, превалированием над прошлым и настоящим; в этом вопросе продумывается множество вариантных филиаций. Однако помимо собственно развития идеи несомненно также личностное отношение к ее предмету, к будущему. И такое личностное отношение выступает неотъемлемой характеристикой самой мысли. Ницше не раз говорит о “серьезности”, имея в виду и тему обсуждения и прежде всего *отношение, т.е. взаимодействие с ней*, – противопоставляя эту серьезность общепринятому ее пониманию. Так, в *Esse homo* он замечает, что кажущееся рядом с земной серьезностью пародией на деле и вопреки такой видимости есть начало великой серьезности (*anhebt... der grosse Ernst*). О значении для М. Хайдеггера проблемы будущего говорит тот факт, что ради нее философ решился на действия в сфере сущего (если оставить в стороне их практическую характеристику).

Наряду с этим прошлое и свершающееся настоящее рассматриваются обоими философами как принципиально неверное направление развития. Нужно сказать, что для общественно-исторической мысли XX в. в целом характерен выраженный перспективизм, ориентация на прогнозируемое (или непрогнозируемое) будущее, что также сочетается с периодически возникающими идеями “конца истории” (период Фукуямы – только один из ряда). Однако критическая рефлексия, тоже в достаточной мере выраженная, все же не принимает в историческом философствовании XX в. таких абсолютных форм.

---

<sup>8</sup> Известное, часто цитируемое изречение Заратустры об обезьяне, человеке и сверхчеловеке (*Zarathustras Vorrede*, 3) должно напомнить не столь широко известное, но чрезвычайно важное высказывание Ксенофана (V в. до н.э.): насколько самая красивая обезьяна безобразна в сравнении с человеком, настолько самый красивый человек безобразен в сравнении с богами. Главное здесь – не в совпадении некоторых упомянутых лиц, а в способе задавания соизмеримости, при которой, хотя и обходятся без числовых показателей, все же достигают достаточной точности.

Ницше утверждает будущее как ожидаемую истину – жизни, чувства, мысли<sup>9</sup>. (На эту связь с проблемой истины обращает особенное внимание и М. Хайдеггер в своем исследовании философско-исторической позиции Ницше.) Истинность связана с душевно-духовной и бытийной определенностью во всем диапазоне жизненных возможностей. Отчетливое проявление собственной самости, включая и обязательную “теневую” сторону, определенность своей сути и любых предпочтений есть проявление жизненной силы – и именно оно отсутствует у современного человека. Словами Заратустры Ницше объясняет свое “Нет” относительно современного человека и современной эпохи: ты не холоден и не горяч. Сокращенная парафраза известного стиха из *Апокалипсиса* предполагает, что читателям ясен контекст. Характеризуя историю (прежде всего) христианизированной культуры как “законченный мир фикций”, Ницше указывает на “настоящую”, подлинную историю, которая должна быть историей, точнее жизнью сверхчеловека.

В этом плане будущее выступает для философа не столько временным феноменом, сколько должествующим состоянием. Временное означает здесь ставшее, определившееся в своих границах, такое наличествующее, которое и в предполагающемся, еще не имеющем быть виде уже ограничено и тем самым ущербно. Можно было бы сказать, что под временным понимается все существующее, сущее, с оговоркой о сугубо ницшевском словоупотреблении. Оно вместе с тем несвободно от некоторой непроясненности, поскольку сам философ пишет, например, о Заратустре как о “наивысшем роде всякого сущего”. (По данному поводу и Ясперс, и Хайдеггер, каждый в собственном смысле, делали замечания о неразличении у Ницше уровней бытия.) Представляется чрезвычайно важным подчеркнуть значимость этой оппозиции сущего и должного для всего мировоззрения Ницше. Подробно это положение разворачивает К. Ясперс в указанном сочинении. Но ученый применяет его только для анализа отношения Ницше к христианству. Суть ницшевской амбивалентности скрыта, по Ясперсу, именно в неразрешимости противоречия между сущим и должным христианства как такового. Поскольку оно воспринимается самим Ницше именно в виде противоречия, которое все же должно быть разрешено, а не как сверхбытийная оппозиция, постольку отношение и, соответственно, высказывания философа содержат весь спектр негаций и прития христианства. Признавая особую роль этой темы в формировании и развитии мировоззрения Ницше, а также его установку на секуляризацию ряда христианских идей, можно все же заметить более широкую методологическую роль, которую играет бинарность сущего и

---

<sup>9</sup> Связь ницшевского понимания истории и конкретно – феномена будущего с истолкованием истины рассматривает К. Ясперс в книге *Ницше и христианство* (рус. пер. М., 1994.)

должного (и в философском, и в эстетическом, и в филологическом аспектах его творчества<sup>10</sup>).

Итак, будущее – это то, *как* должно быть, а не то, что будет в действительности; и потому допустима ситуация, когда время может проходить, а будущее – не наступать. Вместе с тем оно все же увязывается с человеческой событийностью, поскольку современность воспринимается Ницше как эпоха кануна и своего рода час бифуркации. При наступлении будущего действует не хронологическая каузальность, а творческая мощь жизненной энергии, и потому необходимы усилия по его приближению. Для них, в свою очередь, должен наступить подходящий момент. Проблема кайрологического времени уже начала рассматриваться в отечественной литературе<sup>11</sup>, здесь можно лишь напомнить, что эта тема не исчезала с горизонта европейской философской и теологической мысли и актуализировалась вновь к началу XX в. в русле евангелической теологии. Ницше, который при всем нигилистическом отношении к религии прекрасно знал священные тексты, не оставил без внимания одну из ключевых идей христианской историософии: исполнение времен. Наступающий яркий полдень Заратустры представляет такой временной перебой, заступление нового времени на место исчерпавшей себя темпоральности.

Однако наступление будущего не есть само будущее; это различие выражено у Ницше разными философско-мифологическими образами. С Завершением-Вечером сопоставляется не Возвешение-Утро, но непосредственное наступление – Великий Полдень (*Об умаляющей добродетели; О тройком зле; О высшем человеке*). В образе же самого будущего предстает сверхчеловек. Следует заметить, что в данном пункте взгляды Ницше противостоят большей части современных ему и более поздних философско-исторических представлений не только благодаря своеобразным характеристикам Заратустры<sup>12</sup>. Событийность, которая составляет основу исторического мировидения, приобретает к концу XIX в. все более социальный характер, в котором могут преобладать те или иные аспекты. Будущее видится при этом как последовательность определенных коллизий в обществе, связанных с изменениями или в экономической инфраструктуре, или в политической сфере, или в самом устройстве общества. В любом случае – оно представляет собой функцию некоего множества, задающего стратегическое значение его элементам. Но убеждение Ницше состоит в том, что событийность как таковая есть тип и функция единичности, что главное – такая

<sup>10</sup> См.: Фридрих Ницше и философия в России. М., 1999.

<sup>11</sup> См.: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. М., 1999. § 58в.

<sup>12</sup> Ницше пишет, что в Заратустре “в каждом мгновении преодолен человек. Понятие сверхчеловек здесь величайшая реальность”. *Nietzsche F. Werke: In 3 Bd. / Hrsg. v. K. Schlechta. Bd. 2. München, 1999. S. 1135.*

уникальность человека, которая определяет окружающий мир, фактически делает его. И если даже маленький человек способен на это (последний человек, который “прыгает по земле и все делает мелким”, “его род неискореним, как земляные блохи” – *Zarathustras Vorrede*, 5), то в еще большей степени это относится к сверхчеловеку. Он не просто приходит в мир, он творит великий мир усилием воли. Ницше подчеркивает подлинную креативность воли, направленной не на создание ложных (прежде всего религиозных) образов, а на преодоление “человеческого”, на самопревосхождение человека. Такая трансформация и представляет собой наступление будущего.

С данной позиции описание устройства общества будущего, конкретики действий и поступков оказывается не столь принципиальным. Ведь главное – сомасштабность мира интенциям сверхчеловека, в которых есть доминанта: уничтожение моментов, несоответствующих параметру должного. О ней Ницше говорит как о высшем творческом акте: “Дионисийской задаче... собственно, страсть уничтожения принадлежит решающим образом как предварительное условие” (*Für eine dionysische Aufgabe gehört...die Lust selbst am Vernichten in entscheidender Weise zu den Vorbedingungen*, S. 1140)<sup>13</sup>. Подобная предварительность обеспечивает обществу постоянное самоочищение и тем самым – жизнь, а негативность выступает стратегией бытия такого общества<sup>14</sup>.

Сверхчеловек – это воплощение времени, точнее эпохи. Ницше истолковывает время частично в романтически-героическом духе: как континуум жизненных периодов, отмеченных пафосом, своеобразных квантов жизненного процесса. Но вместе с тем в его трактовке времени присутствует и христианская семантика, вносящая оценочные мотивы справедливости, суда, предельных оснований. Для обозначения эпох философ часто использует библейское *die Stunde* – час, урочный час. Они должны исполниться, осуществиться, проявить свою суть, почему Ницше и утверждает необходимость вести летосчисление не с начального этапа, а с завершающего момента, “по последнему дню”. Максимальной полнотой обладает при этом эпоха сверхчеловека, она есть исполнение времен и, как выражается Ницше, “карающий меч”. Ее качество – качество самого сверхчеловека. Не вдаваясь в повторения известных интерпретаций,

---

<sup>13</sup> Часто упоминают о саморазрушающих интенциях учения Ницше. Из немецкого текста видно, что речь идет не о саморазрушении, а о полагании негативности в основу понимания жизни и человека, т.е. о методологической задаче.

<sup>14</sup> Здесь хорошо просматривается гегелевская мысль о духе, отваживающемся смотреть в лицо негативному и пребывать в нем. Что касается другой гегелевской мысли, – об оздоровительной роли войн, которые предохраняют народы от гниения, – то именно она не выражена у Ницше так четко и однозначно несмотря на воинствующий тон рассуждений. Переустройство мира (и общества) свершается фактом существования сверхчеловека, а не его взаимодействиями с маленьким, последним и т.д. человеком; разрушительность касается ценностей, но не людей.

отметим лишь, что здесь является “системообразующим”, если можно так выразиться о сверхчеловеке.

Фактически речь идет об акте творения, который описывается Ницше с разных сторон как непосредственное осуществление воли к власти, как условие и аспект вечного возвращения того же, как характерологическая черта, как психологическое действие, как процесс постижения, как акт трансцендирования. Если в творчестве проблемой выступает некая утвердительность, новое в значении иного по сравнению с уже наличествующим, то у Ницше подчеркивается отрицательность, которая обеспечивает возникающему новому жизненное пространство. Новое же возникает не спонтанно, а именно в акте отрицания в виде альтернативы тому, что отрицается. Выше отмечалось, что всякая укоренившаяся определенность есть, по Ницше, ущербность и недостаточность. Однако возможным является не создание абстрактно нового, но именно такого, которое было противоположно прежнему. Поэтому Ницше подробно перечисляет характеристики человека, которые должны быть по этому принципу преодолены для восхождения к сверхчеловеку. В *Zarathustras Vorrede* 4 он перечисляет и те моменты, которыми уже отмечены усилия человека по самопреодолению, т.е. различные ситуации противопоставления себя традиции<sup>15</sup>. Преодоление не означает забывания, скорее, наоборот, ведь непонимание человеком своего ничтожества есть обратная сторона забвения своего животного происхождения, тогда как постоянная память о нем дает точку отсчета, масштаб и импульс, для того чтобы не остаться на этом уровне<sup>16</sup>. Основная интенция – стать тем, кто ты есть – включает уже собственно утвердительность, но как открытую проблему. Она открыта прежде всего по методологической причине, по условию. Вместе с тем Ницше оставляет открытым вопрос о реальной возможности ее решения, сохраняя ориентирующую горизонтность должного в его оппозиции существу. И далее останавливается на собственно человеческих возможностях ее выполнения, для которых основным испытанием оказывается одиночество и самостояние человека<sup>17</sup>. Ницше пишет о необходимости “взращивания сверхчело-

<sup>15</sup> “Я люблю того, кто признает правду будущих и искупает прошлых, потому что он хочет погибнуть за ныне живущих”. (“Ich liebe den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zugrunde gehen”. *Nietzsche F. Werke*. Bd. 2. S. 282.)

<sup>16</sup> В *Антихристе* (§ 38) Ницше замечает, что нетерпимость нынешней ситуации заключается именно в “вѣдении”, знании, памятовании того, что было, а соответственно, в необходимости понимания того, что так быть не должно.

<sup>17</sup> В *Заратустре* (глава *О пути созидающего*) это формулируется известным тезисом: “Свободен от чего? Но твой взор должен мне ясно сказать: свободен для чего? Ты сможешь задать себе свое зло и свое добро и свою волю воздвигнуть над собой как закон? Ты сможешь быть для себя судьей и мстителем по собственному закону? Страшно – одинокое бытие судьи и мстителя по своему закону” (*Nietzsche F. Werke*. Bd. 2. S. 326.)

века” (Züchtung der Übermenschen), т.е. о личностных, индивидуальных усилиях приблизить будущее. Это становится возможным в той степени, в какой будет проявлена к тому индивидуальная воля. Человек уникален, поскольку он “несет в себе, в единстве, сколок будущего, непонятную загадку и отвратительную случайность”. Иными словами, человек представляет единство ставшего и возможного, наличествующего и должного, настоящего и будущего; он может превзойти самого себя. Но должен ли он превзойти себя – каждый должен решить для себя самостоятельно.

Путешествие Заратустры по живописному символическому ландшафту<sup>18</sup>, разнообразие событийных коллизий, в которых происходит его становление, и где он получает опыт самоотрицания и опознавания несобственного, представляет собой развернутое изложение названного выше акта творения. При всей конкретности географических описаний первостепенное значение имеет топография и динамика души: ее “верх” и “низ”, ее глубина и плоскостность, топологическая распределенность и тектоническая подвижность, образность и бесформенность, обработанность и первозданность. Этот процесс сверхчеловеческого самосозидания приоритетнее сотворения мира, и потому Ницше пишет “пятое Евангелие”, а не вторую Книгу Бытия. Христианские – а в значительной степени протестантские – контаминации ницшевского истолкования этой темы не сводятся к параллелям, лежащим на поверхности, хотя названный акцент уже говорит о многом<sup>19</sup>. Здесь же следует отметить исторический эсхатологизм, в котором речь идет не просто о концептуальном окончании исторического процесса, но о его ценностно-смысловом завершении. Ожидаемая эпоха сверхчеловека – последняя и истинная. При этом Ницше не принимает установку на историоидею ни в виде чуда (*Откровение*, 21,4), ни в рационалистической форме диалектики или социального компромисса. Значимым также является специфическая событийная евангельская инверсия: создавая внешне секуляризованную концепцию истории, Ницше ставит на центральное место событие и символ смерти Бога. Его зеркальным отражением выступает событие сверхчеловека, к которому стягивается смысл жизненного движения (истории) и с которым связывается качественное состояние будущего. Однако оно оказывается не вполне проясненным в своей сути, поскольку процесс самоотрицания и самопреодоления связывается не только с человеком, но и со сверхчеловеком, и с самой жизнью (жизнь – есть то, что должно преодолеть самому), а тем самым уходит в бесконечность.

Правда, позже Ницше указывал на уже имевшие место ранее

<sup>18</sup> См.: Подорога В.А. Метафизика ландшафта. М., 1999. (На высоте Энгадена.)

<sup>19</sup> К. Ясперс не без основания говорит о том, что в фундаменте ницшевского противостояния христианству лежит протестантское неприятие католического клерикализма.

периоды гармонии человека и общества, общества и Бога, – которые возможны лишь для отдельных народов и эпох, но не для человечества. Приводимые примеры взяты из *Ветхого Завета*: Израиль эпохи Царей и Судей, когда жизнь и человек были достойны друг друга, нравственный уклад выражал условия “произрастания и жизни”, а истории как таковой не было, поскольку она началась именно с разрушения такой естественности и явила собой “всемирно-историческую иронию”. Ницше утверждает, что подобное развитие событий было в своем роде предопределено (“у нас не было другого пути”). Такой путь – настоящей истории, который есть аналог жизненного пути, – только предстоит, притом что иронии наступает конец. Ожидаемое будущее оказывается в этом смысле возвращающимся началом, в котором совпадают человеческое воление и логика должного.

В историческом философствовании М. Хайдеггера периода *Vom Ereignis* эти идеи варьируются несколько в ином ключе. Одним из основных его возражений против Ницше было утверждение, что критическое переосмысление традиции осуществляется философом в рамках и средствами самой этой традиции. Впрочем у Ницше об этом тоже было сказано: “А кто хорошо преследует, тот легко учится с л е д о в а т ь – он однако же – позади!”<sup>20</sup> Хайдеггер еще в ректорской речи 1933 г. перефразирует это высказывание в том смысле, что за последователями и учениками нужно признать право на самостоятельность мышления, которая включает в себя не только критический аспект, но и принципиальную новизну идей. В *Очерках философии. О Событии* он сосредоточивает основное внимание именно на позитивно-утвердительной стороне собственных взглядов, хотя аспект деконструкции, критического разбора философской традиции там тоже присутствует. Философ помещает свое рассмотрение ницшевской позиции в части *Основание (Gründung)*, что говорит о многом. Ядром всего учения Ницше, также и его понимания истории было, согласно Хайдеггеру, предельное и страстное вопрошание об истине, а это означает – об основе. Однако сведение ее к “жизни” и “человеку” не позволило Ницше увидеть тему в ее целостно-объемном измерении. Вместо этого у него получилась плоскостная, “одномерная” картина мира, создание которой и является, по Хайдеггеру, прерогативой метафизической традиции. Но притом в учении Ницше схвачены, по его мнению, некоторые действительно основополагающие моменты, в том числе исторического философствования, которые могут и должны быть развернуты из других позиций.

Хайдеггер пишет, что до настоящего времени человек еще ни разу не был историчным, хотя “имел” и до сих пор “имеет” некую

---

<sup>20</sup> “Und wer gut verfolgt, lernt leicht f o l g e n – ist er doch einmal – hinterher!”  
*Nietzsche F. Werke. Bd. 2. S. 503.*

историю (eine Geschichte). Это “имение истории” показывает ее настоящую характер, неподлинность, поскольку обладание чем бы то ни было характерно для “поверхностного”, обычного человеческого существования, тогда как историчность относится к глубинному бытийному измерению. Таким образом проблема истории сразу выявляет ряд взаимосвязанных аспектов, из которых каждый представляет относительно самостоятельную проблемную область и в то же время не может быть воспринят вне общего тематического контекста. Прежде всего это вопрос об истине и вопрос об основании, т.е. аспекты фундирования и критерия.

Философ развивает здесь изложенную в *Бытии и времени* идею двух онтологических уровней<sup>21</sup>: Бытия (Seyn), которое бытийствует (west), и сущего (Seiende), которое “есть” (ist), к последнему относится также человек, стоящий в нем особняком. Понимание данной констелляции оказывается залогом исторического осмысления (geschichtliche Besinnung); тем самым историчность выступает условием единства, преодолевающего упомянутую в начале субъект-объектную разорванность. Об этой взаимной отнесенности Хайдеггер пишет: “Но если человек должен бы т ь историчным и если сущность истории должна войти в знание, тогда сущность человека сразу должна стать вопрошающей, а обычное бытие (Sein) сомнительным, прежде всего сомнительным. Только в существе самого Бытия (Seyn), а это значит одновременно в его отношении к человеку, который до такого отношения поднялся, может быть основана история”<sup>22</sup>. Таким образом, уровни оказываются не просто параллельными плоскостями, слоями, автономными в своем существовании и назначении, но взаимно принадлежащими полюсами непространственно-протяженного единства. Постулирование их принципиальной инаковости сообщает этому единству ту объемность, которая, по мысли Хайдеггера, отсутствует в учении Ницше. Но далее это различие выступает уже в значении условия настоящей объемности, потому что важным оказывается акцентируемый полюс данной бинарности. При видимом равновесии бесспорным ориентиром и смылосодержащим центром является бытие. Философ подчеркивает, что все способы рассмотрения человека с точки зрения его самодостаточной сущности (и, соответственно, истории человека как истории его сущности) представляют собой варианты антропологического подхода, иными словами, той же метафизической

<sup>21</sup> Необходимо оговорить, что в *Очерках...* мыслитель не раз подчеркивает: “онтология” как раздел философии сама выступает формообразованием метафизики; о бытии не может быть создано учение, возможно лишь вопрошание, притом каждый раз новое. Собственную позицию он характеризовал как “фундаментально-онтологическую”, но именно как позицию, точнее установку, а не как теоретическую систему.

<sup>22</sup> Heidegger M. GA. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Frankfurt a.M., 1989. S. 492.

традиции. Самое уязвимое здесь в данном случае то, что человек берется в его наличном, ставшем состоянием, т.е. исходя из его Прошлого. Но подлинная его основа – в Будущем.

Хайдеггер замечает, что действительная история (Geschichte) – в противовес историографии (Historie) – как раз “не позволяет прошедшему выдвигаться, но [она] есть во всем перевешивание в будущее”. Интендированность истории составляет параллель философскому вопрошанию также и в своей открытости, негарантированности: только от самого бытия зависит, достигнет ли человек истории и возвысится ли над довлеющим ему миром сущего (§ 273). Проблема заключается в трансцендентальном моменте<sup>23</sup>. Характеризуя противоположности, философ часто говорит о “совершенно ином” (“ganz Anderes”) в отношении бытия, последнего Бога, начала мышления и проч. Первооснова оказывается совершенно другой, нежели все, что окружает человека и известно ему. Чтобы пробиться к ней, необходимо совершить сдвиг, скачок, “прыжок в Бытие” (Sprung in das Seyn); но прежде чем это сделать, нужно как бы из ничего догадаться о существующей констелляции такого немыслимого единства.

Полярность и соотнесенность обоих уровней разворачивается в своеобразном топологически распределенном горизонте. Хайдеггер говорит о некоем “пространстве” самого бытия (ein “Raum” des Seyns selbst), специфичность которого оборачивается новой стороной при его применении к проблеме времени. Тема темпоральной топологии в данном труде требует, конечно, отдельного и подробного рассмотрения<sup>24</sup>, здесь нужно лишь отметить ее взаимосвязь с проблемой истории. “Временное поле” (Zeit-Raum), выполняя функцию основания, “вбирает в себя историю” – не неким определенным действием поглощения, а находясь к ней в определенном положении. Поле времени больше, чем история, так же как история больше, нежели действие и воля (с которыми обычно ее принято отождествлять и с которыми, пусть абсолютизированными, ее отождествил Ницше). “История есть... то, что только пробуждает мыслительное

<sup>23</sup> Хайдеггер специально оговаривает то обстоятельство, что данный термин несет на себе слишком большой груз ложной метафизической интерпретации. В самых разных вариантах (в том числе кантовском, гегелевском, неокантианском) он связан с исходной позицией: установкой на сущее, сомасштабный обычному человеческому существованию мир. Это становится тем более заметным и нетерпимым, когда речь заходит о Боге и когда Трансцендентное (в неточном выражении “трансценденция”) отождествляется с Богом, да еще и присвоенном христианством (die lange Verchristlichung des Gottes). Ради такой трансценденции не следует ни жить, ни умирать (см.: Ibid. § 7 Vom Ereignis).

<sup>24</sup> Например, вопрос о соотношении пространственно-временных аспектов, что находит свое выражение в целом ряде специально подбираемых терминов: от Zeitraum (отрезок времени) через Zeit-Raum (временное поле), Zeit-Spiel-Raum (пространственно-временной зазор, хронотон), Augenblicksstätte (пространство мгновения) до Augenblick (мгновение). Отдельной темой выступает взаимосвязь между истолкованием самопростирающейся экзистенции в *Бытии и времени* и бытийно-историческим процессом, включающим в себя человека – в *Очерках...*

вопрошание и [чего оно] добивается как места (die Stätte) своих решений”<sup>25</sup>. Таким образом, история соотносится с некоторой определенностью в протяженном континууме, с точками или местами [пунктами]; также она связывается с мышлением. Деятельность мышления по освоению пространства обоих онтологических уровней закладывает фундамент истории, открывая для себя ориентир: оппозицию Близости (Nähe) и Дали (Ferne).

Хотя их перспективой выступает бытие, т.е. они его “имеют в виду”, связаны эти характеристики непосредственно с философемами сакральности. Хайдеггер пишет о близости богов или последнего Бога, об удалившихся богах, о судьбе человека – которая оказывается его привилегией, исключительностью – находиться в отдаленнейшей дали от Бога. Близкое и далекое здесь также не подразумевают тривиальных трехмерных коннотаций, как и “пространственность” внутримирового сущего, которая подробно рассматривалась в *Бытии и времени*; но они и не характеризуют субъективно-экзистенциальное состояние человека, а играют роль подвижной связки с основой. По мысли Хайдеггера, способность к сакрализации присуща человеку, притом что она не сходна с известным религиозным чувством, к которому апеллируют теологи и философы<sup>26</sup>. Именно из глубинной способности принимать и понимать священное как инаковое проистекает направленность человека на бытие<sup>27</sup>. Сакрализация делает возможным мышление о бытии, в пределе же – мышление бытия. Боги, в которых оно себя манифестирует, своего рода ипостаси бытия, могут приближаться или удаляться, могут не появляться или проходить мимо. Сама дистантность по своему статусу оказывается равной божественному, ведь при любом ее варианте мысль сосредоточена на том, что близко или отдаленно. А значит, данные полярности оказываются тождественными. “Это Далекое есть к тому же: величайшая и первая для нас Близость к Богу...”<sup>28</sup> Описываемое совпадение противоположностей относится и к уровню бытия и к постигающему его мышлению, трансцендированию. Бытийную целокупность, которую Ницше принципиально замыкал на человеке, внося в него момент предельности, Хайдеггер видит в обратном. Предельность, на которую сориентирован и от которой зависит человек, должна быть максимально ему противопоставлена, человеческое существование

<sup>25</sup> Heidegger M. GA. Bd. 65. S. 5.

<sup>26</sup> Она скорее отталкивается от этой способности, развиваясь в своем собственном, неадекватном той направлении. Обстоятельство, подобное тому, как метафизика развертывается из другого (нежели бытийно-историческое) начала мышления, однако же это другое является таковым лишь постольку, поскольку есть первое, подлинное, с которым оно и соотносится.

<sup>27</sup> Хайдеггер пишет о сокровенности, сакральной присущности “божествления Бога [всех] богов” (*Innigkeit jener Götterung der Götter*), исходя из которого [божествления] человек склоняется к бытию (*Heidegger M. GA. Bd. 65. S. 4*).

<sup>28</sup> Ibid. S. 24.

должно быть разомкнуто. В этом случае бытийно-исторический процесс получает и целостность, и истинную перспективу.

Рассматривая проблему Далекого-Близкого и связывая ее с сакрализованной предельностью, философ представляет три аспекта, в которых выражается взаимодействие бытия и человека. Один репрезентирует полюс бытия, являющего себя в богах: они перемещаются в его специфическом пространстве, не возникая и исчезая, а приближаясь и удаляясь относительно человека. В самом общем плане они минуют его не касаясь даже тогда, когда подступают вплотную; Хайдеггер говорит о *Vorbeigang der Götter*, “**мимопрохождении**”, **миновании** богов, исполненном знаков и игры. Другой аспект – встречное движение человека, воплощенное в **истории**, *Geschichte*. В своем подлинном виде она есть феноменология – не духа, но бытия, когда человек своими способами самостояния воплощает бытийные коллизии. Но гегелевская, как и гуссерлевская интерпретации здесь, по Хайдеггеру, неприложимы. Понятие интенциональности, подразумевающее этапную последовательность, опять же основано на позиции сущего и не выходит за его пределы (хотя и пытается эти пределы обозначить, но, так сказать, изнутри). А чтобы искать бытие – в чем и заключается смысл истории – не нужно куда-то следовать, потому что при всей инаковости оно, собственно говоря, всегда здесь. Однако проблема решается философом не так однозначно; здесь объединяются варианты архаико-мифологических поисков, направленных вовне, за пределы своего собственного пространства, и романтические, нацеленные на нахождение этого своего Собственного. В таком случае будут весьма различаться и сценарии возвращения – хотя формально они представляются одинаковыми. Подлинная история, поясняет Хайдеггер, еще не была; нужно вернуться к исходной позиции, чтобы ее начать, вместе с тем и для возвращения нужен ориентир, и потому оно тоже может послужить началом истории.

Догадка об ориентире, о бытии есть, с одной стороны, радикальный переворот в самом человеке. В этом перевороте (повороте, *die Kehre*) и реализуется упомянутая выше способность понимать и принимать инаковое. А с другой стороны, он есть явление истории, ее феномен уже не только в виде происходящего (*das Geschehen*), но в предельном исполнении, в **Событии** (*das Ereignis*), сохраняющем за собой все семантическое поле данного термина<sup>29</sup>. Собственно, Со-

---

<sup>29</sup> Многозначность *Ereignis*, связанного с глаголом *ereignen*, обусловлена разными уровнями значений, которые в нем конвергируются и коннотации которых нельзя не учитывать. Первейшее из них – происходить, случаться, сбываться – функционирует на фоне начального *eignen*: быть присутним, свойственным; (при)надлежать (в высоком смысле); посвящать кому-либо. Префикс *er-* указывает или на начало действия с переходом в определенное качество, или на достижение результата. Хайдеггер достаточно часто разделяет в этом слове префикс и корневую часть – особенно, когда использует глагольную форму – подчеркивая важность прежде всего качественного скачка и аспект сакральности.

бытие есть способ существования бытия, если использовать известную формулировку. Настаивая на том, что Событие по своей сути не является “трансцендентным” (и предполагая возможность такого неверного понимания его мысли), Хайдеггер описывает его как вневременное мгновение, момент, когда “...Бытие есть глубиннейшее Между, равное Ничто, Бог преодолагает человека, а человек вышашается над Богом, так сказать, непосредственно, и однако же оба – лишь в Событии, в качестве которого есть истина самого Бытия”<sup>30</sup>. Трехипостасное единство, в котором презентуется бытие, схватывается бытийным мышлением, обладающим особой, внерациональной точностью. “Минование не есть история, и история не есть Событие, и Событие не есть минование, и все же все три... могут быть постигнуты и по-мыслены лишь в их [взаимных] отсылках, т.е. из самого События [Er-eignis]”<sup>31</sup>.

Выше уже говорилось об исключительной роли, которую Хайдеггер отводил бытийно-историческому мышлению и – шире – мышлению как таковому. Способ мыслить оказывается квинтэссенцией человека, его единственно адекватным, собственным способом самореализации и, в этом значении, способом исторического существования. Философ пишет о двух начальных мыслительных импульсах, задающих алгоритм его развертывания. Эти начала выступают основами двух вариантов истории: подлинной и неподлинной. Первая, как упоминалось, обращена к бытию, что выражено в акцентировании будущего. Предчувствуемое и неизвестное будущее известно и неизвестно по-другому, нежели какое-либо обстоятельство, относящееся к сфере научного познания или социальной жизни, где функционирует “исчисляющая” рациональность. Поэтому Хайдеггер уже в начале своего труда утверждает: “...мы не знаем задачи нашей истории”<sup>32</sup>. Вместе с тем это незнание оказывается содержательным, если в его рассмотрении применить апофатический метод. Открывающееся здесь многообразие свидетельствует, что “все” – в самом главном смысле – действительно впереди, и оно должно быть совершенно иным, чем бывшее ранее. Для этого и нужно осмыслить уже свершившееся под углом зрения необходимого отказа от него. Задача деконструкции, выдвинутая в *Бытии и времени* относительно истории философских учений, расширяется до масштаба культурно-исторической традиции, а она в свою очередь понимается как горизонт формообразований мышления. Ее деконструкция, разбор представляет, по Хайдеггеру, настоящий творческий процесс, который, как подчеркивает философ, может осуществляться только мышлением (§ 4). В этом важном пункте он также кардинально расходится с Ницше, для которого творчество связано с порождением форм жизни (типов че-

<sup>30</sup> Heidegger M. GA. Bd. 65. S. 415.

<sup>31</sup> Ibid. S. 27.

<sup>32</sup> Ibid. S. 11.

ловека). В ходе такого критического разбора мышление проясняет для себя основания неприемлемости традиции. Прежде всего это одномерность рационального конструирования, т.е. непонимание статуса бытия и, далее, связанная с ним секулярность мысли, уводящая мышление в обратном нужному направлении (даже в сфере “теологии”, о чем философ не раз упоминает). Подлинная история, история будущего – в значении и грядущей эпохи, и характера мышления – должна, по убеждению Хайдеггера, основываться на фундаменте историчности бытия и сакральности мышления. Поэтому философ пишет: “Последний Бог есть не конечная цель (Ende), но иное начало неизмеримых возможностей нашей истории. Ради этого начала история, бывшая до настоящего времени, не может просто кончиться, но она должна быть приведена к своему финишу (Ende).” И далее: “Последний Бог есть начало самой долгой истории в ее самом коротком пути. Долгая подготовка требуется для великого мгновения его прохождения (Vorbeigang). И для этого подготавливания слишком малы народы и государства...”<sup>33</sup>. Итак, подлинная история оказывается все же определенной рядом характеристик.

Ей противопоставляется неподлинный вариант, называемый историей метафизики. Эта тема достаточно подробно рассматривалась тогда Хайдеггером в нескольких параллельно создаваемых работах, например, во *Времени картины мира* (1938), упомянутом *Ницше, Преодолении метафизики* (материалы 1938 г.) и т.д. Поэтому в *Очерках...* внимание обращается на стратегические характеристики и концептуальное место данной проблемы. Она помещена в части с многозначительным названием *Zuspiel* (передача, подача, пас) и встроена в общий контекст сакрального игрового действия, в качестве которого описывается история бытия<sup>34</sup>. Метафизика выступает – в самом широком значении – как знание “о бытии сущего”, т.е. в форме мышления, сосредоточенного на человеке и “слишком человеческом” мире. Когда гипостазированный и, значит, деформированный в своей основе человек превращается в субъект познания, это проявляется в его способах жить и действовать, а именно в создании разнообразных способов собственной массовидности и опустошения земли. Метафизика представляет собой величественную в своем роде историю блуждания в неистине. Хайдеггер подчеркивает, что об этом характере неистинности говорят не какие-либо отдельные метафизические учения, но именно история метафизики, т.е. ее осуществление. Он также предостерегает от неверного истолкования отдельных метафизических систем как простой игры в трансцендирование, поскольку внимание должно быть обращено на то, что движет изнутри всю метафизику.

<sup>33</sup> Ibid. S. 411, 414.

<sup>34</sup> В статье *Сакральная тектоника бытия* (Историко-философский ежегодник, 2000. М., 2002.) приводилось высказывание из Вступительного обзора *Очерков...*: “Соединенные в фуге бытия, мы предоставлены для разыгрывания богам” (Heidegger M. GA. Bd. 65. S. 18).

---

# ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

## П.А. ФЛОРЕНСКИЙ О ТВОРЧЕСТВЕ И. КАНТА И “АНТИКОПЕРНИКАНСКОМ” ПЕРЕВОРОТЕ В ФИЛОСОФИИ

*О.М. Седых*

Отец Павел Флоренский, как известно, был противником идеологии Возрождения и философии Иммануила Канта. Считая кантианство квинтэссенцией возрожденческого миропонимания, коперниканский переворот в космологии и философии он рассматривал в единой перспективе – как торжество безличного и усредненного субъекта, мир которого всюду однообразен. Работы Флоренского демонстрируют обилие критики в адрес Канта (весьма вероятно, что общее ее количество превосходит число критических выпадов в адрес всех других философов). Очевидно, что эти люди по-разному ощущали мир и его основания. Их разногласие хорошо иллюстрирует замечание Мишеля Фуко о том, что все философские системы либо сопоставимы с платонизмом, либо содержат “платонический дифференциал”<sup>1</sup>. Поскольку свое мировоззрение Флоренский соотносил с платонизмом, неудивительно, что непреодолимая пропасть отделяла его от кантовского. “Всю жизнь, – писал он, – я, в сущности, думал об одном: об отношении явления к ноумену”<sup>2</sup>. Он мог бы продолжить, сказав, что отношение это совсем не такое, каким представлял его Кант. И добавить, что, используя эти термины, намеренно добивался ассоциации и контраста с критической философией. По Флоренскому, соотношение феноменального и ноуменального – то, как ноуменальное проявляется, воплощается и обнаруживается, – составляет проблему символа. Это центральное понятие своей философии он определял как отверстие, проделанное в нашей субъективности<sup>3</sup> (что вряд ли соответствует представлениям Канта).

И все же, сопоставить идеи столь несхожих мыслителей позволяет как минимум один формальный повод, обращение к которому открывает поле для других параллелей. Уже в “Столпе и утверждении истины”, своем программном философском труде, как и во многих последующих работах, Флоренский прибегает к кантианской

терминологии, которая используется не только со ссылкой на Канта, но для обозначения собственных, причем базовых, философских понятий. Среди них – понятие антиномии, наиболее важное в жизнетворческой установке о. Павла, как утверждал он сам, адаптированное из философии Канта. Если за кантовскими размышлениями над проблемой антиномий стояло нежелание мириться с мыслью о самопротиворечивости рассудка, Флоренский, наоборот, приветствует эту мысль. Базовое положение “Столпа...” опирается на кантовский термин: “Истина есть антиномия”<sup>4</sup>. То, что “разум оказывается насквозь антиномическим, – в своей тончайшей структуре”<sup>5</sup> отражает свойство более универсального порядка. Флоренский говорит об антиномической структуре мира: “Антиномичность – от дробности самого бытия, – включая сюда и рассудок, как часть бытия”<sup>6</sup>.

Вопрос о происхождении проблемы антиномий чрезвычайно занимал Флоренского. Это, писал он, – самое “темное” место “Критики чистого разума”, которая и вообще “имеет темное рождение”<sup>7</sup>. По его версии, термин “антиномия”, в философии до Канта не употреблявшийся, был позаимствован из области права, где “антиномия” означает противоречие закона самому себе. А вот причины, натолкнувшие Канта на идею антиномичности рассудка, обнаруживаются в раннем кантовском трактате “Физическая монадология”. По мнению Флоренского, признать наличие антиномий разума Канта побудил “знаменитый” спор Ньютона и Лейбница на тему о строении пространства<sup>8</sup>, о котором идет речь в работе. Флоренский собственноручно перевел “Физическую монадологию”<sup>9</sup>, и в предисловии к переводу писал, что как бы не относиться к кантовским доказательствам и методам рассуждать, его работа “по своим основным идеям и по своему замыслу представляет большой интерес”<sup>10</sup>. Собственные антиномии Канта, т.е. их разбор в “Критике чистого разума”, Флоренский считает неудачными. Однако признает: Кант заслуживает славы – хотя бы за то, что «имел дерзновение выговорить великое слово “антиномия”»<sup>11</sup>. Это замечание хорошо иллюстрирует мнение Флоренского о Канте докритического и критического этапов: именно в докритический период, к которому отсылает “темное” происхождение первой из “Критик” – в период активных размышлений, предшествовавших ее созданию, – Кант был близок ко многим верным идеям (из которых впоследствии сделал не очень правильные выводы). Попробуем проиллюстрировать это мнение на примере наиболее антикоперниканской, соответственно и антикантианской, работы о. Павла – знаменитых “Мнимостей в геометрии”.

