

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

**ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ**

**Материалы и исследования  
по истории платонизма**

*Межвузовский сборник*

выходит с 1997 г.

Вып. 9

Ответственный редактор канд. филос. наук *А. В. Цыб*

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2014

ББК 87.3

A38

Редакционная коллегия: О. Ю. Бахвалова, д-р филол. наук К. А. Богданов, д-р филос. наук проф. Н. В. Голик, член-корр. РАН И. И. Елисеева, д-р филос. наук В. В. Козловский, канд. филос. наук Л. Касл, д-р филос. наук А. В. Малинов, д-р физ.-мат. наук Н. Ю. Нецветаев, канд. филос. наук А. Г. Никулин, д-р физ.-мат. наук В. Ю. Новожилов, д-р филос. наук Г. Павлос, П. Павлос, д-р ист. наук С. Н. Погодин, А. А. Семенов, д-р филос. наук В. Ю. Сухачев, канд. филос. наук А. В. Тихонов, д-р филос. наук М. С. Уваров, д-р филос. наук А. Фатич, канд. филос. наук А. В. Цыб (отв. ред.)

Рецензенты: д-р филос. наук проф. Е. В. Афонасин (Новосибирск. гос. ун-т), канд. филос. наук С. Ю. Трохачев (С.-Петерб. ун-т профсоюзов)

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Социологического института Российской Академии наук*

**ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ:** Материалы и исследования по истории  
A38 платонизма. Вып. 9: межвуз. сб. / отв. ред. А. В. Цыб. — СПб.: Скифия-Принт, 2014. — 380 с.

Выпуск 9 подготовлен по итогам двадцатилетнего сотрудничества С.-Петербургского Платоновского общества с гуманитариями российских и зарубежных вузов и научных центров.

В сборник включены статьи и исследования по истории ведущей философской традиции мировой культуры, новые переводы из архивов европейской платонической философии (Джованни Пико делла Мирандола «Рассуждения против прорицательной астрологии» (книга первая), переводы из английской поэзии XVII в., Трактата «О вечной и неизменной нравственности» английского платоника XVII в. Ральфа Кедворта).

Книга предназначена всем, кому интересна история идей, культуры, личностей философов.

ББК 87.3

*Исследование осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда, грант №-12-03-0345а,  
руководитель проекта канд. филос. наук А. В. Цыб  
Рег. номер проекта в ЦИТиС 01201273112*

© Авторы, 2014  
© А. В. Цыб, сост., 2014  
© Социологический институт  
РАН, 2014

THE SOCIOLOGICAL INSTITUTE OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

PLATO'S PHILOSOPHICAL SOCIETY

**ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ**

**Researches on  
Platonism History**

*Interuniversity Collection*

published since 1997

Vol. 9

Head Editor PhD A. V. Tsyb

ST. PETERSBURG

2014

BBK 87.3  
A38

Editorial Board: O. Yu. Bakhvalova, Dr. of Science K. A. Bogdanov, Dr. of Science, Prof. N. V. Golik, Dr. of Science, Russian Academy of Sciences Member I. I. Eliseeva, Dr. of Science V. V. Kozlovsky, Ph.D. L. Castle, Dr. of Science A. V. Malinov, Dr. of Science N. Yu. Netsvetayev, Ph.D. A. G. Nikulin, Dr. of Science V. Yu. Novozhilov, Dr. of Science G. Pavlos, P. Pavlos, Dr. of Science S. N. Pogodin, A. A. Semenov, Dr. of Science V. Yu. Sukhachev, Ph.D. A. V. Tikhonov, Dr. of Science M. S. Uvarov, Ph.D. A. Fatic, Ph.D. A. V. Tsyb (Head Editor)

Peer-Reviewers: Dr. of Science Prof. E. V. Afonasin (Novosibirsk State University), Ph.D. S. Yu. Trokhachev (St. Petersburg University of Humanities and Social Sciences)

*Ratified by Editorial Council  
of The Sociological Institute of Russian Academy of Sciences*

**ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ:** Researches in Platonism History. Issue 9:  
A38 Interuniversity Review / Head Editor A. V. Tsyb. — St. Petersburg: Skifia-Print, 2014. — 380 p.

Issue 9 is submitted after 20 years working period St. Petersburg Plato's Society and academical community.

The Issue covers articles and research on the history of leading philosophical trends, new translations from European Platonism (Giovanny Pico della Mirandola "Treatise against prophetic Astrology, British XVIIth century Poetry, "Treatise on Eternal and Immutable Morality" by XVIIth century British Platonist Ralph Cudworth). The Issue is intended for those interested in History of Ideas, Culture, Philosophers Personalia.

BBK 87.3

*The Research is funded by Russian Foundation for Humanities, grant №-12-03-0345a,  
The project leader Ph.D. A. V. Tsyb*

© Authors, 2014  
© A. V. Tsyb, Head Editor, 2014  
© The Sociological Institute  
of Russian Academy of  
Sciences, 2014

# Раздел I

## СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

---

LILIA CASTLE

### THE PROBLEM OF CHOICE IN GREEK MYTHOLOGY

УДК 292, код ВАК 09.00.13

**Аннотация.** Понятие героя в изображении греческих мифов рассматривается как взаимодействие самореализовавшейся личности с богами, которое приобретает характер борьбы. Архетип героя предстает в элитарном смысле и относится к тем, кто по своим качествам подходит для такого противостояния, а именно незаинтересованно бескорыстно служит ради повышения космологического мировоззрения личности. Основной упор сделан на подвиг Прометея. Элемент хаоса привносит в битву героя дезорганизирующее начало, преодолевая действие которого он содействует приращению космического порядка.

**Ключевые слова.** Проблема выбора в греческой мифологии, Олимпийские боги, борьба за космический порядок, поколение героев и демиургов.

**Abstract.** The concept of the hero as portrayed in Greek myth is treated as an interaction of the self realized human being with the gods that takes on elements of a competitive struggle. The hero archetype is pictured as manifesting in an elitist sense in those who qualify to enter the competition. Qualifications include a history of transcendental disinterested service in the interests of providing man with increased cosmological scope. Reference is made to a panoply of heroes, chief among them Prometheus who dared to disobey the power hierarchy and bring the light of divine knowledge to mankind. The element of chaos is presented as a disorganized field in which the hero must battle in his self imposed task to increase the amount of order in the cosmos.

**Keywords.** Problem of Choice in Greek Mythology, Olympic gods, Reflecting the struggle for universal order, generation of heroes or demigods.

The highest virtue in Greek society was *arête*: manliness, the courage of a man, excellence, especially that revealed in a contest or *agon*. This competitive spirit man took from the gods themselves. Greek myth reflects that from the very beginning of the creation there was a permanent competition or struggle between the new deities against the zoomorphic, phytomorphic and mixantropomorphic deities of the ancient times.<sup>1</sup>

---

**Касл Лилия Леонидовна** — канд. филос. наук, проф., руководитель магистерских программ, Университет Шаминад (США), г. Гонолулу; lcastle@chaminade.edu

**Castle Lilia L.** — Chaminade University of Honolulu. The Office of Professional and Continuing Education. 3140 Waialae Avenue. Honolulu, HI 96816 (USA) Telephone: (808) 739-4663, Email: gradserv@chaminade.edu, hours: Monday — Friday

<sup>1</sup> Proclus makes the distinction between junior gods such as Apollo and senior gods such as Rhea or Hera.