\* \* \*

“Мнимости в геометрии”, изданные небольшим тиражом в 1922 г., приурочены к 600-летию юбилею кончины Данте Алигьери, почитаемого Флоренским как “величайший из выразителей целостно-

го миропонимания”<sup>12</sup>. Однако основная часть работы создавалась без всякой связи с Данте, в бытность автора студентом-математиком Московского университета. Книга задумана с целью предложить новое истолкование математического понятия мнимого числа; ее подзаголовок – “Расширение области двухмерных образов геометрии: Опыт нового истолкования мнимостей”. По случаю юбилея был дописан заключительный девятый параграф, наиболее неоднозначный. В нем, опираясь на предложенное истолкование мнимостей и дантовскую модель универсума, автор пытается доказать, что древняя геоцентрическая модель вселенной находит подтверждение в свете последних данных науки. Замысел этот весьма иллюстративен. Как отмечают исследователи и биографы, всю свою жизнь Флоренский стремился к синтезу древних и ультрасовременных идей, что проявилось в первую очередь в совмещении сана священника с научными изысканиями (по воспоминаниям современников, в 20-е годы о. Павел, изучавший применение диэлектриков, являл собой яркое зрелище, когда приходил в электротехническую лабораторию в рясе священника<sup>13</sup>). Поскольку “Мнимости” – трактат по космологии, т.е. попытка создать наиболее общую картину мира, в этой работе мировоззрение Флоренского отразилось ярко и синтетично. Хотя книга касается вопросов математики и космологии, очевидно, что автор излагает и свои философские взгляды.

Однако обо всем по порядку. Для начала обратимся к основной части книги, соответственно к понятию мнимого числа. В истории математики оно окружено особым ореолом. Мнимые величины известны с XVI в. Впервые упоминание о них появляется в труде Дж. Кардано “Великое искусство или об алгебраических правилах” (1545). Но “даже для крупных ученых XVII в. алгебраическая и геометрическая сущность мнимых величин представлялась загадочной и мистической. Известно, что Лейбницу принадлежит фраза: “Мнимые числа – это прекрасное и чудесное убежище божественного духа, почти что амфибия бытия с небытием”<sup>14</sup>. Теория мнимостей получает развитие в трудах математиков XVIII–XIX вв. (Л. Эйлера, К. Гаусса, К. Весселя и др.). Мнимые и действительные числа стали определены через понятие комплексного числа (при истолковании мнимостей Флоренский ориентируется на формальную установку комплексных чисел). Действительное число – это любое положительное или отрицательное число, или нуль. Комплексное число имеет вид  $z = x + iy$ , где  $x$  и  $y$  – действительные числа,  $i$  – мнимая единица (число  $i$ , квадрат которого равен  $-1$ ;  $i^2 = -1$  или  $i = \sqrt{-1}$ ). При  $y = 0$  комплексное число является действительным, т.е. действительные числа можно считать частным случаем комплексного числа. Однако при  $y \neq 0$  комплексные числа называют мнимыми; мнимое число – это комплексное число, не являющееся действительным.

Как полагает Флоренский, существует несколько неудовлетворительных попыток подойти к истолкованию мнимых величин. Общій

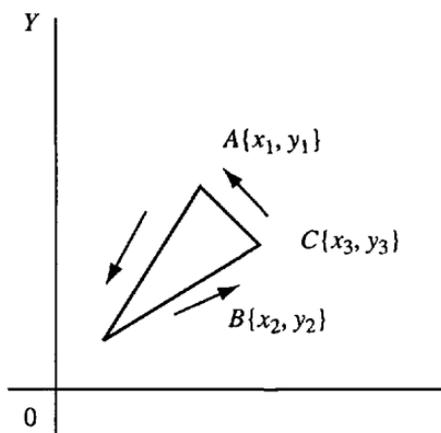


Рис. 1

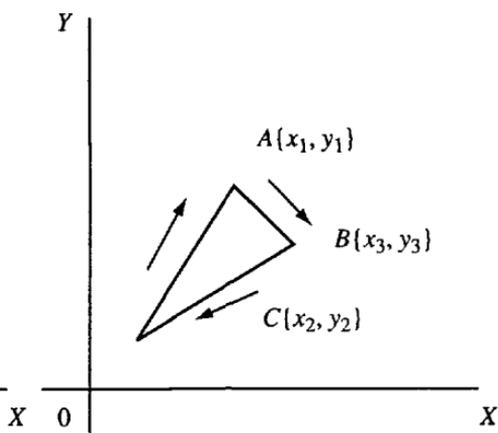


Рис. 2

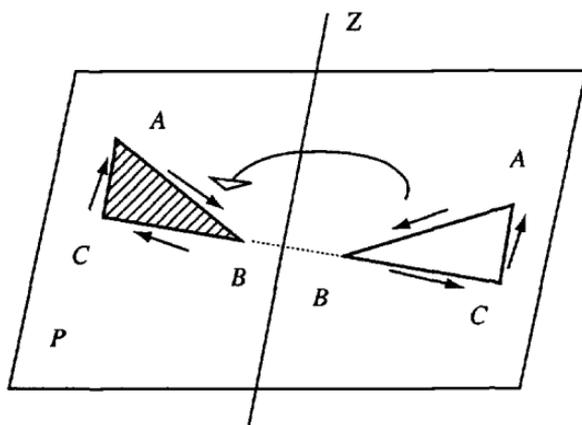


Рис. 3

их недостаток – отсутствие закрепленного за мнимыми величинами геометрического смысла, т.е. наглядного представления. Пока, пишет Флоренский, мнимые величины не имеют геометрической наглядности. Его задача, не выходя из первоначальных посылок аналитической геометрии на плоскости, где точка определяется двумя координатами, “расширить область двумерных образов геометрии так, чтобы в систему пространственных представлений вошли и мнимые образы”<sup>15</sup>. Другими словами, найти в пространстве место для мнимых образов, при этом отставив действительные образы на своих местах.

Место это, считает Флоренский, находится на обратной стороне Евклидовой плоскости. Геометрия Евклида рассматривает фигуру лишь с одной стороны плоскости. Но можно сделать обход и взглянуть на нее с другой стороны. Допустим, мы вычисляем площадь треугольника ABC, координаты вершин которого соотнесены с декартовыми осями (рис. 1):  $A_1(x_1y_1)$ ,  $B_2(x_2y_2)$ ,  $C_3(x_3y_3)$ .

Его площадь будет равна определенной величине:

$$\Delta_1 = \begin{vmatrix} x_1 & y_1 & 1 \\ x_2 & y_2 & 1 \\ x_3 & y_3 & 1 \end{vmatrix}$$

Однако если переименовать вершину В в С, а С в В (рис. 2), окажется, что площадь меняет свой знак – она станет отрицательной, оставаясь неизменной по абсолютной величине, поскольку обход вершин треугольника будет совершаться в ином направлении (по часовой стрелке, тогда как в первом случае – против):

$$\Delta_2 = \begin{vmatrix} x_1 & y_1 & 1 \\ x_3 & y_3 & 1 \\ x_2 & y_2 & 1 \end{vmatrix} = - \begin{vmatrix} x_1 & y_1 & 1 \\ x_2 & y_2 & 1 \\ x_3 & y_3 & 1 \end{vmatrix}$$

Иначе говоря,  $\Delta_2 = -\Delta_1$ . В чем причина такой полярности? Очевидно, дело не в площади как таковой. Причину изменения знака следует искать глубже. Флоренский предполагает, что заключается она не в переименовании вершин треугольника, а в каком-то его движении. Он рассматривает такой случай: если в плоскости Р треугольника АВС провести вертикальную ось z, затем, подняв фигуру, перевернуть ее и снова плашмя положить на плоскость по другую сторону оси (рис. 3), площадь полученной фигуры тоже будет отрицательной. Однако теперь треугольник будет лежать не прежнюю, а обратную стороной.

Площадь фигуры меняет свой знак, поскольку меняется на обратное направление обхода вершин. Следовательно, причину полярности дает вращение треугольника. И значит, она зависит от того, какую сторону фигуры мы изучаем. По сути, можно передвигать не фигуру, а наблюдателя, который вычислит площадь с обратной стороны плоскости. Или представить, что плоскость прозрачна, и мы видим обе системы осей зараз (которые, естественно, не совпадут на лицевой и изнаночной сторонах). Площадь треугольника, квадрата и любой другой плоской геометрической фигуры будет иметь знак положительный или отрицательный в зависимости от того, какая сторона фигуры изучается.

Автор приходит к выводу, что и всю плоскость следует рассматривать с одной стороны как положительную, с другой – как отрицательную; область же мнимых чисел следует приурочить обратной стороне плоскости. Тогда точка на лицевой стороне поверхности будет иметь обе действительные координаты: R (a, b); на изнаночной – обе мнимые: R (ai, bi). Если же одна из координат действительная, другая – мнимая, такая точка называется полумнимой; находится она уже не на поверхности, а в ее толще.

Новизну своего подхода автор видит в открытии обратной стороны плоскости как места для мнимых образов. Он допускает, что

различие на разных сторонах поверхности может быть не существенным для плоских фигур. Но для кривых поверхностей различие на выпуклой и вогнутой стороне, вообще – на разных сторонах, может стать значительным (в последующих параграфах он переходит к рассмотрению двухмерных образов на кривых поверхностях). В случае Евклидовой плоскости, подчеркивает Флоренский, мы имеем некоторый “упрощенный” случай – уменьшение кривизны поверхности до нуля. Впрочем за примерами он обращается не только к геометрии, но и к физике. Так, если плоскость рассекает ток перпендикулярно, магнитный поток будет двигаться по часовой стрелке или против нее в зависимости от рассматриваемой стороны: различие на лицевой и изнаночной сторонах будет связано с поляризацией магнитного потока.

Приводя пример с вращением треугольника (рис. 3), автор делает одно любопытное замечание: первый треугольник и полученный в результате вращения будут *неконгруэнтны* друг другу. Это, пишет он, существенно важное обстоятельство, однако нет времени касаться его в данной работе: “неконгруэнтность равных геометрических образов имеет, как известно, чрезвычайно важное значение в философии и естествознании, что уже отчасти пояснено работами Рене де Сосюра и механикой многомерных пространств, а также и многими другими, чему надлежит посвятить особое исследование”<sup>16</sup>. Говоря о применении неконгруэнтных образов в философии, Флоренский скорее всего имел в виду Канта. Он не мог не знать, что свое значение в философии проблема неконгруэнтных подобий получила с подачи немецкого мыслителя. В докритической работе 1769 г. “О первом основании различения сторон в пространстве” Кант использует этот феномен как аргумент в споре с лейбницеvским толкованием пространства. В данном контексте мысль о Лейбнице была бы вполне уместна – проблема мнимых величин интересовала Лейбница как математика. У самого Флоренского понятие неконгруэнтности встречается уже в “Столпе...” наряду с прочей кантианской терминологией<sup>17</sup>. Кроме того, ход мыслей Канта в работе “О первом основании...” имеет определенное сходство с замыслом “Мнимостей в геометрии”. Попробуем разобраться, какое именно.

Размышления о природе пространства не покидали Канта на протяжении всего докритического периода. Около 1768 г. пришло своеобразное озарение. В работе “О первом основании...” Кант обратил внимание, что природа заложила в организмах способность к ориентации по правому и левому направлению: в определенном направлении изгибаются раковины улиток, стебли растений. И существуют тела, подобные друг другу во всем кроме некоторой разницы в направлении своего расположения. Части спирали, резьбы винта, левая и правая рука, вообще, части человеческого тела, расположенные симметрично по отношению к вертикальной плоскости

(соответствующей оси на плоскости в примере Флоренского), не-одинаковы именно потому, что одна часть – левая, другая – правая. Левую руку нельзя приставить на место правой, а правая перчатка не подойдет для левой руки. Несмотря на свое сходство, такие тела не могут быть заключены в одни и те же границы, – Кант предлагает называть их неконгруэнтными подобиями.

В этой работе Кант упоминает о дисциплине “Analysis situs” – геометрии положений, созданной Лейбницем и Эйлером. В современной математике эта дисциплина известна как топология, она изучает свойства фигур и их взаимные расположения. Кант заявляет, что *философски* ищет “первого основания возможности того, величины чего Лейбниц был намерен определить математически”<sup>18</sup>. Другими словами, Кант собирается рассуждать о расположениях тел в пространстве. Однако его не устраивает лейбницевский аналитический подход ни к предмету геометрии положений, ни к трактовке самого пространства. Аналитическое описание исходит из расположения предметов и их частей относительно друг друга. Но это расположение предполагает определенное направление, которого не постичь из отношения одной, находящейся в пространстве вещи к другой. Такая направленность постигается лишь при условии отношения всех этих расположений к некоторому общему пространству, включающему их как часть. Яркое тому подтверждение – случай неконгруэнтных подобий, когда соединение частей одинаково, но при этом пространство, ограничивающее одно тело, не может служить границей другого, как бы это тело не поворачивать и не вращать. Если согласиться с воззрением Лейбница, т.е. сводить пространство к внешнему отношению находящихся рядом предметов, неконгруэнтные подобия не могли бы существовать. Тогда какая-либо одна рука – или правая, или левая – одинаково подходила бы к обеим частям тела. “Отсюда ясно, что не определения пространства суть следствия положения частей материи, а наоборот, эти положения суть следствие определений пространства, и следовательно, тела могут иметь различия в свойстве, и притом подлинные различия, которые относятся лишь к абсолютному и первоначальному пространству”, – Кант имеет в виду пространство Ньютона<sup>19</sup>.

И Флоренский, предлагая новую интерпретацию мнимостей, и Кант, выдвигая аргументы в пользу реальности пространства, имеют весьма сходные установки. Оба отказываются от аналитического подхода к предмету геометрии. В понимании Канта геометрия “доставляет некоторые такие данные, касающиеся самых общих свойств пространства”<sup>20</sup>. Проблему предмета геометрии Флоренский поднимает в “Мнимостях”: “В самом деле, спросим себя, что именно мы изучаем в геометрии? В геометрии изучаем мы пространство – не линии, точки и поверхности, а свойства самого пространства, выражающиеся в этих частных пространственных преобразованиях”<sup>21</sup>. Чтобы понять природу пространства, нельзя опираться

ся на аналитику и абстракции, – считает Кант – реальность пространства ясно созерцается внутренним чувством, его не постичь посредством понятий разума. Для этого, пишет он, следует обратиться к “опирающимся на созерцания” суждениям геометрии о протяженности – Кант обращается к феномену неконгруэнтных подобий<sup>22</sup>. Отказываясь от аналитического подхода к предмету геометрии, в “Мнимостях” Флоренский рассуждает о неудовлетворительном состоянии аналитической геометрии: она не заботится о переводе аналитического содержания на конкретный геометрический образ, который он сам хочет закрепить за мнимыми величинами. Его работа задумана, чтобы сделать мнимые образы, не имеющие “конкретно-воззрительного содержания”<sup>23</sup>, пространственно созерцаемыми, т.е. наглядно доступными, ведь “на то и существует геометрия, чтобы знанию не быть оторванным от пространственного созерцания”<sup>24</sup>. И Кант, и Флоренский уверены, что для разгадки тайны пространства следует отказаться от аналитического подхода и обратиться к “конкретно-воззрительному” содержанию, к суждениям, “опирающимся на созерцание”, и что хорошую помощь в этом могут оказать “созерцательные” возможности геометрии.

\* \* \*

Было бы не вполне корректно утверждать, что в процессе написания “Мнимостей” Флоренский ориентировался на кантовский анализ неконгруэнтных подобий – по крайней мере, он не говорит об этом открыто. Но очевидно, что работа “О первом основании...” была знакома Флоренскому<sup>25</sup>, а стремление Канта опереться на созерцающие суждения геометрии не могло не импонировать, ведь в кантовском анализе феномен неконгруэнтных подобий, удостоверяемый исключительно наглядным образом, становится опорой философских размышлений. По убеждению Флоренского, из которого проистекает установка “Мнимостей”, обращение к созерцательным возможностям пространства прокладывает путь к пониманию. Чтобы быть достоверным, знание должно быть пространственно представлено: «П.А. Флоренский не раз подчеркивал, что развивавшееся им пространствопонимание действительности суть определенный стиль мышления, своеобразная творческая установка, или, как говорят теперь науковеды, “научно-исследовательская программа”»<sup>26</sup>. По Флоренскому, “миропонимание есть пространствопонимание”<sup>27</sup>. Он даже готов признать пространство “за собственный и первичный предмет философии, в отношении которого все прочие философские темы приходится оценивать как производные”<sup>28</sup>. Потому учение Канта о пространстве, несмотря на все разногласия, вызывало его живой интерес (с пониманием пространственно-временных аспектов действительности связаны и формулировки антиномий).

Пространственное представление дает наглядность и конкретность, оно первично в человеческом восприятии. Пытаясь прояс-

нить, на чем основаны “отношения” человека и пространства, о. Павел исследовал психофизиологическую основу восприятия: как устроен глаз, как он связан с другими органами чувств, какова природа и назначение осязания и т.д. Любое знание, любая интерпретация должны учитывать эти человеческие особенности. Из этих посылок исходит “конкретная метафизика” – философская программа Флоренского, предполагающая познание ноуменального через конкретное, чувственно данное. Истина раздроблена в пространстве и времени, “воспринятое и усвоенное тварью, знание Истины ниспадает во время и пространство”<sup>29</sup>. “Этот удел наш, или доля наша, εἰς αὐριένη, δοῖρα, т.е. то, что изречено о нас свыше, суждено или присуждено, fatum – от fagi, удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть время – пространство”<sup>30</sup>. Идеальное наглядно благодаря облеченности в пространственно-временную плоть, т.е. благодаря своей конкретности. Правильное понимание способа данности Истины человеку прокладывает путь к достоверному познанию. Многие проблемы гносеологии, считает Флоренский, коренятся в неправильном понимании природы пространства.

Приверженность принципу наглядности и конкретности о. Павел был склонен видеть в особенностях своей личности. По его глубокому убеждению, биография человека, особенности его личности и судьбы, его конфессиональная и национальная принадлежность, накладывают отпечаток на творчество. Флоренский вспоминал о присущей с детства остроте зрения и сильной зрительной впечатлительности, подчеркивал, что его “зоркость не была аналитической”: “во мне была повышенная впечатлительность, никогда не смолкавшая внутренняя вибрация всего существа от заветных впечатлений. (...) В этих словах захотят услышать сравнения и попытки на поэзию, я же хочу сказать – выдавить из себя – самое трезвое, самое буквальное описание, некую физиологическую картину”<sup>31</sup>. По воспоминаниям современников, острая впечатлительность была свойственна и Канту. Во всех буквальных подробностях он мог описывать вещи, никогда им не виданные, опираясь на свой необыкновенный дар, который биографы называют “точная чувственная фантазия”<sup>32</sup>. О его “поразительной способности созерцания и представления” сообщил Яхман. Так, он однажды описал в присутствии коренного лондонца Вестминстерский мост, его облик и устройство, длину, ширину, высоту и масштабы всех отдельных частей с такой точностью, что англичанин спросил его, сколько лет он прожил в Лондоне и занимался ли он специально архитектурой, на что ему ответили, что Кант никогда не выезжал за границы Пруссии и не является архитектором по профессии. С такой же осведомленностью он вел с Брайдоном беседу об Италии, и тот также спросил его, сколько времени он прожил в Италии<sup>33</sup>.

Говоря о Канте докритического периода, Эрнст Кассирер отмечает, что во “Всеобщей естественной истории и теории неба”<sup>34</sup> Кант

строит зримый космос, и именно в этот период “способность синтеза – в противоположность обычному представлению о Канте – значительно превосходит его аналитическую и критическую способность. Стремление к целому настолько сильно в духе Канта, что конструктивная фантазия обгоняет терпеливую проверку данных”<sup>35</sup>. Как мы покажем, все эти черты присущи взгляду и способу космологических построений Флоренского. Думается, что в его обращении к Данте не последнюю роль сыграла “зрительная” установка. Данте сравнивал себя с геометром (“Рай”, XXXIII, 133–134). Ю.М. Лотман полагает, что его можно назвать даже архитектором, «ибо вся “Божественная комедия” есть огромное архитектурное сооружение, конструкция универсума»<sup>36</sup>. В новой интерпретации древней модели мира автор обращается не к Птолемеевой системе (что было бы естественно в научной работе), а к поэтическому произведению, созданному на ее основе – к наглядной конструкции средневекового универсума. Как отмечает Флоренский, описание Данте есть описание поэтическое, оно представимо и мыслимо, потому содержит в себе “данные для уяснения его геометрических предпосылок”<sup>37</sup>. Анализ пространственной структуры художественного произведения дает не менее ценный результат, чем обращение к научным или философским теориям, подчеркивал Флоренский в своих работах по теории искусства.

Поскольку цель Флоренского – подтвердить истинность Птолемеевой модели средствами современной науки, он намерен обосновать следующие тезисы: конечность мира, неподвижность Земли как центра мира, качественное различие земного и небесного миров – Земли и Неба<sup>38</sup>.

Тезис о конечности мира подтверждается из геометрической интерпретации Дантова маршрута. Как правило, в комментариях на “Божественную Комедию” путь Данте изображается в виде ломаной линии, спирально переходящей по концентрическим сферам и загибающейся на 180° к зениту Сиона. Это неверно, считает Флоренский, поскольку картина Дантовой вселенной неизобразима Евклидовыми чертежами. Маршрут Данте не так прост, в нем есть один ключевой пункт, на который мало обращалось внимания. Спустившись по кручам воронкообразного Ада и достигнув поясицы Люцифера, Данте и Вергилий внезапно переворачиваются, обращаясь ногами к поверхности Земли (к Италии, откуда они вошли в подземное царство), а голову – в обратную сторону. В цитате из русского перевода Д.И. Мина Флоренский выделяет строки “Вождь опрокинулся туда головой” и “Какую грань я миновал в дороге” (“Ад”, XXIII). Затем поэт восходит на гору Чистилища и возносится сквозь небесные сферы. Выходит, что когда из Эмпирея Данте глядел на Славу Божию, то стоял на Небе, обращенный ногами к месту своего спуска. Но Данте все время двигался по прямой и, перевернувшись раз на пути, возвратился назад во Флоренцию в том же положении,

в котором уходил. В математической части “Мнимостей” автор проводит различие между двумя типами поверхностей – односторонней и двусторонней. При одном и том же преобразовании эти поверхности ведут себя прямо противоположно. Если одна переворачивает нормаль, другая – не переворачивает, и наоборот. Так, односторонняя поверхность переворачивает нормаль при обеих действительных координатах. Данте начинает свой путь в действительном мире и переворачивается на пути. Если бы по дороге он не перевернулся, то прибыл по прямой на место своего отправления вверх ногами. Такой маршрут возможен, если прямая на поверхности, по которой он двигался, с одним перевертом направления дает возврат к начальной точке в прежнем положении, а без переверта возвращает тело к начальной точке перевернутым. Эту поверхность можно считать односторонней. Эта же поверхность содержит замкнутые прямые, так как Данте вернулся туда же, откуда уходил. Поскольку в геометрии Римана прямая – это замкнутая линия, а плоскость – эллиптическая плоскость, т.е. замкнутая конечная односторонняя поверхность, Флоренский приходит к выводу, что Дантово пространство построено по типу не Евклидовой, а Римановой эллиптической геометрии. Эти общегеометрические представления, продолжает Флоренский, нашли конкретное истолкование в принципе относительности, и с точки зрения современной физики мировое пространство должно быть мыслимо как эллиптическое и конечное<sup>39</sup>.

В обосновании следующих пунктов Флоренский опирается на теорию относительности. В ее специальном принципе гипотеза о движении Земли не подтверждается, считает он. Нет доказательств и вращательного движения: ничего не доказывает опыт Фуко, ведь при неподвижной Земле и вращающемся Небе, маятник отклонялся бы точно так же; вообще, в Птолемеевой системе все явления происходили бы точно так же как в системе, принятой современной наукой, но с преимуществом “верности земле, земному, подлинно достоверному опыту”<sup>40</sup>.

Наконец, самый важный пункт – выразить качественную разницу Земли и Неба. Флоренский не соглашается с введением в специальном принципе теории относительности предела для скоростей, обозначенного скоростью света. За этим переделом скорости могут быть просто непредставимы, прибегая к кантовской терминологии, трансцендентны нашему опыту. Флоренский рассматривает одно из преобразований Лоренца, обосновывающее фундаментальный принцип теории относительности – изменение пространства в зависимости от движения. Характеристики тел движущейся системы, наблюдаемой из неподвижной, зависят от основной величины:  $\beta = \frac{1}{\sqrt{1 - v^2 / c^2}}$ , где  $v$  – скорость движения системы,  $c$  – скорость света. Если представить себе этот результат вполне конкретно, продолжает Флоренский, то пока  $v$  меньше  $c$ ,  $\beta$  действительно, и все характе-

ристики остаются имманентными земному опыту. При  $v$  равном  $c$ ,  $\beta = 0$ . Достигая скорости света, тело приближается к некоторому пределу, который является границей Земли и Неба. Здесь длина всякого тела равна нулю, масса бесконечна, и наблюдаемое со стороны время тоже бесконечно; здесь тело утрачивает протяженность, свои земные характеристики. Но что произойдет при достижении сверхсветовых скоростей? При  $v$  большем  $c$ ,  $\beta$  делается мнимым: длина и масса уже не равны нулю, они принимают отрицательные характеристики, и время протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине. Пространство как бы ломается при скоростях, больших  $c$ , и за этим пределом мировая жизнь качественно отлична. Здесь наступают новые условия существования пространства, характеризующиеся уже не действительными, а мнимыми параметрами. За световым пределом мы попадаем в мнимый мир, вывернутый по отношению к действительному. А переход между мнимым и действительным миром “мыслим только прерывный”<sup>41</sup>.

Позже мы вернемся к вопросу о том, с чем связан такой странный проект. Пока же отметим, что Космос Флоренского описывается не вполне научным языком – он словесен и нагляден<sup>42</sup>. Флоренский настаивает на конкретном представлении тех вещей, о которых говорит. Например, переход на другую сторону поверхности о.Павел иллюстрирует образом подземной реки, которая уходит вглубь поверхности, – и тогда изображается на карте пунктиром, – чтобы затем найти выход наружу<sup>43</sup>. Он сам наглядно представляет как, “стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность – носительницу соответственной координаты, и выворачивается через самого себя, – почему приобретает мнимые характеристики”<sup>44</sup>. Вообще, заключает он, ученым “пора повернуть два пугала мысли – мнимость и прерывность, пора избавиться от *horror imaginari* и *horror disconuitatis*”<sup>45</sup>.

\* \* \*

Не следует забывать, что потребность Флоренского в конкретной и наглядной интерпретации проистекала от специфики его символического миропонимания, которое по сути своей стремится к поиску смысла за любой данностью – ищет интерпретацию, не исключая и образную. В случае Флоренского полем приложения такой интерпретации стала сфера математики. На первых страницах “Мнимостей” он говорит о неприятии ее современного образа: математика оперирует оторванными от реальности абстракциями, идеальное в ней существует отвлеченно от чувственного. Таких абстракций не признает конкретная метафизика, полагающая, что оба начала в единстве образуют символ. Если символы математики сделать предметом конкретной метафизики (а ее предметом может стать любой символ, т.е. все реально данное), их необходимо рассматривать именно как символы: их идеальное содержание следует наполнить

реальным смыслом. Как отмечает А.Ф. Лосев, ученик и последователь о. Павла, в концепции Флоренского математика понимается не как математика, а как бытие: “Поэтому все чудеса, которые творятся в математике, они еще в большей степени творятся в пространстве и во времени”<sup>46</sup>. Такой подход имеет исторические аналоги: “отец Павел приходит к тому же универсализму и синтезу, который был в античности (у того же Платона), но только на новых основаниях, на новейших математических достижениях”<sup>47</sup>. Идею о тождестве философии и математики Лосев считает философским открытием Флоренского.

В докритический период идея синтеза математики и философии посещала и Канта. Этот факт вряд ли привлек бы наше внимание, однако проблематика его работы “Опыт введения в философию понятия отрицательных величин”(1763) весьма близка как “Мнимостям”, так и творчеству Флоренского. В ней Кант рассуждает о возможности применения в философии математического понятия отрицательной величины. Если мы имеем 1 и  $-1$ , мы имеем противоположное. Но что такое отрицательная величина? Очевидно, что не отрицание величины (тогда мы имели бы 1 и 0). Кант выделяет два вида противоположностей – логическую и реальную. Логическая предполагает выбор между А и не А: предмету либо присущ некоторый признак А, либо нет: тело либо движется, либо покоится; человек либо испытывает чувство удовольствия, либо не испытывает. Отрицательные величины соответствуют примерам реальной противоположности, когда речь идет не о присутствии либо отсутствии признака. И в случае 1, и в случае  $-1$  предмету присущ некоторый признак, причем такой, который уничтожает противоположный при соединении с ним: тело движется либо в одном направлении, либо в противоположном и не может двигаться в обоих направлениях сразу; отсутствие удовольствия не есть еще неудовольствие, для этого необходима некоторая причина, т.е. реальное основание, противоположное тому, на котором основано чувство удовольствия. Отрицательные величины, приходит к выводу Кант, суть “нечто само по себе подлинно положительное и только противоположное чему-то другому”<sup>48</sup>.

Кант признается, что пока сам не может ответить на вопрос “каким образом из-за того, что некто существует, нечто другое устраняется”<sup>49</sup>. Его задача – привлечь внимание философов к тому факту, что в мире существует реальная противоположность. Флоренский, в философии которого многие исследователи видят предвосхищение структуралистских идей<sup>50</sup>, уделял этому факту огромное внимание. Первое различие, которое присутствует в мире, пишет он, есть двоичность, первичная двойность, полярность: “Связанные между собой, полюсы не существуют порознь, но друг с другом не только не отождествляются, не сливаются, не различаются, но, напротив, противостоят один другому”<sup>51</sup>. Эти два полюса количествен-

но равны друг другу, но качественно различны. И Кант, и Флоренский обращают внимание на явления электричества и магнетизма, свидетельствующие о наличии такой раздвоенности: “Способность веществ, особенно электричества, к положительному и отрицательному действию, по всей видимости, таит в себе важные познания, и мы предвидим уже те светлые дни, когда более счастливому потомству, надо надеяться, станут известны те законы, которые нам пока представляются в неясном свете”, – пишет Кант<sup>52</sup>. “Не только магнетизм и электричество, но и все явления обнаруживают полярное раздвоение на две сопряженных и противоположно устремленных силы”, – отмечает Флоренский<sup>53</sup>. Применительно к творчеству Флоренского можно говорить о некотором архетипе двойственности, именуемом кантовским словом “антиномичность”<sup>54</sup>. Изначальную раздвоенность он обнаруживает во многих сферах действительности: расколот разум, двойствен мир явлений, раздвоен сам человек – на дух и плоть, двойственно строение человеческого тела, двойственной структурой обладает сфера, опосредующая человека и мир, – сфера языка (чему посвящена работа с соответствующим названием “Антиномии языка”) и т.д.

В “Мнимостях”, где идея двойственности поддерживается двусторонним анализом плоскости и последующей экспликации двух миров, Флоренский приходит к такому выводу: “Все пространство мы можем представить себе двойным, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивание тела через самого себя”<sup>55</sup>. Вывернутый мир соответствует обратной – отрицательной – стороне плоскости, которой приурочены мнимые числа. Эта сторона мира характеризуется отрицательными параметрами: площадь фигур, время, объем и масса тела. Однако такое распределение знаков вызывает вполне закономерный вопрос: почему мир небесный, по сути, мир божественный, а значит, реальнейший из миров – отрицательный и мнимый? Поскольку Флоренский возвращается к платоновскому двоemiрию и средневековому универсуму, не логичнее было бы объявить земной мир мнимым, а божественный – действительным?

Похожий прием – определять божественную реальность посредством отрицания – знает средневековая традиция, т.е. традиция апофатического (отрицательного) богословия: “Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Безусловное отрицание всех определений, всякого *да*, вечное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому *что* полагается Абсолютным, как единственное его определение: Бог есть НЕ-*что* (и НЕ-*где*, и НЕ-*когда*, и НЕ-*почему*)”<sup>56</sup>. Однако каков статус отрицания в апофатическом

богословии? Используя кантовское различие, его следует определить как логическое – отрицание какого-либо признака, не А. Мир мнимостей описывается вовсе не путем логического отрицания. Флоренский вовсе не утверждает, что потусторонний мир нельзя описать никакими средствами действительного. Находясь “по ту сторону”, будучи вывернутым по отношению к здешнему, мнимый мир не менее реален, чем действительный. И если он характеризуется отрицательным знаком, то это отрицание “кантовского” порядка – реальное отрицание, а отрицательные величины потустороннего мира “суть не отрицания величин, как это можно было бы предположить по сходству выражения, а нечто само по себе подлинно положительное и только противоположное чему-то другому”, т.е. здешнему миру. Флоренский отмечает, что “мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но – лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность”<sup>57</sup>. По замечанию Лосева, мнимые величины, мнимости в геометрии “не просто отрицательные величины, не просто отсутствие величины, а это очень реальная вещь. Но только вещь какая? Это идея вещи. Идеальная вещь”<sup>58</sup>.

Таким образом, оба мира реальны. Впрочем будучи реально противоположны друг другу, различаются они не только знаком своих параметров. В примере Флоренского один из неконгруэнтно подобных треугольников имеет отрицательную площадь. Если наложить плоскость с изображением лицевой стороны треугольника на плоскость с изображением его обратной стороны, совпадения не произойдет. То есть лицевая и обратная стороны фигуры будут неконгруэнтны (это видно из примера, когда Флоренский предлагает приподнять фигуру, перевернуть, а затем плашмя положить на плоскость). Выходит, мнимый мир не только реально противоположен, но и неконгруэнтен действительному. В определенном смысле наличие двух сторон плоскости, по Флоренскому, соответствует кантовским рассуждениям, что если бы пространство было логической абстракцией от вещей, наличия двух разных плоскостей, создающего условия неконгруэнтности, не понадобилось: существовало бы лишь одно действительное пространство, и Бог создал бы только одну руку, которая одинаково подходила к обеим частям человеческого тела. “Если же представить себе, что первым что было создано [в мире] была человеческая рука, то это необходимо была либо правая, либо левая рука, и для того чтобы создать одну такую руку, необходимо было иное действие созидательной причины, чем то, которым могло бы быть создано ее [неконгруэнтное] подобие”<sup>59</sup>.

Внематематическую интерпретацию обоих философов получил также символ нуля. Рассуждая о философском значении реальной противоположности, Кант предполагает, что равновесное состояние вселенной обеспечивается наличием ее полярных полюсов, и состояние это – нулевое: “все реальные основания вселенной, если

сложить те, что согласуются между собой, и вычесть те, что противоположны друг другу, дают результат, равный нулю”<sup>60</sup>. Флоренский связывает с нулем точку прерывного перехода – границу Земли и Неба, когда тело достигает скорости света, его объем и масса делаются равными нулю. Нулевыми параметрами характеризуются также частные случаи “отклоняющихся” состояний: переход от действительного к мнимому числу, нулевая кривизна поверхности. Для Флоренского “принцип частного случая” был принципом объяснения явлений (этот принцип был взят на вооружение неклассической наукой). Например, геометрия Евклида не принимает во внимание искривления поверхности. Но прямая поверхность – частный случай искривления, потому и геометрия Евклида – некоторый упрощенный вариант неклассических геометрий. Вообще, пространство не изотропно, как представляет его классическая механика; оно неравномерно и прерывно, а его равномерные участки – лишь частный случай общей прерывной картины. Другими словами, нулевое “идеальное” состояние – это абстракция, упрощение; в реальности устройство мира гораздо более сложно.

\* \* \*

Идея двух одинаково реальных, но противоположных миров поддерживает трактовку символа, предлагаемую Флоренским: как основа реальности символ содержит главную антиномию – феноменального и ноуменального, несет на себе отпечаток обоих миров. Помимо полярности мира эмпирического, Флоренский говорит о некоторой изначальной полярности: “полюсы – это начало и конец явления сверхчувственного в область чувственного, места входа и выхода ИДЕИ в мир эмпирический”<sup>61</sup>. Возвращаясь к теме разницы мировоззрений, отметим, что, хотя к тотальному разведению этих миров Кант придет несколько позже, однако и реальная противоположность, и свойство неконгруэнтности, и нулевая точка равновесия – это параметры здешнего мира, и Кант вопрошает об их возможности в здешнем мире. Флоренский же устремлен за его пределы: “Область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данта называется Эмпиреем”<sup>62</sup>. В нем “тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость. Разве это не есть пересказ в физических терминах – признаков идей, по Платону, бестельных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей? Разве это не аристотелевские чистые формы? Или, наконец, разве это не воинство небесное, – созерцаемое с земли как звезды, по земным свойствам чуждое?” – вопрошает он<sup>63</sup>.

В отношении такого мира обретает актуальность проблема гносеологического характера. Очевидно, чтобы постичь мир чистых сущностей, недостаточно опоры на “созерцающие суждения”. Можно уяснить, как смутное для математиков понятие мнимой величины получает наглядность – путем обхода Евклидовой плоскости. Но не-

ясно, как попасть на другую сторону вселенной: как наглядно представить мнимость параметров за пределом световых скоростей, ведь они трансцендентны нашему опыту, – на этом настаивает сам Флоренский, оспаривая вводимый предел для скоростей. Предположим, для Данте такой опыт состоялся силою поэтического воображения. Но как быть простым смертным, опыт которых ограничен земными пределами? Другими словами, как добиться условия прозрачности, когда ноуменальная и феноменальная стороны мира видны сразу, из одной позиции, подобно координатным сеткам на обеих сторонах прозрачной Евклидовой плоскости?

Одним из наиболее очевидных ответов на этот вопрос может быть такой: поскольку мнимый мир уподоблен миру платоновских идей, правомерно говорить о платоновском созерцании. Слово “мнимый” происходит от русского глагола “мнити”, означающего как представление, так и мысль. В европейских языках понятию “мнимый” соответствует *imaginary* (*imaginare, imaginaire*), означающее воображение, т.е. некоторое представление в уме, основанное на образах. Идею платоновского созерцания Флоренский обсуждает в работе “Смысл идеализма”, утверждая, что платонизм есть не просто философская теория, а известное во все времена духовное устремление “как указующий перст от земли к небу, от долу – горе”<sup>64</sup>. Идея же платоновского созерцания интересует его в связи с современными способами ее обоснования. Флоренский упоминает об опытах С.Х. Хинтона (С.Н. Hinton), автора книг “Новая эра мысли” и “Четвертое измерение”. Хинтон предполагал, что ограниченность человеческого восприятия тремя измерениями пространства происходит от некоторой его неразвитости. Он изобрел сложную систему воспитания и развития чувства пространства при помощи упражнений с сериями разноцветных кубов. Упражнения должны были развить способность представлять вещи не так, как видит глаз, т.е. не в перспективе, а так, как они есть геометрически. Например, научиться представлять куб сразу со всех сторон.

Эти опыты не случайно попали в поле зрения Флоренского: стремление преодолеть перспективное восприятие было лейтмотивом его творчества. В дантовском Эмпирее перспективное восприятие отсутствует. Попадая на Небо, Данте видит отдаленные предметы столь же хорошо, как и близкие, что позволяет разглядеть лицо Беатриче среди миллионов других в лепестке розы. Вероятно, Данте хочет сказать, что перспективное восприятие – удел земного неподлинного существования. По мнению Флоренского, восприятие предметов в перспективе есть род иллюзии, т.е. обмана, – когда рассудок и чувства противоречат друг другу: “ограниченный горизонт есть кажущееся членение перспективы, но хотя мы все знаем, что небо не опирается на землю, однако все видим, что – опирается. (...) Но стоит только нам начать подходить к краю земли, где мужики на небо зипуны вешают, как сделается ясным, что этот край на столь-

ко же отдалился от нас, на сколько мы к нему приблизились. И так – без конца. Мы сами носим дразнящий нас обман разума”<sup>65</sup>. Исследуя психологию восприятия, Флоренский пробовал разобраться в механизмах возникновения зрительных иллюзий. Феномен иллюзий до сих пор не имеет однозначной интерпретации в психологии, хотя на Флоренского влияние в этой области, вероятно, оказали опыты гештальтистов. Иллюзии, заключает Флоренский, возникают в результате конфликта шаблона восприятия и нового впечатляющего опыта, который не вписывается в шаблон, потому отторгается. Другими словами, наше мышление предпочитает быть обманутым, но сохранить прежнюю схему: “мышление консервативно и упорствует всеми силами в уже принятом им: настойчивость в своих ошибках – основной двигатель научных воззрений”<sup>66</sup>.

Вслед за Хинтоном, стремившимся преодолеть присущее мышлению упорство, Флоренский рассуждает в “Смысле идеализма” следующим образом: если мы способны научиться трехмерному созерцанию (а при восприятии глазом мы получаем плоскую картинку, ее глубина образуется за счет некоторой добавки), почему бы не попытаться научиться созерцанию четырехмерному? Вероятно, такое созерцание позволило бы видеть объект синтетически, точнее видеть идею объекта и напоминало бы платоновское. Представим, говорит Флоренский, что люди живут в плоском двухмерном мире, а третье измерение считают областью фантастики<sup>67</sup>. Так и мы считаем областью фантастики ноуменальный мир, реальность которого нельзя пока ни утвердить, ни опровергнуть. В “Мнимостях” Флоренский подчеркивает, что мы просто можем не знать о жизни за пределами известных нам параметров, но это не означает, что ее нет: провал геометрической фигуры на другую сторону поверхности – не признак ее ирреальности, а возможность ее доступности другим существам. По научении трехмерному созерцанию мир стал бы гораздо более глубоким и пластичным, более целостным: «Может быть, художники плоского мира попытались бы творчески воссоздать синтетический образ (...). Но их грезы остались бы, вероятно, совершенно непонятными “плоскому” обществу и “плоским” художественным критикам, хотя и будили бы в них какое-то недовольство своим двухмерным созерцанием»<sup>68</sup>. Мы же, обреченные на трехмерный мир, не имеем целостного представления предмета, его всестороннего видения, и в этом смысле подобны людям в платоновской пещере. “Может быть, по четвертому измерению и поныне наш хрусталик прямолинеен, и мы совершенно лишены способности видеть и сознавать четырех-мерность мира. Множественность похожих друг на друга объектов, в таком случае, может объясняться их проективностью: это – трехмерная проекция четырех-мерного единого объекта. Но в тот момент, когда отверзнутся очи наши и мир окажется глубоким, – мы увидим лес как единое существо и всех коней – как единого сверхконя, а человечество – как единое Grand Etre”<sup>69</sup>.

В России идеи Хинтона стали известны по пересказу русского ученого и философа П.Д. Успенского; скорее всего в его пересказе их знал Флоренский. Работы Успенского (“Четвертое измерение”, “*Tertium organum*”) вызвали достаточно большой интерес в интеллигентской среде начала XX в. Успенский не стремился к сугубо научному изложению; он занимался популяризацией современных и модных научных теорий, причем в связи с некоторыми теософскими идеями. Однако показателен сам факт интереса к подобной проблематике. Характеризуя мировоззрение русских символистов, поэт Осип Мандельштам писал: “им было плохо, не по себе в клетки своего организма и в той мировой клетки, которую с помощью своих категорий построил Кант”<sup>70</sup>. Положения “Критики чистого разума” вряд ли были близки идеологии Серебряного века: кантовский трансцендентализм воспринимался скорее как препятствие на пути познания объективной истины. Обращаясь к работам Хинтона, Успенский отмечает, что они позволяют решить “проблему Канта”: преодолеть запрет трансцендентальной эстетики на возможность прорыва к иным измерениям. Как ни странно, в своих работах Хинтон опирается на кантовскую трактовку пространства. Ошибочно, говорит он, считать познание в пространстве непреодолимым барьером, отделяющим нас от познания мира за пределами воспринимаемого. Допустим, что пространство действительно есть внутренне присущее нам чувство, в модусе которого мы воспринимаем вещи, конструируем познаваемый нами же мир. Но, продолжает Хинтон, имеет смысл развить это чувство, тогда расширятся и границы познания. Научение четырехмерному созерцанию должно впоследствии необыкновенно расширить пределы деятельности нашего сознания. “Если интуиция пространства есть средство, при помощи которого мы познаем, то из этого следует, что могут быть различные роды интуиции пространства”<sup>71</sup>. По мнению Хинтона, последующее развитие науки, прежде всего появление неевклидовых геометрий, продолжило начинания Канта в области учения о пространстве. “Фихте, Шеллинг, Гегель развили некоторые из идей Канта и написали замечательные книги. Но истинными преемниками являются Гаусс и Лобачевский. (...) Замечательным анализом упомянутые великие геометры показали, что пространство не ограничено, как, по видимому, позволяет нам думать обычный опыт, но мы вполне способны постигать новые роды пространства”<sup>72</sup>.

Действительно, сейчас, с развитием научных и псевдонаучных теорий XX в., словосочетания “иное измерение”, “параллельный мир” и т.п. не вызывают удивления. Но обращение к ним в эпоху классического рационализма вряд ли было привычным. Тем поразительнее звучит идея, выдвинутая Кантом в работе “Мысли об истинной оценке живых сил” (1746), причем в связи с проблемой геометрии. Кант предполагает, что трехмерное пространство нашего эмпирического мира, быть может, лишь частный случай в системе

пространственных форм, которые могут быть различны по своей структуре и своим измерениям. “Наука обо всех этих возможных видах пространства, – продолжает Кант в статье, – несомненно представляла бы собой высшую геометрию, какую способен построить конечный “ум”, – в ней одновременно присутствовала бы мысль, что различным формам пространства может соответствовать такое же число различных миров, которые, однако, не находятся в динамической связи и взаимодействии друг с другом»<sup>73</sup>. Остается добавить, что эта мысль почти буквально повторяет предположения Хинтона и соответствует рассуждениям Флоренского. Очевидно также, что проблема геометрии волновала и Канта, и Флоренского со студенческих времен – так, и “Мнимости”, и “Мысли об истинной оценке живых сил” были написаны ими в студенческие годы. В этой кантовской работе, отмечает Кассирер, вместе с “влечением к свойственной молодости смелости спекуляции” присутствует “стремление подняться от простого описания особенного и действительного к созерцанию общих “возможностей мышления”, а также “повсюду проявляется стремление к примирению и соединению метафизики и математики”<sup>74</sup>.

Однако Флоренский не отказывался от проекта сделать мнимый мир вполне доступным обычному человеческому восприятию. Поскольку познать – значит сделать зримым, очевидно, что восприятие должно быть зрительным, а мнимый мир – наглядно представленным. Сделать это помогает геометрия, но не только. Огромную роль Флоренский отводил изобразительному искусству, назначение которого видел в трансляции духовного содержания посредством зрительных образов. Искусство проводит связь между чувственным восприятием человека и ноуменальным содержанием воспринимаемого, т.е. делает представимым то, что по сути своей трудно представимо. Очевидно также, что не всякое искусство годится для такой цели. В “Мнимостях...” есть раздел “Пояснение к обложке”, в котором автор, не ограничиваясь поиском геометрического, физического и космологического смысла мнимых величин, говорит о применении теории мнимостей в искусстве – ее воплощении в образ. Сделать это попытался художник В.А. Фаворский, оформив обложку “Мнимостей”, которая очень напоминает опыты авангардистов. В “Смысле идеализма” Флоренский рассматривает, как попытку многомерного созерцания, опыты Пикассо, его картины из серии “Nature morte”, где художник пытается представить скрипку и другие музыкальные инструменты во множестве разрезов, как бы с различных точек зрения (вероятно, Флоренский провел аналогию между кубистическими опытами Пикассо и упражнениями с кубами, предложенными Хинтоном). Однако, считает он, кубистические опыты не могут претендовать на отражение цельного образа вещи, т.е. ее идеи. Они скорее аналитичны, чем синтетичны, Флоренский же ратовал за целостное представле-

ние. И все же авангардные опыты, не всегда вызывавшие положительную оценку Флоренского, были близки ему по духу: авангард жил экспериментом и не был чужд идее духовной трансляции, отказываясь при этом от иллюзионистских приемов. Василий Кандинский – русский художник-авангардист, а также теоретик авангарда, – полагал, что искусство должно отражать духовное, духовный мир, пытаться проникнуть в глубину явлений. Это основной тезис его книги “О духовном в искусстве”, в которой художник отвергает иллюзионизм: иллюзионистское искусство только отражает реальность, а истинное искусство должно преобразовать. В атмосфере Серебряного века желание избавиться от перспективы одолевало не одного Флоренского.

Впрочем антииллюзионистские приемы изображения – не изобретение авангарда. По изысканиям Флоренского, древнее искусство в основном не пользовалось перспективой, ставшей прерогативой Ренессанса и нового времени. Призванное выражать ноуменальное духовное содержание, довозрожденческое искусство использует не прямую линейную, а обратную перспективу. Обратная перспектива позволяет видеть объект сообразно замыслу Хинтона – сразу с нескольких сторон (например, когда изображаются одновременно четыре стены зданий или сразу все части лица, невидные при перспективном восприятии). Потому художник располагает предметы не по закону иллюзий, а в соответствии со смысловой иерархией. “При созерцании такого произведения искусства, мы переходим к “синтетической перцепции”, некоторому подобию перцепции трехмерного тела с четырехмерным пространством (как если бы предметы были видны “из четвертого измерения, т.е. прежде всего не в перспективе, а сразу со всех сторон, как знает их наше созерцание”)<sup>75</sup>. Именно икона организует сакральное или ноуменальное пространство, отображая те самые мнимые образы, которым Флоренский искал место в космологии. Более того, он предполагает, что “народное геометрическое мышление”, создававшее искусство древних эпох, ближе к геометрии неевклидовой, чем к Евклидовой. Можно даже сделать предположение, пишет он, “о первоначальной неевклидовой геометрии, господствовавшей в еще более ранние времена”, т.е. доевклидовские<sup>76</sup>.

\* \* \*

Считая вопрос о пространстве приоритетным, в искусстве и космологии Флоренский ориентировался на его средневековое решение. Он категорически не принимал классическую трактовку пространства, отразившуюся в иллюзионистском нововременном искусстве, и ее концептуальную поддержку видел в трансцендентальной эстетике Канта. Говоря о пространстве и времени как о формах чувственности, Кант и понимает их формально: в его концепции, сложившейся под влиянием Ньютона, пространство и время изотропны.

Флоренский настаивает на содержательности этих категорий. Действительное пространство, как и пространство древних культур, располагает предметы не по закону перспективы, исключаящему наличие более или менее ценных мест расположения, а в соответствии со смысловой иерархией, отражающей символическую иерархию мира. Как показывают “Мнимости в геометрии”, древнее пространство неравномерно и прерывно. В математике и философии Флоренский отстаивал принцип прерывности, считая его принципом организации пространства, устройства мира. При условии неравномерности пространства появляется возможность говорить о более и менее ценных его местах, что в свою очередь позволяет внести в учение о пространстве элемент человекосоразмерности. Равномерное и изотропное пространство бесчеловечно. Отказ категориям пространства и времени в содержательности лишает их духовного смысла, в то время как эти категории должны перестать быть прерогативой геометрии и физики и сделаться предметом наук о человеке, считал Флоренский.

Возвращаясь к вопросу о том, существует ли какой-либо рациональный смысл в странной попытке обоснования геоцентризма, следует упомянуть о наиболее распространенной версии в критической литературе. По мнению ряда критиков, средствами современной науки Флоренский отстаивал взгляды Православной Церкви. Действительно, совмещение ультрасовременных идей и служения Церкви – его житнетворческий принцип. Однако не будет праздным вопрос, почему Церковь столь догматично и жестоко защищала Птолемееву модель. Ее борьба с гелиоцентризмом была борьбой за сохранение достоинства человека, его привилегированной позиции в мире, его особого положения во вселенной. Ту же самую цель преследовал автор “Мнимостей”. Апология Птолемеевой модели – не столько попытка отстоять геоцентризм, сколько средство обосновать антропоцентризм. Мир земного, пишет Флоренский в “Мнимостях”, конечен, потому “достаточно уютен”<sup>77</sup>. Космос Флоренского уподоблен космогоническим представлениям древних культур, поскольку в древней организации пространства человеческая позиция была определяющей. В таком космосе целью и центром, основным ориентиром являлся человек, что вполне соответствует взглядам Флоренского. В своем проекте “Философская антропология” 20-х годов (задуманном в контексте возрастающего интереса к этой теме в европейской философии), он говорит о том, что человек в единстве телесной, психической и духовной организации должен стать точкой отсчета теории познания. Флоренский говорит, прибегая к терминологии Макса Шелера, об особом внимании к человеческой позиции в мире, к положению человека в Космосе.

Принцип “познать – значит сделать наглядным” проистекает от требования человекосоразмерности, ведь стремление к наглядно-

сти – не признак детскости мышления, а вполне естественная установка, способствующая пониманию. Антропосоразмерен и критерий различения средневекового и нововременного искусства, которым служит позиция зрителя. Смотрящий на картину и икону оказывается в разной ситуации восприятия. Иллюзионистский эффект приковывает человека к определенной позиции перед картиной, рассчитанной на правый глаз смотрящего, в результате человек обречен на пассивное созерцание. Искусство обратной перспективы не использует иллюзию, поскольку обращено не только к чувству, но на основании чувственного образа – к той самой умозрительной составляющей, которую предполагает значение слова “мнимый”. Потому при взгляде на икону человек не пассивен. Средневековое искусство предполагает активного наблюдателя, считает Флоренский. То же самое следует сказать о его космологии. Хотя в “Мнимостях” говорится о неподвижной Земле, наблюдатель движется, и только благодаря перемещению и местоположению Данте мы получаем информацию о свойствах миров. Впрочем, существенность позиции наблюдателя очевидна уже на примере первой части книги, где наблюдатель движется по отношению к плоскости: увидеть фигуру на ее обратной стороне помогает идея обхода; при условии неподвижного наблюдателя изнаночной стороны не разглядеть – значит, не постичь свойств пространства.

Идея наблюдателя, существенная в творчестве Флоренского, была лейтмотивом научных и философских концепций XX в. Речь идет не только об используемой в “Мнимостях” теории относительности. Проблему наблюдателя учитывает, например, квантовая механика или появившиеся позднее формулировки антропного принципа (предвосхищение которого видят в философии Флоренского). Неклассические теории XX в. признают обусловленность картины мира и познавательного процесса человеческой позицией и человеческим участием. Этому способствует развитие культурологического мышления, представляющего философские и научные теории не столько результатом кумулятивного накопления знаний, сколько продуктом свойственной культуре картины мира. Такова, например, точка зрения О. Шпенглера: используя плодотворную аналогию с коперниканским переворотом, он говорит о преодолении “птолемеевской системы истории”, признающей ценности исключительно европейской цивилизации<sup>78</sup>. Подобный подход позволил пошатнуть уверенность в том, что Западный мир – наилучший из возможных. В философии XX в. получает глобальное звучание тема человеческого отчуждения, осознание духовного тупика европейской науки и цивилизации. Флоренский не единственный, кто пришел к выводу о более правильной установке в древних культурах, которые, несмотря на отсутствие современных благ и комфорта, все же более комфортны для человека. О новом средневековье говорил Н. Бердяев, об античности – Э. Гуссерль и М. Хайдеггер. В такой атмосфере

могло родиться, например, восклицание О. Мандельштама: “Толемей вернулся с черного крыльца!.. Напрасно жгли Джордано Бруно!..”<sup>79</sup> Это строчки из “Разговора о Данте”, написанного не без влияния “Мнимостей в геометрии”, подобно Флоренскому, поэт был уверен, что античность и средневековье – эпохи, более пригодные для человека, обладавшего более полноценным, неотчужденным способом бытия.

Человек в науке и философии XX в. стремится понять свои основания, изучает свои предпосылки. Возникают течения, ориентированные на поиск антропологического априори в основах культуры: в разных сферах его ищут неокантианство, феноменология и герменевтика, психоанализ и структурализм. Подобные поиски не были чужды и Флоренскому. Он полагал, что существуют принципы символизирования, залегающие в глубоких слоях нашего сознания или подсознания, по сути, априорные. Ему принадлежит проект *Symbolarium*'а – словаря символов, используемых людьми многих поколений и культур, универсального языка человечества. К их числу Флоренский относил и символы геометрии: точку, прямую, треугольник и т.д., а также их комбинации.

И все же одна из первых попыток осмысления предпосылочности человеческой познавательной деятельности, ее априорных принципов, ее обусловленности человеческой позицией, принадлежит Канту. Новизну своего подхода он четко фиксирует, прибегая к аналогии с коперниканским переворотом. Создатели классических теорий считали само собой разумеющейся позицию абсолютной всевидящей объективности, из которой ясно истинное положение вещей, позицию почти что божественную. Философия Декарта, Лейбница и Спинозы, механика Ньютона строятся с точки зрения такого абсолютного наблюдателя, допуская возможность ошибок, мыслители классической эпохи верили в возможность их избежать, и не верили в их принципиальность. Кант отказывается судить о мире и человеке с божественной точки зрения, недоступной для человека, воспринимающего и познающего сквозь призму своей субъективности. Как известно, Эйнштейн, говоря о философских основаниях своей теории, ссылаясь на Канта. Коперниканская революция во многом инициировала последующий интерес к человеку в познании, и новая волна интереса к кантианству пришла на начало XX в. – тогда появилось и неокантианство, заострившее многие проблемы гуманитаристики.

Несмотря на все концептуальные различия, Флоренского и Канта объединяет подчеркнутое внимание к проблеме человеческой позиции. Если представлять развитие мысли диалектически, “антикоперниканский” переворот Флоренского можно считать антитезисом по отношению к коперниканской революции Канта – антитезисом, использующим качественно новый уровень современных теорий. В этом свете более ясным становится то обстоя-

тельство, что Эмпирей – мир идеальных сущностей, – признается мнимым, а реальный мир – действительным, в то время как в соответствии с платоновской традицией следовало бы предположить обратное. Как мыслитель XX столетия, Флоренский учитывает позицию наблюдателя. Если смотреть на дантовский Космос с абсолютной “Декартовой” точки зрения, мир идей следует признать более подлинным, а его несовершенным отражением – наш мир. Но если переместиться на “кантовскую” позицию и вернуться к человеческому глазу, то божественная – отрицательная – сторона вселенной предстает как мнимая, недоступная обычному человеческому восприятию, в противовес здешней, положительной, действительной.

В таком космосе определяющим являются положение человека, его видение, его чувственность и даже его телесная организация. В изучении человека, утверждает Флоренский в “Столпе и утверждении Истины”, существен фактор тела: хотя человек дан в разных смыслах, прежде всего он дан телесно. В том же разделе “Столпа...” он говорит об устройстве человеческого тела: “Прежде всего замечается симметрия верхней и нижней части тела, – так называемая гомотипия верхнего и нижнего полюсов”<sup>80</sup>. В “Разъяснениях” к “Столпу...” – особый раздел “Гомотипия в устройстве человеческого тела”, где автор приводит семь таблиц с подробным рассмотрением гомотипического положения в органах, скелете, нервной системе и т.д., отмечая, что основной закон полярной двойственности человеческого тела известен с древности. О существенной роли полярности в организации человеческого тела в работе “О первом основании...” говорит и Кант. Собственно, что является первым основанием различения сторон в пространстве? “В телесном пространстве, – отвечает Кант, – поскольку оно имеет три измерения, можно мыслить три плоскости, пересекающие друг друга под прямым углом. Так как то, что находится вне нас, мы знаем при помощи наших органов чувств лишь постольку, поскольку оно находится в отношении к нам самим, то нет ничего удивительного в том, что из отношения этих взаимно пересекающихся плоскостей к нашему телу мы берем первое основание для образования понятия сторон в пространстве”<sup>81</sup>. Это свидетельствует об определенной корреляции человеческой телесности с пространственной организацией мира: “Так как для суждения о направлениях в высшей степени необходимо, – продолжает он, – различным образом чувствовать правую и левую сторону, то природа связала это чувство с механизмом человеческого тела. (...) Точно так же обстоит дело с нашим географическим и даже с вашим самым обыденным знанием положения мест, которое ничего нам не даст, если расположенные таким образом вещи и всю систему их взаимных положений мы не будем в состоянии установить по направлениям через отношение сторон нашего тела”<sup>82</sup>. В рабо-

те “Философия культа” это соответствие Флоренский возводил к символике креста: дающие ориентацию в пространстве “четыре направления света равны кресту – телу человека; самое положение человека с поднятыми руками изображает крест”<sup>83</sup>. Крест – есть горнее существо, оно образ и тип всей вселенной. И в целом, и в частях вселенная крестообразна, “крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех культах”<sup>84</sup>. Являясь средоточием вселенной, ее целью и центром, человек повторяет ее устройство на уровне своего тела.

- <sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Екатеринбург, 1998. С.441.
- <sup>2</sup> Флоренский П.А. Детям моим. М., 1922. С. 154.
- <sup>3</sup> Философский символизм Флоренского имеет много общего с идеологией русских символистов, которые используют сходное определение символа; прежде всего речь идет об А. Белом, сыне университетского учителя Флоренского Н. Бугаева, которому о. Павел помог в разработке концепции символа.
- <sup>4</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1 (1). С. 147.
- <sup>5</sup> Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 2. С. 32.
- <sup>6</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 160.
- <sup>7</sup> Флоренский П.А. Соч. Т. 2. С. 21.
- <sup>8</sup> В физике Ньютона пространство – условие вещей, оно содержит вещи и дано “до вещей”; по Лейбницу, пространство есть следствие отношений между вещами и дано “после вещей”.
- <sup>9</sup> Перевод Флоренского был включен в русское Собрание сочинений Канта (1994) вместе с переводами других русских философов – Вл. Соловьёва и Н. Лосского.
- <sup>10</sup> Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 684.
- <sup>11</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 159.
- <sup>12</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 45.
- <sup>13</sup> Этот эпизод в своем очерке о Флоренском приводит Вяч. Вс. Иванов, отмечая: “Соединение двух этих дел – священнического и электротехнического – отвечало плану его жизни, им составленному” (*Иванов Вяч. Вс. Избр. труды по семиотике и истории культуры*. М., 1999. Т. 1. С. 718).
- <sup>14</sup> Математическая энциклопедия. М., 1985. С.1010.
- <sup>15</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 10.
- <sup>16</sup> Там же. С. 17.
- <sup>17</sup> Там, на небе – единая Истина; у нас – множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом (Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 158).
- <sup>18</sup> Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 268.
- <sup>19</sup> Там же. С. 275.
- <sup>20</sup> Там же. С. 43.
- <sup>21</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 11.
- <sup>22</sup> См.: Кант И. Собр. соч. Т. 2. С. 269.
- <sup>23</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 9.
- <sup>24</sup> Там же.

- 25 О. Павел мог знать работу “О первом основании...”, что возможно в свете его интереса к докритическому периоду, либо “Пролегомены”, в которых Кант упоминает о феномене неконгруэнтных подобий; “Пролегомены” же были известны в переводе самого Владимира Соловьева.
- 26 *Генисаретский О.* Пространство в иконописи и эстетике священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. История и философия искусства. М., 2000. С. 14.
- 27 *Флоренский П.А.* История и философия искусства. С. 272.
- 28 Там же.
- 29 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 143.
- 30 *Флоренский П.А.* Соч. Т. 2. С. 430.
- 31 Флоренский: pro et contra. М., 2001. С. 511.
- 32 *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., б.г. С. 44.
- 33 См.: Там же.
- 34 На эту работу Флоренский ссылается в лекции 1908 г. “Космологические антиномии Иммануила Канта”, вошедшей в его собрание сочинений 1995; как ученого Флоренского интересовали естественнонаучные изыскания немецкого философа.
- 35 *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 44.
- 36 *Лотман Ю.М.* Избр. статьи. Таллин, 1992. Т. 1. С. 448.
- 37 *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. С. 47.
- 38 Последнее можно считать научным обоснованием символа, если в качестве наиболее универсального символа рассматривать космос.
- 39 Вероятно, Флоренский имеет в виду, что, создавая теорию относительности, Эйнштейн опирался не на геометрию Евклида, а на геометрию Римана, полагая, что мировое пространство – это Риманово пространство. Как отмечает Вяч.Вс.Иванов, комментируя это место у Флоренского, данные “космогонические выводы все еще остаются дискуссионными, и их решение зависит от экспериментальных данных”. Однако, Иванов упоминает о математиках А. Шпейзере и Дж. Каллахане, которые, независимо от Флоренского, на основании анализа других частей “Божественной комедии” пришли к выводу, что мир Данте устроен согласно геометрии Римана (см.: *Иванов Вяч.Вс.* Избр. труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. С. 731).
- 40 *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. С. 49–50.
- 41 В математике Флоренский отстаивая принцип прерывности, опираясь на теорию прерывности Н. Бугаева и теорию множеств Г. Кантора. Свое кандидатское сочинение в Московском университете он писал на тему “Об особенностях плоских кривых как местах нарушений прерывности”. Принцип прерывности, считал Флоренский, подтверждается во многих отраслях современной науки, в частности в топологии – геометрии положений, на которую ссылался Кант, критикуя Лейбница. Теорию прерывности Флоренский рассматривал и как философскую теорию, опираясь на морфологию Гёте и монадологию Лейбница, не соглашаясь, однако, с тем, что монады “не имеют окон” и с идеей непрерывности, на которую опирался Лейбниц, решая вопрос о пространстве.
- 42 Флоренский считал науку символическим описанием, потому не придавал большое значение научному языку; язык науки, считал он, – всего лишь модификация естественного языка.

- <sup>43</sup> Для иллюстрации маршрута Данте можно сослаться также на ленту Мембиуса.
- <sup>44</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 52.
- <sup>45</sup> Там же.
- <sup>46</sup> Флоренский: pro et contra. С. 191.
- <sup>47</sup> Там же. С. 181.
- <sup>48</sup> Кант И. Собр. соч. Т. 2. С. 274–275.
- <sup>49</sup> Там же. С. 84.
- <sup>50</sup> Как отмечает А.Ф. Асмус, комментируя кантовский “Опыт...”, распространение понятия реальной противоположности “на различные области не только природы, но и человеческой жизни и человеческого сознания привело к тому, что понятием Канта о борьбе реальных противоположностей смогли впоследствии воспользоваться мыслители, которые, в отличие от Канта, понимали реальную противоположность диалектически” (Асмус В.Ф. Кант. М., 1973. С. 24). Думается, что в определенном смысле как реализацию кантовского проекта можно рассматривать структуралистское направление.
- <sup>51</sup> Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 3 (1). С. 461.
- <sup>52</sup> Кант И. Собрание соч. Т. 2. С. 65–66.
- <sup>53</sup> Флоренский П.А. Соч. Т. 3 (1). С. 461.
- <sup>54</sup> Флоренский полагал, что этот принцип проявился как в его творчестве, так в его личности и судьбе, хотя бы уже в его происхождении – от армянки матери и русского отца; двойственность происхождения, считал Флоренский, имела значение и в случае кантовского открытия антиномий: “Шотландец по крови, германец по родине, Кант самым своим рождением оказался пред-расположенным приять в себя этот раскол мысли, эти противоборствующие идейные начала” (Флоренский П.А. Соч. Т. 2. С. 18).
- <sup>55</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 53.
- <sup>56</sup> Так характеризует эту традицию С.Н. Булгаков в первом разделе своей книги “Свет невечерний”. Этот раздел интересен своим ключевым понятием – понятием антиномии, привлекая которое, автор ссылается на Флоренского (см.: Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 91).
- <sup>57</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 53.
- <sup>58</sup> Флоренский: pro et contra. С. 191.
- <sup>59</sup> Кант И. Собр. соч. Т. 2. С. 274–275.
- <sup>60</sup> Там же. С. 76.
- <sup>61</sup> Флоренский П.А. Соч.: Т. 3 (1). С. 462.
- <sup>62</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 53.
- <sup>63</sup> Там же.
- <sup>64</sup> Флоренский П.А. Соч. Т. 3 (2). С. 70.
- <sup>65</sup> Там же. Т. 2. С. 5.
- <sup>66</sup> Флоренский П.А. История и философия искусства. С. 271. Внимание Флоренского к проблеме иллюзий, равно как и проблеме мнимостей, поддерживалось собственным ему интересом к парадоксальному и труднообъяснимому. Философ, считал он, должен объяснять “все бытие, включая сюда и “кажущееся”. Объявить ту или иную сторону, реально сознаваемую, и притом с вынужденной необходимостью, за мнимость – это значит не сказать ничего, раз только не показано, откуда же берется это, хотя и мнимое, но все-таки некоторое бытие”. Интерес Флорен-

ского к докритическому периоду творчества Канта поддерживался ощущением того, что его ранним работам свойствен “парадоксальный” настрой. Например, антиномии, говорил Флоренский, не открываются всякому: “для позитивистического рассудка они не видны, или же их заостренность представляется литературною манерою парадоксального, а то и больного – ума”. Флоренский свято верил в эвристическую ценность парадокса и считал нестандартный взгляд на вещи своей родовой чертой: “Флоренские всегда выступали новаторами, начинателями целых течений и направлений – открывали новые точки зрения, новые подходы к предметам”, там же. С. 488. Он анализировал пограничные вопросы науки, подвергая сомнению ее основания; например, в математике – проясняя понятие бесконечности, иррациональности и мнимого числа, интерпретируя парадоксы Льюиса Кэрролла (критикуя логический принцип “третьего не дано”). Флоренский всегда стремился быть “у водоразделов мысли”, как это точно отражено в названии одной из последних его работ.

67 Этот прием, известный сейчас из учебников по занимательной математике, приводит и Хинтон.

68 Флоренский П.А. Соч. Т. 3 (2). С. 108.

69 Там же.

70 Мандельштам О. Избранное. М., 1991. С. 20.

71 Успенский П.Д. Tertium organum. М., 2000. С. 22.

72 Там же.

73 Цит. по: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 29.

74 Там же.

75 Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 211.

76 Флоренский П.А. Соч. Т. 2. С. 630.

77 Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 51.

78 Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 147.

79 Мандельштам О.Э. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 247.

80 Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 266.

81 Кант И. Собр. соч. Т. 2. С. 271.

82 Там же.

83 Флоренский П.А. Философия культа // Богословские труды, 1977. № 17. С. 96.

84 Там же.

# ВОЗМОЖНОСТЬ ТЕХНИКИ : ВЗГЛЯД ИЗ ЛАВРЫ И ГОЛОС ИЗ МАРБУРГА\*<sup>1</sup>

Павленко А.Н.

“Историческая задача техники – сознательно  
продолжить свое органопроецирование,  
исходя из решений, даваемых  
бессознательным телостроительством души”

(Павел Флоренский)

Ob wir Künftigen das Ohr haben für den Klang  
des Anklangs, der in der Vorbereitung des anderen  
Anfangs zum Klingen gebracht werden muß

(Martin Heidegger)

## ВВЕДЕНИЕ

Среди специалистов по истории русской философии часто можно услышать – когда речь заходит о философских взглядах отца Павла Флоренского и Мартина Хайдеггера – что они совершенно разные мыслители, и не то что близкого, а даже философски похожего у них ничего нет. Поэтому в этой работе ставится задача показать, что существенное подобие их взглядов, по теме вынесенной в заглавии, есть не надуманное “соединение несоединимого”, но некоторым образом реальная данность. Хотя сразу следует оговориться – у о. Павла с Мартином Хайдеггером было, безусловно, много различий. Их можно было бы долго перечислять, однако в первую голову меня интересует другое: их общность, а точнее – общность философская<sup>2</sup>.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект 03-03-00342а

<sup>1</sup> Предвидя возможное возражение о том, что многие воззрения на технику отца Павла были публично высказаны не в период его пребывания в Лавре, а гораздо позднее, т.е. после 1918 г.; равным образом и многие философские работы Хайдеггера о технике были написаны после его пребывания в Марбургском университете (с 1923 по 1928 г.), скажу следующее: как мыслитель о. Павел сформировался в Троице-Сергиевой Лавре, это бы можно принять за непреложный факт, равно и Мартин Хайдеггер как самостоятельный философ сформировался окончательно в Марбурге – за веку можно взять год появления “*Sein und Zeit*” (1927). Следовательно о. Павла Флоренского, без ущерба для истины можно считать “человеком Лавры”, а Мартина Хайдеггера, с некоторой долей условности, – “марбургским мыслителем”.

<sup>2</sup> Необходимо отметить, что на близость некоторых воззрений (например, понимания природы времени) о. Павла и Мартина Хайдеггера уже обращал внимание Арсений Владимирович Гулыга. См.: Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. СПб.: Алетейя, 2000. С. 41.

Подобие философских взглядов о. Павла и М. Хайдеггера прежде всего обнаруживается в той области, которая составляет *соль* всякой философии – учение о бытии, понимание основных “фигур” бытия. Поскольку изложение онтологий обоих мыслителей в полном объеме здесь неуместно – заявленная тема связана только с “возможностью техники” – то я ограничусь демонстрацией зависимости появления и существования “техники” от утверждения определенного типа онтологии. *Бытие и техника или “бытие техники” у Флоренского и Хайдеггера – вот что составляет собственный предмет настоящей работы.*

Действительно, о технике в XX в. было сказано столько, сколько никогда “до” и вероятно уже никогда “после”. Просто потому, что сущность техники открывают, как Америку, “один раз” и навсегда. Кто же был этим открывателем?

Сущность техники – ее бытийную основу – открыли в XX в. одновременно и независимо друг от друга два человека: русский богослов и философ отец Павел Флоренский<sup>3</sup> и немецкий философ Мартин Хайдеггер. Речь идет именно об открытии *сущности*, а не о многообразии “форм” проявления техники, предпосылках ее осуществления и т.д. и т.п. Об этом и до них глубоко и интересно говорили и писали многие из нововременных авторов.

Одна из первых попыток понимания места техники в жизни новоевропейского человека принадлежит Ж.Ж. Руссо<sup>4</sup>. Непреходящий интерес по обсуждаемой теме представляют также взгляды одного из основателей европейского экзистенциализма Федора Михайловича Достоевского<sup>5</sup>. К критике технического человека обращались Ф. Ницше, О. Шпенглер<sup>6</sup> и др.

Однако помимо общих “размышлений о технике” в последней четверти XIX и первой четверти XX происходит настоящий всплеск аналитических исследований по данному вопросу. Существенная доля этих исследований приходится на Германию, тогдашнюю столицу ученого мира. Среди наиболее значительных работ этого периода можно назвать работы Эрнста Капра<sup>7</sup>, Теодора Бауэрле<sup>8</sup>, Фридриха Дессауэра<sup>9</sup>, Манфреда Шрёте-

<sup>3</sup> Надо сказать, что о достижениях Хайдеггера в этих вопросах написаны сотни, если не тысячи работ, о них знает любой “профессиональный” философ, в то время как достижения Флоренского в области философии техники рассматривают обычно как “весьма оригинальный ход” в русской философской мысли, тем самым приклепая их к доске объявлений, на которой они соседствуют с “софиологией”, “имяславием” и др., чем, фактически, отказывается этому достижению в общезначимости.

<sup>4</sup> См.: Ж.-Ж. Руссо “Размышления о науке и искусстве”, “Размышления о происхождении и основании неравенства”.

<sup>5</sup> См., например: Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Ч. I: Подполье, гл. VII.

<sup>6</sup> См.: Spengler O. Der Mensch und die Technik. München, 1931.

<sup>7</sup> См.: Capp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig, 1877.

<sup>8</sup> См.: Bäuerle Th. Technik und Volkserziehung. B., 1917.

<sup>9</sup> См.: Dessauer F. Philosophie der Technik: das Problem der Realisierung. Bonn, 1928.

ра<sup>10</sup> и некоторых других. Теме техники уже посвящают доклады на международных философских конгрессах. Именно с темой “Философия техники” на Международном философском конгрессе в Бонне в 1911 г. выступает наш соотечественник – московский инженер Петр Кондратьевич Энгельмейер<sup>11</sup>. После этого выступления, в 1912–1913 гг., выходит его объемная работа с аналогичным названием. Сам Энгельмейер отмечает, что на конгрессе его поддержали Энриковист, Э. Бутру, А. Бергсон, О. Кюльпе и Эрнст Мах, причем, по признанию самого Энгельмейера, последний говорил о “философии техники” задолго до его доклада.