The Olympic gods, joined later by heroes, were engaged in a constant fight against ancient chaos. Their victories increased the harmony and order in the universe. It was the competition between new and old gods for leading positions in the universe and the hierarchies of an increasingly harmonious structure. Though often it looked like an internecine war, the end was not to destroy the older deities, but rather to remove them toward the periphery of the divine ruling world. In addition to the well known battles of the Olympians with the Titans, such as those in the dynasty of Cronus which even now develop our sense of times and timing, we see reflections of this ongoing war in the fate of such chthonic gods as the wise nymph Metis, prominent in the ancient times but later disappearing from view after being swallowed by Zeus. Again in the fate of the silverfooted Thetis, humiliated by her forced marriage with the mortal Pelius but being the niece of Eurynoma, the wife of Ophionus, who were rulers of Olympus before Rhea and Cronus.

The visible significance of these important past deities diminishes, though it is still present as they continue to help the Olympians, deploying strategic delay tactics as for example in the breeding of Hephaestus for nine years or in the hiding of the son of Semele and Zeus, who was Dionysus. It is well to remember that all the struggles of the gods manifest as present wisdom in the mind of Father Zeus.

The power of the chthonic gods was not to be forgotten, not only because they were often the ancestors of new gods and heroes, but also because of their more powerful ancient energies, which the new gods needed in order to subdue their own chthonic, ancestors. Thus, with the help of the Cyclopes and the Hecatoncheires, the wielder of lightning bolts Zeus was able to defeat Cronus and other Titans; and with the help of Metis — to save his brothers and sisters from being gobbled up by the terrible amorphous ogre, the Father of all Time.

After being swallowed by Zeus, Metis is later forgotten even though she was the mother of Athena. Most of us have been led to concede that Athena enjoyed a parthenogenic conception, springing fully armed from her father's head. We must be careful about the mythological histories that we weave into our soulstuff since many myths and legends are subject to variations, but it is conventionally held that together with the heroes the gods defeated the Giants. As order slowly evolved from chaos, Zeus started to rule the universe in a more orderly way, together with the other eleven gods from their dwelling place on Mount Olympus. However, chaos, and consequently the potentiality for new battles, did not vanish, as the defeated old gods were always present in the darkness of Tartaras. And sounding ever in the background like a recurrent leitmotif from a tragic

chorus was the prophecy of Prometheus about the son stronger than Zeus who would come into the world and make all things new.

Reflecting the struggle for universal order, polis as the higher form of society has also won the social competition with the former anarchical state. The formation of polis with its own patronizing deity, such as Athena in Athens, Zeus in Olympia, Apollo in Delphi as well as the cult of the hero protectors (Theseus, Asclepius and Oedipus) symbolized the now permanent presence of the organizing and structuring work of the divine Logos *in socium*.

After the defeat of the chthonic gods, the Olympic gods continue to compete among themselves, each of them confirming his own place in the universal structure and often including humans in this competition, whose fourth generation after such conflict, according to Hesiod, was the generation of heroes or demigods. The ambivalent nature of cosmic law could be seen in the competitions between the gods themselves. This ambivalence would lead us to speculate as to the nature of law at its various hierarchical levels. It would appear that before the principles of law were accepted by the polis, they had the quality of emergence, which is to say that the principle or *hyparxis*<sup>2</sup> at the level of manifestation is generated rather than fixed. This is of course the distinguishing feature of common law as compared to the more rigid character of the sophisticated laws of the Greek polis emulated by the Romans. In the mythic struggle each victory is taken as a precedent, and so as in Anglo common law, law itself evolves.

The *Iliad* portrays not only the war between Greeks and Trojans helped by the gods: Hera, Athena, and Poseidon on the side of Greeks, while Aphrodite, Apollo, and Ares are on the side of Trojans. The scenario involves more than the competition which ensues between the gods themselves, the *Iliad* is the magnificent picture of a gigantic battle taking place at once on all levels of the universal hierarchy.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> The Greek term, *hyparxis* may be translated as principle, particularly a foundational belief which is inherent to a concept. Eg. The democratic belief in the equal status of souls. *Hyparxis* also carries the sense of making a new beginning and by so doing establishing a new essence see: (Liddell H. G. and Scott R. An Intermediate Greek-English Lexicon. Clarendon; Oxford, 1889. P.831).

<sup>3</sup> Trojans Hector and Euphorbus kill Patroclus with the assistance of Apollo. Likewise, angry with Agamemnon for taking Briseis, Achilles appeals to his mother, the Goddess Thetis to ask Zeus to aid the Trojans against the Achaeans. As Achilles prepares to enter the battle in order to avenge the death of Patroclus, his mother, Thetis, and Hephaestus make a new shield and arms for Achilles. Achilles's valiant effort against the river Xanthus portrays a battle between gods in which Achilles barely survives. Although Zeus would intervene in order to keep the gods from interfering in the Trojan War, still, this would not keep them from entering into the battle. Hera woos Zeus in order to take his attention off the war. While she holds his attention, Poseidon would assist the failing Greek army to drive the Trojan forces back. In this instance, the gods are seen as scheming, even against the head

Demigods not only struggled side by side with the gods; they competed with the gods themselves, accepting courageously the resulting pains (Daedalus, Arachne, Latona), or sometimes even success (the redemption of Prometheus). Such competition was not unusual, since the border between gods and mortals was obviously penetrable. In the view of the ancient Greeks the gods and mortals did not exist in two completely isolated spheres, but were seen as a descending celestial hierarchy with a diminishing amount of divinity at each lower level. There was a constant interaction between the Olympian heavens and the Greek earth.

The gods were immortal in the same sense as the Christian today considers the soul to be immortal, however, they could be killed or put out of action. Their murders had to be punished as Hercules was punished for his crimes, and oftentimes had to serve mankind. Eros was the force which subdued equally both gods and mortals. The beauty of the mortal women won the competition for the heart of Zeus on various occasions, so that divine intemperance became the cause of the appearance of many great heroes. We picture Leda caressing the Swan, Danae in the bliss of the Golden rain, Europa on the back of the beautiful white bull... The immortal goddesses even less could resist the beauty of mortal youths. Myth tells us about the mortal lover of Merope, one of the seven Pleiades and mother of the sly Sisyphus who outwitted the Lord of Tartarus; Aphrodite loving the Trojan Anhisus gave birth to Eneas; beautiful Eos married the Trojan Titan; Selena embracing her beloved Endymion every night and giving him 50 daughters in spite of his sleep, Adonis for whose love Aphrodite herself had to compete with Persephone. Antinoos, Hyacinthus, Odysseus — the whole generation of heroes whom the gods created by falling in love with mortals who loved them in return.<sup>4</sup>

Being the descendant of gods, either patrilineally or from the distaff side, our hero obviously has been created to bring and confirm the will of the gods among mortals. In the accomplishment of this task, the hero always challenges his divine ancestors; his competition with them takes the form of disobedience. Why do the gods encourage him to break their own laws, at the same time trying to defeat him creating enormous obstacles for him when he is trying to do what seems to him to be their divine

---

deity, Zeus himself. Their interactions with humans would definitely affect their lives and the outcomes of their various situations. Zeus' eventual response to Hera's ruse would lead to his trying to restore equality to the situation and so causing Poseidon to withdraw. This would result in the Trojans advancing against the Greeks and burning their ships. In the *Iliad* Zeus appears to control events, as the final outcome between Troy and the Achaeans seems to lie with Zeus himself, although all Olympians were understood to be subordinate to the Fates.

<sup>4</sup> There are catalogs of heroes in: Hesiod, *Theogonia* 240–1022; also: Apollonius of Rhodes *I* 23–233.



order? Why can't he stop competing with the gods and know that he can never win this competition just as he cannot become a god during his life? Why does he continue in his Sisyphyne labor even though he sees it as punishment with no hope of reward? In order to answer these questions we have to examine the nature of the hero as well as the ontological nature of his rivalry with the gods.