Как видно из одного только названия работ, не “технические достижения”, не “технологии”, но именно *философия техники*, со смысловым ударением на первом слове, становится нервом интереса к самой технике не только у философов, но у самих техников (инженеров), культурологов, богословов и ученых. Люди начинают задумываться над тем, что техника не может быть упрощенно сведена к одним только “материально-техническим изделиям” – продуктам человеческой деятельности.

Однако названные и неназванные<sup>12</sup> исследователи техники в подавляющем большинстве случаев демонстрировали либо свое безоговорочное признание роли техники и ее выдающееся значение в истории культуры (мнение того же Энгельмейера), либо свое *неприятие* “техники”, а поэтому носили *некритический*, или, наоборот, преимущественно *критический* характер. Метафизическая же задача заключается не просто в том, чтобы *восхищаться* или *критиковать*, а в том, чтобы понять сущность процесса или явления. Вот в этом они, с моей точки зрения, уступали и Флоренскому, и Хайдеггеру<sup>13</sup>.

Что же в данном случае означает сущность? Под сущностью принято понимать такое качество или свойство объекта, которое является основным, т.е. без этого качества (свойства) данный объект существовать “как именно этот объект” *не может*. Сущностью чаши, говорил Платон, является “чашность” – возможность данного предмета быть пригодным для питья. Сущностью техники, в таком случае, должно быть такое ее (качество) свойство, кото-

<sup>10</sup> См.: Schröter M. Philosophie der Technik. В., 1934.

<sup>11</sup> До этого, в 1898 г., он уже опубликовал работу под названием “Технический итог XIX века”.

<sup>12</sup> В качестве прекрасной обзорной работы можно рекомендовать книгу Гвидо Шнеллманна “Теология и техника”: Schnellmann G. Theologie und Technik// Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Köln; Bonn, 1974. Bd. 21.

<sup>13</sup> Интересно, что на эту же черту “освобождения от голого критицизма” в работах Хайдеггера обращают внимание Г.М. Тавризян (См.: Тавризян Г.М. Техника, культура, человек. Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века. М., 1986. С. 118–119.) и Витторио Хёсле (См.: Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 139–140.

рое бы позволило выявить ее специфику и отличить технику от всего остального – “нетехники”. Но для того чтобы попытаться реконструировать открытие сущности техники – а реконструкция появления мысли и есть собственно историко-философская задача – необходимо установить *онтологическую основу* этой сущности. Например, когда мы говорим, что сущностью “табуретки” является ее способность “быть использованной для сидения”, то тем самым мы фактически отвечаем на вопрос “Как возможна табуретка?”. Ведь зная ее сущность, но, допустим, никогда не видя ее до этого, мы можем в соответствии с пониманием этого ее воспроизвести – сознательно сделать.

Таким образом, перед философами стояла задача – ответить на вопрос “Как возможна техника?”. Если они находили ответ на этот вопрос, значит, они проникали в существо техники. Исторически первой попытка такого проникновения была осуществлена о. Павлом Флоренским в 1917–1924 гг.

## ЧАСТЬ I. ВЗГЛЯД ИЗ ЛАВРЫ

### 1.1. В ОБОСНОВАНИЕ “ВЗГЛЯДА”

Отец Павел не раз подчеркивал свою принадлежность к людям теоретического склада. Он и был *теоретик*, в том буквальном и высоком смысле этого слова, когда *умное видение* мира является чем-то более важным, чем его голое чувственное восприятие. В этом *умном видении о. Павла* все собрано воедино: и увиденное-”вид”, понятое как эйдос, и способ такого схватывания – “взор”, и видение особым взглядом – умо-зрение, и первородство “вида” и “взора” перед всем остальным. Можно было бы сказать без утраты истины: *дело о. Павла* – донести до людей открывшееся его взору, в данном случае – донести открывшуюся ему сущность техники.

### 1.2. ОНТОЛОГИЯ о. ПАВЛА

Понимание бытия о. Павлом всецело вытекает из его жизнеутверждающего мирозерцания. Бытие есть разом и вся данность мира, вместе с человеком в нем, и состояние этой данности – *живая реальность*. Человек даже не “погружен” в бытие, он не “в” бытии, он есть само *свидетельство* бытия. Отсюда его обращенность к античности и средневековью в “Обратной перспективе”<sup>14</sup>. Для античного человека характерно “приятие”, “благодарное признание” и “утверждение всякой реальности как блага”. Ведь бытие – это Благо, а Благо – бытие. Средневековый человек также близок этому, ибо также утверждает реальность в себе и вне себя. Поэтому, если *живая реальность* – это благое бытие, то формальная, иллюзионисти-

<sup>14</sup> Флоренский П.А. Обратная перспектива // У водоразделов мысли. М., 1990. С. 59.

ческая ее копия для самой этой реальности – зло. Отсюда следует сущностное понимание реальности:

а) живая реальность по богатству и глубине самой ее живой сущности *полна* собственной “бесконечномерной” полнотой, и поэтому человеческие теории, схемы, концепции – не говоря уже о “системах реальности” – суть искусственные построения схемостроительного ума, призванные в этом же уме и для этого же ума отображать эту реальность;

б) живая реальность как именно *живая* обладает *жизненной силой*, которая движет в себе самой всем, в том числе и человеческим постижением. Человеческое постижение реальности *уже само* есть действие этой силы;

в) поскольку все качества и отношения этой реальности содержатся в ней целокупно, постольку задача человека буквально не придумывать искусственные схемы этой реальности, а *открывать* уже существующее в ней – “естное”.

г) бытие реальности многообразно – имеет разные способы проявления – поэтому разным “сферам” бытия соответствуют разные роды человеческой деятельности: философия, наука, искусство, *техника*, которые в живой реальности взаимопроникают и взаимопереплетаются. Рассмотрим теперь: как *обнаруживается* техника.

### 1.3. ПРОСТИРАНИЕ БЫТИЯ

Флоренский неоднократно указывал, *что техника есть специфический тип организации пространства*<sup>15</sup>, она “изменяет действительность, чтобы перестроить пространство”. Но как техника может перестроить пространство? Мы давно привыкли верить тому, что “техника” может перестроить “дом”, “мост”, “дорогу”, но – пространство? Это выглядит непонятно и почти загадочно. Мы также со школьной скамьи уверенно знаем, что все вещи мира “*помещены*” в пространство: дома, люди, воздух, океан. От самого огромного – Космоса до самого маленького – частицы: *все находится в пространстве!* Это наше *самоочевидное* убеждение, в действительности, покоится на одном единственном *неочевидном* краеугольном камне – ньютоновском понимании природы пространства: “про-

<sup>15</sup> “Вся культура, – говорит о. Павел, – может быть истолкована как деятельность организации пространства. В одном случае, это – *пространство наших жизненных отношений, и тогда соответственная деятельность называется техникой* (курсив мой. – А.П.). В других случаях, это пространство есть пространство мыслимое, мысленная модель действительности, а действительность его организации называется наукою и философией. Наконец, третий разряд случаев лежит *между* первыми двумя. Пространство или пространства его наглядны, как пространства техники, и не допускают жизненного вмешательства – как пространства науки и философии. Организация таких пространств называется искусством” (Свящ. Павел Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии // Собр. сочинений. М.: Мысль, 2000. С. 112).

странство есть вместилище”. Отец же Павел предлагает совсем другое его понимание, согласно которому пространство не есть вместилище, подобно *вселенскому амбару*, в котором Бог размещает *вселенскую утварь*. В понимании о. Павла *пространство* – это силовое *поле деятельности*. Он говорит, что техника – равно как наука, философия и искусство – образует “силовое поле”<sup>16</sup>, которое-то и искривляет пространство. Однако недоумение здесь может еще больше увеличиться, ибо для читателя Флоренского может – и должно! – остаться непонятным, как, например, “молоток”, “подъемный кран” или, допустим, “кофемолка” могут искривлять пространство. Каждый, кто видел эту “технику” (эти технические инструменты), никогда, находясь в здравом рассудке, не наблюдал ведь никаких “искривленных ими пространств”!

Так как же и в каком смысле техника – любое ее “приспособление”, используя термин о. Павла, – может искривлять пространство? Чтобы удовлетворительно ответить на этот вопрос – необходим радикальный отказ от *самоочевидности* ньютоновских представлений о пространстве. Для переключения на другое понимание и восприятие пространства необходимо рассмотреть пример – какое-нибудь “действие в пространстве”. Флоренский предлагает рассмотреть “жест”, обыкновенный жест, совершаемый, например, человеческой рукой. Он говорит: “Жест образует пространство, вызывая в нем натяжение и тем искривляя его”<sup>17</sup>. То есть “жест” как таковой является *источником и причиной* искривления пространства. Но возможен и другой подход, говорит о. Павел: “Когда натяжениями от жеста особая кривизна пространства в данном месте *знаменуется*. Она была уже здесь, предшествуя жесту с его силовым полем. Но это незримое и недоступное чувственному опыту искривление пространства стало заметным для нас, когда проявило себя силовым полем, полагающим в свой черед, жест” (курсив мой. – А.П.)<sup>18</sup>. В этом случае, жест выступает уже не “источником” искривления пространства, а его *следствием, знамением*. Именно этот последний подход более “уместен”, по мнению о. Павла, для объяснения сущности техники. Можно сказать, что “техника”, равно как и “жест”, только вызывает, проявляет, я бы сказал – *обнаруживает* искривление пространства. Ведь “техническая” кривизна пространства, “была уже здесь, предшествовала жесту с его силовым полем”<sup>19</sup>.

*Отнесаясь к интересующему меня ракурсу рассмотрения проблемы* скажу: бытие уже тотально и целиком содержит все *прописи* всех “жестов”. Человек лишь обводит эти *онтологические прописи*, с той или иной степенью точности. Употребление термина “пропи-

<sup>16</sup> Там же. С.113.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

си” покажется уместным тем более, если мы внимательнее присмотримся к любому виду *действительного человеческого творчества*: действительный художник – мне не раз приходилось это слышать от самих художников – лишь обводит своей рукой *уже присутствующий перед ним*, но невидимый для посторонних контур его рисунка; действительный поэт – хорошо бы вспомнить создание “Евгения Онегина” А.С. Пушкиным – только “*записывает*” *уже присутствующие* в его сознании строки; действительный композитор – хорошо бы вспомнить последние сочинения Людвиг ван Бетховена – только “*фиксирует*” *уже присутствующую* в нем мелодию.

Итак, в культуре “производимое изменение действительности может толковаться и как причина организации пространства, и как следствие наличной уже организации”<sup>20</sup>. Технические творения тогда – “это места особых искривлений пространства, неровности его, узлы, складки и т.д., а силовые поля – это области постоянного подхода к этим наибольшим и наименьшим значениям кривизны”<sup>21</sup>. Поэтому те приспособления, которые строит техник ... только “знаки этих складок и вообще искривлений”<sup>22</sup>.

Обнаружение “складок” пространства было для Флоренского не результатом иллюзионистической деятельности ума человека, но *именно открытием – объявлением самого бытия*. Вновь появившееся техническое творение объявляет, тем самым, не только свое собственное появление, но манифестирует отворение бытия. Бытие словно чреватая пустота разверзается для обнаружения технического произведения.

#### 1.4. “ОТКРЫТОСТЬ” ТЕХНИКИ

1. Главный вывод о. Павла таков: техник, равно и любой деятель культуры, “ставит межевые столбы, проводит рубежи, и этой деятельностью *открывается* существующее, а не полагается человеческим произволом” (курсив мой. – А.П.)<sup>23</sup>.

Отец Павел неоднократно подчеркивал основательность этой установки. Техник *именно открывает*, а не создает, т.е. не творит по своему произволу. Это не значит, что все, что “очерчивает” техник, обязательно соответствует действительной силовой линии искривления. Крупнейшим техническим достижениям – появлению автомобиля, самолета, ракеты и др. – как правило предшествовала полоса технически неудачных решений или в соответствии с подходом о. Павла – неверно обведенных контуров искривленного пространства.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 114.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

2. Такое понимание сущности техники есть ее *реалистическое* понимание. Ему противостоит субъективистский, иллюзионистический взгляд на технику и культуру вообще.

Нетрудно увидеть в объяснении отца Павла стремление “поднять” пространство до бытия, и если не отождествить с ним, то *опространствит* бытие, “наполнить” его особым *пространством* (или различными пространствами), раскрыть, *отворить бытие пространством*<sup>24</sup>.

3. Бытие у Флоренского *простирается*. Это антично-русская “фигура” мысли. В этом бы можно было увидеть и стремление о. Павла придать бытию-пространству черты одушевленности, ведь его силовое поле как раз и “обнаруживает живую реальность”. За каждой “складкой” и “узловой точкой” реальности, с ее обратной стороны – живое силовое поле. Но жизнь ведь предполагает *душу*, которая и составляет ее сущность. Однако доведение этой цепочки рассуждений до ее логического по форме и античного по духу завершения было невозможно по понятным причинам<sup>25</sup>.

Итак, роль человека в этом бытии-пространстве будет заключаться не в том, чтобы изобретать *свооголовые* технические *поделки*, а в том, чтобы должным образом “очерчивать” контуры *уже присутствующей в бытии-пространстве* данности: невидимое делать видимым!

Тогда получается, что техника – это не просто инструменты, “придуманные” и созданные человеком для управления и оперирования миром, а его особый *путь в бытии*<sup>26</sup>. Они все – феномены этого пути. Сам же технический путь – есть “Человек”. “Техника, – говорит о. Павел, – может и должна провоцировать биологию, как биология – технику. В себе и вообще в жизни открываем мы еще неосуществленную технику; в технике – еще не исследованные стороны жизни. Линия техники и линия жизни идут параллельно друг другу...”<sup>27</sup> Интересно, как бы на этот пассаж о. Павла отреагировали современные борцы с программой “клонирования”?

---

<sup>24</sup> Что это за пространство – “мыслимое пространство” в терминологии о. Павла – я подробнее рассмотрю в разделе о Хайдеггере.

<sup>25</sup> Недаром ведь о. Павел называет себя “последним эллином”.

<sup>26</sup> Такое *ремесленное* по своей сути понимание назначения техники даже сегодня – т.е. спустя почти столетие после открытия сущности техники о. Павлом в России – остается весьма распространенным. Его сторонники полагают, что техника – любое техническое изделие как “продукт человеческой и только человеческой деятельности”, есть “инструмент”. Как видно из описанного подхода о. Павла “инструментальное понимание природы техники” неверно как минимум в двух отношениях. Во-первых, если технику понимать как *обнаружение уже* искривленного пространства-бытия, то она не есть “*результат-продукт*” человеческой деятельности в собственном значении термина “продукт”. Во-вторых, если техника нам дана-открыта, то она никак не может быть “нейтральным инструментом”.

<sup>27</sup> *Свящ. Павел Флоренский. Органопроекция // Соч.: В 4 т. М., 2000. Т. 3 (1). С. 421.*

Нетрудно догадаться, что корни такого понимания “объ-явленной” природы техники коренятся в платонизме о. Павла. Мир, в котором подлинным существованием обладают не сами изменчивые вещи, но их *прообразы* – *идеи*, не мог и не может быть порождением человека. В “Органопроекции” (1917), понятие которой заимствуется у Эрнста Каппа, о. Павел прямо указывает, что прообразы технических изделий и даже самих органов – суть идеи в душе<sup>28</sup>. Колесо, ткацкий станок, ветряная мельница, ротор турбины суть лишь вещественные “облачения” соответствующих идей. Человек не в силах “создать” сами идеи. Наоборот, они самочинно и добровольно “приходят ему в голову”, не спрашивая на то его позволения. Об этом же чуть позднее скажет и Фридрих Дессауэр<sup>29</sup>.

У Флоренского, как у математика по духу, идеи обретают геометрическое наполнение – становятся “узловыми точками”, “узлами” и “складками” пространства. Здесь нет необходимости специально указывать на то, что в ткань философских рассуждений о. Павла вплетены идеи – о них мы скажем ниже – и терминология математики. У Платона в “Тимее” весь подлинный мир соткан из гармонических пропорций и созвучий. У Флоренского – с поправкой на эпоху и распространенность неевклидовых представлений – из искривлений пространства. Числа пифагорейцев и Платона – *телесны, тела* в живой реальности у о. Павла – *геометричны*, и в этом смысле “численны”. Отец Павел учитывал достижения в физике своего времени и как живой человек не мог не находиться под влиянием ее новейших теорий, в частности программы геометризации физики. “Строение пространства, – говорит о. Павел, – есть *кривизна* его, а силовое поле вещей – совокупность *сил* данной области, определяющих своеобразие нашего здесь опыта”<sup>30</sup>. Удачно осуществленная в общей теории относительности (ОТО) – выражении гравитационного взаимодействия через искривление пространства – эта программа, как выяснилось позднее, не смогла быть непротиворечиво применена к электродинамике<sup>31</sup>. Но вместе с тем “геометродинамическая программа” дала мощный импульс для поиска объединительных теорий в физике XX столетия, поиска, который не завершен и по сегодняшний день.

<sup>28</sup> “Но было бы ошибочно думать, что это проецирование органа в технику делается нарочито, сознательным расчетом: правильнее видеть в техническом творчестве сознательное использование не готовых, растущих в теле образцов, а идей их, доступных под- или сверхсознательному созерцанию” (Там же). В технике осуществляется “идея-функция”, как ее называет о. Павел.

<sup>29</sup> См.: *Dessauer F.* Op. cit. S. 47.

<sup>30</sup> *Свящ. Павел Флоренский.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. С. 90–91.

<sup>31</sup> Подробнее см.: *Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж.А.* Гравитация. М., 1977.

## 1.6. ТЕХНИКА С АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Техника *размерна* человеку. Не только дорийская и ионическая колонны – имевшие мужские и женские пропорции соответственно – были человекообразной копией, не только коленчатые системы передач движения, не только краны, блоки, но и самые современные “компьютерные технологии”, являются в своей сущности человекообразными. Техника, согласно Флоренскому, это не вещи и прежде всего не вещи, но определенным образом *организованная “деятельность”*.

Человек “рисует” технические произведения, обегая, словно пунктирной линией, контуры уже данно-наличного в бытии. Но, обводя контуры, человек тем самым “определяет пространство” и в этом смысле *изменяет его*.

Техника производит изменения пространства так, что *проявляет* эти изменения в фотографическом смысле. Уплотненное бытие (узловые точки) – негатив, – спроектированное на “бумагу”-деятельность, дает изображение. Роль техники-деятельности – сделать снимок как можно контрастнее и ярче. Мастер-техник не творит ни пространство, ни его рисунок, он лишь участвует в его “фотографическом” проявлении. Следовательно, человеческая техника есть не его исключительная способность, но скорее *вынужденная* потребность.

*Не организуя пространство, человек не выживет.* В “Органопроекции” о. Павел, ссылаясь на мысль М.М. Сперанского, отмечает, что граница человеческого тела – условна. После грехопадения, человек “узнал свою наготу”, т.е. его цельность с *телом окружающего мира* была утрачена. Мир в целом перестал быть *телом* самого человека, в котором не было “места наготы”. В таком случае, *технически прописанное (искривленное) пространство* есть следствие *распадения пространства цельного бытия*<sup>32</sup>. Можно предположить, что доразделенное пространство (пространство до грехопадения) не содержало технических прописей.

Получается, что техника, техническая деятельность вообще, вменены человеку его сущностью. Распадающееся пространство требует своей организации. Организуя пространство, человек выявляет его складки-искривления. Поэтому любая техническая вещь, например, та же “кофемолка”, и есть, согласно о. Павлу, такая “складка”.

## 1.7. ИТОГИ ВЗГЛЯДА ИЗ ЛАВРЫ НА “ВОЗМОЖНОСТЬ ТЕХНИКИ”

Так что же открыл в существе техники о. Павел такого, чего не понимали (мимо чего прошли) до него другие? По моему мнению,

---

<sup>32</sup> У Хайдеггера это распадение будет объяснено иначе: через “естественное”, “разрыв”, “озабоченность”.

это следующие существенные стороны техники и предпосылки ее появления:

1. Бытие открывается через данность пространства, вместе с человеком в нем, т.е. через живую простертую реальность.

2. Техника, в своей сущности, есть специфический тип организации пространства этой живой реальности.

3. Пространство – это силовое поле деятельности.

4. Техник не создает новые технические изобретения, а лишь очерчивает уже существующее в мире искривление “технического пространства”. Он именно *открывает* его, а не *конструирует*, т.е. не творит по своему произволу. Открывает то, что уже есть в реальности. Следовательно:

5. Техника – это особый *путь обнаружения бытия, осуществляемый человеком*. Вот тот вывод, который не принимают современные “просветители”, полагающие технику простым нейтральным инструментом. Отсюда исторический парадокс – священник Павел Флоренский поддерживал советскую власть (сотрудничал с ней), которая его затем расстреляла, и был канонизирован церковью, которая считала эту власть откровенно богопротивной. Объяснение этого предельно просто: *жизнь и мысль для о. Павла суть одно!*

Таков был взгляд из Лавры на возможность техники у о. Павла или как он сам резюмирует: “Таково объективное, реалистическое понимание искусства и подобное ему понимание философии, науки и техники”<sup>33</sup>.

## ЧАСТЬ II. ГОЛОС ИЗ МАРБУРГА

### 2.1. В ОБОСНОВАНИЕ “ГОЛОСА”

Я намеренно вынес в качестве эпитафии слова Хайдеггера, сказанные им в “*Beiträge zur Philosophie*”. Наша задача, по его мнению, в том и состоит, чтобы быть готовыми достойно откликнуться на призыв бытия, расслышать то подлинное, которое “*по слышимости*”, т.е. внешне, тонет в “шуме” современной цивилизации, но в то же время неслышно подводит нас к тому, что свершается. Задача поэтому состоит не просто в том, чтобы *слышать* и наконец *у-слышать*, но еще и в том, чтобы быть готовыми к тому, что приходит к господству вслед за *позывом*. Будет справедливо признать, что *голос* самого Хайдеггера – честно и мужественного выстаивания в этом “шуме” – только поможет нам, теперешним, распознавать зовы тех позывов, которые обращены уже непосредственно к нам.

---

<sup>33</sup> *Свящ. Павел Флоренский*. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. С. 114.

## 2.2. КОГДА И ГДЕ ХАЙДЕГГЕР “ВПЕРВЫЕ” ОБРАЩАЕТСЯ К ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ?

Прежде чем приступить к анализу понимания сущности техники М. Хайдеггером, необходимо сделать оговорку, касающуюся появления интереса к технике у самого Хайдеггера.

Среди исследователей творчества Хайдеггера принято считать, что интерес к технике, к постановке вопроса о *сущности техники*, появляется не ранее 1936 г., т.е. гораздо позднее времени написания “Бытия и времени”. Так известный издатель и исследователь наследия Хайдеггера – Фридрих Вильгельм фон Херрманн – полагает, что «хайдеггеровская постановка вопроса о сущности техники, искусства и политики имеет свое строго определенное место в истории хайдеггеровской разработки вопроса о бытии. И такое место не связано ни с работой “Бытие и время”, ни с идущей за ней работой “Основные проблемы феноменологии”»<sup>34</sup>. Аналогичную точку зрения высказывает Дитер Тома. Согласно Тома, до появления работы “Beiträge zur Philosophie” проблема техники еще не тематизирована Хайдеггером<sup>35</sup>. Дело в том, что, по мнению Тома, понятие *Gestell*, которым Хайдеггер охарактеризовал технику, первоначально употребляется для объяснения искусства и лишь затем применяется к технике<sup>36</sup>. До 1936 г., по мнению Тома, Хайдеггер был безразличен к проблеме “техники”.

Точка зрения Херрманна и Тома на хайдеггеровское понимание сущности техники верна в своей исторической фактичности. Но это, однако, *не запрещает* рассматривать понимание техники Хайдеггером и в период “Бытия и времени”. Действительно, если к пониманию сущности техники Хайдеггер приблизился в период “Beiträge zur Philosophie”, то это вовсе не означает, что техника как таковая до 1936 г. им вообще не рассматривалась. Так, например, онтологический *исток* техники становится предметом анализа в § 19, 20, 21, 22, 23, а особенно в § 23бу “Прологомен”, где Хайдеггер прямо и недвусмысленно обсуждает её природу, объясняет различие в понимании “наличного” и “подручного” и т.д. Но раз сам Хайдеггер (!) в “Прологоменах” это делает, то что же мешает и нам делать это вместе с ним? С другой стороны, мы можем, например, ехать в автомобиле, но *не тематизировать этот процесс* в своем сознании (или на бумаге), но разве от этого мы перестаем в нем ехать?!

Итак, по возможности крайне осторожно прикасаясь к *стройному*, но еще незавершенному зданию “исследований наследия Хайдеггера”, перейдем прямо сейчас к рассмотрению понимания им онтологической основы техники.

<sup>34</sup> Herrmann F.W.v. Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst // Kunst, Politik, Technik: Martin Heidegger. München, 1992. S. 242.

<sup>35</sup> См.: Thoma D. Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. (1910–1976). Frankfurt a. M., 1990. S. 726.

<sup>36</sup> Ibid. S. 728.

### 2.3. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ТЕХНИКИ У ХАЙДЕГГЕРА

Рассмотрение онтологических основ техники Мартина Хайдеггера я хотел бы начать с его слов, сказанных им в “Европейском нигилизме”: “Человек воспринимает то, что присутствует (пребывает) в круге его восприятия. Это присутствующее заключено как таковое с самого начала в круге доступного, поскольку этот круг есть область непотаенного. Восприятие присутствующего опирается на его пребывание в круге непотаенности.

Мы теперешние, и многие поколения до нас давно уже забыли об этом круге непотаенности сущего, и все равно мы неизменно зависим от него. Мы, правда, воображаем, будто сущее становится нам доступно просто благодаря тому, что наше Я в качестве субъекта получает представление о некоем объекте. Как если бы для этого не требовалось сначала воцарения того *открытого пространства* (курсив мой. – А.П.), внутри открытости которого вещь только и может стать доступной *в качестве* объекта для субъекта, а сама эта доступность – сначала допустить до себя!”<sup>37</sup>.

Как видим для Хайдеггера мир сущего также как и у о. Павла дан – открыт *внутри пространства*. Однако какого пространства? О каком пространстве идет речь у Хайдеггера? Ясно, что это не физическое и не геометрическое пространство. Я бы сказал – это “бытийное пространство”, пространство особого рода, которое по аналогии так относится к физико-геометрическому пространству, *как эйдос к телу*<sup>38</sup>. “Бытийное пространство” есть, фактически, эйдетическая субструктура всех других его “наполнений- проявлений”, в том числе и физико-геометрического<sup>39</sup>. Если не структурировано “бытийное пространство”, то и физико-геометрическое остается пустым.

Так бытие через “бытийное пространство” открывает сущее человеку, делая это сущее непотаенным для него, т.е. *доступным*, но уже в “этом” физико-геометрическом, химическом, техническом и других формах проявления первичного бытийного пространства. Все, что попадает в круг этой растворенности бытия – в его створ, – становится предметом человеческого познания, отображения и конструирования<sup>40</sup>. Но поскольку эта “незатворенность-доступность” дана *обезоруживающе тотально* – она “езде” в человеческом вос-

<sup>37</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 263.

<sup>38</sup> Конечно, ради исторической справедливости следует оговориться, что Хайдеггер видит в “идеальном мире” Платона только *способ*, каким открылось бытие сущего человеку почти две с половиной тысячи лет назад, тем не менее его собственная позиция – обязанная умеренному платонизму Э. Гуссерля – имеет некоторые общие точки пересечения с платоновской онтологией.

<sup>39</sup> Значения вещей, говорит Хайдеггер в “Прологеменах”, “суть бытийная структура мира”. (Хайдеггер М. Прологемены к истории понятия времени. М., 1999. С. 219).

<sup>40</sup> Об этом же Хайдеггер говорит и в Beiträge zur Philosophie, § 203.

приятии – постольку нововременной человек утратил способность “видеть-осознавать” ее. Сама *данность всего остается потаенной*. Так же точно, например, человек *не видит* воздуха, благодаря которому он способен видеть и дышать, и опять же благодаря чему последний превращается в его сознании из *необходимой данности* в нечто “само собой незаметное”. Будучи условием самого *видения*, он тем не менее *невидим*.

Не удивительно, что эта черта хайдеггеровского подхода в объяснении способа обнаружения техники становится предметом критики Гюнтера Рополя, который полагает, что «Хайдеггер видит решающий фактор техники не в действии, но в “раскрытии”»<sup>41</sup>. Отсюда, по мнению Рополя, Хайдеггеру присуще “заблуждение, будто человек не может ничего изобрести, чего бы уже не было самого по себе, независимо от него, что не предшествовало бы еще до всякой человеческой креативности”<sup>42</sup>.

Возвращаясь к основной теме, отметим, что и античный человек ведь не всегда “видел” эту непотаенность бытия. Но он никогда и не полагал, в отличие от нововременного человека, что именно *он* является “причиной” всего сущего, т.е. того, “что” есть, что открыто в круге непотаенного<sup>43</sup>. Наоборот, “непотанное” было причиной стояния человека в нем.

Нововременной человек, с точки зрения Хайдеггера, совершает подмену: заменяет бытие как “воцарение открытого пространства” бытием как “воцарением закрытого в себе, представляющего Я”<sup>44</sup>. То, что Хайдеггер называет “воцарением Я”, а о. Павел “перспективизмом и иллюзионизмом”, неприкрыто и откровенно отстаивает Гюнтер Рополь, для которого техническое изобретение есть “первичное, противоприродное произведение человеческого сознания”<sup>45</sup>, достигаемое планирующей комбинацией наличного.

## 2.4. МЕСТО ТЕХНИКИ В БЫТИИ. ТЕХНИКА КАК СЛЕДСТВИЕ ОЗАБОЧЕННОСТИ ВОТ-БЫТИЯ

В работе “Пролегомены к истории понятия времени”, относящуюся как раз к марбургскому периоду его творчества, Хайдеггер уже ясно и недвусмысленно очерчивает свою позицию в отношении пони-

<sup>41</sup> Рополь Г. Техника как противоположность природы // *Философия техники в ФРГ*. М., 1989. С. 215.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Вольфганг Ширмахер очень точно определяет это переворачивание: “Вторая природа состоит из элементов, которые мы же сами и создали”, т.е. Человек не встречает во второй природе никаких “причин”, кроме самого себя. См.: *Schirmacher W. Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg; München, 1983. S. 158.

<sup>44</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог умер”. М., 1993. С. 212.

<sup>45</sup> Рополь Г. Указ. соч. С. 216.

мания места техники в человеческом мире. Познание, – полагает Хайдеггер, – отнюдь не главный и не единственный способ связи человека с миром (бытия-в-мире). Следовательно, существуют и другие формы такого бытия-в-мире, среди которых теперь видное место занимает техника<sup>46</sup>. То есть наравне с наукой, искусством и философией, “техника” выступает способом обнаружения бытия сущего. Сам мир открывается человеку (Вот-бытию) так, что всякая данность есть отсылка к этому же Вот-бытию. Отношение *Вот-бытия* к миру носит поэтому характер “озабоченности”. “Бытие к миру” попросту говоря есть “забота” (*Die Sorge*). Забота о пропитании, о продолжении рода, о безопасности, о познании и т.д.<sup>47</sup>.

Человека (Вот-бытие) окружают вещи – “мировость мира”, как называет их Хайдеггер, – каждая из которых встроена в “заботу” и, следовательно, имеет свое назначение (значение). Например, *башмаки* важны не сами по себе, как, например, “Космос” или “Атлантический океан”, а как вещь предназначенная для носки, т.е. для *предохранения* ног человека от повреждения, для *сохранения* тепла. Но не только башмаки, любая вещь в современном мире важна для человека не сама по себе, а как отсылка к чему-то другому. Этим другим и оказывается ее назначение. Назначение вещи сопряжено со “смыслом”, т.е. с ее *значением*. Эти значения вещам приписывает не человек, а наоборот, само бытие, как говорит Хайдеггер, означает себя с помощью человека. “Значения” вещей – как сказал бы наш современник – *объективны*. Поэтому, для современного техничного человека, важны не “вещи”, но отсылки (значения), не субстанции, но функции<sup>48</sup>. Значения вещей – “суть бытийная структура мира”<sup>49</sup>. Следовательно, логика – это наука не столько о мышлении, сколько о бытийной структуре мира, т.е. *онтология*. В этом объяснении сущности “значения” можно было бы увидеть сближение М. Хайдеггера с платонизмом. Косвенно, наличие платоновских мотивов в воззрениях на сущность техники признает и Г. Рополь<sup>50</sup>.

Значение вещей прямо связаны с миром человеческой озабоченности. “Именно озабоченное бытие-в-мире, а не какое-либо стремление к изолированному познанию, устанавливает знаки, и только потому, что мир неотчетливо обнаруживает себя в отсылках”<sup>51</sup>. Окружающий человека мир озабоченности называется “миром труда” (*Werkwelt*).

<sup>46</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 170–172.

<sup>47</sup> Человек (вот-бытие) существует не “в мире”, а “к миру”. Поэтому “бытие к миру” носит характер озабоченности, оно есть “забота” (см.: там же. С. 175). В “Бытии и времени” Хайдеггер посвящает “заботе” всю шестую главу первой части работы.

<sup>48</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 209.

<sup>49</sup> Там же. С. 219.

<sup>50</sup> См.: Рополь Г. Указ. соч. С. 216.

<sup>51</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 215.

Как возникает мир труда? Откуда его корни? В объяснении его истоков у Хайдеггера отчетливо обнаруживается “античная модулированность” на “естественное”. Действительно, когда рвется естественная связь человека с естественным миром, возникает “разорванность”. Мир обнаруживает себя как “разрыв, пробел этой связи”<sup>52</sup>. Так возникают искусственные заполнители мест разрыва – “технические инструменты” – шире, “техника” как таковая. На эту “фатальность” значения техники для человека обращает внимание и Ортега и Гассет в своих лекциях 1933 г., когда говорит, что “человек без техники, если не придирается к словам, не является человеком”<sup>53</sup>. Другими словами, техника оказывается вмененной человеку.

Еще Эсхил в “Прометее прикованном” (ст. 446–449) говорил о причине этой разорванности:

Они глаза имели, но не видели  
Не слышали, имея уши. Теням снов  
Подобны были люди, весь свой долгий век  
Ни в чем не смысля.

Но Прометей буквально разрывает природные естественные связи и природное единство человека. Делает человека “зрячим” и “слышащим”, но невероятно дорогой ценой – с этого момента собственно и начинается европейская история как таковая. Сам “разрыв” естественности – причина и начало истории. Следствием этого оказывается необходимость заполнить места “разрыва”: человек теперь “строит солнечные дома из камня” и “научается плотничать”. То есть уже Эсхил, фактически, говорит о существовании техники<sup>54</sup>. Наконец, человек начинает “смыслить”<sup>55</sup>! Зачем же понадобилось строить “солнечные дома из камня”? Хайдеггер дает ответ на этот вопрос.

Поскольку Вот-бытие связано с общественным миром и миром природы, постольку всякое техническое устройство, по мнению Хайдеггера, рассчитано в отношении либо *вредоносности* для человека природного явления, так как оно угрожает, мешает, отказывается служить, оказывает сопротивление, либо его *использования*. Таким образом, первое предполагает “защиту от природы”, а второе – “использование ее”, т.е. превращает природу в источник извлечения *пользы*. В обоих случаях природа рассматривается как нечто *враждебное* человеку.

<sup>52</sup> Там же. С. 196.

<sup>53</sup> *Ortega y Gasset J. Meditación de la técnica. Madrid, 1957. P. 18.*

<sup>54</sup> Вернер Шадевальд, говоря об индоевропейской основе текр, отмечает, что эта основа появилась рано в тектоп, “строителе” и “плотнике”, уже известном Гомеру. См.: *Шадевальд В. Понятия “природа” и “техника” у греков // Философия техники в ФРГ. С. 97.*

<sup>55</sup> Не удивительно, что Ф.М. Достоевский в “Записках из подполья” называет сознание европейского человека – болезнью: “Но все-таки я крепко убежден, что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание – болезнь” (ч. I, гл. I).

Особенность этой враждебности в нововременном мировоззрении не просто подчеркивается, но гипертрофируется. “Выходя из” природы, освобождаясь от ее опеки, человек с почти юношеским максимализмом готов отказаться ей в ее же родительских правах. Ради своего само-стояния, он готов даже подчинить ее своей власти. Этот процесс в его сознании приобретает черты подлинного *сражения за власть*. Здесь будет уместно привести слова Петра К. Энгельмейера, сказанные им с чисто немецким хладнокровием: “Но ведь научное исследование есть та же война: жертвы не отпугивают победителей и через трупы павших шагают победители”<sup>56</sup>.

Все! Разорванность с естественным наличным вошла в “плоть и кровь” человека. А сегодня – в начале нового столетия – уже и без кавычек<sup>57</sup>. И если исток технического отношения к миру заложен в разорванности целокупности отсылок, то в чем сущность современной техники? Была ли техника всегда “одной и той же” или античная техника существенно отличалась от современной? Античная, вообще доновременная техника – хотя следует сделать исключение для средневековых христианских монастырей – еще только “заполняла” места разрыва естественных связей и в этом смысле носила “оборонительный” и “предохранительный” характер. Нововременная техника (и наука) поддержанная крепнувшим могуществом человека все подчинила тому, что Хайдеггер называет *Machenschaft* и *Gestell*, т.е., стала носить “наступательный” характер.

## 2.5. ТЕХНИКА КАК MACHENSCHAFT

Смысл имени *Machenschaft* не следует связывать, по мнению Хайдеггера, с обыденным его пониманием как “уловки” “дурного” искусства или с тем, что обозначается словом “махинация”. Это было бы его упрощенное понимание.

Согласно Хайдеггеру, применительно к постановке вопроса о бытии, под *Machenschaft* следует понимать “способ существования бытия” (*eine Art der Wesung des Seins*)<sup>58</sup>. *Machenschaft* – не есть просто дело рук человеческих, это скорее то, как это делаемое делается. С помощью *Machenschaft*, говорит Хайдеггер, следует называть то, что “нечто создает само из себя” (*Sich etwas von selbst macht*) и таким образом оказывается пригодным для возникающих нужд. Это *Sich-von-selbst-machen* произошло от *τέχνη* и ее смыслового поля, произошедшего, в свою очередь, от определенного истолкования *φύσις*. Сегодня *Sich-von-selbst-machen* уже само приходит к властному господству<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Энгельмейер П.К. *Философия техники*. М., 1912. С. 10.

<sup>57</sup> См.: Павленко А.Н. “Экологический кризис” как псевдопроблема // *Вопр. философии*. 2002. № 7.

<sup>58</sup> Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* // *Gesamtausgabe*, III Abteilung, Frankfurt a. M. 1989. Bd. 65. S. 126.

<sup>59</sup> См.: Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*. S. 126.

По мнению Хайдеггера, *Machenschaft* присутствовало уже в античности. Но там оно, оставаясь скрытым, никогда не являло во всей полноте свою сущность, ибо античность находилась под влиянием “энтелехии”. Впервые *Machenschaft* что называется “выходит из тени” в эпоху средневековья. Средневековое понятие *actus* затеняет первоначальное греческое понимание раскрытия бытия сущего. Теперь *Machenschaft*, по мнению Хайдеггера, обнаруживается явственнее “благодаря роли иудейско-христианского понимания творения и соответствующего представления о Боге, которое способствовало трансформации понимания Бога как *бытия* (*ens*) к его пониманию как бытия творящего (*ens creatum*)”<sup>60</sup>. А также благодаря тому, что Бог, а затем и мир, были сведены к причинному пониманию<sup>61</sup>, в соответствии с чем Бог стал трактоваться как “причина самой себя” – *causa sui*<sup>62</sup>.

Итак, *Machenschaft* с онтологической точки зрения есть *Sich-von-selbst-machen*. Последнее понятие можно было бы трактовать как “созидание себя из самого себя” или, не калькируя немецкий, подходящим русским словом – “самосозидание”. Следовательно, хайдеггеровское *Machenschaft* и есть “самосозидание человека”. Никогда до эпохи нового времени, оно еще не приходило к своему господству – *самосознающему самосозиданию*. Придя в такое состояние *Machenschaft* принимает особую форму – подчинения всего сущего этому господству – форму *Gestell*. Следовательно, *Gestell* – это лишь специфическая форма проявления *Machenschaft*!

## 2.6. ТЕХНИКА КАК *GESTELL*

Если исток технического, техники как способа бытия-в-мире Вотбытия интересовал Хайдеггера уже в 1925 г. – и теперь это едва ли можно аргументированно оспорить, – то сущность современной техники, ее “глобальную природу” Хайдеггер, действительно, анализирует подробно только в работе “*Die Technik und die Kehre*”<sup>63</sup>, в основание которой положен доклад “*Gestell*”, прочитанный в 1949 г., а также в некоторых других послевоенных работах.

Свое объяснение сущности современной техники Хайдеггер начинает с вопроса о том, в каком отношении находится техника к самой сущности техники. Ведь, например, сущность дерева не есть нечто “деревянное”, отмечает Хайдеггер, следовательно, “...сущность техники также не есть нечто техническое”<sup>64</sup>.

В то же время, техника не есть и нечто *нейтральное*, как полагают многие, связывая ее понимание либо с *техническими средствами*

<sup>60</sup> См.: *Ibid.*

<sup>61</sup> Позднее, эти же аргументы Хайдеггера воспроизведет, дополнив, Витторио Хёсле (см.: Хёсле В. Указ. соч. С. 146).

<sup>62</sup> См.: *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie*. S. 127.

<sup>63</sup> См.: *Heidegger M. Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, 1962.

<sup>64</sup> См.: *Ibid.* S. 5.

вами, либо с человеческой деятельностью, использующей эти средства. Это инструментальное и антропологическое определение техники<sup>65</sup>. Конечно, в технике присутствуют обе эти стороны, и такое определение техники было бы *правильным*. Однако “правильность”, по мнению Хайдеггера, следует считать обоснованной только тогда, когда она ведет к сущности и способу ее обнаружения – истине<sup>66</sup>. А инструментальное определение не приводит нас к этому. Почему? Потому, отвечает Хайдеггер, что мы находимся во власти инструментального определения. Чтобы освободиться от этой власти, нам следует понять, что есть “инструментальное” само по себе. Ведь всякое средство, в сущности, есть то, что приспособлено к достижению определенной цели, ради которой нечто перерабатывается. Здесь и обнаруживается, что действие, совершаемое с некоторой целью, называется *причиной*<sup>67</sup>. Это “деятельная причина”, получившая ранее латинизированное название *causa efficiens*. Именно этот тип каузальности, по мнению Хайдеггера, лежит в основании инструментального объяснения техники. Обращаясь к аристотелевской классификации причин, Хайдеггер говорит, что ни деятельная причина, ни три других никогда, ни у самого Аристотеля, ни у его современников, не понимались в том смысле, которым причинность стала наделяться в сознании нового времени. Для греческого сознания причина это не “то, что делается с чем-то”. Греки понимали под “причиной” – αἰτιον. Но αἰτία нельзя переводить как *causa* или немецким *Ursache*. Ее следует переводить как “*ver-an-lassen*”, что было бы близко русскому “распоряжение”. И всякое такое распоряжение есть “*Her-vor-bringen*”, т.е. “про-из-ведение” или по-гречески – ποιησις (творчество). Но именно так открывается φύσις. “φύσις, – говорит Хайдеггер, – есть тоже ποιησις в высшем смысле”<sup>68</sup>. Про-из-ведение приводит нечто из сокрытости в несокрытость. Поэтому-то “про-из-ведение” есть одновременно и Ent-bergen – “рас-крытие”, т.е. как раз то, что греки называли словом ἀλήθεια, а мы называем “истиной”. Следовательно, заключает Хайдеггер, техника не есть *просто средство*, техника – это способ раскрытия<sup>69</sup>. Античная τέχνη поэтому была связана с познанием и способом раскрытия истины, а не “выделыванием чего-то ради некоторой цели”.

Однако античное понимание техники существенно отличается от современного ее “машинного” понимания – Kraftmaschinentechnik. Его отличие в том, что последний тип техники основывается на точном естествознании.

---

<sup>65</sup> См.: Ibid. S. 6.

<sup>66</sup> См.: Ibid. S. 7.

<sup>67</sup> См.: Ibid.

<sup>68</sup> См.: Ibid. S. 11.

<sup>69</sup> См.: Ibid. S. 12.

Хотя сам процесс отчуждения человека от природы был длительным, тем не менее, с точки зрения Хайдеггера, решающим событием в нем стало появление философии Декарта. Декарт отождествляет “протяженность” как геометрический образ пространства и “реальное пространство”, т.е. сводит последнее к первому. Это дает ему возможность рассматривать *всю* “природу”, “помещенную в пространство”, просто как “протяженную вещь” – *res extensa*. “За такой характеристикой природной предметности, – комментирует Хайдеггер, – стоит положение, высказанное в формуле *cogito sum*: бытие есть пред-ставленность”<sup>70</sup>. Именно это редуцирование *природы* к “протяженной вещи”, которая может быть математически обчислена и пред-ставлена, было той предпосылкой и базой, которые “сделали метафизически возможными новоевропейскую машинную технику и с нею – новый мир и его человечество”<sup>71</sup>. Следует, конечно, отметить, что на связь сущности техники и естествознания обращали внимание и до Хайдеггера. Например, об этой связи говорил в своих лекциях уже в 1933 г. Ортега и Гассет<sup>72</sup>. Однако никто подобно Хайдеггеру не рассматривал такую связь *онтологически*.

Современная техника, согласно Хайдеггеру, раскрывается во *властном требовании* (*Herausfordern*), обращенном к природе – *поставлять* энергию! Поставлять так, что поток Рейна теперь оказывается встроенным в электростанцию, превратившись в “поставщика давления воды”<sup>73</sup>.

Какой тип *несокрытости* мы обнаруживаем теперь? Что это за техника, с точки зрения ее сущности?

Все в окружающем мире приводится этой техникой в *наличное состояние* (*Bestand*) как предназначенное к *поставке* чего-то ради чего-то. Главная особенность современной техники заключена в том, что это “наличное состояние” не есть нечто внешнее человеку как противостоящий ему предмет (*Gegenstand*). *Bestand* есть способ осуществления и техники, и самого человека, поэтому *Bestand* как таковой оказывается незаметным. Хайдеггер спрашивает: кто осуществляет эту *поставленность*, делая ее непотаенной? Очевидно, что человек!<sup>74</sup> Однако, замечает Хайдеггер, как Платон не создавал “идей”, в форме которых человеку в античности открылась сущность сущего, так же точно и современный человек не создает “техники”, в которой ему открывается непотаенное. Современная техника меньше всего есть “дело рук человеческих”<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 285.

<sup>71</sup> Там же. С.285

<sup>72</sup> Ortega y Gasset J. Op. cit. P. 93. Ортега и Гассет обращает здесь внимание на связь “техники” и “теории” в XVI в.

<sup>73</sup> Heidegger M. Die Technik und die Kehre. S. 15.

<sup>74</sup> См.: Ibid. S. 17.

<sup>75</sup> См.: Ibid. S. 18.

Каждый вызов, обращенный к человеку, приготавливает его для *поставленности*. Это “приготовление” настраивает человека на то, чтобы всю действительность привести в наличное состояние. *Вот именно этот приговор (Ausspruch) бытия, который вменяет человеку сосредоточиться на том, чтобы самораскрыться в приведении всего к наличному состоянию, Хайдеггер и называет термином Gestell*<sup>76</sup>. Поставляется все, что попадает в круг растворенного бытийного пространства: природа, недра, космос, наконец, сам человек<sup>77</sup>.

Ge-stell не есть поэтому ни *деятельность* человека, ни *простое средство*, обслуживающее такую деятельность<sup>78</sup>. И вот в этих условиях господства Ge-stell человек возомнил себя “главным действующим лицом” и “творцом” технической цивилизации. Здесь-то его и подстерегает опасность. Ведь в “момент” осознания своего господства над окружающим миром, человек, в действительности, оказывается не видящим самого себя в самом себе, ибо он сам оказывается во власти Gestell<sup>79</sup>.

## 2.7. ДАННОСТЬ ТЕХНИКИ СОВРЕМЕННОМУ ЧЕЛОВЕКУ

У человека возникает убеждение, что он направляется в истории туда, куда ему заблагорассудится. В действительности, согласно Хайдеггеру, дело обстоит иначе. Приход в современный человеческий мир *господства* техники не был капризом или желанием человека. Не было оно и чудачеством некоторой группы людей. Это было бы поверхностное понимание существа господства “технического”. Наоборот, сам “глобальный план технического овладения бытием” есть событие открытия потаенности бытия. “...За безраздельным торжеством субъекта, – говорит Хайдеггер, – все труднее заметить, что и в новом и небывалом размахе своей деятельности

<sup>76</sup> См.: Ibid. S.19.

<sup>77</sup> Г.М. Тавризян так объясняет этот термин: “Gestell – специфический способ обнаружения, лежащий в основе современной цивилизации, связан с той несокрытостью... в соответствии с которой усилиями современной техники реальность приводится к обнаружению единственно в качестве “наличного состояния” (Тавризян Г.М. Указ. соч. С. 122). В. Хёсле дает такое объяснение Gestell: “Притязание, побуждающее человека к тому, чтобы противостоять природе посредством современной техники” (Хёсле В. Указ. соч. С. 142).

<sup>78</sup> В.В. Библихин перевел немецкое “Gestell” на русский язык как “Постав”.

<sup>79</sup> Как замечает по этому поводу Отто Пётгелер: “Борьба с угрозой, исходящей от современной техники, приводит к тому, что конечность человека приобретает свое конкретное выражение... Когда наряду с тенденциями в микробиологии обнаруживается холистское направление в макробиологии, которое говорит о единственности жизни и невозможности ее использования... астронавтика указывает человеку на границы его выхождения в космическое пространство (его космическое одиночество. – А.П.)”. (Pöggeler O. Wacht das Rettende auf? Heideggers letzte wege // Kunst und Technik. Gedachtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Frankfurt a. M., 1989. S. 15.

современный человек тоже всего лишь отвечает на неслышимый вызов бытия”<sup>80</sup>.

*Другими словами, господство техники в современной человеческой цивилизации есть такая данность “бытийного пространства”, которая как “субструктура” перестроила самого человека, сделав его пригодным для господства представленности мира*<sup>81</sup>. Но поскольку это опять же “данность”, то она меньше всего как именно “данность” заметна самому человеку. Человек убежден, что это он перестраивает мир. Убежать от такой “техники”, “видоизменить” ее, “придать ей гуманную форму” было бы также наивно, как пытаться изменить свою собственную судьбу: каждое изменение судьбы – судьбоносно! Ведь по отношению к человеческой судьбе нет никакой другой – внешней этой судьбе – судьбы более высокого порядка, в “шкале” которой изменения судьбы, сознательно производимые человеком, были бы заметны. То же самое можно было бы сказать и о времени. По отношению к нему также не существует никаких других “сверхвремен”, на языке (или в шкалах) которых мы могли бы определять замедления или ускорения протекания событий в фиксируемом нами времени. Поэтому человек (“Вот-бытие”), по Хайдеггеру, и есть время<sup>82</sup>.

Вот слова Хайдеггера, сказанные им в “Европейском нигилизме”: “Сейчас обнаруживается то, что Ницше уже метафизически понимал, – что новоевропейская “механическая экономика”, сплошной машиносообразный расчет всякого действия и планирования, в своей безусловной форме требует нового человечества, выходящего за пределы прежнего человека. Недостаточно обладать танками, самолетами и аппаратурой связи; недостаточно и располагать людьми, способными такие вещи обслуживать; недостаточно даже просто овладеть техникой, словно она есть нечто в себе безразличное, потустороннее пользе и вреду, строительству и разрушению, применимое кем угодно и для любых целей.

*Требуется человечество, которое в самой своей основе соразмерно уникальному существу новоевропейской техники и ее метафизической истине, т.е. которое дает существу техники целиком овладеть собою, чтобы так непосредственно самому направлять и использовать все отдельные процессы и возможности”* (курсив мой. – А.П.)<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 309.

<sup>81</sup> Хотя, конечно же, она продолжает перестраивать человека со все возрастающим, по меркам самого человека, ускорением и сегодня.

<sup>82</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 205.

<sup>83</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 285.

## 2.8. ИТОГИ ГОЛОСА ИЗ МАРБУРГА НА “ВОЗМОЖНОСТЬ ТЕХНИКИ”

1. Бытие открывается через сущее.

2. Мир сущего дан – открыт *внутри* “*бытийного пространства*”.

3. Нововременной человек совершает подмену: заменяет бытие как “воцарение открытого пространства” бытием как “воцарением закрытого в себе, представляющего Я”.

4. Познание отнюдь не главный и не единственный способ связи человека с миром (“бытия-в-мире”). Существуют другие формы “бытия-в-мире”, среди которых видное место занимает техника, которая выступает особым способом обнаружения бытия сущего.

5. Сам мир открывается человеку (Вот-бытию) так, что всякая данность мира есть отсылка к этому же Вот-бытию. Отношение *Вот-бытия к миру* носит, поэтому, характер “озабоченности”. “Бытие к миру” есть “забота”.

6. Окружающий человека мир озабоченности называется “миром труда”. Разрыв естественных связей человека с миром, приводит к “разорванности”. Возникают искусственные заполнители мест разрыва – “технические инструменты” – шире, “техника” как таковая (Machenschaft).

7. Приговор (Ausspruch) бытия, который вменяет человеку сосредоточиться на том, чтобы самораскрыться в приведении всего к наличному состоянию Хайдеггер и называет термином Gestell.

8. Редуцирование *природы* к “протяженной вещи”, которая может быть математически обчислена и представлена, было той предпосылкой и базой, которые “сделали метафизически возможными” новоевропейскую машинную технику и с нею – новый мир и его человечество.

9. *Господство техники в современной человеческой цивилизации есть такая данность бытия, которая перестраивает самого человека, делая его пригодным для господства представленности мира. Техника – это бытийная нужда человека.*

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, воспроизведем вопрос, вынесенный в заглавие статьи: “Как возможна техника?” Ответ на него и о. Павел, и Мартин Хайдеггер дают одинаковый: *техника возможна как данность бытия, открываемая в “бытийном пространстве” сущего соразмерным ей человеком.* И о. Павел Флоренский, и Мартин Хайдеггер, таким образом, почти одновременно и независимо друг от друга поняли, что *сущность техники коренится не в человеке, а в бытии.*

# ПУБЛИКАЦИИ ИЗ АРХИВОВ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ УЧЕНЫХ

## ВЕХИ ЖИЗНИ И ТРУДЫ

В.П. ЗУБОВА

(Предисловие к публикации)

*М.В. Зубова*

Василий Павлович Зубов (1900–1963) – замечательный русский мыслитель, историк науки, ученый-энциклопедист. Специалисты в области истории науки, философии, архитектуры и искусства знают его по таким книгам, как “Историография естественных наук в России” (1956), “Леонардо да Винчи” (1961), “Очерки развития основных понятий механики” (1962), “Аристотель” (1963), “Развитие атомистических представлений до начала XIX века” (1965), по переводам средневековых ученых-схоластов (Николая Орема, Жана Буридана, Томаса Брадвардина), многочисленным статьям и рецензиям, опубликованным в отечественных и зарубежных научных изданиях<sup>1</sup>.

В отечественной печати, к сожалению, почти не было публикаций о В.П. Зубове, нет статьи о нем ни в одной из вышедших энциклопедий. Поэтому думается, что будет уместно напомнить читателям об основных вехах научной биографии В.П. Зубова.

В.П. Зубов окончил в 1922 г. Московский государственный университет, философское отделение историко-филологического факультета. В университете он посещал семинары профессоров Г.И. Челпанова, Г.Г. Шпета, И.А. Ильина и А.Л. Кубицкого, слушал лекции Б.А. Фохта, И.В. Попова, С.Л. Франка. Особенно сильное влияние на его формирование как ученого оказал о. Павел Флоренский<sup>2</sup>. Студенты этого выпуска в шутку, но не без основания, называли себя “последними русскими философами”. В самом деле, фило-

<sup>1</sup> Библиографию трудов В.П. Зубова см.: *Зубов В.П.* Труды по истории и теории архитектуры. М.: Искусствознание 2000. С. 489–504.

<sup>2</sup> В своем дневнике студент В. Зубов пишет: “Вечером на заседании памяти Лопатина, в круглом зале Университета... был о. Павел Флоренский, к которому теперь отношусь как к священному авторитету, – с чувством почти таким, как относятся иноки к своему старцу” (16 апреля, четверг, 1920), – *Зубов В.П.* Дневниковые записи с октября 1919 г. по апрель 1920 г. – Архив М.В. Зубовой.

софское отделение было упразднено в 1921 г. и желающие получить философское образование должны были сдать экзамен экстерном за весь курс.

Многие исследования, начатые в университете, были продолжены В.П. Зубовым в стенах Государственной академии художественных наук (ГАХН), на философское отделение которой он поступил весной 1923 г. Философское отделение ГАХН стало своего рода “Ноевым ковчегом”, собравшем выдающихся русских мыслителей начала XX в. – Г.Г. Шпета, Г.И. Челпанова, А.Г. Габричевского, А.Ф. Лосева, М.А. Петровского, А.С. Ахманова и многих других. Здесь разрабатывались проблемы взаимодействия различных видов искусств и науки. В планы работы сотрудников отделения входило: создание и издание словаря художественной терминологии; изучение проблемы пространства и времени в искусстве и литературе; издание классиков теории и истории искусства. Важнейшей частью работы отделения было участие всех сотрудников в пленарных заседаниях – чтениях и обсуждениях докладов. И в этом можно видеть стремление сохранить атмосферу духовно-интеллектуальной жизни начала XX в. На протяжении семи лет работы в ГАХН в центре научных интересов В.П. Зубова – история эстетики и параллельно история развития точных наук и художественной техники. За семь лет работы в ГАХН В.П. Зубов сделал 15 докладов на заседаниях философского и социологического отделения по истории оптики, теории перспективы и учении о цвете, о русской и немецкой эстетике; им была составлена уникальная библиография по истории оптики до XVIII в. включительно.

После ликвидации ГАХН (1929 г.) и проведенной “чистки” кадров В.П. Зубов чудом остался на свободе, так как в те годы он относился к “категории молодых специалистов”, которых все-таки оставили в живых (обвинив в буржуазно-реакционном мышлении), тогда как старшие его коллеги либо поплатились жизнью, либо были репрессированы. С 1931 по 1935 г. он был старшим научным сотрудником библиотеки Коммунистической академии. В эти годы занятия архитектурной теорией шли параллельно с изучением естественнонаучного наследия; им непрерывно велась систематическая работа с первоисточниками в архиве.

В начале 1930-х годов В.П. Зубова приглашают в Академию архитектуры для работы над переводами трактатов архитекторов эпохи Возрождения и подготовки комментариев к ним. Здесь он сотрудничает с А.Г. Габричевским, Ф.П. Петровским, И.В. Жолтовским, А.И. Венедиктовым. В 1935 г. в переводе В.П. Зубова опубликован трактат Альберти “Десять книг о зодчестве”, в 1937 г. вышел второй том сочинений Альберти с комментариями и примечаниями, составившими большую часть объема книги. Во время войны была закончена и в январе 1946 г. защищена докторская диссертация “Ар-

хитектурная теория Альберти” (полностью опубликована в 2001 г.). Трудно провести границу между трудами В.П. Зубова по истории науки и истории архитектуры, поскольку в последних ученый всегда учитывал физико-математические и химико-технологические знания архитекторов, работавших в средние века и в эпоху Возрождения, используемые ими при строительстве технические и механические приспособления.

В предвоенные годы В.П. Зубов был приглашен к работам по реставрации Троице-Сергиевой Лавры и в 1940 г., по предложению А.В. Щусева, занял должность ученого секретаря Ученого совета, созданного для руководства и научного наблюдения за выполнением этих работ. Он успел в недолгий срок сделать удивительно много: в результате исследования архива Троице-Сергиевой Лавры, скрупулезного изучения Житий, летописей и множества других рукописных и печатных источников ему удалось обнаружить ценнейшие исторические сведения, собрать полную источниковедческую документацию к каждому памятнику архитектурного ансамбля Лавры, ставшую основным материалом при составлении проектов реставрации. Специальные исследования В.П. Зубов посвятил текстологии Жития преподобного Сергия Радонежского – сличению различных редакций и списков, вопросам их авторства, хронологии.

В середине 40-х годов Академия архитектуры была закрыта, ее издательская деятельность прекратилась. В 1945 г. В.П. Зубов был приглашен на работу в только что основанный Институт истории естествознания Академии наук СССР, реорганизованный в 1953 г. в Институт истории естествознания и техники АН СССР. Здесь ученый работал до конца своей жизни. Именно в годы работы в ИИЕТе В.П. Зубовым написаны основные труды по истории физико-математической мысли древности, средневековья, Возрождения и XVII в.

С середины 50-х годов, после приоткрытия “железного занавеса”, стали возможны научные контакты с зарубежными коллегами на международных конгрессах и симпозиумах по истории науки. В эти годы у В.П. Зубова появилась долгожданная возможность работать в крупнейших европейских библиотеках и архивах, обратиться к изучению средневековых рукописей. Он смог получить микрофильмы и фотографии трактатов Николая Орема, Жана Буридана, Томаса Брадвардина и других средневековых ученых. Некоторые рукописи ему приходилось вначале переписывать, расшифровывая скоропись старых переписчиков, а затем переводить текст на русский или французский язык (в частности, трактат Жана Буридана “О точке” впервые был опубликован В.П. Зубовым на латинском языке с комментариями, написанными по-французски). Надо отметить, что рецензии на эти труды были написаны в основном зару-

бежными коллегами, со многими из которых В.П. Зубов был в постоянной переписке (в том числе с А. Койре, Р. Татоном, П. Юаром, Г. Божуаном). На Международный симпозиум в Брюсселе, посвященный истории культуры Возрождения, В.П. Зубов уже не смог приехать из-за тяжелой болезни. 8 апреля 1963 г. его доклад “Солнце в трудах Леонардо да Винчи” прочитал Анри Мишель. В этот же день Василий Павлович Зубов скончался. В декабре 1963 г. Общество историков науки США посмертно наградило В.П. Зубова медалью им. Джорджа Сартона, а в журнале “Isis” был помещен некролог. В России В.П. Зубов был первым, кто удостоился этой почетной награды, присуждаемой за выдающиеся исследования в области истории науки.

Незадолго до смерти в июле 1961 г. на симпозиуме по истории науки В.П. Зубов выступал с докладом “Историография науки в России”. В текст своего доклада он включил цитату из посмертно опубликованной статьи В.И. Вернадского, посвященной Гёте-натуралисту: “Каждое поколение должно вновь самостоятельно пересматривать прошлое научного знания, так как благодаря ходу жизни и научной мысли в нем постоянно и на каждом шагу выдвигается им раньше не понятое и не замеченное предыдущими поколениями. Много становится ясным и понятным лишь потомкам, иногда отдаленным. Я не говорю о новых находках и открытиях, неизвестных современникам, но о том фактическом основном материале истории науки – сочинениях, мыслях, фактах, которые в глазах потомков неизбежно получают новое освещение, благодаря прогрессу науки и жизни”. Как нельзя лучше эти слова выражают дело жизни самого Василия Павловича Зубова.

В архиве ученого хранится значительная до сих пор неопубликованная часть его научного наследия. Со многими трудами В.П. Зубова читатели смогли познакомиться в последние годы. Так, в 2000 г. увидел свет сборник “Труды по истории и теории архитектуры”, в 2001 г. была издана книга “Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди”, написанная в начале 30-х годов. Наконец, также в 2001 г. было впервые полностью опубликовано фундаментальное исследование творчества Альберти, написанное в 1945 г. В настоящее время в издательстве “Алетейя” подготовлен к публикации сборник историко-философских и историко-научных произведений В.П.Зубова<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> В него войдут такие произведения, как “Из истории химической терминологии (Термин *миксис* и его судьба в античной и средневековой науке)”, “Историко-научные концепции первой половины XVII века”, “Историография науки в России”, “Опыт научный и опыт технический в эпоху Ренессанса”, “Неделимые и континуум в древнерусской литературе XI–XVII вв.”, “Солнце в научном творчестве Леонардо да Винчи”, перевод трактата Жана Буридана “О точке” и статья “Жан Буридан и концепция точки в XIV веке”.

Работа “Генезис научной терминологии (к истории научного языка)”, продолжает серию публикаций из его рукописного наследия. Была ли написана предполагаемая из авторского названия вторая часть работы – не известно. Полагаем, что содержание этой работы безусловно интересно и в настоящее время как свидетельство жизни истинно научного духа в годы, когда философия в России ушла из университетов и стала личным делом “последних русских философов”.

Согласно рукописи, хранящейся в семейном архиве М.В. Зубовой, работа датируется 1926 г. Для публикации старая орфография оригинала изменена на современную. Приношу свою глубокую благодарность М.А. Солоповой и Ю.Н. Попову за работу по подготовке рукописи В.П. Зубова к печати.

## ГЕНЕЗИС НАУЧНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (к истории научного языка)

*В.П. Зубов*

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ЯЗЫК ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ

ἐπιστήμη δ' ἄλλαα μετὰ λόγου ἐστίν\*

*Aristoteles*

*Anal. Post. II, 19, 100b10*

*Das Denken ist nicht bloss abhängig von der Sprache überhaupt, sondern, es auf einen gewissen Grad, auch von jeder einzelnen bestimmten\*\**

*W. von Humboldt*

*Über das vergleichende Sprachstudium (1820)*

Если бы кто-нибудь попытался использовать приведенный эпиграф из Аристотеля, то вряд ли он смог это сделать в двух словах. Тому виною многозначность греческого λόγος. Еще Боэций отмечал трудности, связанные с тем, что греческий λόγος означает и речь, и разум (лат. *oratio* и *ratio*). При ближайшем рассмотрении логос имеет по меньшей мере три значения: слово, разум, смысл. Все три нашли свое выражение в исторически существовавших направлениях логики и все три могут быть подставлены в аристотелевскую формулу.

\* [Всякое научное познание – через рассуждение.]

\*\* [Мысль не просто зависит от языка вообще, но и, в известной степени, от каждого конкретного языка.]

При желании можно было бы все друг друга сменявшие направления логики рассматривать как различные пространные толкования указанных аристотелевских слов. Для стоиков логика была учением о логосе как слове (*oratio*) и потому вливалась в риторику. Так же было в Риме и позднее у Рамуса. Для других логика исследовала законы истинного познания, т.е. *ratio* как процесс или акт разумения, и потому делалась или ветвью психологии или непсихологическим учением об уме – ноологией (Пор-Рояль, Вольф, трансцендентальная логика, – словом, логика новоевропейского рационализма). Или, наконец, *ratio*-логос понимался как сущий смысл (как *ratio rei*, логос вещи, разум вещи) и логика сливалась с онтологией (гегельянская логика). Во всех случаях предмет логики покрывался одним и тем же словом *λόγος*.

С одним понятием всегда связывалась, однако, логика – с понятием науки, научности, научной обоснованности. Наука всегда была *μετά λόγου* – как бы ни понимать его. Но какой же логос конструирует науку? Не логос-смысл, потому что нет бытия научного, ненаучного, противонаучного. Нет научных или ненаучных фактов. Ни одного факта, как бы он ни был познан или узан, никто не имеет права отвергнуть как “ненаучный”. Ни один химик не имел права говорить после открытия распада радия о ненаучности факта распада элементов. Не вид бытия, а всякое бытие считается предметом науки. Ненаучным может быть признано только описание или сообщение факта. Научно доказать – значит сообщить в научной форме, ввести в научный язык, включить в его контекст. “Наука бессильна объяснить” – значит только, что при данном научном языке, где такому-то и такому-то слову придается такое-то и такое-то значение, невозможно рассказать о таком-то и таком-то факте. Нужно или ввести новые обозначения, или преобразовать значение старых терминов так, чтобы новое явление укладывалось в научную систему. Научность всегда сводится к словесному изложению, а не к предмету, т.е. к обоснованию, доказательству, включению в систему. Таким образом, наука есть лишь один из видов человеческого языка, – наиболее гибкий в смысле передачи и распространения и наиболее захватывающий разные слои людей и разные национальности благодаря своей безлично-абстрактной форме, – но все же не исключительно единственный, так сказать, универсальный, все прочие превосходящий язык. Позднес мы увидим, что научное изложение не всегда самая пригодная форма изложения.

Одной из самых чудовищных по своей грандиозности попыток возвести формы научного изложения в законы самого познаваемого бытия, предоставить научному языку неограниченную гегемонию, – явилась система Гегеля, для которой один из способов упорядоченного сообщения фактов с кафедры, диалектическая форма изложения сделалась космическим законом, управляющим всем, вплоть до эллиптических орбит планет. Гегелевская философия го-

ворит о предметах, известных из других областей, о дифференциалах, о магнетизме, об Индии и т.д. Ударение лежит у Гегеля в том, что это содержание и эти факты излагаются диалектически, т.е. облекаются в новую форму изложения, и эта форма изложения, т.е. сообщения фактов, оказывается первым двигателем самих реальных процессов. Действительность потому движется так и только потому так, а не иначе, что этого требуют законы школьного языка – диалектики<sup>1</sup>.

Раз так, раз наука есть язык, то неспроста логика так часто сближалась с риторикой. Здесь было больше, чем простое недоразумение. Пусть Прантль в своей истории логики старается замолчать или критически уничтожить риторическое понимание логики у софистов и стоиков. Факт остается фактом: на протяжении целых столетий (софисты, стоики, Рим, частично средние века, рамисты<sup>2</sup>) логика, в качестве науки о научном языке, рассматривалась как часть общего учения о прозаическом языке – как часть риторики. Для историка-эмпирика ясно, что самый вопрос о логике возник только тогда, когда выработался наряду с ораторским, поэтическим и т.д. языком язык школьный. Вопрос о теории научного языка, т.е. логике, не мог возникнуть тогда, когда Пифагор давал свои философские изречения или когда Эмпедокл писал свою философскую поэму. Только когда возникли Академия, Ликей, Стоя (т.е. вполне определенные социальные группировки, замкнутые группы ученых-исследователей) – могла зайти речь о специфическом им принадлежащем языке, о научном языке, теорией которого и должна была быть логика<sup>3</sup>.

Создатель традиционной логики Аристотель отграничивал логику от риторики тем, что логика (или, по его терминологии, аподиктика) говорит о приемах доказательства истины, тогда как риторика направлена на вероятное, т.е. говорит об убеждении в чем-либо независимо от его истинности и ложности. Эти признаки истинности

<sup>1</sup> Такое понимание не ново, хотя у историков философии, редко берущих систему в контексте с общим историческим целым, его встретить, конечно, трудно. Но вот суждение “со стороны”, суждение историка: “Из глубины веков и до наших дней дух шел и идет совершенно так, как работает за своим столом ученый или читает лекцию профессор”. Вот на это представление и опирается знаменитый гегелевский закон трех шагов, трех ступеней сознания” (*Bunneper P. Ю.* Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. СПб., 1900. С. 179).

<sup>2</sup> Что попытка Рамуса реформировать логику была не единичной, видно уже из свидетельства Альстеда (*Clavis artis Lullianae*, p. 7). Он различает школы: рамистов, аристотеликов, луллистов. О рамистах см.: *Waddington Kastus. De Petri Rami vita scriptis, philosophia.* P., 1848. P. 131sqq. Ср.: *Stöckl A. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters.* Bd. III. Mainz, 1866. S. 303–304.

<sup>3</sup> Эйкен называет аристотелевскую терминологию “кульминационной точкой” (*Höhepunkt*) в развитии древнегреческого философского языка. До нее – только неупорядоченные намеки на терминологию (*Eucken R. Geschichte d. philosoph. Terminologie.* Leipzig, 1879. S. 12).

и доказательности позднее сделались неотъемлемыми в определении логики. Но усматривать своеобразие логики в направленности на истинное можно только стоя на позиции отвлеченного рационализма. Для нас неважно, что почитал истинным Аристотель и что ложным. Важно только, что Аристотель обособлял речь аподиктическую, т.е. доказывающую, от речи диалектической, постепенно развивающей в споре и вопросах правдоподобное мнение, и речи риторической, убеждающей в правдоподобном мнении, не непременно истинном. Убеждают все три вида речи, конечно, но по-разному, и формальные особенности речи аподиктической, диалектической и риторической нам и нужно иметь в виду<sup>4</sup>.

С этой точки зрения речь аподиктическая, диалектическая и риторическая различаются приемами изложения. Самое замечательное и показательное то, что наряду с аподиктикой у Аристотеля есть топка, разрешающая вопрос: как сделать речь аподиктической? Это, в сущности, “шпаргалка” аподиктики – и если доказательство сводится к силлогизму, то топика как практическое учение о доказательстве (прикладная аподиктика) сведется к практическим наставлениям в построении силлогизмов. Иными словами, топика учит всякую речь переводить в один и тот же вид речи – формулировать в виде цепей силлогизмов, т.е. всякий вид речи переводить на язык научный (школьный). Топика – часть “Органона”, стяжавшая наибольший успех в среде римских ораторов и риторов; нас она учит особенно ясно, что аподиктика и риторика – родные сестры, что их специфические отличия в форме изложения, и ни в чем ином, что в сущности Лоренцо Валла прав, говоря: “Логика пользуется, так сказать, голым силлогизмом, оратор – одетым”<sup>5</sup>.

Перевод всякой речи в аподиктическую для Аристотеля совершается благодаря некоторым стандартизированным штампам. Мы отыскиваем в фразе  $\delta\rho\sigma$ ,  $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ ,  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ,  $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  и группируем их по заранее известным шаблонам силлогизма. В сущности, таким образом научная речь оказывается своеобразно очищенной и преобразованной речью “обывательской”.

Логический язык – очищенный разговорный язык. Из всех глаголов, например, уцелевает только связка “есть”. Логические тенденции сродни пуризму<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Признание, что логический язык есть язык истины, есть догма, совсем не обязательная для историка. Иначе пришлось бы или совсем игнорировать целые системы логики, поскольку они говорят о “ложном” и потому не суть логики, или рассматривать эти системы как выражения того, что по мнению их создателей есть истинное, т.е. в сущности вернуться к тому же формальному анализу, о котором мы говорим.

<sup>5</sup> *Dialecticus utitur nudo, ut si loquar, syllogismo, orator autem vestito* (цит. по: *Prantl. Gesch. d. Logik. Bd. IV. S. 162*).

<sup>6</sup> Уже первые комментаторы Аристотеля поняли, что ключ к его аподиктике – в “Топике”. Отсюда их ориентировка по “Топике”.

Проследить связь развития логических теорий, выработку терминологии и развитием тех или иных пуристических тенденций было бы интересной задачей. Ибо в самом деле всякая выработка языковых канонов – грамматических и логических, так же как поэтических и риторических (пусть даже диктование норм порою маскируется “узрением идеи”) – сродни пуризму. Но в основе суждений пуризма всегда лежат определенные эмпирические прототипы. Конечно, риторические каноны, классификации, различения опирались на риторические прототипы – речи определенной исторической эпохи и были разными, когда первенство принадлежало деловым судебным речам или, наоборот, виртуозным упражнениям “театрально-концертного” стиля у поздних софистов. Анализируя якобы идеальные формы ораторской речи, риторика анализировала формы речи аттической. Эти идеальные формы должны были или разрушиться перед глоссолалией харизматиков, “бессвязными пророчествами” монтанистов и т.п., или забронироваться в беспощадном пуризме консерваторства. То же применимо ко всяким поэтическим канонам, возможным всегда только вместе с пуризмом или на фоне его. То же, наконец, в логике, которая всегда сколок с действительно в данный момент существующего школьного языка. Но где социально-исторические корни пуризма? Можно было бы сказать, что существенная черта его – налагание “табу” на известные круги слов. Но “табу” в отношении слов – явление широко распространенное. Первоначальная его форма лежит в сфере сакральной. У первобытных племен – на именах богов лежит табу. У древних иудеев имя Иеговы нельзя произносить в житейском обиходе, наоборот, в сакральный язык нельзя вносить текучих особенностей разговорного языка. Такое же табу имен в некоторых племенах господствует на охоте и рыбной ловле (остатки его сохранились в языке охотников до сих пор). Как такое же табу следует рассматривать всякий церемониальный язык, светский язык, подчиненный этикету. Сюда же относится теория трех стилей в литературе и т.д., и т.д. – беру первые попавшиеся примеры. Суть всех этих явлений заключается в том, что из нескольких возможных обозначений выбирается твердо фиксированное одно, а другие оказываются под запретом – оказываются “опасными”, “неприемлемыми”, “неприличными”, “недопустимыми”, “низкими” и т.д. Первоначально в таком выборе слов руководящими мотивами оказываются отнюдь не польза, удобство, экономия речи и тому подобные соображения, которыми руководствуемся мы в нашем поведении. Если Мах стремился свести научную терминологию в ее эволюции к принципу экономного выражения явлений, экономии языка, то в данном случае он чересчур поддался отвлеченному “просветительству”, совершенно не учитывая исторического и социально-психологического своеобразия некоторых этапов этой эволюции. Часто, например, техническая терминология, отличная от повседневной, диктовалась

не соображениями экономии языка, а тем же “табу” слов (терминология каст, цехов, профессиональных объединений). Приведу один пример: “малайцы употребляют особый язык, когда заняты добыванием камфоры, когда они отправляются на рыбную ловлю, когда они выступают в поход”<sup>7</sup>. Вот где корни технической терминологии! – добавим мы. Все сказанное относится и к языку школьному. Прародители школьных терминов, т.е. твердо употребляемых слов, исключая синонимы, – “священные слова учителя”, подвластные своеобразному школьному пуризму, который на круг слов налагает табу. И как риторические или поэтические каноны имели свои реальные риторические и поэтические прототипы, так и логический язык имеет свои реальные прототипы в определенной социальной среде – среде школы.