The inevitability of man's competition with the gods is connected with his double nature which began from the moment when Prometheus gave him the divine spark with the ability to reflect the universe. He then possessed the option to rise to a paradigm above nature. In the cosmic beginning of the creation the elements of the contradiction already preexisted the laws of future nature, contradictions which were not to be found in matter but in the teleological causes of matter's manifestation. Even the *urstoff*, the first stirrings of the cohesive causes which are moving toward a physical state, contains this contradiction or state of contrariety which is inherent to the spiritual Self of man.<sup>5</sup> This Self of man, which is independent from the autonomous laws of nature, is charged with contradictory possibilities which have the potential to affect matter which still exist in the realms beyond matter, the realm of spirit, or else the realms of physical probability which are as yet not matter.<sup>6</sup>

The creation of the nonphysical man, the superior Self (cf. the biblical Son of Man elaborated in both Testaments), anteceded the laws of mere physical nature, so that the spirit of the Self is a discovery of what is already there. The mirror-like liver of Prometheus, metaphorizing his spiritual essence, is consumed by the vulture-like jealousy of the gods; but then upon the redemption of Prometheus by the hero Heracles the higher spiritual essence, now beyond manifest matter, and even beyond matter in the potential etheric matrix of the quantum vacuum, is again restored to man as a domain which offers itself to his will.

This spiritual essence of man is precisely represented in the image of the Greek hero, whose divine origin is emphasized in myth. With the birth

---

<sup>5</sup> The word Self is capitalized here as a universal. In a sense, the Self is the whole realized man as compared to the ego which is only self interested. Thus Toynbee's "disinterested service" is the labor of a man who is representative of mankind itself and man's place in the cosmos and has no egocentric interest. "The experience of the self is always a defeat for the ego." See: *Jung C. G. Mysterium Coniunctionis*. Bollingen; Princeton (N. J.), 1963. P. 544–546.

<sup>6</sup> The simplified model is a troika of matter in distinct states. Starting at the top there is matter as a mere metaphysical consideration in an unfixed time dimension. In the middle are the physical probabilities for the manifestation of matter which are held in the quantum ether. At base is matter as a visible substance. See: *Beattie A., Spavieri G. British Idealism and Quantum Mechanics // Proceedings of the Summer Conference*. St. Petersburg (Russia), 2003. P. 80.

of the hero the world becomes effulgent. His creative competitive spirit, which now has a choice in the very way in which matter will reveal itself, begins to exercise its divine nature.

The hero is one, who outgrowing the competition for the common goods of the fashionable world, sees in them no value. He ascends to higher levels of evolution in which he does not need any more competition as the instrument for continuing development. He becomes more autonomous from society at the same time serving its evolution by undertaking the divine task of the transfiguration of material. He knows that to win the crown is only an illusory goal, but the inner sense and real goal of the *agon* is contrary to the nature of competition.<sup>7</sup> This ultimate goal is not to fix one's energies on the crown of victory, but to give rather than to take. The dialectic of the competition in this case is such that at its highest point the competition turns into its opposite: the hero has been competing for the crown, but after receiving it, he gives it away, being indifferent toward it. It seems to be paradoxical, but is so only if we think that the major goal of the competition is the visible one, which is the award. But if we take the improvement of a man in the course of the competition as the major goal of the competition, then the competition itself, including a crown for a winner, should be seen as a symbiotic process in which the godman participates while he achieves the higher levels of his evolution.

The development of this new, indifferent attitude toward the crown does not appear automatically, but has to be developed and often is developed in the process of the competition which gradually changes its nature from physical to intellectual, then to ethical. But as the ethical means that the ideal actually lies in the endeavor to give instead of to take, how then can the concepts of giving and winning coexist? They could: by winning but then giving away to others the results of your labor. This is the way the hero serves others through the third element of a triangle.<sup>8</sup>

In competition with the gods the hero is able to go beyond the limits of traditional life, of what is well known. He transgresses the borders assigned to man by the gods and enters the forbidden zone of the unknown where uncountable calamities increase with every step he takes. But he still accomplishes the increasingly serious tasks, challenging now not only the laws of nature but social and even the divine order. The conventions

---

<sup>7</sup> Here the crown metaphor is that of the bay or olive wreath rather than the crown mentioned by John of Patmos as revealed by the Son of Man (Revelation 3, 11) which is similar to the vision of neo-Platonic Oneness elaborated by Plotinus (Third *Ennead* VII, 13) and elsewhere in the *Enneads*.

<sup>8</sup> In the Protestant tradition this winning and giving falls under the head of stewardship. What is given by Heaven as the result of total devotion to the work ethic is only held to be administered to others. Andrew Carnegie the steel tycoon held this view, setting up trust funds for deserving charities which are as of this writing (2005) still accessible.

of traditional ethics, it seems, do not work the hero; his individuality is often seen by the society as insupportable. Of course one might agree that heroes are not perfect, but they belong to the higher level of a terrestrial hierarchy where the laws of existence are not the same as for ordinary man. Heroes have different essences behind their transcendental progress and its failures. The Self of a hero holds the moral dimension of society as relative and seeks a higher ethic which in a sense is beyond good and evil. This does not mean that the hero despises the mores, rather he embraces them, but he ever seeks to go beyond their scope.<sup>9</sup> The epistemologically real good is his very existence, his ability to hear and follow instead of conventional laws his own deep intuitions leading him to the higher goals.

What are these higher goals? In order to answer this question we have to examine the nature of the hero as well as the ontological nature of his rivalry with the gods. The first significant feature we see in the image of a hero is his ability to hear and talk to gods. We should say that from a certain moment he feels the permanent presence, the breathing of the gods, as if they are very close to him with their advice on what actions he should choose. The hero individuates divine presence in himself, so that taking the gods out of the mythological context there is a process beyond animism and the gods of nature into a metaphysical and ontological context. Of course there is always the return from metaphysics to the manifestation in nature which is amplified by the heroic consciousness. Unusual is the choice hero makes. Traditionally we think that the better choice is that which avoids problems, a choice leading toward a more prosperous and safe future, to the increase of well being. The usual or vulgar understanding is that those whom the gods love the most should live easier, better.<sup>10</sup>

In Greek myth we see the opposite: demigods whom the gods love most, have much more hardship in their lives than the ordinary ones. Why do they have less power, wealth, leisure time, pleasures than many ordinary others? The great deeds of heroes are not rewarded by a termination of their hardships. Heroes themselves don't care about their awards after

---

<sup>9</sup> Jesus, who without difficulty can be seen as the archetypal hero, puts it succinctly: "Think not that I am come to destroy the law or the prophets: I am not come to destroy, but to fulfil. For verily I say unto you, till heaven and earth pass, one jot or tittle shall in no wise pass from the law, till all be fulfilled. Whosoever therefore shall break one of these least commandments, and shall teach men so, he shall be called the least in the kingdom of heaven" (Matthew, 5, 17, King James Version). The question remains for the hero as to the time when heaven and earth are past. There is also the question as to position in the kingdom of heaven and its value. See: *Beattie A., Castle L. The Medea Principle // Philosophical Congress, Department of Philosophy, University of St. Petersburg, Russia, 2003*. However, what is essential here is the attitude, there is no derision of a humanity which has not been able to achieve the heroic paradigm.

<sup>10</sup> It is quite usual in native American cultures for a devotee to pray for money.

all they have seen and done. What value could earthly belongings and social status have after a being has passed through the absolute privation of chaos?

The hero often knows from prophecies that it is not a crown but suffering that will be the prize for his noble actions, but it doesn't stop him. He acts as if he were already immortal though he knows that it is not so. Achilles knows that he will die if he avenges his friend's death. Medea knows that Jason will leave her but goes through crime and toward suffering following her sense of divine love and confirming in this way that the law of Aphrodite is above all others, as very being itself is within Her law. Jason died under his Argo in despair, Heracles was burnt, Agamemnon murdered, Odysseus barely returned home and then lived in mourning for his lost friends.