Язык научный благодаря указанным особенностям замыкается в свою сферу, резко ограниченную от прочих. Вместе с тем он претендует быть языком истинным, подняться над эмпирическим языком и его случайностью и осознать свои законы в особой дисциплине – логике. Подобно тому как для какого-нибудь Готтшеда или Аделунга все наречия (диалекты) – испорченная речь (*verderbte Rede*), так для школьного языка все языки – испорченная, неточная логическая речь. Но фактически структура логики предопределяется языком своего коллективного творца, в частности, логика Аристотеля явно отражает строение языка греческого. Ее широкое распространение было обусловлено только тем, что языки Европы – индоевропейские, и потому логические дистинкции Аристотеля, почерпнутые (сознательно и бессознательно) из греческого, оказывались в согласии с языковым строем других европейских народов. Как много ни сделано историками философии для изучения истории отдельных понятий и терминов, тем не менее слишком мало до сих пор исследована связь научного (философского) языка того или иного народа с историей языка в его целом. (Еще хуже обстоит дело в истории точных наук и их понятий, где не сделано даже того, что сделано для философии.) Для подтверждения теснейшей связи языка философии с языком в его целом достаточно напомнить, что неспроста у Аристотеля (да и у Платона) так часто исследование понятия связывается с филологическими и лексикографическими анализами. Так именно Аристотель анализирует ряд терминов во 2-й книге “Физики”, а в 6-й книге “Метафизики” посвящает лексикографические рассуждения словам *ὄν*, *οὐσία* и др. Чтобы эта сращенность стала еще явственнее, сошлемся на один пример. У южно-американских бакайри отсутствует особое общее название попугая, и тем не менее есть особые названия для разновидностей попугаев.

<sup>7</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P., 1922. P. 200. О табу слов см.: Frazer D. The Golden Bough. 2-nd ed. L., 1901. T. I. P. 403–447; Meillet A. Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans langues indo-européennes. 1905.

При таком положении вещей вряд ли можно убедительно показать им, что все эти попугаи – одно, принадлежат к одному роду. Точно так же туземцы острова Ява, у которых отсутствует общее родовое название животного, вряд ли поймут те моменты в дереве Порфирия, где от “Сократа” он поднимается к “животному”, “живому существу”, “телу”, “бытию”. Скажут, что здесь “недоразвитость” до логических подразделений. Но приведем обратный пример. В схоластике был создан особый термин *haecceitas*, почерпнутый явно из наблюдения над указательными местоимениями. Заметим, что термин был создан один и дальнейших оттенков не получил. Что было бы, если бы схоластика создавалась не на латинском языке, а на языке северо-американских *klamath*, где оттенки слова “этот” обозначаются четырьмя словами, или на языке *yahgan*, жителей Огненной Земли, где подобных обозначений еще больше?<sup>8</sup>

Что у термина даже в философии сохраняется внутренняя форма (в штейнталевском смысле), влияя на ход самых построений, вряд ли кто будет оспаривать. Не будем напоминать об оригеновом словопроизведении ψυχή от ψυχεσθαι, которое у него связывается с целым мифом о происхождении и природе души. Достаточно указать на такие рассуждения Шеллинга: “*Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann*”<sup>9</sup>. “*Zum Ding machen*” и “*bedingen*” здесь сращены. *Bedingung* здесь не условный, ἕσσει полагаемый значок, а живое развивающееся слово: *Be-dingung* означает овеществление и условие сразу. Таково же живое восприятие слова *Einbildung* (воображение) у того же Шеллинга, интерпретация *Wirklichkeit* (от *wirken*) у Шопенгауэра, *Begriff* (от *greifen*) у Гердера. У Фихте такие словопроизводства граничат с игрой слов (сближение *Ver-stand*, *ver-stehen* с *Be-stehen*, *stehen*; ср. у него же *Empfindung gleichsam Insichfindung* [“ощущение – как бы внутри-себя-обретение”]). По поводу слова *Ausdruck* (“выражение”) А. Шлегель говорит: “*Das Innere wird gleichsam wie durch eine uns fremde Gewalt herausgedrückt*”<sup>10</sup>. Что исхождение от слов разных языков, следовательно, и от разных внутренних форм отражается на ходе и тоне философствования, видно из примера со словом сознание: философ Марбургской школы, оперируя с немецким *Bewusstsein*, может последнее приблизить или противопоставить *Sein*. Баадер, исходя от латинского *conscientia*, толкует сознание как со-знание (знание с кем-то, ср. со-весть, т.е. со-ведение). Соловьев свои рассуждения об абсолютном опирает на анализ слова *absolutum*: “По смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*), значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное, а во-вторых – завершенное,

<sup>8</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales... P. 164.

<sup>9</sup> Sämtl. Werke. I Abt. Bd. I. S. 166: [Безусловно, то, что не сделано вещью, то совсем не может стать вещью.]

<sup>10</sup> Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Bd. I. S. 91 [Внутреннее подобно тому, как если бы через нас была выражена некая посторонняя сила].

законченное, полное, всецелое”<sup>11</sup>. Это двойное определение ложится в основу его рассуждений. Можно было бы умножить примеры: *Gegen-stand*, *Vor-stellung* и другие становились предметом подобного же философствующего этимологизирования.

Однако есть другая сторона в логическом языке, которую у Аристотеля зорко подметил еще Штейнталь. Штейнталь подметил тяготение логического языка к идеографическому письму, выходящему за пределы национально-обособленного языка. Обозначение инклюзии (включения) вида и индивида в род путем кругов было введено после Аристотеля<sup>12</sup>. Но сам Аристотель тяготел именно к такой немой, пространственно-идеографической символической форме. “Он, — пишет Штейнталь, — изъяслял логику из области языка, λόγος’а, вынул мышление из языка и поставил логику на ее настоящую почву, поднял ее в сферу чистого немомго мышления, мышления без слов, в одних понятиях”<sup>13</sup>. Дав графические схемы трех фигур силлогизма (при помощи кругов), Штейнталь заключает: “В этом совершенно идеальном мире, в этом *умопостигаемом пространстве* пребывает мышление... не сопровождаемое звуком, — безмолвное созерцание отношений между понятиями” (курсив мой. — В.З.). Нельзя точнее выразить тенденций логического языка, явных уже у Аристотеля. Характерно, что слово ὄρος, обозначающее у Аристотеля понятие или термин (у Платона относимое к идее), — имеет ясно выраженный пространственный смысл: οἱ ὄροι — пограничные столбы на земельных участках. Боэций в переводе колеблется между *terminus* и *extremitas*, но предпочтение отдает первому. Слово же *terminus* в латинском имеет то же пространственное значение границы, межи, а слово *terminatio*, соответственно, — значение межевания. Пространственные образы и схемы, помимо уже упоминавшихся кругов для обозначения “объема” понятий (Н.В.: опять пространственный термин!) — влияли гораздо глубже, чем можно было бы думать сначала. Напомним об аристотелевском термине “топика”, повторяющемся у Баумгартена и Канта. Последний, вообще проникнутый духом формально-юридическим, в одном месте “Критики силы суждения” особенно четко возвращает логическое дефинирование к лежащему в его основе образу пространственного межевания. В главе второй “Введения” он говорит о поле (*Feld*), которое имеют понятия: “Часть этого поля, в котором возможно познание, есть почва (*territorium, Boden*) для этого понятия... часть этой почвы, на которой по-

<sup>11</sup> Сочинения I. 318.

<sup>12</sup> Обычно изобретение логических кругов приписывается Эйлеру (1768), но Кютюра указывает, что эти символические обозначения были известны уже Лейбницу (*La logique de Leibniz d’après des documents inédits*. P., 1901. P. 21). Лейбницем же была усовершенствована другая символика суждения — символика при помощи линий-отрезков (*Ibid.* P. 25–27). Разновидность подобной символической встречается позднее у Ламберта (*Neues Organon*, 1764. Bd. I. S. 110–118).

<sup>13</sup> *Geschichte d. Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. B., 1863. S. 194.

нения эти законодательны, есть область (*ditio, Gebiet*) этих понятий”... “опытные понятия имеют свою почву (*Boden*) в природе, но не имеют области (*Gebiet*), а только пребывание (*domicilium, Aufenthalt*)”. Так не только у Канта. По существу, принцип всякой классификации тяготеет к пространственным схемам: родословного дерева, чертежа. Это ярко выразил один из вдумчивых теоретиков классификации, ботаник Линней, характеризуя сущность естественной ботанической классификации сравнением с географической картой<sup>14</sup>. Но особенно разительно эти пространственно-символические тенденции проявились в попытках создания всеобщего “разумного языка”. Большинство таких попыток создать “универсальный” язык над эмпирическими языками тяготело к графо-символическим письменам. Мы оставляем в стороне такие попытки создания универсального языка в XVII в., как попытки А. Кирхера, Бехера и др., клонившихся создать практически пригодный язык для международных сношений. Разницу между такими языками и языками “философскими” уже в то время пронизательно видит Лейбниц. И он же особенно рельефно подчеркивает идеографический характер универсального философского языка. Он прямо сближает свой проектируемый идеографический “алфавит” элементарных понятий с китайскими идеограммами и египетскими иероглифами, в которых он, как принято было тогда, усматривает только пикто- и идеограммы<sup>15</sup>. Эти идеографические письмена должны обозначать, по мысли Лейбница, уже непосредственно сами вещи, а не слова, – быть, по меткой характеристике Кютюра, “адекватными и прозрачными символами самих вещей”, их “логическим портретом”<sup>16</sup>. Лейбниц идет дальше: такие пространственные изображения понятий, адекватно изображающие самую вещь, могут у научного исследователя заступить место вещей, и так анализ вещи (ввиду полной адекватности вещи и знака) заменится анализом знака. Идеальный прототип такого языка, в котором самый анализ знаков позволяет заключать о свойствах обозначаемых им вещей – язык математический. Достаточно одного простого примера: заключение о делимости данного числа на 9 почерпается из сложения обозначающих его цифр и деления суммы на 9; так операция с самим числом заменяется операцией с обозначающим его знаком. Но Лейбниц и на этом не останавливается, его план разворачивается поистине грандиозно: раз в конце концов всякое философское (научное) письмо сведется к геометрическому и анализ знаков заменит анализ вещей, то в конце концов все проблемы и теоремы наук сведутся к проблемам геометрии (или

<sup>14</sup> *Plantae omnes utrinque affinitatem monstrant, uti territorium in Mappa geographica* (Philosophia Botanica. § 80).

<sup>15</sup> О проекте Лейбница см. Кютюра, *La logique de Leibniz*, ch. III: *La langue universelle*; ch. IV: *La caractéristique universelle*.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 61, 77.

что то же – алгебры). Эту беглую характеристику воззрений Лейбница, данную нами по изложению Кутюра, мы должны дополнить кратким указанием на Ламберта. В третьей части своего “Нового Органона” (1764), в “Семиотике” (т.е. общем учении о знаке), Ламберт подробно останавливается на графической символической (музыкальной, химической и т.д.) и высказывает ту же лейбницевскую мысль: “Можно ли избрать знаки так, чтобы теория, комбинирование, преобразование и т.п. этих знаков заменила бы то, что должно было бы производиться с самими понятиями?”<sup>17</sup> Идеальный язык был бы такой, в котором теорию вещи можно было бы редуцировать к теории знака. И опять наиболее удобным оказывается алгебраический язык, т.е. немой графический язык, данный для глаза.

Characteristica realis Лейбница и Семиотика Ламберта – кульминационные пункты XVII и XVIII в. в теории универсально-философского языка, и они неизмеримо выше всяких логико-универсалистических попыток эсперантски-волапюкского типа, уже и в тех столетиях в той или иной форме проявлявших признаки жизни. Нам нет нужды останавливаться на последних подробно<sup>18</sup>. Одно достаточно ясно: язык логики есть язык по преимуществу графический. Недаром в логистике пышным цветом развернулись именно указанные графико-начертательные тенденции<sup>19</sup>.

Пространственные схемы чужды разнообразия эмпирических языков, и язык графический действительно мог бы стать универсальным. Но вопрос в том, как прочитать эти схемы? Фактически, на деле читаемые, эти схемы сейчас же облекаются в индивидуальное своеобразие того или иного конкретного языка, а генетически чаще всего из него и берутся, запечатлевая те или иные синтаксические его особенности<sup>20</sup>. Быть может, именно это наличие в логической символической пространственных схем, без которых не обходится и не обойдется ни одна “интеллектуальная интуиция”, и легло в основу учения о логической речи как своеобразной внутренней речи, не совпадающей с речью звуковой, т.е., шире, с внешними грамматическими формами речи. Что мышление есть, так сказать, “речь про себя” – это воззрение, конечно, не новое<sup>21</sup>. Но указание на раз-

<sup>17</sup> Neues Organon, Bd. II. S. 16.

<sup>18</sup> На русском языке см. главу “Искусственные языки” в книге А.Л. Погодина “Язык как творчество” (Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1913. Т. IV. С. 289–308. Там же лит[ература]).

<sup>19</sup> По существу, такой язык есть вид пасиграфии, которая, по определению Couturat и Leau (Histoire de la langue universelle. P., 1907. P. 1) есть система “письменных (или, шире, оптических знаков), предназначенных к выражению и передаче мыслей”.

<sup>20</sup> Об эмпирических прототипах в основе “универсальных” и “рациональных” языков хорошо говорит Мейер (*Meyer K.M. Künstliche Sprachen. Indogerm. Forschungen. Bd. XII (1901), особенно см. с. 283 и 293*).

<sup>21</sup> Ср. Plat. Soph. 263–264; Arist. De mem. I (ἐν τῇ ψυχῇ λέγειν). У египтян мыслить = говорить со своим сердцем. По воззрению даже полинезийцев, мыслить – не что иное, как говорить в живот.

личие и несовпадение речи внутренней и ее форм (мышления) с речью внешней, звуковой – новее. Строгое и последовательное отграничение внешних словесных форм (включая сюда грамматические формы) от форм логических было впервые проведено в средние века. Томист Арманд де Бовуар (*de bello visu*, ум. 1334) говорит о мысленном слове (*verbum mentale*). Полутомист Харитон из Асколи (*Gratiadei d'Ascoli*, ум. 1341) различает звучащее слово (*verbum vocale, quod profertur sensibili voce*) от мысленного слова (*verbum mentale, quod profertur non voce, sed mente intelligente ipsam rem*)<sup>22</sup>. Особое развитие это деление получает у Вильгельма Оккама (ум. 1347) и его школы, отличающей словесное суждение (*propositio vocalis*) от мысленного (*propositio mentalis*). Роберт Холькот (ум. 1349) переносит еще более, нежели Оккам, центр тяжести в мысленное суждение: логика как наука об истинном имеет дело исключительно с ним. Оккалист Григорий из Римини (ум. 1358) проводит дальнейшее различие: мысленное слово (*verbum mentale*) бывает двойное: один вид варьирует с языками, это – “образы, проникшие в душу от внешних слов” (*imagines ab exterioribus vocibus in animam derivatae*), т.е. в переводе на современный язык – внутренняя форма Гумбольдта–Штейнтала; другой вид мысленного слова неизменен для всех языков, это форма логическая. Альберт Саксонский (ум. 1390) различает еще дальше термины мысленные, звуковые, письменные (*mentales, vocales, scripti*). Аналогичные приведенным различения можно найти у Жана Буридана (ум. 1358), Петра д'Альи (1350–1425), Георгия Брюссельского и Петра Тартарета (конец XV в.). Такое в деталях развитое учение о внутренних формах XIV–XV вв., лишь в XIX–XX вв. вновь развитое последовательно, конечно, имело своих предшественников. Исследователи указывают, например, на слова Августина: “Если слова не звучат, то в сердце своем как бы говорит тот, кто думает”<sup>23</sup>. Однако трудно в более раннем периоде установить несовпадение, несимметричность речи внешней и внутренней. Одним из поводов к осознанию такого несовпадения были зрительные (идеографические) моменты “внутренней” (логической) речи. Но был другой момент, стимулировавший развитие подобных учений.

Я имею в виду споры древних грамматиков об аналогии и аномалии в языке и результаты, к которым эти споры привели. Спор об аналогии и аномалии, достигший своей кульминационной точки у александрийских комментаторов Гомера, имел несколько аспектов. В более позднее время центр тяжести был перенесен в сферу чисто грамматическую, когда решались вопросы, например, почему суще-

<sup>22</sup> Prantl. Bd. III. S. 315.

<sup>23</sup> *Si verba non sonant, in corde suo dicit utique qui cogitat*. V. Egger говорит, что надо дойти до XVII в., чтобы найти четкое обособление внутренней речи от сходных и сопровождающих явлений (*La parole intérieure*. P., 1881. P. 15). Но он берет проблему в несколько ином аспекте и, по-видимому, просто не учитывает перечисленных выше учений.

ствуется “аномалия” в склонении  $\Sigma\omega\mu\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$  и  $\iota\lambda\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ , хотя естественно ждать у этих слов одинаковых окончаний в родительном падеже. Здесь анализировалась, так сказать, логика и логичность словообразований и словоизменений. Но спор имел и другой аспект, менее ясный у александрийцев, зато более ясный у зачинателей спора – у стоика Хрисиппа например. Здесь акцент лежал в сфере семасиологической. Хрисипп бился над вопросом, почему эмпирический язык не отражает в точности подразделений в самих вещах, иначе говоря, почему языковые разветвления не совпадают с разветвлениями онтологическими. Хрисипп приводил примеры отрицательных явлений, выражаемых положительными (по форме) словами, и наоборот, примеры отрицательных по форме слов, обозначающих положительное содержание. Так, например, “бедность”, “слепота” – по форме положительные слова – обозначают отрицание и лишение, наоборот, “бессмертие” – слово по внешности отрицательное – обозначает нечто положительное. Совершенно аномально храбрости противопоставляется трусость, а справедливости – несправедливость. Одним словом (пользуюсь формулировкой Штейнталя), “язык не является верным отображением диалектических взаимоотношений”<sup>24</sup>. Тот же Штейнталь прекрасно формулировал значение этого факта для обособления логики и грамматики: “Показывая аномалию в языке, различая в последнем два вида значений – значение языковое и значение само по себе, и только второе привлекая к рассмотрению в логике, диалектик объявлял, что впредь он не будет иметь ничего общего с изысканиями, касающимися языка”<sup>25</sup>. Договорим сейчас же за Штейнталя – языка как определенного национального языка, как речи, так как в сущности логический язык без своих внешних языковых форм (например, символично-идеографических) все же обойтись никогда не мог, и обособляясь от исторически данного, эмпирического, национального языка создавал свой язык, который может так же, как любой эмпирический (греческий, немецкий, русский), быть подвергнут такому же эмпирическому и историческому рассмотрению.

В сущности, когда аналогисты подходили к исторически сложившемуся языку с точки зрения “разумности”, т.е. необходимости соответствия всех его членений и подразделений с членениями и подразделениями выработанной ими онтологии – они противопоставляли этому историческому языку свой “идеальный” язык, на котором если не говорили, то мыслили. Если они не всегда говорили “рационализированными” неологизмами, то всегда “держали в уме” соответственный неологизм. Совсем огрубленно: если аналогисты и не говорили, видя, например, неправильность обозначения одного единственного предмета существительным множественного числа,

<sup>24</sup> Geschichte d. Sprachwissenschaft... S. 352.

<sup>25</sup> Ibid. S. 363.

вместо “ворота” – “ворото”, вместо “Афины” – “Афин”, вместо “Фивы” – “Фив” (или что-нибудь подобное в единственном числе), то все же во всех этих случаях мыслили в соответствующем знаке какую-нибудь подобную форму единственного числа. Словом, системе внешне существующего языка противопоставляли они систему внутреннего, логического языка, языку “случайному” – язык “необходимый”, “разумный”, грамматике данного языка, т.е. грамматике “с исключениями”, – грамматику “всеобщую”.

Но трагедия всякого отвлеченного рационализма заключается в том, что желая дать необходимое в противоположность случайному (произвольному), он дает именно произвольное, а необходимым оказывается как раз то, что называется им случайным. Желая создать язык “логический”, язык рациональный по преимуществу, язык как таковой, всеобщую грамматику, дедуцировать а priori универсальный (т.е. необходимый для всех времен и народов) язык, рационалисты создавали на деле всегда произвольный язык, вместо всеобщности погружались в произвол индивидуальности (произвол изобретателя). Тогда как, наоборот, исторически данный язык (почитавшийся ими или θεοει, из договора, или, шире, эмпирически случайно возникшим) был именно необходимым, независимым от произвола созданием. Все сказанное применимо не только к рационализму XVII–XVIII вв., но и к немецкому идеализму во всех его разновидностях, вплоть до Когена и Гуссерля. Именно логический язык, логическое сознание, “чистое” сознание, сознание “вообще”, “абсолютный Дух” чаще всего носили отпечаток индивидуальности своих творцов, а “эмпирически случайное”, по мнению последних, сознание, т.е. сознание исторически данное, исторически данный язык были именно необходимыми, во всех своих деталях predeterminedными – чем-то сверх-индивидуальным, данным, объективным<sup>26</sup>.

Описанное противоборство двух языков – исторического и рационально-школьного – социологически может рассматриваться как борьба двух наслоений или пластов разной исторической давности. Историк логики (и философии вообще) следовало бы присмотреться к этому факту, всестороннее уяснение которого возможно

<sup>26</sup> Что даже рационалистические проекты и утопии вынуждены считаться с социально-историческим материалом, с социальной данностью, видно уже на примере основоположников западноевропейского рационализма – картезианцев. В “Логике Пор-Рояля” (1644) мы читаем: “Лучшее средство избежать путаницы слов, встречающейся в обычных языках, – это изобрести новый язык, новые слова” (ч. 1, гл. 12, по изд. 1752 г. с. 70–71). Но вскоре же эта мечта о чистой искусственности, чистом θεοει должна пойти на уступки (с. 78): “Не надо менять уже имеющиеся определения, если против них нет возражений” (значит, признается школьная традиция, т.е. социальная преемственность!); “Нужно елико возможно применяться к обычному словоупотреблению (à l’usage), не давая словам значения, совершенно далекого от того, какое они имеют и которое могло бы даже противоречить их этимологии”. Мы видим, что историческая языковая данность сильно сдерживает разбег отвлеченно-рационалистического произвола.

только при кропотливом анализе конкретного материала. Там, где есть несовпадение между дистинкцией “понятий” и дистинкциями “словесных обозначений”, всегда можно найти параллели логическим дистинкциям в графическом (идеографическом) языке, фактически существующем (внешне или внутренне) или существовавшем. Онтологические разделения, не совпадающие с звуковым языком и его разделением форм, находят здесь свои корреляты. Часто такие онтологические разделения атавистически возвращаются к существовавшим ранее формам эмпирического языка. Часто, наконец, стимулы исходят из другого эмпирического языка. Учение о бытии, онтология<sup>27</sup>, всегда может найти себе корреляты в тех или иных системах знаков, существовавших или существующих у данного народа. Но обратное, т.е. выведение из наличного языка и его истории представлений данного народа о бытии, – труднее, хотя принципиально мыслимо. Поясним на примере.

В латинском *cogito* лицо глагола поглощено и скрыто во флексии. Заранее можно сказать, что в латыни не могло бы возникнуть учения о чистом субъекте. Только там, где нужно противопоставить другой вещи *ego* как вещь, является обозначение *ego*. *Ego* в действии как таковом никогда не акцентируется. Вещный характер *ego* ясен еще у Декарта, который говорит об *ego cogitans*, переводя его на французский как “une chose qui pense”. *Cogito ergo sum* построено на мысленном воззрении в формах латинского языка. Совершенно то же касается синтетического единства апперцепции у Канта. Кант оперирует со словами *Ich denke* как с нераздельным целым. Это видно из того, что он употребляет их с членом *das*: “Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können”, “notwendige Beziehung auf das Ich denke”<sup>28</sup>. Ясно, что на заднем фоне предносится и витает тень латинского *cogito*. Самая характеристика трансцендентальной апперцепции носит отпечаток латинского слова и его значения: “alle meine Vorstellungen... durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen” [“объединить все свои представления... посредством общего выражения *я мыслю*”, § 17]. Тожждественность – в этом нерв учения Канта о трансцендентальной апперцепции – принадлежит не “я” просто, а “я мыслю” (*Ich denke*), т.е., в сущности, *cogito*, которое охватывает все мои представления. Но если Декарт и Кант оперируют по латыни, то Фихте мыслит по-германски. Напомним первый параграф “Наукоучения” 1794 г.: “А есть А”. Это не значит, что А

<sup>27</sup> Под онтологией я разумею общее учение о видах и свойствах бытия, отграничивая его от метафизики, претендующей на изыскания “первореальнейших” основ бытия. Если же брать слово “метафизика” в марксо-энгельсовском значении, то онтология будет родовым понятием для метафизики (статической онтологии) и диалектики (динамической онтологии), т.е. учений о бытии, взятом статически, и о бытии в движении.

<sup>28</sup> Кант. Критика чистого разума, § 16: [Должно быть возможно, чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления], [необходимое отношение к *я мыслю*].

есть. Закон тождества выражает лишь: *если А есть, то есть А*. Само А полагается условно, но указанная связь “*если – то*” полагается безусловно. Эта связь полагается в Я, потому что судит ведь Я. Из этого Фихте приходит к положению Я = Я и дальше к положению Я есмь. Кант не дробит *Ich* и *denke*. Его прототип – *cogito* и его тождественность – тождественность *cogito*. Фихте прямо и неуклонно идет к Я и к равенству Я = Я. Его прототип – *Ich denke*. Попробуем изложить учение Канта по-латыни и нам удастся это вполне, попробуем пересказать по-латыни Фихте и мы увидим, что нам удастся этого достигнуть только ценою искажений латинского языка. Во всяком случае, такой перевод будет понятен, только если мы будем иметь в виду германский оригинал. *Ego absolutum*, или *ego cogito*, заключение из *ego cogito* к тождественности *ego* – все это по-латыни звучит дико. Чтобы еще рельефнее оттенить конкретно-индивидуальную окрашенность философских *cogito* и *Ich denke* у Канта и Фихте, сделаем резкий скачок и посмотрим, всюду ли обстоит так же, и не очерпнуто ли единство апперцепции из специфичного опыта, облеченного в специфичную языковую форму. Так же ли, например, обстоит дело у эскимосов, у которых события и действия, даже бесспорно принадлежащие субъекту, выражаются так, как будто действующий субъект есть нечто страдательное, с которым что-то происходит. Эскимос, например, говорит не “я слышу”, а примерно “мне звучит” (*es tönt mir*), а “я бросаю” выражает чем-то вроде “стрела мне летит” или “стрела у меня летит” (*es fliegt mir*)<sup>29</sup>. Как тут применить “всеобщее” я мыслю?

Возьмем другой пример, в котором онтология носит явно атавистический характер по сравнению с эмпирически существующим языком. Всякий знает, как трудно укладывалось в словесные формы диалектическое учение о совпадении противоположностей. В изложении этого учения всегда приходилось быть многословно-описательным, нагромождая противопоставления и сопоставления “ни то ни другое”, “и то и другое”, “вместе с тем”, “но не” и т.д. Между тем есть исторически данные языковые формы, вполне соразмерные и соответственные тем предметам, о которых в этом случае идет речь. Таковы формы, найденные в 80-х годах XIX в. Карлом Абелем<sup>30</sup>. Наблюдения над египетскими иероглифами дали ему повод развить известную теорию о “противоположном смысле первослов”, согласно которой первоначальные слова человечества совмещали в себе противоположные значения<sup>31</sup>. Психоаналитическая

<sup>29</sup> Graebner F. Das Weltbild der Primitiven. München, 1924. S. 102.

<sup>30</sup> Abel K. Über den Gegensinn der Urworte. Leipzig, 1884.

<sup>31</sup> У племени Yoruba (Невольничий Берег) раковины каури могут означать ненависть и любовь, симпатию и антипатию, дружбу и вражду, радость и боль, смотря по тому, какими сторонами они друг с другом сложены и с какими другими вещами они поставлены рядом (Thurnwald R. Psychologie des primitiven Menschen. München, s. a. S. 244.

школа доставила ряд новых материалов из исследуемой ею области для подтверждения этого воззрения (например, из символики сновидений)<sup>32</sup>. Какова бы ни была ценность тех широких обобщений, которые производили на почве найденных фактов лингвисты (Абель) и психоаналитики (Ранк), все же самые факты указывают на определенную эмпирическую сферу языковых форм, в которой теория совпадения противоположностей могла бы найти вполне соразмерное (или, употребляя иностранный термин, адекватное) выражение.

Итак, всякая онтология имеет свою, ей присущую и адекватную систему знаков, и наоборот – из каждой системы знаков (языка) можно вычитать одну, наиболее родственную ей онтологию. Та или иная синтаксическая структура языка уже в зародыше таит ту или иную систему онтологии. Налично существующий язык, становясь органом научной (и философской) рефлексии, диктует последней направления и пути. Но соотношение, конечно, не просто однозначное. Мы видели, что логика пользуется графическими схемами, не переводимыми на язык звучащий, что часто в основе логического понятия лежит слово другого языка, не переводимое на язык данного народа, что часто, наконец, логика оперирует словами явно атавистическими. Все эти обстоятельства, мы видели, приводили к признанию логического языка за особый внутренний язык, слагающийся из мысленных слов (*verba mentalia*), т.е. таких знаков, которые не могут быть приведены в однозначное соответствие с организмом налично существующего, индивидуально-определенного языка. Необходимость в новом языке и самое его появление совпадает с возникновением новых онтологических представлений о действительности, не поддающихся соразмерному запечатлению при наличных средствах эмпирического языка (речи). Поясним аналогией. В примитивном языке, где нет самостоятельных слов, соответствующих нашим существительным (а с такими языками действительно оперирует лингвистика), не может возникнуть понятия субстанции, т.е. понятия о том, что есть, о том, что обладает известными свойствами<sup>33</sup>. Этнографы действительно свидетельствуют, что у некоторых первобытных народов понятие предмета совершенно заслонено категориями действия и причинности. Они – прирожденные махисты, не ведающие понятий о тождественном носителе качеств. Онтология, которую построили бы такие народы, конечно была бы чужда

---

<sup>32</sup> См.: Зас Х., Ранк О. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1913. С. 122–124. А также: Ранк О. Der Mythos von der Geburt des Helden. Leipzig; Wien, 1922. S. 97, 111. Двусмысленность аллегорического образа моря в романах Жан-Поля Рихтера была проанализирована автором настоящей статьи в посвященном Жан-Полю докладе, читанном в Гос[ударственной] Академии Художественных наук в 1925 г.

<sup>33</sup> Ср. также указание Л. Гейгера, что в чисто звуковом мире (мире слуха) понятие субстанции не могло бы возникнуть, так как в нем все есть чистая длительность (см.: Noiré L. Der Ursprung der Sprache. Mainz, 1877. S. 111).

понятию субстанции. Но предположим даже, что кто-нибудь из этого народа доходит до понятия субстанции (каким путем и под влиянием каких целей, в данном случае нам безразлично). Это не значит непременно, что в разговорном языке появляется соответствующее слово. Это понятие может быть обозначено немой идеограммой или словом, заимствованным из чужого языка, тем же латинским словом *substantia*. Такой первобытный философ будет рассуждать примерно так: «Хотя и нет в языке одного слова для обозначения того, что я узнал, а в “общепринятой” картине действительности нет таких предметов, – я тем не менее признаю наличность мною узнанного как новый предмет. Пусть для него нет “внешнего” слова, оно имеет “внутреннее” слово, и если уже существующие слова не годятся, то я буду обозначать познанное мною условно: точкой, например, или латинским словом *substantia*». Так новые онтологические представления, представления о бытии, идут рука об руку с новым “логическим” языком, новыми формами выражения.

Мы видели на исторических примерах, как произошло расслоение эмпирического и “идеального” языка (учение об аномалии, учение о внутренней форме). После сказанного теперь естественно ожидать разделения логики и онтологии. Такое указание взаимной неконгруэнтности грамматики, логики и онтологии имеет место там, где “идеальный” язык логики, созданный для адекватно точного запечатления всех вновь увиденных расчленений бытия, т.е. в целях изложения онтологии, вновь оказывался недостаточным и приходилось изобретать новый язык. Исторически именно так и было. Онтологический характер логики Аристотеля известен. Логические дистинкции Аристотеля соответствуют его учению о бытии. Если живой древнегреческий язык не годился для научных описаний бытия в его модификациях, то Аристотель приспособил его именно так, что он оказался пригодным. Логика Аристотеля дает систему знаков для адекватного описания различий бытия. Дело переменялось, когда логика Аристотеля (греческая) перешла на почву латинскую и арабскую. Здесь не только наличный язык оказался непригодным для фиксирования всех онтологических различий, но и язык, почитавшийся “идеальным”, – язык логический, оказался столь же непригодным. Так намечается у Боэция, а в деталях развивается у арабов (Авиценна) учение о вторых интенциях (*intentiones secundae*) как предмете логики. Первая интенция – самые вещи, вторая интенция – логические знаки, понятия. Вторые интенции неконгруэнтны с первыми. Здесь мы имеем дело уже с трехэтажным сооружением: эмпирический язык – логические понятия – предметы, соответственно: грамматика – логика – онтология. Существенно, что на почве учения о вторых интенциях Запад создает учение о предметах разума (*entia rationis*), отличных от реальных предметов (*entia realia*). В разряд этих предметов разума мало-помалу попадают именно те предметы, которые были для Аристотеля предметами реальными. У Аристотеля есть роды ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) су-

щего, соответственно которым существуют отдельные науки<sup>34</sup>. Для Аристотеля *ὑένοϛ*-род есть понятие онтологическое, целостность рода дана в вещах так же непосредственно, как и единичности. Но уже Дунс Скотт говорит о всеобщности (*universalitas*), или второй интенции, как о вещи, устанавливаемой разумом (*res constituta a ratione*). С этой последней точки зрения общество, например, окажется не неким самостоятельным целым, а собирательным именем или же общим концептом для единственно реальных единичностей (этот вывод и делают оккамисты). Логические формы так же как грамматические не совпадают с предметными.

Если бы на латинском Западе не произошло рецепции греческой логики, а логика создавалась бы заново в качестве системы знаков, точно соответствующей разветвлениям бытия (как в Греции), – возникнуть учения о том, что логические формы не совпадают с предметными, не могло бы. Но школьная традиция и научная эволюция, борясь, произвели на свет учение о том, что не только эмпирический язык, изучаемый грамматикой, но и логический язык (язык традиционной логики, созданный в Греции для греческой онтологии) – не соответствуют однозначно тем расчленениям бытия, которые устанавливают средневековые науки. Вполне понятно также, почему такие новоевропейские реформаторы логики, как Лейбниц в своей *Characteristica realis*, пытались изложить это положение вещей, созданное историческими факторами, а не принципиальными соображениями, и вернуться к единственно простому и первоначальному соотношению: вещь – знак.

Положение вещей у Аристотеля (и Лейбница) можно было бы закрепить в следующей схеме [1].

Таким образом, для правильного истолкования тройственных схем в учении о языке мы вынуждены обратиться к таким понятиям, как школьная традиция и т.п. Первоначальное же отношение двучленно: вещь и знак. Логика здесь вливается в учение о языке, шире – в учение о знаках (символах) как одну из конкретных социальных дисциплин. Учение же о вещах составляет предмет онтологии.

Чтобы в точности отдать себе отчет в сказанном, следует всмотреться пристальнее в указанное соотношение. Его менее всего следует понимать в духе номинализма. Такое понимание было бы правомерно, если бы под вещью мы понимали только индивидуальные *hic et nunc*, т.е. химеры, созданные индивидуалистически-психологическим субъективизмом. Последний знает только первоначальную антитезу чувственности и рассудка (разума). Соответственно, все бытие распадается для него на бытие эмпирическое (чувственное) и бытие идеальное, на индивидуально-текуче-неуловимое и общее. Насколько именно такое индивидуально-психологическое понимание укоренилось в традиционной философии (особенно Германии)

<sup>34</sup> Anal. Post. I, 28, 87a 37.

Предметы	Знаки
	<u>Не точно</u> совпадающие с разделением вещей ( <u>эмпирический язык</u> )
	<u>Точно</u> совпадающие с разделением предметного бытия ("искусственный язык", логика)

Положение вещей в средние века представляется тогда так:

Предметы	Знаки
	<u>Не точно</u> совпадающие с разделением вещей (грамматика)
	"Логический" язык [Аристотеля], <u>не точно</u> совпадающий с разделением предметного бытия.
	[В этой графе должны были бы или могли бы быть знаки <u>адекватные</u> онтологическим разветвлениям, установленным средневековой наукой]

Фактическое же положение вещей изобразится таким образом:

Представления данного народа о бытии (онтология данного исторического языка)	Данный, исторически определенный язык
Школьная онтология, адекватная системе школьного языка	Школьный (логический, научный) язык

видно из того, что даже то философское направление, которое выступает под знаменем антипсихологизма, не чуждо ему. Э. Гуссерль, например, исходит из той же старой антитезы. Г.Г. Шпет справедливо указывает, что у Гуссерля пропущен особый вид эмпирического бытия – бытие социальное<sup>35</sup>. К сожалению, он не развивает подробно своей критики Гуссерля, ссылаясь на то, что эта работа выполняется им в другом месте<sup>36</sup>, и ограничиваясь признанием за социальным бытием "некоторого первичного значения и первичной данности"<sup>37</sup>. Но ясно, уделом чего может стать социальное бытие при сохранении антитетических рогаков чувственность – разум: только "вчувствование" вместится еще сюда. Рассуждение Гуссерля строит-

<sup>35</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 128.