Then why do heroes choose what is most difficult, most dangerous? Not for the crown even if it seems like this at the beginning. Even when they know that there would be no gains but many losses at the end of the road, they still choose the same one. It is as if the gods try a hero. It is as if they say, "If you choose what seems for others impossible and useless, if you can lose fear and go through all obstacles, you will deserve to compete with us, to be one of us."

The hero does more than the ordinary man. He leaves the ordinary life for a more active and less predictable one and surmounts all obstacles with increasing energy. The life of hero is that of labors: pilgrimage, discovery, campaign, battle. Heroes of all legends are seen at home only for the time needed to heal their wounds and restore their energy for new undertakings. How much would they achieve if they do not go to other lands? The hero penetrates ever more deeply into the zone of primordial chaos where he is able to survive and become stronger, contributing increasingly toward divine order. But only the hero has this capacity; pretenders and villains ruin themselves and those who surround them. They are overwhelmed by chaos. In the European fairy story, which is a sort of myth, all comers may try to win the sad princess's hand by making her laugh, but the penalty for failure is death. The hero's chthonic ancestry and prophetic abilities sometimes are emphasized, as in the case of Theseus. These attributes are in addition to his wisdom and strength which he inherits and which capacitate him to deal with chthonic forces. With the increase of the resistance of matter on the plane of the manifestation of matter, so do the difficulties of his tasks increase. Often his own abilities have to be augmented by a feminine double, a sister soul. Jason is sent by the gods to the Priestess of the Golden Fleece who is Medea, Odysseus is sent to Calypso and to Athena herself. Even Agamemnon did not abduct a simple Trojan, but the sibyl Cassandra. The appearance at a certain moment of the ideal feminine

in the life of the hero is also the sign that he is entering the higher circle of being where these doubles exist, the threshold of the ascent into Oneness.

Approaching hubris, Odysseus sees himself as almost equal to Poseidon, and so does Oedipus when trying to outsmart the gods in his investigation. What they are doing seems to be wrong from the point of view of ordinary morality, but at the same time it is obvious that there is a higher reason behind the event which compels them to disobey divine law (the sign to do so is usually brought by the gods through an oracle). It is in a sense assigned to them to go through “fire and waters”.

Oedipus is the link in a chain of evil deeds. He inherited the curse from his ancestors along with his brilliant mind and great air. He would inevitably transfer this curse to his children, and this almost happened, but he was able to stop it at least for one of his children, Ismene, so that she was able to renew the lineage of Oedipus. Oedipus did what would be impossible for simpler person. All his accidental crimes paradoxically became the cause of his ascent. He did not hesitate to dive into the underground of his soul, to the antique chaos seething there. The hardships following his sins gave him the power to see the future and analyze the past. Oedipus in Colonus is the saint, the wise soul which has risen from both the Dionisian and Appolonian streams which flow toward Sophia. He had a choice not to know, but had he elected to remain in blissful ignorance his curse would have continued to exist. In this sense the step into the chaos of sin is for the hero, as the gods know that the hero will be able to come out of it with a more highly refined soul than before.

The hero's destiny is to fight with the monsters of chaos but not without paying for it. Prometheus is punished by Zeus. Apollo killed Python to establish the new gods instead of the old chthonic gods but the deed was still murder and he had to spend nine years in the underworld for his sin. Monsters do not necessarily symbolize the evil forces attacking people, and when the hero defends the people the monsters do not invade, but they lurk ever close to any man divided between universal forces. The borderline monsters are the representation of a chaos which permanently surrounds the realm of man both inside and outside, encircling him and narrowing his territory.<sup>11</sup> It is Jason and not the dragon that is the reason for the appearance of chthonic monsters growing up from the earth out of the dragon's teeth, and it was necessary for him to reveal and destroy them in

---

<sup>11</sup> It is not accidentally that the creatures which the heroes fight with are terrifying unattractive monsters — their hideous chaotic nature and inconstancy is apparent in their images. Eccentricity is a sign of belonging to spheres not synchronized by divine harmony, so that they are excluded from cosmos. They live as forces in the depth of chaos which, however, does not exclude them from man's subconscious which to the unrealized man is taboo space, indecent and counter productive.

order to obtain the divine symbol. He woke the sleeping wild forces in order to destroy them, otherwise they would have continued to exist as dangerous potential and keep people forever in the tight frame of their realm. This world of monsters is also used as a source of dynamic energy, which has to be transformed in the process of the transfiguration of the world. The ordinary man does not have the power to attack the monster; he fears to go into an unknown zone, calling it prohibited and creating many rules and morals to justify his inactivity and prevent those like him from diving into the chthonic waters. This is right, as most would inevitably be destroyed, not having enough power to compete with either gods or monsters. But why then does the hero continue to go to this prohibited zone again and again? He follows his inner call as this is the only way for the superior man (as the Chinese say, who is also the transcendental Son of Man) to exist. And if he did not continue in his attempts, the surrounding circle would be more and more narrow, entropy would increase and the cosmic spheres of nous and of logos for all human kind would be diminished.

Thus, the hero, following the example of the Olympic gods, goes through the terror of antique chaos in order to conquer more space. The gods, or the divine in man, is what makes him restless in his competition with the ancient forces and causes him to spread himself over the earth. Odysseus, Perseus, Oedipus, Hercules, Socrates, all remain as universal heroes.

To possess the golden fleece, for Jason, the descendant of chthonic deities, means to outgrow these very deities and move toward his new divine Self. The fleece symbolizes his wish to increase the divine light within himself. However, as he gains power, the resistance of matter (since light is a form of matter) increases proportionately. With each step toward the golden goal he increases the density and the resistance of matter, and this is why Jason's power has to be doubled by his spiritual counterpart, Medea. On the surface of events it looks like the hero acts for himself, but in reality by his deeds he continues to abet the strength of the new gods, competing in this sense with them for a place in the continually evolving hierarchical spiral of divinity and thus transforming ancient chaos into the divine order at the risk to his life and sanity.

Being the resemblance of the macrocosm, the hero is doing the same creative job as the Logos in the universe, turning inner chaos into cosmic order. This is why he has to be able to step into Dionysian chaos, to face its presence in his own soul. Chaos is dangerous and only rarely do those appear who are able to face it and not be absorbed by its powerful energies. This is why the hero is a tragic figure, and why he has to pay a very high price for his deeds. Any movement starts from the destruction of a previous inner structure, allowing the Dionysian waters to flood into the soul. If the aspiring hero has enough Apollonian power, he will rebuild himself,

raising the level of his own nature. But if he fails it is often because has overestimated himself, and in a sense has insulted the gods by offering to compete with them. This is the very essence of hubris. If it is impossible for him to accomplish the task he has undertaken, then he will be inevitably smashed by Dionysian power and will fall lower than he was before, at the same time bringing down the general level of being. This is why the deed is presented to the hero by the gods (who are ever essentially benign) at the moment of his highest potential to accomplish it.

And it is because of the high quality of the love which the gods offer that the divine zone of action is prohibited to ordinary man. But the hero cannot refuse the call, which only he can hear, because only by responding to the gods, and by accepting the challenge to interact and to compete with them can his spiritual part continue to grow. Only by diving into the darkness of ancient chaos and building into it the Apollonian light can man create his divine Self and thus successfully engage with the gods in this highest form of human creativity — Self creation.

И. В. САТИНА

## ОСОБЕННОСТИ ХРАМОВОЙ МЕДИЦИНЫ В КОМЕДИИ АРИСТОФАНА «ПЛУТОС»

УДК 292.11, код ВАК 09.00.08

**Аннотация.** Творчество Аристофана (444 до н.э. — между 387 и 380 гг.) интересно тем, что оно охватывает два этапа развития древнегреческой комедии: *староаттический*, когда главным вопросом на сцене выступали острополитические события, и период *средней комедии*, когда политизированность совмещается с элементами бытовой комедии. Значительное место в комедии «Плутос» занимает описание самого процесса излечения. Комедия Аристофана «Плутос» дает относительно полноценную картину храмового лечения, а также отражает то значение, которое придавалось культу богов-врачевателей. В исследовании рассмотрены особенности храмовой медицины в Аттике.

**Ключевые слова.** Золотой век Афинской демократии, древнегреческая комедия, Аристофан, античная медицина, культ Асклепия, храмовая медицина.

---

**Сатина Ирина Валериевна** — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии, Воронежская государственная медицинская академия им. Н.Н.Бурденко, Россия, Воронеж; SATINA2@yandex.ru

**Satina Irina V.** — Voronezh State Medical Academy of the name of N. N. Burdenko, Russia, Voronezh; SATINA2@yandex.ru



**Abstract.** Aristophane's works cover two stages in the process of the ancient Greek comedy development: old attic one focusing on topical political events and middle attic one when politics was being combined with some habitual comedy features. Plutos comedy extensively describes the very process of healing. The paper is devoted to temple medicine in Attics.

**Keywords.** The Golden Age of Athens Democracy, Antique Greek comedy, Aristophanes, Antique Medicine, Asclepius Cult, Temple Medicine.

На великих Дионисиях на четвертый день в Афинском театре начинались драматические состязания. За весьма редким исключением осуществлялись постановки только новых пьес, что существенно сказывалось на актуальности и злободневности их содержания. Одиннадцать комедий Аристофана, дошедших до нас целиком, и около сотни отрывков из комедий его современников, — все, что осталось в наследство от древне-аттической комедии. Незначительны и сведения об авторах, зачастую все, что мы знаем, принадлежит их же конкурентам, не стесняющихся в характеристиках своих соперников.

Аристофану повезло во времени, часть его наследия сохранилась, и именно по этим комедиям мы можем составить представление о жизни Афинского полиса в самый сложный и проблемный период его существования. Золотой век Афинской демократии, война с олигархической Спартой, поражение в этой войне, восход и падение многочисленных политических и социально значимых фигур — все это нашло свое отражение в забавных комедиях. Творчество Аристофана интересно еще и тем, что оно охватывает два этапа развития древнегреческой комедии: *староаттический*, когда главным на сцене были острополитические события, и период *средней комедии*, когда политизированность совмещается с элементами бытовой комедии. Именно к периоду средней комедии относится последняя из дошедших до нас комедий Аристофана — «Плутос».

Комедия «Плутос» была поставлена в 388 г. до н.э., результаты состязания, к сожалению, неизвестны. Сюжетная линия комедии построена вокруг фигуры крестьянина Хремил. Ему надоела вечная бедность и он, обратившись за помощью к Дельфийскому оракулу, по воле Феба (Аполлона) встречает Плутоса — бога богатства. Но вот беда, Плутос слеп, а значит, не может справедливо распределять положенное богатство. Хремил берется излечить несчастного, что с успехом и делает. Завершается комедия сценами с участием различных персонажей, награжденных или наказанных прозревшим Плутосом.

Значительное место в комедии занимает описание самого процесса излечения. Поскольку помощь требуется богу, то и врач должен обладать божественной сущностью. Именно поэтому Хремил обра-



щается к храмовой медицине, самому популярному методу лечения в описываемый период.

Покровителем врачевания греки считали одного из древнейших богов — Аполлона. В момент его рождения на острове Делос повсюду разлились потоки яркого света, который сопровождает божественного Феба и играет весьма значительную роль в его врачебной практике. Солнечные лучи очищают воздух, высушивают почву, рассеивают вредные испарения, укрепляют тело больного. Жизнь Аполлона прекрасна, он носится по лазурному небу с кифарой в руках и серебряным луком за плечами. Кифара улаживает слух всех тех, кто почитает бога, стрелы карают того, кто усомнился в его божественной силе<sup>1</sup>. Сочетание абсолютного (солнце) и личностного начала (искусство), в полной мере проявилось в культе Аполлона, а также и его сына — Асклепия, который был поражен стрелой Зевса и причислен к богам, населяющим Олимп за то, что, достигнув небывалого искусства врачевания, смог воскрешать мертвых, нарушив тем самым установленный мировой порядок. На античных скульптурах и монетах Асклепия чаще всего изображали добродушным и миролюбивым человеком с посохом, вокруг которого была обвита змея. Впоследствии чаша (символ одной из дочерей Асклепия — Гигии), также обвитая змеей, стала своеобразным символом медицины, имеющим значительную морально-этическую нагрузку<sup>2</sup>.

По преданию, Асклепий женился на дочери правителя острова Кос, который впоследствии стал одним из крупнейших центров греческой медицины. Мифические дочери Асклепия — Ясо, Панакия и Гигия не избежали участи своего отца. Первая отвечала за внутренние болезни, вторая за наружные, третья за здоровый образ жизни. С течением времени имена Гигии и Панакии трансформировались во всем известные медицинские термины — панацея (лекарство от всех болезней) и гигиена — наука о здоровом образе жизни. Не менее известны и полулегендарные сыновья Асклепия — Подалир и Махаон. Считалось, что Подалир, как и его сестра Ясо, успешно излечивал внутренние болезни. Махаон прославился как военный хирург. Деяния сыновей Асклепия дошли до нас в певучем слове Гомера<sup>3</sup>. Они оба стали участниками Троянской войны, где проявили свое искусство и врачей и воинов. К потомкам Асклепия относился и Гиппократ, самый известный врач Античной Греции. Клятва врача,

<sup>1</sup> Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1954. С. 32–33.

<sup>2</sup> Калугина С. А., Сатина И. В. Формирование западной биоэтики в трудах Гиппократа // Учебный процесс в высшей школе: материалы конф., посвящ. 80-летию Воронеж. гос. лесотехнической академии. Воронеж, 2011. С. 36–45.

<sup>3</sup> Гомер. Илиада. СПб., 2000. С. 258.

составленная Гиппократом, положена в основу современных факультетских обещаний и клятв медицинских работников как в России, так и во всем мире.

С культом Асклепия связано развитие одного из основных направлений античной медицины — храмовой медицины. Святилища Бога, на территории которых собственно и проходил лечебный процесс, строились в наиболее красивых и удобных местах, вдали от города, на возвышенностях, среди священных рощ и прозрачных ручьев. Обстановка храма и его окрестностей создавали ауру выздоровления, вызывали положительные эмоции, дарили надежду страждущим. Наиболее известный центр античной медицины находился в Эпидавре, месте, где, по преданию, сам Асклепий принимал больных. Именно сюда стекались люди в надежде получить назад утраченное здоровье. В один из таких центров Хремил приводит и Плутоса.

Прежде чем быть допущенным в храм и начать священное действие, необходимо было подвергнуться ряду ритуальных церемоний. Система религиозного ритуала включала в себя комплекс гигиенических и мистических процедур, подготавливающих тело и душу больного к восприятию божественного лечения. Подготовка начиналась с церемонии омовения, сакрального очищения тела от всего внешнего и негативного.

Устами раба Хремила, Кариона, Аристофан иронически описывает эту процедуру. По законам жанра процесс омовения Плутоса происходит в холодной морской воде, о чем с комедийной наивностью уважительно отмечает жена Хремила:

К а р и о н:

Сперва мы взяли, к морю повели его,

Потом омыли...

Ж е н а:

Зевс свидетель, счастлив был

Слепой старик, в холодном море вымытый!