<sup>36</sup> Там же. С. 129.

<sup>37</sup> Там же. С. 131.

ся по типу: общее не есть реальность потому, что реальное есть текучее и изменчивое *hic et nunc*, следовательно, общее есть предмет мысли. Посмотрим, однако, не вмещается ли то, что Гуссерль называет “идеальным единством вида” (*ideale Einheit der Spezies*) и что он характеризует чертами вневременной устойчивости, в сферу социального бытия и не оказывается ли оно своеобразным коллективным предметом, доступным особому виду опыта – социальному, который только путем конструктивных гипотез может быть разложен и сложен из чувственности и мышления абстрактного индивида, сведен к интеллектуальной интуиции или даже “вчувствованию” – термин, происхождение которого уже само свидетельствует о первоначальном исхождении от индивида, изъятого из социальной среды. Гуссерль, безусловно, прав, когда протестует против возможности свести *species* к индивидуальному представлению того или иного субъекта: “общность”, конечно, дана с принудительностью, как нечто вне меня, и к узрению, интуиции ее очевидности он вправе, конечно, апеллировать. Но не лежат ли корни ее в сфере социальной?

Прав он и в том, что обобщать, сближать сходные вещи можно лишь при условии их тождественности в каком-то смысле. “Действительно, – пишет Гуссерль, – мы находим там, где налицо одинаковость (*Gleichheit*), и тождество в строгом и настоящем смысле”<sup>38</sup>, “Без уже данного единства видов (*der Spezies*) неизбежен регресс в бесконечность”<sup>39</sup>. Но не доказывается ли этим слишком много? Повидимому, да. Это видно из того, что другой рукой приходится снимать то, что положено первой. “Конечно, мы не намерены, – признается Гуссерль, – ставить бытие идеальное на одну ступень с мышлением фиктивного и бессмысленного (*Gedachtsein des Fiktiven oder Widersinnigen*). Последнего вообще нет... идеальные же предметы существуют поистине”<sup>40</sup>. Однако, если посмотреть на те “идеальные единства”, которые усматривает не европеец XX в., а кто-либо иной, то признаёт ли Гуссерль за его единствами ту же вневременность, которую он признал за своими? Таковы, например, классификации, созданные тотемическими племенами Австралии и объединяющие реальным родством людей, животных, Солнце, Луну, звезды, ветер и дождь. Так, например, “дым и жимолость принадлежат к разделу кумитов и родственны людям племени морского орла. Кенгуру, лето, осень, ветер и дерево *shevak* принадлежат к разделу кроки и родственны людям, происходящим из рода черного кактуса”<sup>41</sup>. С точки

<sup>38</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen. 2te Aufl. Halle, 1913. Bd. II. S. 112.

<sup>39</sup> *Ibid.* S. 115.

<sup>40</sup> *Ibid.* S. 124.

<sup>41</sup> *Lang A.* Mythes, ritual and religion (1887), цит. по франц. пер. P., 1896, p. 60. Более подробно об этом делении, принадлежащем племени Монте-Тамбо см.: *Durkheim E., Mauss M.* De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives // *L'Année Sociologique*. VI. 1901–1902. P. 14–16, где приведена и литература.

зрения рационалистической такое обобщение либо принадлежит к разряду несуразного (*des Widersinnigen*) и потому не имеет “идеальной предметности”, либо имеет в себе идеальное единство. В последнем случае объединение происходит по какому-нибудь рационально-указуемому признаку, точно так же как, может быть, сближаются в метафоре “весна жизни” детство и весна по признаку начала года и начала жизни. Но такое толкование должно быть отвергнуто как антиисторическое “просветительство”. Именно этим грешили Тейлор и Фрезер, – и Леви-Брюль, критикуя их теорию, справедливо указал на специфическое своеобразие мыслительных функций у первобытных народов. Рационалистические (и общепсихологические) интерпретации лишь правдоподобны, но не необходимы<sup>42</sup>. Раз тотем и *species* несоизмеримы, остается просто отвергнуть “идеальную предметность” тотемов. Но если так, то тогда падает основной аргумент в пользу “идеальных видовых единств”, и он в самом деле доказывает слишком много: ибо если всякое сближение возможно только на основе тождества, без которого – регресс в бесконечность, то и тотемистические группы должны предположить это тождество, и если такое тождество идеально и вневременно, то отчего же не быть таким и тотему?

Вот еще пример классификации, которая атавистически тяготеет к классификации по тотемам, но одновременно приспособляется и к европейски-рационалистическим классификациям. Корнелий Агриппа Неттесгеймский говорит, что планете Юпитер принадлежат из стихий – воздух, из соков – кровь и жизненный дух, и “все, что относится к жизни и питанию”. Из ароматов – “те, которые сладки и приятны”. Из металлов – олово, серебро и золото “благодаря их мягкости”. Из камней – гиацинф, берилл, сапфир, смарагд и “вообще все зеленые и голубые цвета”. Из растений – клевер, куроплеп, мята, мастика, фиалка, куколь, белена, тополь и “счастливые” деревья (дуб, вяз, рябина, смоковница, ясень, маслина и т.д.); также пшеница, ячмень, сахар и “все сладкое, имеющее немного вяжущий и острый вкус”, как орехи, миндаль, сосновые шишки, фисташки, корни пиона и ревень. Из животных Юпитеру принадлежат те, которые отличаются “благородством и мудростью”, и те, которые “спокойны, послушны и хорошего нрава”, как олень, бык, слон, “кроткие твари” вроде овцы и ягненка, “мягкосердечные” дрофа и аист, “символ справедливости и милосердия” орел, также курица, пеликан, фазан; из рыб – “мягкосердечные” дельфин и сом и т.д.<sup>43</sup> Мы видим здесь отчетливо, как по существу тотемистическая классификация подвергается “рационалистическому” истолкованию с точки

<sup>42</sup> Напомним, что первобытная классификация не знает школьных “рода, вида и индивида” и основа ее – не признаки, а мистические свойства, которые лишь для нас, в переводе на наш язык могут рассматриваться как логические признаки.

<sup>43</sup> De occulta philosophia I 25.

зрения логических обобщений. Юпитер есть для всех этих вещей тотем, реальный прародитель, в котором они все тождественны, но, несмотря даже на “рациональные” обобщения Агриппы, тотем все же не *species* отвлеченного рационализма.

Систематическое изучение тотемистических культов началось сравнительно недавно. Особенно много было сделано за последние два десятилетия. Но уже в 1901 г. Дюркгейм и Мосс дали интересные обобщения, особенно интересные для наших целей<sup>44</sup>. Исходя от наблюдений над тотемистическими представлениями австралийцев и распространяя анализ на ряд разнообразных явлений, Дюркгейм и Мосс приходят к выводу, что первоначальная рамка (*cadre élémentaire*) всякой первобытной классификации есть общественная форма; социальная организация есть образец или канва для тех делений, которые человек намечает в бытия<sup>45</sup>. В сущности, “общее” коренится в общественном. Так же как общество не возникает  $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$  из произволения индивидов, так и “коллективные представления” (т.е. в данном случае классификации по общим признакам) не могут быть объяснены из индивидуальной психологии. Индивидууму они даны принудительно, с необходимостью “очевидности”. К числу этих “коллективных представлений” или точнее предметов, являющихся общим достоянием, принадлежат и те “идеальные единства видов”, о которых говорят рационалисты. Когда Гуссерль одним росчерком пера аннулирует крайний “реализм” платоников вроде Вильгельма Шаппо, то он с своей точки зрения прав<sup>46</sup>. Но нам в этих учениях особенно интересно одно. Если вообще могло возникнуть учение об идеях, общем, как вещах наряду с индивидуальными вещами (идея человека наряду с отдельными людьми), то, значит, были какие-то возможности в самой теории видов понять их именно так. В первоначальной концепции было, очевидно, что-то, что позволяло построить именно такую теорию. И в самом деле, такие данные были. Вдаваться в подробный анализ здесь не место, но укажем, что прототипами таких “идей”, т.е. “идеальных предметов”, общих, для всех обязательных, были священные предметы, *sacra*, общие данному племени. Так тотем – прародитель рода (*genus*’a) может рассматриваться как идея всех представителей рода, поскольку последние носят все его имя (родовое имя). Родовое имя “кенгуру” приложимо ко всем представителям рода, именующих тотемом кенгуру, только потому, что все они объединены происхождением от тотема, так сказать, единосущны тотему, “той же плоти” с ним. Точно так же чаша, составляющая общее достояние, или общая чаша, применяе-

<sup>44</sup> Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. P. 1–72.

<sup>45</sup> О социальных прототипах классификации см. также: Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 205–211.

<sup>46</sup> Log. Unt. II, 123: Die Missdeutungen des platonischen Realismus können wir, als längst erledigt, auf sich beruhen lassen.

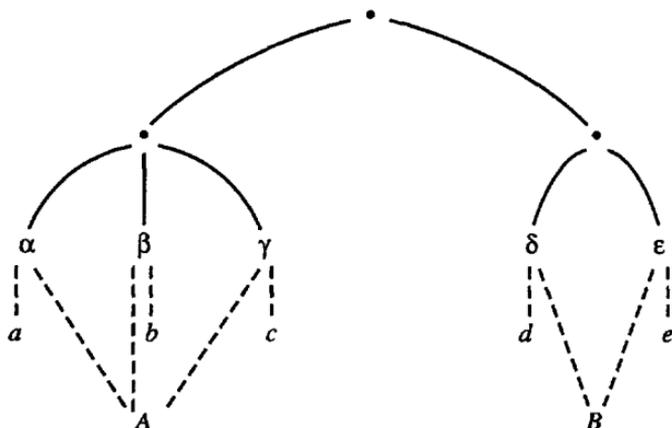
мая в культуре (в коммунальной трапезе) есть чаша по преимуществу, чаша вообще. Именно здесь корни столь странного на первый взгляд учения, как учение об *universalia–realia* рядом с индивидуальными вещами. Это – коммунальная, общая чаша наряду с той или иной чашей. Если отвлеченные рационалисты говорят, что “идеальные единства” являются бытием чисто мыслимым на том основании, что можно в действительном бытии воспринимать только это красное, а не красное вообще (*das Rot*), что такие слова, как “все, каждый, и, или, не, если, так” не даны в чувственном опыте, а только в мысли, то нужно, однако, прежде всего посмотреть на исторических прототипов этих слов. Может оказаться, что в социальном опыте “все” дано так же непосредственно, как индивидуальный образ этого стола. Когда рационалист спрашивает: дано ли в чувственно-единичном такое содержание, как все, и заключает отсюда, что “все” – предмет мысли, то это скачок. Первобытному человеку “все люди моего племени” дано так же непосредственно, как зеленый цвет этого дерева, – в социальном опыте, который только приспособительно к нам и к школе, с точки зрения абстрактного человека, можно назвать мышлением или интеллектуальной интуицией. Мышление там, где логика, а здесь – “до-логическое” (*prélogique*, по терминологии Леви-Брюля). Социальный опыт, а не данные индивидуального сознания, где единственно ищет их отвлеченный рационализм – источники идеи общего. Дюркгейм остроумно называет апелляцию к априорной очевидности – ленивым решением (*solution paresseuse*), которое является “смертью анализа”<sup>47</sup>. “Мы никогда не подумали бы объединять существа в гомогенные группы, – пишет он дальше, – если бы перед нашими глазами не было бы примера человеческих обществ, если бы даже мы не начали с превращения самих вещей в членов человеческого общества, так что группировки людей и группировки логические первоначально смешивались”<sup>48</sup>. В самом деле, что такое в логике род, как не “идеальная, но четко определенная группа вещей, между которыми существуют внутренние связи, аналогичные связям родства. Единственные группы подобного свойства, данные нам в опыте, это те, которые образуют, объединяясь между собой, люди. Бездушные вещи могут образовывать коллекции, кучи, механические наборы без внутреннего единства, но не группы в нашем смысле слова”<sup>49</sup>. Не место доказывать указанные положения подробно, но следует обратить внимание, что есть возможное построение, мимо которого бьет антипсихологизм, что аргументы против психологического субъективизма недостаточны еще для обоснования положительной позиции, и что, по крайней мере, можно с равным правом начинать с интеллектуаль-

<sup>47</sup> Durkheim E. Les formes élémentaires. P. 209.

<sup>48</sup> Ibid. P. 210.

<sup>49</sup> Ibid. P. 209–210.

[Схема 2]



ной интуиции, признавая вторичность социального опыта, и с социального опыта, который позволяет усмотреть в не-индивидуальных, принудительно данных “специфических единствах” (идеях) – модификации социальной данности. “Когда сгорает дом, сгорают все его части... Но, – спрашивает Гуссерль, – сожжены ли соответствующие геометрические, качественные и прочие эйдосы?”<sup>50</sup> Не таковы ли, однако, и социальные предметы? Индивидуальное текуче и изменчиво, общее – вневременно и неизменно. Умирает отдельный человек, но племя мыслится вечным; отдельные предметы уничтожаются, но коллективные предметы племени умирать не могут, не зависят от индивидуального произвола. Важно напомнить, что первоначально все вещи, в том числе и “неодушевленные”, мыслятся членами социальных групп. Поэтому все предметы подходят под ту или иную ветвь социальной группы и родовое, общее мыслится как реальное родство, как единство происхождения<sup>51</sup>. Поскольку коллектив, племя, род суть реальности, даже первичные реальности, постольку те или иные родовые единства вещей мыслятся как реальности, притом как реальности неизменные, надвременные так же, как племя и род. Система знаков точно запечатлевает структуру социального бытия. Можно было бы пояснить это *схемой* [2].

<sup>50</sup> Log. Unt. II, 155.

<sup>51</sup> Уже древние логики обращали внимание на то, что γένος-genus-род имеет значение не только логическое, но и генеалогическое (см., напр[имер], у Порфирия). Но особенно интересные мысли по этому поводу были высказаны у арабов, генеалогические интересы которых известны и от которых не могла ускользнуть первоначальная близость этих двух значений. Так, останавливается на этом пункте Авиценна, связывающий с логическим родом не только племенные, но и профессиональные группы. Fabri dicuntur Tubalcaimae a Tubalcaim, qui artem fabrorum invenit. Tubalcaim оказывается легендарным прародителем рода ремесленников. Ср. Prantl, Gesch. d. Logik. Bd. II. S. 330–331.

На схеме 2  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... – индивидуумы, объединенные теми или иными социальными (онтологическими) связями. a, b, c, d... их “личные”, индивидуальные знаки. A, B... – групповые знаки. (Можно было бы изобразить на чертеже и общий, родовой знак.) Там, где социальная структура меняется, не всегда одновременно меняется система знаков. Предположим, что в схеме распалось единство ( $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ), тогда единство онтологическое превратится в простое единство знака: *ens reale* станет *ens rationis*. Мы видели, как рецепция греческой логики в средневековье отразилась на судьбе логических теорий. Схемы, обозначенные пунктиром, не годились для новой онтологической (социальной) базы и превращались в *nuda intellecta*, в *entia rationis*, которые оказывались неконгруэнтными с *entia realia*. Играя словами, можно было бы сказать: логические классы были не всегда конгруэнтны с социальными. Перефразируя известное изречение “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*” с большим правом можно было бы сказать “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in societate*”. Всякое, даже теперь “фиктивное” единство когда-то мыслилось онтологическим и родилось, так сказать, из той или иной модификации социального бытия. Историка научной терминологии в каждом отдельном случае надлежит показать соответствие общих терминов с онтологией и “фиктивных концептов” с той или иной умершей конкретной социальной группой или конкретными социальными отношениями.

Рационализм утверждает незыблемость “идеальных видовых единств”. Но вопрос в том, откуда этот признак неизменности? Не в самой ли форме выражения он заключается? Еще Аристотель отмечал, что не всякое слово исследуется в логике, а только слово утверждающее ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ). Прототип научного (логического) суждения есть форма: S – P есть, или S есть P. (В данном случае нам все равно, какая из формул более правильна.) Следовательно, логическая форма изгоняет глаголы, а тем самым оттенки времен и видов. Суждение “я видел солнце” превращается в безвременное предикцирование: “Я (S) есть видевший солнце (P)”. Логическая связка “есть” не имеет здесь оттенка временного<sup>52</sup>. В “естественных”, исторических языках мы можем найти аналог подобных явлений; таков, например, в языке ассирийском “пермансив”, который применяется для обозначения действия безвременного или сверхвременного и может быть охарактеризован или как “вечное” время глагола наряду с перфектом и имперфектом, или правильнее (по интерпретации П.А. Флоренского) как “вечный” вид глагола наряду с глагольными видами совершенным и несовершенным. Проще говоря, когда мы формулируем нечто в безвременной форме, то, разумеется, и нель-

<sup>52</sup> Это свойство глагола “есть” было тонко подмечено еще К. Аксаковым, который в 1838 г. писал: “Есть – глагол, который не знает другого времени, кроме настоящего, глагол непреходящий, вечный” (Полн. собр. соч. Т. II. С. 15).

зя из нашей формулировки вычитать данные о временном изменении. В языке, где нет времени и видов, – а таков язык логический, – конечно, все неизменно.

Это, с одной, так сказать общей, стороны. С другой же стороны, со стороны исторической, оказывается, что высказывания такого вневременного, “пермансивного” характера на протяжении столетий применялись к вполне определенному кругу социальных предметов, т.е. предметов, не изъятых из круга вещей действительного мира, как хотелось бы рационализму. Так, например, в талмудических трактатах встречается указание на вечность (предшествование времени) Престола господства святилища и Торы. “Священное место Торы ( $\delta \ \delta \mu \sigma \ \tau \acute{o} \lambda \omicron \varsigma$ ) рассматривается как средоточие и исходная точка творения, к которому все остальное относится как периферия... Сион называется средоточием творения, и храм – сердцем мира (Pesikta 25b)”. “На вопрос, в каком отношении Иегова стоит к разоренному Иерусалимскому святилищу, Schemoth rabba отвечает, что Иегова не может отступить от последнего. Шехина всегда пребывает за западной, уцелевшей стеной храма”<sup>53</sup>. Такие *sacra* – прототипы вечных истин. Для нас поучительно в этом одно: что предсказывание черт неизменности не выключает предметы из сферы реально эмпирического бытия. Так сказать, физически-ощупываемые предметы или точки пространства мыслятся неизменными.

Наконец, можно привести третий, совершенно абстрактный аргумент. Рационализм аргументирует так: мы все, имея разные “представления”, связываемые со словом (например, со словом дерево), имеем в виду одно и то же значение, неизменное. Предполагается, что можно отбросить знак, указывающий на значение, и не будь даже чувственного знака, все же то, что имеется в виду (идеальное значение слова) останется тем же. Но это “одно и то же” без знака на деле обратится в нуль. Если сгорает дом, то, разумеется, геометрические и качественные эйдосы его не сгорают, но только потому, что не сгорает социальный знак сгоревшего дома, т.е. только постольку, поскольку дом не сгорел, так сказать, до тла, а продолжает свое бытие в существующем знаке. Ибо, в самом деле, есть такие уничтожения “до тла”, которые касаются не только вещи, но и ее “эйдосов” (или того, что эквивалентно “эйдосам”). Эльсдон Бест говорит о маорийцах: “Мы слышим разговоры о самых различных и странных теориях, касающихся верований маорийцев и маорийской мысли. Но, на самом деле, мы не понимаем ни того ни другого и, что хуже всего, мы их никогда не поймем”<sup>54</sup>. Дополним это суждение тем, что принципиально ничего нельзя сказать против допущения таких катастроф, при которых между “очевидностями”

<sup>53</sup> Weber T. Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Leipzig, 1897 (2 Aufl.). S. 62, 199.

<sup>54</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales... P. 69.

двух эпох, классов или народов, образуется непроходимая пропасть. Ибо вновь и вновь следует напомнить, что всякая очевидность, всякое восприятие очевидной данности как необходимости, напирательной принудительно извне, исходит из родового (resp. социального) опыта и есть его наследие, что, следовательно, анализ аксиом и очевидных достоверностей почерпает для себя главный свет из анализа таких биологических и социологических категорий, как наследственность, традиция, привычка и т.д. И разве, занимаясь историей умерших культур, мы не встречаемся сплошь и рядом с “сгоревшими” эйдосами, восстановление, реставрация или “ремонт” которых порою безнадежен?

Ничто, однако, не мешает тому, что в некоторых исключительных состояниях даже индивидуального сознания открываются очевидности иного порядка, несоизмеримые с рационалистической “очевидной” данностью. Так, например, в некоторых состояниях наркоза, психопатологических состояниях и состояниях экстаза перестает иметь силу закон исключенного третьего. Будучи несоизмеримы с логическим языком, такие состояния сознания называются “неизреченными”. Но здесь мы подходим вплотную к проблемам психологии языка и психологической терминологии, которые должны составить предмет следующей главы.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ВЫШЕДШИЕ В РОССИИ В 2000–2001 гг.

#### 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. ОБОБЩАЮЩИЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ПРОБЛЕМАМ

1. *Гарин И.И.* Что такое философия? Запад и Восток. Что такое истина? – М.: ТЕРРА–Кн. клуб, 2001. – 750 с.
2. *Демичев А.В.* Тематичность смерти: Дискурсы и концепты // Человек. – М., 2001. – № 2. – С. 158–170.
3. Историко-философский ежегодник-99 / РАН. Ин-т философии; Редкол.: Н.В. Мотрошилова (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 2001. – 456 с. – Библиогр.: с. 433–450.
4. *Мудрагей Н.С.* Трудный путь философии // Вопр. философии. – М., 2001. – № 10. – С. 140–151.
5. Мудрость тысячелетий: Энциклопедия // Авт.-сост. В. Балязин – М.: ОЛМА-Пресс, 2001. – 847 с., ил. – Библиогр.: с. 843. Темат. указ.: с. 835–842.
6. *Никитин Е.П.* Об одной тенденции в развитии философии // Вопр. философии. – М., 2001. – № 10. – С. 88–98.
7. *Новичкова Г.А.* Историко-философские очерки западной педагогической антропологии // РАН. Ин-т философии. – М., 2001. – 142 с.
8. *Овчинников Н.Ф.* Знание – болевой нерв философской мысли: (К истории концепции знания от Платона до Поппера) // Вопр. философии. – М., 2001. – № 2. – С. 124–151.
9. *Рачков П.А.* Конец и бесконечность философии: (Концепции, их истоки и историко-смысловое значение) // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – М., 2001. – № 6. – С. 3–28.
10. *Спиридонова В.И.* Эволюция концепции общего блага в западной политической мысли // Полигнозис. – М., 2001. – № 1. – С. 41–56.
11. *Гаранов П.С.* Спутники вечности: В 2 т. – М.: АСТ, 2001. – (Звезды мировой философии). Т. 1. – 477 с., ил. – Библиогр.: с. 474–476. Указ. имен: с. 446–473.
12. *Черткова Е.Л.* Метаморфозы утопического сознания: (От утопии к утопизму) // Вопр. философии. – М., 2001. – № 7. – С. 47–58.

## 2. АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

13. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – 3-е изд. – М.: Высш. шк., 2001. – 400 с., портр. – Библиогр.: с. 398–399.
14. *Батлук О.В.* Философия образования Сенеки: Кризис цицероновского идеала // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 1. – С. 143–160.
15. *Бугай Д.В.* Комментарий Прокла Диадоха на “Алкивиад I” Платона: Методы филос. истолкования // Там же. – № 4. – С. 105–118.
16. *Войцеховский С.Н.* Значение сенсуализма в древнегреческих учениях о мышлении человека и общества // *Проблемы развития человека и общества.* – СПб., 2000. – С. 79–96.
17. *Горан В.П.* Кризис древнегреческой демократии и философия софистов: Протагор и Ксениад // *Гуманит. науки в Сибири.* – Новосибирск, 2001. – № 1. – С. 43–48.
18. *Дьяков А.В.* Гностицизм и каббала: параллели и взаимодействия // *Россия: Духовная ситуация времени.* – М., 2000. – № 3/4. – С. 63–74.
19. *Камельчук Е.Н.* Гераклит как рационалист: способ аргументации // *Гуманит. науки в Сибири.* – Новосибирск, 2001. – № 1. – С. 34–38.
20. *Кессиди Ф.Х.* Вечный спутник человечества: Трактовка учения и деятельности Сократа в советский период: К 2400-летию со времени смерти Сократа // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 9. – С. 98–109.
21. *Кессиди Ф.Х.* К истокам греческой мысли. – СПб.: Алстейя, 2001. – 278 с., ил. – (Антич. б-ка. Исследования).
22. *Кессиди Ф.Х.* Сократ. – 4-е изд., доп. – СПб.: Алетейя, 2001. – 345 с. – (Антич.б-ка. Исследования). – Указ. имен: с. 327–335. Библиогр.: с. 336–342.
23. *Климков О.С.* Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов // *Свящ. Олег Климков / Под общ. ред. Б.В. Маркова – СПб.: Алетейя, 2001. – 287 с. – (Визант. б-ка. Исследования).* – Рез. англ.
24. *Новикова Т.М.* Платон: Вселенная устроена так, как человек учится говорить // *Филос. исследования.* – М., 2001. – № 3. – С. 204–210.
25. Платон: pro et contra: Платоническая традиция в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан. гуманит. ин-т; Отв. ред. Д.К. Бурлака; Сост.: Р.В. Светлов, В.Л. Селиверстов – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2001. – 647 с. – (Рус. путь).
26. *Пролев С.В.* История античной философии. – М.: Рефл-бук: Ваклер, 2001. – 511 с. – (Образов. лит.). – Рез. англ. Библиогр.: с. 507. Имен. указ.: с. 508–510.
27. *Родзинский Д.Л.* Связь мудреца с античными образами судьбы. – М.: МАКС Пресс, 2000. – 104 с.
28. *Соколов В.В.* Средневековая философия: Учеб. пособие. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 350 с. – Библиогр.: с. 338–342. Имен. указ.: с. 343–345.
29. *Шишко Е.П.* Политический опыт Платона // *Проблемы развития человека и общества.* – СПб., 2000. – С. 20–25.
30. *Шуков В.А.* Апология свободомыслия Сократа // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 12. – С. 140–152.

31. *Ястребов А.О.* Образ Платона в “Евангельском приготовлении” Евсевия Кесарийского // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. – М., 2000. – С. 51–57.

### 3. ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

32. *Александров Л.Г.* О возможности философско-космологической интерпретации загадок “Чистилища” Данте // Вестн. Челяб. ун-та. Сер. 2, Филология. – Челябинск, 2000. – № 1. – С. 183–196.
33. *Андреева И.С.* Артур Шопенгауэр: жизнь и творчество / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2001. – 186 с. – Библиогр.: с. 182–186.
34. *Арлычев А.Н.* Априоризм Канта и методология физики // Вопр. философии. – М., 2001. – № 11. – С. 167–176.
35. *Афанасьевский В.Л.* К понятию категории в философии Канта // Современный гуманитарный институт: образовательное пространство. – Самара, 2000. – Вып. 2. – С. 105–114.
36. *Ашкеров А.О.* Проблема идентичности у Иммануила Канта // Человек. – М., 2001. – № 6. – С. 69–80.
37. *Брагина Л.М.* Образ гражданина в гуманистической литературе Флоренции XV в. // Человек в культуре Возрождения. – М., 2001. – С. 87–100.
38. *Гайденко П.П.* От онтологизма к психологизму: Понятие времени и длительности в XVII–XVIII вв. // Вопр. философии. – М., 2001. – № 7. – С. 77–99.
39. *Геворкян А.Р.* Ницше и метафизический пессимизм // Там же. – № 8. – С. 145–156.
40. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рольф, 2001. – 414 с., ил. – (Б-ка истории и культуры). – Указ. имен: с. 409–412.
41. *Захарченко Г.В.* Человек в философии Макса Штирнера // Современный гуманитарный институт: образовательное пространство. – Самара, 2000. – Вып. 2. – С. 128–135.
42. *Киссель В.Л.* Наукоучение как философия научного познания // Филос. исследования. – М., 2001. – № 1. – С. 110–120.
43. *Кротов А.А.* Мен де Биран об основах метафизики // Вопр. философии. – М., 2001. – № 9. – С. 73–92.
44. *Лазарев В.В.* Этическая мысль в Германии и России: Шеллинг и Вл. Соловьев / РАН. Ин-т философии. – М., 2000. – 167 с. – Библиогр.: с. 159–160.
45. *Лифинцева Т.П.* Образ Диониса в философии Ницше: Трагедия мыслителя // История философии. – М., 2001. – № 8. – С. 47–57.
46. *Лифшиц М.А.* Эстетика Гегеля и современность: (Публ. В.М. Герман, А.М. Пичилян, В.Г. Арсланова) // Вопр. философии. – М., 2001. – № 11. – С. 98–124.
47. *Майданский А.Д.* Категория существования в “Этике” Спинозы // Там же. – № 1. – С. 161–174.

48. Михайлов А.Е. Традиционное и особенное в философии Нового времени // Современный гуманитарный институт: образовательное пространство. – Самара, 2000. – Вып. 2. – С. 119–128.
49. Ницше: pro et contra: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Ин-т философии РАН. Рус. христиан. гуманист. ин-т; Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеокой; Отв. ред. Д.К. Бурлака. – СПб., 2001. – 1075 с. – (Рус. путь). – Имен. указ: с. 1067–1071.
50. Перцев А.В. Ф. Ницше: дела семейные // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – М., 2001. – № 4. – С. 20–37.
51. Петренко Е.Л. Был ли Огюст Конт сциентистом? (О взглядах на общество и историю) // Философия и общество. – М., 2000. – № 4(21). – С. 159–173.
52. Погоняйло А.Г. Монадология и номадология // Метафизические исследования. – СПб., 2000. – Вып. 14. – С. 127–133.
53. Половнев С.В. Фихте и Я: Я и другие // Филос. исследования. – М., 2001. – № 3. – С. 217–225.
54. Прокофьев А.В. Парадоксальный гуманизм и критика морали: (Опыт этического анализа “Философии в будуаре” Д.А.Ф. де Сада) // Вопр. философии. – М., 2001. – № 1. – С. 55–68.
55. Руткевич А.М. Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. – М., 2001. – № 8. – С. 3–28.
56. Сикирич Е. Джордано Бруно: Титан эпохи Возрождения // Новый Акрополь. – М., 2000. – № 1. – С. 26–33.
57. Сундуков Р. Значение термина “историчность” в немецкой философии XIX в. // Логос. – М., 2000. – Вып. 5/6(26). – С. 78–88.
58. Суханов К.Н., Чупров А.С. Знаменитые философы XIX–XX вв.: Очерки идей и биографий. – Челябинск: Околица, 2001. – 254 с.
59. Хондзинский П. Против Штайнера: Православие и Вальдорфская педагогика // Журн. Моск. патриархии. – М., 2000. – № 8. – С. 71–83.
60. Чичнева Е.А. Философско-правовые идеи в творчестве Ф. Ницше // История философии. – М., 2001. – № 8. – С. 38–46.
61. Шпилевская И.В. Спор о скептицизме: Д. Юм и философы шотландской “Школы здравого смысла” // Вопр. философии. – М., 2001. – № 4. – С. 129–145.
62. Шютт Х.П. Современность Декарта или: что, собственно, современного в декартовой философии // Ежегодник Российско-Германского колледжа. – М., 2000. – Вып. 3–4: 1999–2000. – С. 330–346.

#### 4. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

63. Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. – М., 2000. – № 6. – С. 15–32.
64. Абрамов А.И. Эпоха “александровского мистицизма” в русской философской культуре первой половины XIX в. // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. – М., 2000. – Вып. 2. – С. 86–104.
65. Аксенов Г.П. Был ли Вернадский философом? // Филос. науки. – М., 2001. – № 1. – С. 160–166.
66. Алексеева В.И. Философия бессмертия К. Циолковского: Истоки системы и возможности анализа // Обществ. науки и современность. – М., 2001. – № 3.

67. *Артемов В.М.* Нравственные основы свободы в анархизме Л.Н. Толстого // Социал.-гуманит. знания. – М., 2001. – № 1. – С. 203–220.
68. *Артемов В.М.* Проблема свободы: Нравственно-философские поиски М.А. Бакунина // Россия: Духовная ситуация времени. – М., 2000. – № 3/4. – С. 48–62.
69. *Асоян Ю., Малафеев А.* Открытие идеи культуры: Опыт рус. культурологии середины XIX – нач. XX вв. – М.: ОГИ, 2001. – 343 с.
70. *Ахутин А.В.* Все еще только начинается... Памяти В.С. Библера: Анти-некролог // Вопр. философии. – М., 2001. – № 6. – С. 136–158.
71. *Бажанов В.А.* Ученый и “Век-волкодав”: Судьба И.Е. Орлова в логике, философии, науке // Там же. – № 11. – С. 125–135.
72. *Баладин Р.К.* Самые знаменитые философы России. – М.: Вече, 2001. – 479 с.: ил. – (Самые знаменитые). – Алф. указ.: с. 474–476.
73. Бахтин: pro et contra: Личность и творчество М.М. Бахтина в оценке рус. и мировой гуманит. мысли: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан. гуманит. ин-т – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 2001. – (Рус.путь).  
Т. 1. / Отв. ред. Д.К. Бурлака; Подгот. К.Г. Исупов – 551 с.: портр.
74. *Болдырев Н.Ф.* Семя Озириса, или Василий Розанов как последний ветхозаветный пророк. – Челябинск: Урал, 2001. – 478 с. – (Биогр. ландшафты). – Библиогр.: с. 473–474. Имен. указ.: с. 475–478.
75. *Бэххарст Д.* О живом и мертвом в философии Э.В. Ильенкова // Вопр. философии. – М., 2001. – № 5. – С. 170–180.
76. *Величко А.М.* Философия русской государственности / СПб. юрид. ин-т. – СПб., 2001. – 333 с. – Библиогр.: с. 321–331.
77. *Визгин В.П.* Ищущие Града // Полигнозис. – М., 2001. – № 2. – С. 82–89.
78. *Власова В.Б.* Дилемма коммунитаристской и либеральной парадигмы в развитии отечественного и западного сознания // Филос. науки. – М., 2000. – № 2. – С. 83–94.
79. *Волкогонова О.Д.* Либерализм и консерватизм в России: метаполитические размышления // Вестн. МГУ. Сер.7, Философия. – М., 2001. – № 5. – С. 28–41.
80. *Волкогонова О.Д.* Н.А.Бердяев: Интеллектуальная биография. – М.: Изд-во МГУ, 2001. – 112 с.
81. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века / МГУ им. М.В. Ломоносова. Ин-т мировой лит. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 468 с. – Указ. имен: с. 455–463.
82. *Гальцева Р.А.* К столетию со дня смерти Владимира Соловьева // Вопр. философии. – М., 2000. – № 11. – С. 175–180.
83. *Гвоздев А.В.* Концепция цельного духа И.В. Киреевского как реминисценция мистико-аскетической традиции православия // Оптина Пустынь и русская культура. – Калуга, 2000. – С. 49–58.
84. *Григоренко А.Ю.* Из истории русской философии XVI в. // Проблемы развития человека и общества. – СПб., 2000. – С. 173–177.
85. *Давыдов Ю.Н.* Социальная философия о. Сергия Булгакова // Челов. век. – М., 2001. – № 1. – С. 26–35.
86. *Дымерская Л.* Томас Манн и Николай Бердяев о духовно-исторических истоках большевизма и национал-социализма // Вопр. философии. – М., 2001. – № 5. – С. 62–77.

87. Достоевский и К. Леонтьев: дискуссия в “Вольфиле” / Предисл., публ. и коммент. А.В. Лаврова // Достоевский: Материалы и исследования. – СПб., 2000. – Т. 15. – С. 407–462.
88. Жуков В.Н. Русская философия права: Естественно-правовая школа первой половины XX в. / Рус. гуманитар. о-во. – М., 2001. – 237 с. – (Б-ка журн. “Здравый смысл”). – Библиогр.: с. 217–229.
89. Закржевская Н.П. Категория единичного и всеобщего в философии истории В.О. Ключевского // Россия в новое время: Единство и многообразие в историческом развитии. – М., 2000. – С. 38–51.
90. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.) / СПб. гос. ун-т. – 3-е изд., доп. и перераб. – СПб.: Летний сад, 2001. – 396 с. – Библиогр.: с. 363–394.
91. История русской философии: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по специальности “Философия” / Ред. кол.: М.А. Маслин и др. – М.: Республика, 2001. – 639 с. – Указ. имен: с. 618–633.
92. История философии: Учеб. пособие / Ин-т философии РАН; Под ред. Н.В. Мотрошиловой – М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. – 326 с.: табл. – (История идей XIX–XX вв. – в соврем. исслед. Разд. Рус. философия; Т. 2) – Библиогр.: с. 284.
93. Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. – М., 2001. – 331 с.
94. Кантор В.К. Проблема искупления: Достоевский и “русский путь” // Русская интеллигенция: История и судьба. – М., 2000. – С. 366–381.
95. Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры. (Филос.-ист. анализ). – М.: РОССПЭН, 2001. – 702 с.
96. Кантор В.К. Фрейд versus Достоевский // Вопр. философии. – М., 2001. – № 10. – С. 27–32.
97. Карасев Л.В. Толстой и мир // Там же. – № 1. – С. 33–54.
98. Карнаух В.К. Космические циклы и социальные ритмы: Концепция А.Л. Чижевского // Деятели русской науки XIX–XX вв. – СПб., 2000. – Вып. 1. – С. 122–137.
99. Кацапова И.А. Идея естественного права в философии права П.И. Новгородцева // Филос. науки. – М., 2001. – № 2. – С. 101–111.
100. Клементьев Б.С., Тетюев Л.И. Научная мысль как планетарное явление: Идея ноосферного мышления В. Вернадского // Современная философия: Возможности обоснования. – Саратов, 2000. – С. 61–69.
101. Коган Л.А. О черновых записях-размышлениях В.С. Соловьева // Вопр. философии. – М., 2000. – № 10. – С. 112–127.
102. Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьева / РАН. Ин-т философии. – М., 2001.  
Ч. 1: Святая гармония. – 187 с. – Библиогр. в примеч.
103. Корнилов С.В. Русские философы: Справочник. – СПб.: Лань, 2001. – 445 с. – (Мир культуры, истории и философии).
104. Королева Л.Г. Основные идеи русской философии XIX–XX вв. – Курск, 2001. – 255 с.
105. Королева Л.Г. Поиски идеала государственного устройства в философии русского зарубежья // Россия: Духовная ситуация времени. – М., 2000. – № 3/4. – С. 29–47.