(Плутос. 656–658)<sup>4</sup>

Следующим этапом являлась процедура жертвоприношения, состоящая из нескольких частей. Первый раз жертвы приносились на алтаре перед началом лечения. Причем именно шкура жертвенного животного являлась подстилкой больному при дальнейшем ритуальном действии. Второй раз, в случае исцеления, необходимо было пожертвовать кроме очередного жертвенного угощения, еще и табличку с описанием признаков болезни, совета полученного от

---

<sup>4</sup> Аристофан. Плутос. М., 2001. С. 547.

бога и процесса лечения, в результате которого произошло выздоровление. С течением времени в храмах скапливалось множество подобных табличек, что давало широкую картину течения различных заболеваний распространенных в Древней Греции, а также методики их лечения. Множество подобных табличек было найдено в Эпидавре, где в 390 г. до н.э. был построен храм Асклепия.

Следуя общепринятой традиции, Хремил, Плутос и Карион приносят жертвы, причем Карион как раб используется лишь как помощник, а не участник жертвенного действия, и затем все вместе они отправляются внутрь храма, чтобы провести там ночь и услышать врачебный совет Асклепия.

К а р и о н:  
Потом мы ко святилищу направились.  
На алтаре лепешки, жертвы разные  
Мы предали огню Гефеста мрачного;  
И Плутоса, как надо, уложили мы,  
Себе ж подстилки из соломы сделали.

(Плутос. 659–663)<sup>5</sup>

Ночь, проведенная в храме, становилась кульминацией лечебного процесса. В полутьме и тишине воображение больного разыгрывалось, казалось, что в мистическом сне ему являлся сам Асклепий, сопровождаемый дочерьми, хотя чаще всего просители видели выполняющих из очага змей, которые своим ядом излечивали страждущих.

Аристофан был комедиографом староаттической традиции, не боявшимся нападать ни на своих политических противников, ни на афинскую демократию, ни на судебскую систему, ни на жречество. Комедия «Плутос» не исключение. Нападкам Аристофана подверглись жрецы — медики, пользующиеся привилегией захвата жертвенной пищи.

Карион не может заснуть, несмотря на приказ жреца. Ему не дает покоя горшок с жертвенной кашей, случайно оказавшийся рядом с ним. Кариону хочется съесть ее, но он опасается гнева бога, однако жрецы храма не боятся ничего, собирая священную трапезу себе в мешок.

К а р и о н:  
Но тут, глаза поднявши, вижу я, что жрец  
Утаскивает фиги и пирожные  
От трапезы священной. После этого  
Стал обходить проворно алтари кругом —  
Не пропустил ли где лепешки жертвенной.

---

<sup>5</sup> Там же. С. 548.

Потом все это посвятил...в мешок к себе!  
Уразумев всю святость дела этого,  
Я кинулся к горшку с пшеничной кашею.  
Же на:  
Ах ты несчастный, бога не боялся ты?!  
Карион:  
Клянусь боялся: как бы до меня к горшку  
Не подошел тот бог, венком увенчанный!  
Ведь жрец его уже мне показал пример...  
(Плутос. 675–687)<sup>6</sup>

Наконец, приходит время для появления Асклепия, который предстает у Аристофана как истинный гражданин Афин, который не любит клеветников и доносчиков. Для таких людей у него приготовлено особое средство. Оно достается Неоклиду, про которого говорится, что хотя он и слепой, но ворует не хуже зрячего.

Карион:  
И прежде всех для Неоклида начал он  
Готовить пластырь; положил для этого  
Головки три он чеснока теносского  
И в ступочке растер их с соком сильфия.  
Все это он полил сфеттоским уксусом  
И налепил на глаз, да веко вывернул,  
Чтоб было побольней. С криком, воплем тот  
Стал убегать, а бог ему сказал смеясь:  
«Так и сиди здесь, пластырем залепленный,  
Чтоб ложных клятв ты не давал в собрании...»  
Же на:  
Какой бог мудрый, как он любит город наш!  
(Плутос. 716–726)<sup>7</sup>

Расправившись с сутягами и доносчиками, Асклепий принимает-ся за лечение Плутоса. Осмотрев его глаза, он с помощью своей дочери Панакии, приступает к лечению, призывая священных драконов (змей). Панакия прикрывает глаза Плутоса пурпурным покрывалом, драконы лижут его глаза, и он в мгновение становится зрячим.

Карион:  
А вслед за тем подсел уж он и к Плутосу,  
Со всех сторон его ощупал голову,  
Потом, взяв чистую льняную тряпочку,  
Протер ему глаза он. Панакия же  
Ему закрыла покрывалом пурпурным  
И голову и все лицо. Тут свистнул бог —

---

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 551.

Из алтаря вдруг два дракона выползли  
Огромные!

Ж е н а:

О боги милосердные!

К а р и о н:

Под покрывало тихо подползли они,

Ему глаза лизали, как мне кажется.

И прежде чем, хозяйка, десять шкаликов

Успела бы ты выпить, — Плутос зрячим стал!

(Плутос. 727–739)<sup>8</sup>

Карийон радуется исцелению Плутоса, хлопает в ладоши и будит остальных. Асклепий, Панакия, Гигиея, Ясо и драконы исчезают. Комедия заканчивалась сатирическими сценками с участием комических масок старухи и ее молодого любовника, честного человека и доносчика, бога Гермеса и жреца Зевса, убежавшего из своего храма, поскольку никто не хотел приносить жертву его покровителю. Заключительное шествие славит Плутоса и всех честных людей Афин.

Таким образом, комедия Аристофана «Плутос», дает относительно полноценную картину храмового лечения, а также отражает то значение, которое придавалось культу богов-врачевателей. Это и не удивительно. Большинство зрителей чаще всего получали медицинскую помощь при храмах, а значит, любая выдумка или клевета могли вызвать негодование и как следствие провал комедии. Описание пороков жречества, очередное подтверждение гражданской позиции самого автора, выступающего с точки зрения защитника аттического крестьянства, достойного получить здоровье и богатство в награду за свою честность и справедливость. Высмеивая жрецов, Аристофан, тем не менее превозносит бога Асклепия, который стремится своим искусством восстановить и телесный, и душевный порядок. Гармония честности и справедливости, окружающей архитектуры и природы, красота и гармония тела и духа в конечном итоге становятся приоритетными принципами западноевропейской, а также и средневековой арабской этики и медицины.

---

<sup>8</sup> Там же.

## ЭДИП СОФОКЛА И ЧЕЛОВЕК ПЕЩЕРЫ ПЛАТОНА: ДВА ПУТИ ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ

УДК 141.131, 123.2, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Мифы об Эдипе и пещере парадигматичны для европейской культуры, представляя собой одно из величайших прозрений античного гения в сущность бытия человека. Творчество Платона и Софокла исполнено аполлонийскими и дионисийскими эманациями, в них — эхо пеанов и ритмика дифирамбов, здесь проступают лики Аполлона и Диониса в их извечной борьбе, порождающей столкновением хаоса и порядка гармонию бытия. Именно в этих коллизиях у Софокла и Платона важно высветить, с одной стороны, контрапунктность, мозаичность, полифоничность бытия человека, с другой — ярче оттенить специфику поэтического мышления великого трагика и позицию отца европейского объективного идеализма по отношению к искусству. Исследование посвящено проблеме истины в контексте сравнения взглядов Софокла и Платона.

**Ключевые слова.** Древнегреческая трагедия, Софокл, учение Платона об умопостижимом благе, миф о пещере, аналитическое сравнение Софокла и Платона в контексте классических интерпретаций Ф. Ницше, З. Фрейда, Вл. Соловьева.

**Abstract.** Oedipus and the Cave myths are placed as European culture paradigm and as some penetration into the human being essence. Appollo and Dionysus emanations in Plato's and Sophocles works. The collisions at Plato and Sophocles as the way to reveal mosaic and polyphonical essence of the human being. The paper is aimed at the truth problem in Sophocles and Plato views.

**Keywords.** Ancient Greek tragedy, Sophocles, Plato's teaching on mind comprehension, Cave Myth, F. Nietzsche, Z. Freud, V. Soloviev interpretations on Sophocles and Plato.

Мифы об Эдипе и пещере парадигматичны для европейской культуры, представляя собой одно из величайших прозрений античного гения в сущность бытия человека. История злосчастного сына Лаия и Иокасты, скитальца, разгадывателя загадок, отцеубийцы, кровосмесителя, уходящая корнями в Фиванский мифологический цикл, вдохновлявшая Эсхила, Сенеку, П. Корнеля, Вольтера, Г. Гофманшталя, В. Озерова, Ж. Кокто, А. Жида, И. Стравинского, ставшая благодаря гению Софокла абсолютным воплощением самой идеи жанра трагедии (Аристотель, Ж. Расин, Ф. Шиллер), интерпретируемая в мозаичном поле мысли, где соприкасаются психоанализ (З. Фрейд, К.-Г. Юнг, Э. Фромм, Э. Вебер и др.), структурализм (К. Леви-Строс,

---

**Шевцов Сергей Викторович** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии, Днепропетровский национальный университет им. Олеся Гончара, Украина, Днепр-пропетровск; ulysses1967@gmail.com

**Shevtsov Sergey Victorovich** — Dnepropetrovsk national university Oles Honchar, Ukraine, Dnepropetrovsk; ulysses1967@gmail.com

В.Пропп и др.), логика (Г.Фреге, Р.Карнап, В.Руднев и др.), пост-модернизм (Ж.Делёз, Ф.Гваттари и др.), архетипна, и, аккумулируя в себе ключевые метафизические интенции античности, задает одну из парадигм европейской культуры. Так, Ф.Ницше увидел в ней единство и борьбу аполлонийского и дионисийского начал бытия, О.Шпенглер — судьбу самой античности как аполлоновской души Европы, З.Фрейд — одну из страшнейших тайн, сокрытую в пучинах бессознательного: антиномичность мучительного желания и яростной боязни кровосмешения. Приведение Эдипова комплекса к рефлексии отец психоанализа считал одним из наиболее ценных завоеваний рода человеческого. Воистину, *призрак Эдипа бродит по Европе...*

Такое же пристальное внимание уделялось и мифу о пещере в диапазоне от неокантианства до фундаментальной онтологии, от коммуникативной до религиозной философии и т.д. Так, М.Хайдеггер считал, что Платон раскрывает в нем существо образования (παιδεία), а на этой основе — существо истины (ἀλήθεια). Для Г.Маркузе этот миф — праснова доминировавшего в XX в. тоталитарного подхода к человеку, согласно которому освобождение возможно только через принуждение. В.Эрн видел здесь свидетельство самого Платона о своем солнечном постижении как вершине своих метафизических созерцаний и соответственно сокращенную транскрипцию всего платонизма.

В процессе работы над Софоклом и не без влияния Ф.Ницше, сначала смутно, а затем все яснее и настойчивее во мне формировалось понимание определенной корреляции между софокловским Эдипом и совершающим своё восхождение к Солнцу-истине пещерным человеком Платона. Причем корреляции не в смысле того, что судьба Эдипа — иллюстрация содержания мифа о пещере, это было бы наиболее упрощенным и аллегорическим подходом к вопросу, а в том, что в видении человека основателем Академии и реформатором трагедии сталкиваются не просто две комплементарные точки зрения на процесс эротического восхождения души, но, используя ницшеанские концепты, два миропорядка: аполлонийский и дионисийский, пронизывающие и обуславливающие весь драматизм истории эллинской культуры.

Ученик, жрец и глашатай Диониса, извлекий из Леты, воскресивший для современной культуры этого древнего и забытого всеми бога, писал, что вопрос о дионисийстве вырастает из вопроса об отношении греков к боли, а именно: если, по свидетельству Перикла и Фукидида, стремление к красоте вырастает из недостатка, лишения, боли, то откуда же корни противоположного и более древнего

стремления к безобразному, роковому, страшному — пессимизму и трагическому мифу? По мысли Ф. Ницше, мировоззрение греков не было уж таким оптимистичным, как оно предстает в лучах олимпийской мифологии. Скорее, наоборот, в нем господствовал пессимизм, и олимпийский культ только закрывал от человека страх и ужас бытия или, точнее, пытался вытеснить его. Но как только по тем или иным причинам покрывало олимпийского величия бывало отброшенным, сразу же обнажался во всей своей жути и замороженности дионисийский ужас бытия, проявлявшийся и в открывшейся царю Мидасу мудрости Силена, и в безжалостности Мойры, пред которой равно бессильны боги и люди, и в проклятии великих родов Анхиза, Атрида, Кадма и др. Борьба аполлонийского порядка, стремящегося к стройности, заслоняющего собой ужас жизни, выстраивающего свою гармонию исключительно тотальностью света, и дионисийского, пробуждающего от самоуспокоенности, выводящего этот ужас в непотаенное, приводящего к гармонии не через вытеснение, но примирение сил тьмы и света, хтонизма и героизма, — достояние всего эллинизма начиная с Гомера и Архилоха, которое получает наиболее драматическое преломление в V в. до н.э., где не только аполлонийская стройность метафизических конструкций философов разряжается экзатичностью дионисийского ужаса их судеб (самоослепление Демокрита, изгнание Анаксагора, казнь Сократа, духовное самоубийство Платона), и наоборот, безмерность дионисийского ужаса обрамляется аполлонийской формой трагедии, но в принципе начинается закат этого видения мира и человека.

В аполлонийском миропорядке человек раскрывается как *ἄνθρωπος ἐπιστημονικός* — человек познающий, а в дионисийском — *ἄνθρωπος δεινός* — человек, внушающий ужас, который и выступает средостением дионисийской гармонии, соединяющей меру и безмерное. Оба видения человека взаимно дополняют друг друга: познание бытия оборачивается пониманием скорби существования, и, наоборот, через страдание, скорбь человек учится постигать нечто важное, глубинное в себе. Творчество Платона и Софокла исполнено аполлонийскими и дионисийскими эманациями, в них — эхо пеанов и ритмика дифирамбов, здесь проступают лики Аполлона и Диониса в их извечной борьбе, порождающей столкновением хаоса и порядка гармонию бытия. Именно в этих коллизиях у Софокла и Платона важно высветить, с одной стороны, контрапунктность, мозаичность, полифоничность бытия человека, с другой, ярче оттенить специфику поэтического мышления великого трагика и позицию отца европейского объективного идеализма по отношению к искусству.



Софокл и Платон одинаково исходят из того, что человек в отличие от других существ, принципиально неполон в своем бытии, и для обретения целостности, выступающей трансцендентным горизонтом, необходимо действие, усилие. Природа этого усилия — эротическая, что показано Платоном в диалогах «Пир» и «Федр», а Софоклом — в третьем стасиме «Антигоны» (ст. 781–805). Предварительный анализ софокловской эдипологии и платоновского мифа о пещере позволяет выделить структуры, конституирующие бытие человека в процессе эротического восхождения души. Формальную сторону этих структур образуют следующие состояния: 1) полное неведение; 2) переходное, где осуществляется восхождение для постижения истины; 3) непосредственно постижение истины; 4) после постижения истины. Содержательная сторона представлена совокупностью психологических и экзистенциальных характеристик, раскрывающих контрапунктность и комплементарность взглядов Софокла и Платона на человека и истину и закрепленных шестью топологическими вехами. У Софокла: 1) пребывание в Коринфе; 2) случай на пиру и посещение Дельф; 3) убийство Лаия и схватка со Сфинкс; 4) воцарение в Фивах; 5) открытие свершившегося пророчества; 6) обретение приюта и упокоение в Колоне. У Платона: 1) пребывание в узах на дне пещеры; 2) высвобождение от уз; 3) восхождение наверх пещеры; 4) пребывание вне пещеры на открытом пространстве; 5) созерцание Солнца-истины; 6) возврат в пещеру. Обратимся к более детальному анализу этих структур.