106. *о. Игнатий Крекшин*. Метафизика зла: (Пролегомены к теодицее в философии позднего С.Л. Франка) // *Вопр. философии*. – М., 2001. – № 12. – С. 128–139.
107. *Криницын А.Б.* Исповедь подпольного человека: К антропологии Ф.М. Достоевского. – М.: МАКС Пресс, 2001. – 371 с.
108. *Лекторский В.А.* Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // *Вопр. философии*. – М., 2001. – № 10. – С. 129–139.
109. Либеральный консерватизм: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф., Ростов-на-Дону, 25–26 мая 2000 г. / Рост. гос. ун-т и др.; Редкол.: А.И. Нарезный (отв. ред.), В.В. Шелохаев (отв. ред.) и др. – М.: РОССПЭН, 2001. – 383 с.
110. *Ляховская Т.В.* Владимир Соловьев о Фридрихе Ницше и русском ницшеанстве // *Философия. Информация. Управление*. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 49–56.
111. *Максимовская Л.М.* “Дилетанты жизни”, или Невельский философский кружок 1918–1920 гг. // *Культурология XX в.* – М., 2000. – № 3. – С. 40–47.
112. *Малинин В.А.* А.С. Пушкин и П.Я. Чаадаев – две концепции европейской и русской истории // *Науч. вестн. МГУ ГА. Сер.: Общество, экономика, образование*. – М., 2000. – № 22. – С. 16–25.
113. *Малинов А.В., Погодин С.Н.* Александр Лаппо-Данилевский: Историк и философ / Социол. ин-т РАН. – СПб.: Искусство, 2001. – 285 с.: портр. – (Территория культуры: история). – Библиогр.: с. 252–261. Список трудов А.С. Лаппо-Данилевского: с. 262–283.
114. *Маркова Л.А.* Нетождественное мысли бытие в философской логике: (В.С. Библер и Ж. Делез) // *Вопр. философии*. – М., 2001. – № 6. – С. 159–175.
115. Д.С. Мережковский: pro et contra: Личность и творчество Д. Мережковского в оценке современников: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан. гуманист. ин-т; Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкина – СПб., 2001. – 568 с.: портр. – (Рус. путь).
116. *Митрохин В.А.* Сменовеховство и евразийство: Проблема культурного и политического выбора // *Философия, культура и современность*. – Саратов, 2000. – Вып. 2. – С. 89–98.
117. *Мотрошилова Н.В.* Феномен Мамардашвили: (Размышление о книге) // *Вопр. философии*. – М., 2001. – № 10. – С. 174–182.
118. *Невлева И.М.* Русская философия: Монография / Центросоюз Рос. Федерации, Белгород. ун-т. потреб. кооп. – Белгород: Кооперативное образование, 2001. – 511 с. – Библиогр.: с. 502–511.
119. *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во Рос.ун-та дружбы народов, 2001. – 355 с. – Библиогр.: с. 343–352.
120. *Парамонов Б.* След: Философия. История. Современность. – М.: Независимая газ., 2001. – 527 с.
121. *Пащенко В.Я.* Евразийству – 80 лет // *Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия*. – М., 2001. – № 4. – С. 3–19.
122. *Прат Н.* Посев и тоталитаризм // *Вопр. философии*. – М., 2001. – № 5. – С. 78–84.
123. Пушкин в русской философской критике: Конец XIX–XX век / Гл. ред. С.Я. Левит; Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Р.А. Гальцева. –

- М.: ЦГНИИ РАН; СПб.: Унив. кн., 1999. – 591 с., 1 л. портр. – (Рос. пропилей). – Библиогр.: с. 560–566. Указ.: с. 567–589.
124. У чтения памяти М.Б. Туrowsкого // Филос. науки. – М., 2001. – № 2. – С. 67–100; № 3. – С. 20–49. – Участники: В.М. Межуев, А.П. Огурцов, В.Ж. Келле и др.
  125. *Рашковский Е.Б.* Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьева 1890-х годов // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 6. – С. 94–104.
  126. Русская социально-политическая мысль XIX –начала XX в.: Н.М. Карамзин / Междунар. ин-т социал. истории (Амстердам); Центр социальной истории ИВИ РАН. Каф. истории социал.-полит. учений филос. фак. МГУ им. М.В. Ломоносова; Под ред. А.А. Ширинянца; Сост.: Д.В. Ермаков и др. – М.: Воробьев, 2001. – 266 с. – Библиогр.: с. 262–266.
  127. Русская философия: Новые исслед. и материалы: Пробл. методологии и методики / СПб. гос. ун-т и др.; Отв. ред. А.Ф. Замалеев. – СПб., 2001. – 397 с.
  128. *Самохвалова В.И.* Вячеслав Иванов и русский постмодернизм // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 66–77.
  129. *Семенова С.Г.* Николай Федоров и Фридрих Ницше // Там же. – № 2. – С. 167–184.
  130. *Сендеров В.А.* Евразийство – миф XXI в.? // Там же. – № 4. – С. 47–56.
  131. *Сидорина Т.Ю.* Кризис XX в.: Прогнозы русских мыслителей / Гос. ун-т. Высш. шк. экономики. – М., 2001. – 182 с. – Библиогр.: с. 177–181.
  132. *Соколов В.В.* Некоторые эпизоды предвоенной философской жизни: (Из воспоминаний) // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 1. – С. 69–82.
  133. *Соловьев Э.Ю.* Секуляризация-историцизм-марксизм: (Тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С.Н. Булгакова) // Там же. – № 4. – С. 31–37.
  134. *Сохряков Ю.И.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М.: Наследие, 2000. – 255 с.
  135. *Стрельцов А.С.* Победитель – без славы победителя: (Константин Леонтьев и наши дни) // *Оптина Пустынь и русская культура.* – Калуга, 2000. – С. 17–22.
  136. *Тарасов А.Б.* Гносеологические и онтологические основы религиозного учения Л.Н. Толстого // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 137–144.
  137. *Ткачук М.Л.* О рукописном наследии Памфила Юркевича // Там же. – № 7. – С. 113–119.
  138. *Тугаров А.Б.* “...указует путь к святости”: Искания рус. религ. философией смысла социал. жизни: (XIX – начало XX в.). – Пенза, 2000. – 45 с. – Библиогр.: с. 40–42.
  139. П.А. Флоренский: pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования. Рус. христиан. гуманист. ин-т; Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова; Редкол.: Д.К. Бурлака (пред.) и др. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманист. ин-та, 2001. – 823 с. : портр., 4 л. ил. – (Рус. путь). – Библиогр.: с. 806–821.

140. *Холодный В.И.* А.С. Хомяков – дилетант и провидец постхристианского “завета” // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 145–156.
141. *Хоружий С.С.* Творчество о. Павла Флоренского и наши дни // *Там же.* – № 7. – С. 170–176.
142. *Циплаков Г.М.* Тема истории в философском творчестве А.Ф. Лосева // *Человек.* – М., 2001. – № 5. – С. 48–62.
143. *Черепанова Р.С.* Петр Чаадаев: мифический и реальный // *Обществ. науки и современность.* – М., 2001. – № 3.
144. *Чернозуб С.П.* “Вина” интеллигенции и ее “покаяние” как факторы социальных реформ в России // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 7. – С. 149–157.
145. *Чернышева М.И.* “Человек” в древнерусских и христианско-византийских памятниках. Очерк третий // *Византийский временник.* – М., 2001. – Т. 60. – С. 99–108.

#### 4 (а) ПУБЛИКАЦИИ

146. *Антология социально-экономической мысли в России: 20–30 годы XX в.* / РАН. Ин-т социологии; Под ред. А.И. Кравченко; Сост.: Г.В. Атоян и др. – М.: Academia, 2001. – 774 с.: схем.
147. *Белый царь: Метафизика власти в русской мысли: Хрестоматия / МГУ им. М.В. Ломоносова; Сост. и коммент. А.Л. Доброхотова.* – М.: МАКС Пресс, 2001. – 528 с. – Библиогр.: с. 573–580.
148. *Бердяев Н.А.* Русская идея: Основные пробл. рус. мысли XIX в. и начала XX в.; Судьба России. – М.: Шевчук, 2000. – 541 с.
149. *Блаватская Е.П.* Теософский словарь. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 635 с., ил. – (Великие посвященные).
150. *Гессен С.И.* Герцен / Пер. с нем. А.А. Ермичева // *Филос. науки.* – М., 2001. – № 3 – С. 57–74.
151. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Акад. проект: Раритет, 2001. – 879 с.: портр. – (Summa). – Библиогр.: с. 877.
152. *Ильин И.А.* О воспитании национальной элиты. – М.: Жизнь и мысль, 2001. – 510 с.: портр. – (Б-ка МГПУ).
153. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа: Доп. к “Диалектике мифа”. – М.: Мысль, 2001. – 560 с.: портр. – (Филос. наследие; Т. 130). – Указ.: с. 546–556.
154. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления: (Курс бесед). – М.: Моск. шк. полит. исслед., 2001. – 414 с.: портр. – (Культура, политика, философия). – Имен. указ.: с. 411–413.
155. *Налимов В.В.* Нераскрытое содержание книги С.Булгакова “Философия имени” // *Человек.* – М., 2001 – № 6 – С. 82–90.
156. *Панин Д.М.* Собрание сочинений: В 4 т. / Сост. Панина И.Я. – М.: Радуга, 2001.  
Т. 3: К теории пустот. Постулаты марксизма и законы природы. Пустота безбожия. Политэкономия на энергетической основе. Держава созидателей. К единению христиан. – 431 с.  
Т. 4: Мысли о разном. Солженицын и действительность. Статьи в западной прессе. – 543 с.
157. *Рерих Н.К.* Держава света. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 844 с. – (Антология мысли).

158. *Розанов В.В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николукина. – М.: Республика, 2001. Т. 9: Сахарна. – 462 с.: ил. – Указ. имен: с. 440–460.
159. *Розанов В.В.* Опавшие листья. – М.: АСТ, 2001. – 590 с.: ил. – (Афоризмы. Максимумы. Мысли).
160. *Розанов В.В.* Паскаль // Человек. – М., 2001. – № 4 – С. 75–98.
161. Русская философия: Имена, учения, тексты / Авт.-сост. Н.В. Солнцев; Моск. гос. социал. ун-т. – М.: ИНФРА-М: Весь мир, 2001. – 489 с. – (Высш. образование).
162. Русская философия: Новые исслед. и материалы: Пробл. методологии и методики / СПб. гос. ун-т и др.; Отв. ред. А.Ф. Замалеев. – СПб., 2001. – 397 с.: схем.
163. *Толстой Л.Н.* Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех Евангелий. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 467 с. – (Антология мысли).
164. *Трубецкой Е.* Смысл жизни. – М.: Грааль, 2001. – 336 с. – (Путь жизни).
165. Философское содержание русских журналов начала XX в.: Статьи, заметки и рецензии в лит.-обществ. и филос. изданиях 1901–1922 гг.: Библиогр. указ. / Отв. ред. А.А. Ермичев; Рус. христиан. гуманист. ин-т. – СПб., 2001. – 479 с. – Указ.: с. 423–478.
166. *Циолковский К.Э.* Космическая философия / Отв. ред. В.С. Авдучевский; Сост., подгот. текста, коммент. Т.Н. Желниной, В.М. Мапельман; РАН. Комис. по разраб. науч. наследия К.Э. Циолковского. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 478 с. – Библиогр.: с. 451–476.
167. *Шестов Л.* Достоевский и Нитше: (Философия трагедии). – М.: Грааль, 2001. – 159 с. – (Филос. литература).
168. *Шестов Л.И.* На весах Иова. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001 – 464 с. – (Религ. философия).
169. *Шестов Л.* Что такое русский большевизм // История философии. – М., 2001. – № 8 – С. 97–121.
170. *Юркевич П.Д.* Характер и направление современной германской философии // Вопр. философии. – М., 2001. – № 7. – С. 120–128.

## 5. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АЗИИ И АФРИКИ

171. *Аникеева Е.Н.* Основные черты индийских космогоний и их анти-креационистский характер // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. – М., 2000. – С. 84–90.
172. *Главева Д.Г.* Философия восточноазиатского региона: Китай, Япония, Корея и современная цивилизация // Восток. – М., 2001 – № 1. – С. 140–148.
173. *Делюсин Л.П.* Конфуций на службе китайского социализма // Россия и соврем. мир. – М., 2001. – № 1. – С. 182–189.
174. *Заболотных Э.Л.* Неклассические составляющие в учениях индийских логики // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – М., 2001. – № 4. – С. 116–127.
175. *Каукин И.В.* Традиционные корейские верования и развитие философской мысли в Корее на средние века // Там же. – № 2. – С. 123–127.
176. *Кирабаев Н.С.* Мусульманская философия: статья из энциклопедического словаря // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 2000. – № 1. – С. 121–138.

177. Лукьянов А. Ян Чжу как философ: Между даосизмом и конфуцианством // Пробл. Дал. Востока. – М., 2001. – № 2. – С. 139–151.
178. Михалев А.А. Япония: Социальная рефлексия в модернизированном обществе (50–70 гг. XX столетия) / РАН. Ин-т философии. – М., 2001. – 157 с. – Библиогр.: с. 146–154.
179. Мусаелян Л.А. О концепции философии истории Ибн Халдуна // Философия и общество. – М., 2000. – № 3. – С. 133–154.
180. Симанов А.Л. Философия природы вайшешики и современная космология: Возможные параллели // Гуманит. науки в Сибири. – Новосибирск, 2001. – № 1. – С. 48–60.
181. Степаняц М.Т. Восточная философия: Ввод. курс.: Избр. тексты / РАН. Ин-т философии. Гос. ун-т гуманитар. наук. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Вост. лит., 2001. – 511 с. – Рез. англ.
182. Тянь Аошунь. Ментальность срединного пути // Логический анализ языка: Языки этики. – М., 2000. – С. 46–53.
183. Хлебников Г.В. О некоторых суппозициях философии Исаака Израэли // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. – М., 2000. – Вып. 2. – С. 162–170.

## 6. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

184. Бейсенова Г.А. Образ М. Фуко: Взгляд французских авторов // Филос. исследования. – М., 2001. – № 3. – С. 38–51.
185. Бохенский Ю.М. Современная европейская философия. – М.: Науч. мир, 2000. – 248 с. – Имен. указ.: с. 220–228. Библиогр.: с. 229–243.
186. Бросова Н.З. История между “жизнью” и “смертью”: О. Шпенглер и М. Хайдеггер // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – М., 2001. – № 2. – С. 16–25.
187. Дубровский Д.И. Постмодернистская мода // Вопр. философии. – М., 2001. – № 8. – С. 42–55.
188. История философии: Запад–Россия–Восток: Учеб. для студентов вузов / Ред. совет: Б.И. Бахмин и др. – 2-е изд. – М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2000.  
Кн. 4: Философия XX в. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича – 446 с.
189. Как переводить Деррида? Философско-филологический спор: (С участием С.Н. Зенкина и Н.С. Автономовой) // Вопр. философии. – М., 2001. – № 7. – С. 158–169.
190. Козлова М.С. Витгенштейн: Новый образ философии // Там же. – С. 25–32.
191. Костюк К.Н. Богословие и политика в жизни и творчестве Карла Барта // Там же. – № 11 – С. 136–143.
192. Кузнецов В.Н. Историко-философский балаган “постмодернизма”: (“Театр масок” Жюль Делеза) // Философия и общество. – М., 2001. – № 4(21) – С. 114–134.
193. Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопр. философии. – М., 2001. – № 4. – С. 3–9.
194. Мареев С.Н., Мареева Е.В., Арсланов В.Г. Философия XX в.: Учеб. пособие для высш. шк. – М.: Акад. проект, 2001. – 463 с. – (Gaudemus).

195. *Пелипенко А.А.* Постмодернизм в контексте переходных процессов // Человек. – М., 2001. – № 4. – С. 5–17.
196. *Пигалев А.И.* Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: О смысле “преодоления метафизики” // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 10. – С. 152–168.
197. Порус В.Н. “Проблема демаркации” в культурном контексте эпохи // *Полигнозис.* – М., 2001. – № 3. – С. 3–17.
198. *Протопопова И.А., Ханпира Е.Э.* Субъект у Лакатоса и Плотина: Присутствие Другого // Там же. – С. 30–36.
199. *Розин В.М.* Изучение и конституирование мышления в современной философии (Концепции М.Хайдеггера и Ж.Делеза) // Там же. – С. 18–29.
200. *Розов Н.С.* Новая социальная теория интеллектуального творчества: “Социология философии” Р.Коллинза // *Личность. Культура. Общество.* – М., 2001. – Т. 3, вып. 3(9). – С. 11–23.
201. *Ромек Е.А.* Феноменологический метод и дилемма психиатрии: Бинсвангер и Гуссерль // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 11. – С. 80–91.
202. *Росман В.* Деконструкция деконструкции: Метафизика присутствия в лучах звезды Давида // Там же. – С. 57–72.
203. *Сыромятина А.В.* Метафизика власти в “философии жизни”, психоанализе, постмодерне // *Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия.* – М., 2001. – № 2. – С. 111–112.
204. *Целищев В.В.* Будущее философии XXI в.: Аналитическая или континентальная философия // *Философия науки.* – М., 2001. – № 2. – С. 13–20.
205. *Цоколов С.А.* Философия радикального конструктивизма Эрнста фон Глазерсфельда // *Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия.* – М., 2001. – № 4. – С. 38–58.
206. *Черепанова Е.С.* Австрийская критика языка: Агностическая мистика Ф.Маутнера // Там же. – № 2. – С. 26–49.
207. *Чесноков С.А.* Психология Ф. Brentano как предшественник феноменологии Э. Гуссерля // *Филос. науки.* – М., 2001. – № 1. – С. 141–150.
208. *Юлина Н.С.* Деннет о вирусе постмодернизма: Poleмика с Р. Рорти о сознании и реализме // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 78–92.
209. *Юлина Н.С.* Деннет о проблеме ответственности в свете механицистского объяснения человека // *История философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 58–77.

## 7. ПЕРЕВОДЫ

210. *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Средневековье / В пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 2001. – 692 с.: ил., схем. – Имен. указ.: с. 684–692.
211. *Антисери Д.* Эпистемология и герменевтика // *Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия.* – М., 2001. – № 3. – С. 3–27.
212. Антология античной философии / Сост., авт. предисл. С.В. Перевезенцев. – М.: ОЛМА-Пресс, 2001. – 415 с. – (Мировая философия).
213. *Апель К.-О.* Трансформация философии: Пер. с нем. – М.: Логос, 2001 – 339 с. – (Унив. б-ка. Философия). (Сер. Сигма).
214. *Барт К.* Христианская община и гражданская община // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 11. – С. 144–166.

215. *Белардинелли С.* Дж.Джентиле и христианство // Там же. – № 5. – С. 94–102.
216. Письма Беме / Предисл. и пер. Т.Б. Любимовой // Полигнозис. – М., 2001. – № 1. – С. 140–152; № 2. – С. 105–117.
217. *Бергсон А.* Творческая эволюция: Пер. с фр. – М.: ТЕРРА.–Кн. клуб: Канон-пресс-Ц, 2001. – 383 с. – (Канон философии). – Указ.: с. 365–381.
218. *Берлин И.* История свободы. Россия / Предисл. А. Эткинда. – М.: Новое лит. обозрение, 2001. – 538 с. – (Либеральное наследие) – Указ.: с. 510–537.
219. *Берлин И.* Философия свободы. Европа. – М.: Новое лит. обозрение, 2001. – 440 с. – (Либеральное наследие) – Указ.: с. 424–439.
220. *Берлин И.* Оригинальность Макиавелли // Человек. – М., 2001. – № 5. – С. 163–185.
221. *Буббайер Ф.* С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа: Пер. с англ. – М.: Рос. полит. энцикл., 2001. – 327 с. – (Люди России) – Библиогр.: с. 292–315. Имен. указ.: с. 316–326.
222. *Валицкий А.* Парижские лекции Адама Мицкевича: Россия и русские мыслители // Вопр. философии. – 2001. – № 3. – С. 127–150.
223. *Васубандху.* Учение о карме / Предисл., пер. с санскрита и коммент. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2000. – 367 с. – (Памятники культуры Востока; Вып. 13). – Библиогр.: с. 361–366.
224. *Велькер М.* Христианство и плюрализм / Пер. с нем. Д. Бумажнова, А. Петровой. – М.: Республика, 2001 – 207 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия). – Указ. имен: с. 203–204.
225. *Вио Т. де.* О бессмертии души, или Смерть Сократа / Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. В. Михайлова. – СПб.: Алетейя, 2001. – 222 с. – (Миф, религия, культура).
226. Восточные отцы и учителя церкви... Антология: В 3 т. / Сост. иеромонах Иларион (Алфесв). – М.: Изд-во МФТИ, 2000. – (Памятники святоотеч. письменности).  
Т. 2: V век. – 416 с.
227. *Вритт Г.Х. фон.* Витгенштейн и двадцатый век / Пер. М.С. Козловой, Е.Б. Козловой // Вопр. философии. – М., 2001. – № 7. – С. 33–46.
228. *Вундт В.* Введение в философию. – М.: ЧеРо: Добросвет, 2001. – 354 с.
229. *Вундт В.* Проблемы психологии народов: Пер. с нем. – СПб.: Питер, 2001. – 160 с. – (Психология-классика).
230. *Гартман Ф.* Жизнь Парацельса и сущность его учения: Медицина. Космология. Антропология. Пневмология: Магия и колдовство: Алхимия и астрология: Философия и теософия: Пер. с англ. – 3-е изд. – М.: Алетейя, 2001. – 271 с.: ил. – (Древняя мудрость). – Указ. имен и терминов: с. 252–259.
231. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., коммент., пер. с древнегреч., лат., фр., англ., нем., пол. К. Богучкого; Отв. ред. Б.С. Попов. – 3-е изд. – Киев: Ирис: М.: Алетейя, 2001. – 623 с. – (Mysterium magnum) – Библиогр.: с. 620–623.
232. *Глазерсфельд Э. фон.* Введение в радикальный конструктивизм // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – М., 2001. – № 4. – С. 59–81.
233. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского: Пер. с англ. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.: портр. – (Из классич. наследия). – Указ. имен: с. 472–473.

234. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Дом интеллектуал. кн., 2001. – (Унив. б-ка. Философия).  
Т. 3. Логические исследования: Исслед. по феноменологии и теории познания. – СVII, 471 с., 1 л. портр.  
Т. 4: Картезианские медитации. – 141 с.
235. Даосская алхимия / Пер. с кит., коммент., примеч., вступит. ст. Е.А. Торчинова. – СПб.: Азбука: Петерб. востоковедение, 2001. – 469 с.: ил. – (Сокровен. свет).
236. *Деннет Д.* Постмодернизм и истина: Почему нам важно понимать это правильно // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 93–100.
237. *Дикий плющ:* Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина: Пер. с англ. / Предисл. Н. Уоддела. – СПб.: Евразия, 2001. – 333 с. – Библиогр.: с. 331–333.
238. *Дильтей В.* Собрание сочинений: В 6 т. / Под общ. ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. – М.: Дом интеллектуал. кн., 2001.  
Т. 4. Герменевтика и теория литературы / Пер. с нем. под ред. В.В. Бибихина, Н.С. Плотникова. – 531 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 525–531.
239. *Дильтей В.* Основная мысль моей философии: Предпосылки или условия сознания либо научного познания / Предисл. А.Н. Круглова // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 9. – С. 121–126.
240. *Карлейль Т.* Герои и героическое в истории: Публ. беседы / Пер. с англ. В.И. Яковенко. – М.: Вуз. кн., 2001. – 277 с.
241. *Коллинз Р.* “Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения”: (Фрагменты из кн.) // *Личность. Культура. Общество.* – М., 2001. – Т. 3, вып. 3(9). – С. 24–51.
242. *Конфуций.* Уроки мудрости: Сб. древнекит. текстов: Пер. с древнекит. / Сост., вступ. ст. и коммент. М.А. Блюменкранца. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. – 958 с. – (Антропология мысли).
243. *Лабрюйер Ж. де.* Характеры, или Нравы нынешнего века. – М.: АСТ: Харьков: Фолио, 2001 – 607 с.: ил. – (Афоризмы. Максимумы. Мысли).
244. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. под ред. и с примеч. В.С. Иванова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 511 с. – (Психология без границ). – Библиогр.: с. 441–489, 502–506.
245. *Лобковец Н.* Карл Шмитт – католический фашист? // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 5. – С. 85–93.
246. *Лоуренс Т.Э.* Семь столпов мудрости / Пер. с англ. Г. Карпинского. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб, 2001. – 751 с.
247. *Лукиан Самосатский.* Сочинения: В 2 т. / Под общ. ред. А.И. Зайцева. – СПб.: Алетейя, 2001. – (Антич. б-ка. Антич. лит.).  
Т. 1 – VIII, 472 с.: ил.  
Т. 2 – 538 с.: ил.
248. *Монтень /* Сост., авт. предисл. Н.В. Бордовская. – М.: Дом Ш. Амонашвили, 2001. – 223 с. – (Антология гуманит. педагогики).
249. *Моше бен Маймон.* Путеводитель растерянных / Пер. и коммент. М.А. Шнейдера; Науч. ред. У. Гершович. – М.: Мосты культуры: Иерусалим: Маханаим, 2000. – XXVI, 566 с. – (Памятники еврейской лит.). – Библиогр.: с. 553–566. Произведения Маймонида: с. 552–553.
250. *Нерваль Ж. де.* Мистические фрагменты / Пер. с фр., сост. Ю.Н. Стефанов; Вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – СПб.: Лимбах, 2001. – 535 с.

251. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Сочинения: Пер. с нем. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: ФОЛИО, 2001. – 847 с. – (Антология мысли).
252. *Пайнс Р.* Струве: Биография: В 2 т.: Пер. с англ. / Моск. шк. полит. исследований. – М., 2001.  
Т. 1: Струве: левый либерал, 1870–1905. – 549 с., портр., 3 л. ил. – Имен. указ.: с. 543–548.  
Т. 2. Струве: правый либерал, 1905–1944. – 679 с. – Библиогр.: с. 581–671. Указ.: с. 672–678.
253. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. Гинзбург Ю. – М.: АСТ, 2001. – 590 с.: ил. – (Афоризмы. Максимы. Мысли).
254. *Пифагор.* Золотой канон. Фигуры эзотерики / Подгот. текста, коммент., вступ. ст. А.К. Шапошникова; Пер.: И. Евса, М.Л. Гаспарова – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001 – 447 с.: ил.
255. *Прокл.* Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., примеч., указ., слов. Л.Ю. Лукомского. – СПб.: Летний сад, 2001. – 623 с.: ил. – Указ.: с. 595–615.
256. *Прокл Диадох.* Комментарий на “Алкивиад I” Платона // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 4. – С. 119–128.
257. *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы: Пер. с англ. – Киев: Ника-Центр; М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2001. – 556 с. – (Пробл. человека: Вып. 2) – Указ.: с. 544–553.
258. Семь мудрецов: Пророки и создатели древности / Пер. и коммент. М.Л. Гаспарова; Поэт. Пер. И. Евсы. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 415 с.: ил. – (Антология мудрости). – Библиогр.: с. 411–413.
259. *Сервио П.* Структура и целостность: Об интеллектуал. истоках структурализма в Центр. и Вост. Европе, 1920–1930 гг.: Пер. с фр. / Рос. гос. гуманит. ун-т. Ин-т высш. гуманит. исслед. – М.: Яз. слав. культуры, 2001. – 354 с.: ил. – (Язык. Семиотика. Культура). – Библиогр.: с. 330–348. Имен. указ.: с. 349–354.
260. Суфии: Собр. притч и афоризмов / Подгот. Л. Яковлев. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 640 с. – (Антология мысли).
261. *Тейлор Ч.* Философия и ее история / Пер. с англ. М.Н. Архиповой // *Вопр. философии.* – М., 2001. – № 8. – С. 78–96.
262. *Торо Г.Д.* Высшие законы: Пер. с англ. – М.: Республика, 2001. – 412 с. – (Б-ка этич. мысли). – Указ. имен: с. 408–411.
263. *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI в.: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2001. – 670 с. – (Philosophy). – Библиогр.: с. 579–611.
264. *Тоффлер Э.* Шок будущего: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2001. – 558 с. – (Philosophy) – Библиогр.: с. 535–558.
265. Упанишады / Пер. с санскрита, исслед. и коммент. А.Я. Сыркина. – 2-е изд., доп. – М.: Вост. лит., 2000. – 782 с.: табл. – (Памятники письменности Востока). – Рез. англ. Библиогр.: с. 754–756. Указ.: с. 758–763.
266. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. *Вопр. 1–2* // *Философия и современные проблемы гуманитарного знания.* – М., 2000. – Вып. 2. – С. 172–196.
267. *Фрейд З.* Я и Оно. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. – 861 с. – (Антология мысли).

268. *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. / Пер. с англ. М. Рыклина. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб, 2001. – (Боги и ученые). – Т. 1, гл. 1–39. – 526 с. – Указ.: с. 520–524.
269. *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка, 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; Под ред. Н. Федоровой. – М.: Ad marginem, 2001. – 415 с., 1 л. портр. – Указ. имен: с. 407–415.
270. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т.: Пер. с нем. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб: Республика, 2001.  
Т. 3: Малые философские сочинения. – 527 с. – Указ. имен: с. 516–522.  
Т. 4: *Parerga et Paralipomena*: В 2 т. Т. 1. *Parerga*. – 398 с. Указ. имен: с. 392–396.  
Т. 6: Из рукописного наследия. – 351 с. – Указ. имен: с. 347–349.
271. *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы / Пер. с нем. Ф.В. Черниговца. – М.: АСТ, 2001. – 445 с.: ил. – (Афоризмы. Максимы. Мысли).
272. *Экхарт М.* Об отрешенности / Сост. и пер. со средневерхненем. и лат. яз., предисл. и примеч. М.Ю. Реутина. – М.; СПб.: Унив. кн., 2001. – 431 с. – (Кн. света). – Указ. имен: с. 428–430.
273. *Элиаде М.* Аспекты мифа: Пер. с фр. – М.: Акад. проект, 2001. – 239 с. – (Концепции).
274. *Эразм Роттердамский.* Воспитание христианского государя. Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного. Похвальное слово глупости / Пер. с лат. и коммент. А.В. Тарасовой. – М.: Мысль, 2001. – 366 с. – Прил.: *Мор Т.* Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии.

*Библиография составлена Е.С.Муравлевым*

## АВТОРЫ ВЫПУСКА

**Афовасив** Евгений Васильевич – канд. филос. наук, доцент, преподаватель Новосибирского гос. университета.

**Бросова** Наталья Зиновьевна – канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии и религиоведения Белгородского гос. университета.

**Васильев** Вадим Валерьевич – доктор филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии Московского гос. университета им. М.В. Ломоносова.

**Жмудь** Леонид Яковлевич – доктор филос. наук, Институт истории естествознания и техники (г. Санкт-Петербург)

**Зубова** Мария Васильевна – профессор Архитектурного института

**Макарова** Ирина Владимировна – аспирант философского ф-та Московского гос. университета им. М.В. Ломоносова

**Матусова** Екатерина Дмитриевна – канд. филос. наук, доцент Института античной культуры Российского гос. гуманитарного университета.

**Никольский** Борис Михайлович – канд. филол. наук, докторант Института античной культуры Российского гос. гуманитарного университета.

**Орлов** Евгений Викторович – канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск).

**Павленко** Андрей Николаевич – доктор филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Резвых** Петр Владиславович – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры истории философии Российского Университета Дружбы Народов (Москва)

**Седых** Оксана Михайловна – аспирант философского ф-та Моск. гос. университета им. М.В. Ломоносова

**Солопова** Мария Анатольевна – канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

**Трубникова** Надежда Николаевна – канд. филос. наук, ответственный секретарь журнала “Вопросы философии”

**Хорьков** Михаил Львович – канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии Российского Университета Дружбы Народов (Москва)

**Щетников** Андрей Иванович – г. Новосибирск.

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Жмудь Л.Я.</i> Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики .....	5
<i>Орлов Е.В.</i> Аристотель об <i>опыте</i> и <i>уме</i> во “Второй Аналитике” II, 19 .....	34
<i>Солопова М.А.</i> К публикации седьмой книги “Никомаховой этики” с выдержками из комментариев Аспасия, пс-Гелиодора и Анонимного автора .....	68
<i>Аристотель.</i> Никомаховой этики книга седьмая: О воздержности, невоздержности, а также об удовольствии (пер. М.А. Солоповой) .....	72
<i>Щетников А.И.</i> Проблема смещения в античном континуализме: к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии .....	102
<i>Никольский Б.М.</i> Антиох Аскалонский и учение об <i>οἴκε(ω)σις</i> .....	112
<i>Матусова Е.Д.</i> К публикации трактата “О том, что Бог не знает перемен” .....	135
<i>Филон Александрийский.</i> О том, что Бог не знает перемен (“Отι ἄτρεττον τὸ θετον”) (пер. и комм. Е.Д. Матусовой) .....	138
<i>Афонасин Е.В.</i> Гносис в зеркале его критиков: Античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности .....	176
<i>Хорьков М.Л.</i> Версия Йорга Гартнера “Книги Вечной Премудрости” Генриха Сузо (MS M I 476 б-ки Зальцбургского ун-та) и проблема рецепции немецкой мистики в середине XV в. ....	212

---

### ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Трубникова Н.Н.</i> Предисловие к публикации .....	230
<i>Кукай.</i> Песнь о непостоянстве (пер. и комм. Н.Н. Трубниковой) .....	241

---

### ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

<i>Васильев В.В.</i> Эволюция философской психологии в XVIII в. ....	265
<i>Резвых П.В.</i> Поздний Шеллинг и Кант .....	280

---

## ФИЛОСОФИЯ XIX–XX ВЕКОВ

---

<i>Макарова И.В.</i> Франц Brentано и его “Психология Аристотеля” .....	304
<i>Франц Brentано.</i> Психология Аристотеля в свете его учения о <i>voûc poiētikhós</i> (главы из книги) .....	308
<i>Бросова Н.З.</i> Хайдеггер и Ницше: обертоны исторических ожиданий .....	340

---

## ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

<i>Седых О.М.</i> П.А. Флоренский о творчестве И. Канта и “антикоперниканском” перевороте в философии .....	357
<i>Павленко А.Н.</i> Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга .....	386

### ПУБЛИКАЦИИ ИЗ АРХИВОВ

<i>Зубова М.В.</i> Вехи жизни и труды В.П. Зубова .....	409
<i>Зубов В.П.</i> Генезис научной терминологии (к истории научного языка). Часть первая. Язык логики и философии .....	413
Библиография .....	440
Работы по истории философии, вышедшие в России в 2000–2001 гг.....	440
Авторы выпуска .....	456

## CONTENTS

---

### ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

---

<i>Zhmud L.J.</i> Revising Doxography: Hermann Diels and his Critics .....	5
<i>Orlov E.V.</i> Aristotle on <i>empeiria</i> and <i>nous</i> in the "Posterior Analytics" II, 19	34
<i>Solopova M.A.</i> On the Publication of the "Nicomachean Ethics" (Book seven) with extracts from commentaries of Aspasius, ps-Heliodorus and Anonymus .....	68
<i>Aristotle.</i> Nicomachean Ethics, Book seven: On Continence, Incontinence, and on the Pleasure (transl. by M.A. Solopova) .....	72
<i>Schetnikov A.I.</i> The Problem of Mixing in Ancient Continualism (On Chrysippus' Doctrine of Blending) .....	102
<i>Nikolsky B.M.</i> Antiochus of Ascalon and his Doctrine on <i>oikeiosis</i> .....	112
<i>Matusova E.D.</i> On the Publication of the "On the Immutability of God" by Philo .....	135
<i>Philo of Alexandria.</i> On the Immutability of God (transl. and comm. by E.D. Matusova) .....	138
<i>Afonasin E.V.</i> Gnosis and its Critics: Ancient Gnosticism in the Context of Platonic Philosophy of Late Antiquity .....	176
<i>Khorkov M.L.</i> Joerg Gartner's Version of the "Book of Eternal Wisdom" by Heinrich Suso (Ms. M I 476 UB Salzburg) and the Problem of Reception of the German Mystics in the middle of the 15th century .....	212

---

### ORIENTAL PHILOSOPHY

---

<i>Trubnikova N.N.</i> On the Publication of the "Song on Inconstancy" by Kukai .....	230
<i>Kukai.</i> The Song on Inconstancy (transl. and comm. by N.N. Trubnikova) ...	241

---

### WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY OF THE MODERNITY

---

<i>Vasilyev V.V.</i> The Evolution of Philosophical Psychology in the 17th century .....	265
<i>Rezvykh P.V.</i> The Late Schelling and Kant .....	280

---

XIX–XX CENTURIES PHILOSOPHY

---

<i>Makarova I.V.</i> Franz Brentano and His “Aristotle’s Psychology” .....	304
<i>Franz Brentano.</i> Aristotle’s Psychology in the Context of His Doctrine of νοῦς ποιητικός (fragments) .....	308
<i>Brosova N.Z.</i> Nietzsche and Heidegger: Overtones of the Historical Expectations .....	340

---

RUSSIAN PHILOSOPHY

---

<i>Sedykh O.M. P.</i> Florensky about I. Kant’s Cosmological Antinomies and “Anticopernical” Revolution in Philosophy .....	357
<i>Pavlenko A.N.</i> The Possibility of Technique’s Existence: Outlook from Lavra and Voice from Marburg .....	386

PUBLICATIONS FROM ARCHIVES

<i>Zubova M.V.</i> Life and Work of Prof. Vassily P. Zubov .....	409
<i>Zubov V.P.</i> The Genesis of the Scientific Terminology: A Study in the History of Scientific Language). The Language of Logic and Philosophy .....	413
Bibliography .....	440
Contributors .....	456

Научное издание

**Историко-  
философский  
ежегодник  
2002**

Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*  
Редактор *В.С. Егорова*  
Художественный редактор *Т.В. Болотина*  
Технический редактор *О.В. Ардова*  
Корректоры *З.Д. Алексеева, Т.А. Печко*