Полному неведению соответствует пребывание на дне пещеры у Платона, и Эдипа первые двадцать лет в Коринфе у Софокла. При всем различии этих образов: пещера и Коринф, с точки зрения состояния, в котором пребывают герои, внутренне едины. Узник на дне пещеры почитает за истину пока только тени вещей, но не сами вещи как они есть. Коринф для Эдипа, по сути, — то же дно пещеры. Что с того, что он считает себя сыном Полиба и Мeroпы, если это только тень истинного положения дел, и не просто глубочайшее заблуждение, но именно полное неведение. Характеристика собственного пребывания в Коринфе, данная Иокасте во фразе (ст. 775) «вельможей первым слыл я», только усиливает трагическую иронию ситуации и еще больше сближает его с узником пещеры. Эдип — первый среди знатных коринфян, и это значит, что в награду за победы в гимнасических и мусических состязаниях он получает почитание, благоговение и пр., и все это многократно усиливается его видимой принадлежностью к царскому роду, правом наследования престола в Коринфе. Да, разве не будет человек от осознания присутствия в своем бытии таких фактов доволен собой? Безусловно, и всё вы-

шеназванное — неотъемлемая часть жизни социального животного. Однако и пребывающему на дне пещеры в той же мере присуще самодовольство. Там, в этом пещерном, не только по факту жизни, но и по смыслу, коллективе тоже воздают друг другу почести, хвалу, «награждая того, кто отличается наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появляется сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее»<sup>1</sup>. Если самодовольство и дух соревнования в усматривании теней вещей — психологические характеристики, то невежество (ἄγνοία) — экзистенциал, фундирующий понимание истины в этом состоянии. Присутствие в бытии узника пещеры и Эдипа общих черт позволяет сделать вывод, что им обоим присуще одинаковое понимание истины, характеристика которой дана у Платона (515c1–2): ἀληθές — непотаенное как принятие за истину теней вещей.

Если в первом состоянии в бытии узника и Эдипа наблюдается сущностное тождество, то начиная со второго — переходного, приготавливающего к непосредственному постижению истины наряду со сходством, присутствуют фундаментальные различия, высвечивающие преобладание аполлонийской составляющей истины у Платона и дионисийской — у Софокла. У Платона переходному состоянию соответствует: освобождение от уз, трудное восхождение и пребывание на выходе из пещеры. У Софокла: случай на пиру, пророчество в Дельфах, убийство Лаия, схватка со Сфинкс, царствование в Фивах, завершающееся неожиданной эпидемией моровой язвы. Оба мыслителя характеризуют это состояние в психологических понятиях удивления, боли, страдания, досады, скорби, гнева, страха. Пещерный человек испытывает удивление, обнаружив, что вещи, которые он может видеть сейчас, отличаются от того, что он видел раньше. Наряду с удивлением он испытывает боль и страдание от непривычки к новому положению тела и видения мира, а также гнев и досаду на того, кто его вытаскивает из пещеры наверх, что обусловлено страхом потери привычного и устоявшегося за прошлые годы своей жизни уклада. Эдип также испытывает удивление, услышав на пиру слова о том, что он — ненастоящий сын Полиба. Удивление порождает в нем сомнение и гнев, понуждающие его пойти в Дельфы, где он узнает о страшном пророчестве. Этот страх толкает Эдипа прочь, дальше от Коринфа в Фокиду, где на злосчастном перекрестке происходит досадный случай: он встречает путника и убивает его. Страх перед роком выводит Эдипа и на схватку со Сфинкс, смерть от ко-

---

<sup>1</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 297.

торой была бы для него лучшим исходом, нежели исполнение пророчества. Победа над вещуньей дает Эдипу власть над Фивами, и тем самым при различии конститутивных признаков в этом контексте тайное знание (τέχνη) и знание-власть (δόξα), при всей их принадлежности различным порядкам бытия — хтонизму и героизму действительно соприкасаются через проникновение в запретное путем победы над вещуньей и инцестуальную связь с Иокастой, выступающей символической заместительницей Фив, о чем писал С. Аверинцев<sup>2</sup>. Но в чем же здесь различие в бытии пещерного человека и Эдипа?

Самое главное отличие, на мой взгляд, — в специфике открывшегося им знания. Пещерный человек увидел, что его нынешнее видение бытия отличается от того, каким оно было раньше, при этом он концентрируется на вещах, которые его окружают. Эдип же узрел нечто иное: он увидел себя иным в этом состоянии — он ненастоящий сын царя Коринфа. Таким образом, его интересует не окружающий мир и принадлежащие ему вещи, но он сам: действительно ли то, что сказал тот человек в минуту пьяного веселья, истина, и как оказалось, что Полиб и Мeroпа — не его родители, но тогда, кто же его настоящие родители, чей он сын, кто он? Приоткрывшееся Эдипу оказывается ещё половиной беды: он прозревает в то, что ему суждено стать убийцей своего отца и мужем матери. Озабоченность не изменившимся видением окружающего бытия, но себя в этом бытии — *первое фундаментальное отличие* Эдипа от пещерного человека.

*Второе отличие* — в способе открытия истины. Пещерный человек открывает истину путем постепенного, последовательного, линейного восхождения вверх, где сначала он видит вещи, освещенные огнем пещеры, затем, выйдя на поверхность, понимает, что и пещерный огонь — лишь подобие того истинного света, к созерцанию которого еще надо привыкнуть. В противоположность этому у Софокла открытие истины дискретно. Сначала Эдипу истина показывается вся: отцеубийца, кровосмеситель, духовный покровитель Афин. Но это обнаружение всей истины не означает пребывания в ее полноте. Первоначальное открытие истины необходимо для включения механизма действия проклятия. Попутно отмечу, что такой составляющей, как «проклятие», в своем опыте пещерный человек не сознат вообще. Сообщенная Эдипу истина, прежде чем он войдет в нее полностью, должна быть исполнена в своей объективности. В процессе исполнения, в отличие от постепенности и линейности

---

<sup>2</sup> Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность: к 80-летию Ф. А. Петровского. М., 1972. С. 90–102.

восхождения пещерного человека, Эдип постигает истину дискретно. В самом деле, двадцать лет Эдип жил в неведении, затем в течение короткого времени начиная со случая на пиру он узнаёт истину своего бытия, бежит, убивая на перекрестке путника, побеждает Сфинкс, и в возрасте двадцати лет становится царем Фив и мужем женщины, старше его, по крайней мере, раза в два. Победа над Сфинкс и воцарение в Фивах знаменуют для него победу над самим роком, но на самом деле овладение тайным знанием (τέχνη) и знанием-властью (δόξα) только закрывают от него лик истины. Через двадцать лет, в возрасте сорока лет, а это для греков — ἄκμῃ, под воздействием событий, связанных с моровой язвой, ему полностью открывается истинный смысл происшедшего, где стычка с путником оказалась одновременно царе- и отцеубийством, брак с Иокастой как логическое следствие победы над вещуньей и принятия фиванского престола — инцестуальной связью, откуда нечестивость рожденных в этом браке детей. И, наконец, еще через двадцать лет, когда Эдип уже дряхлый старик, исполняется последняя часть пророчества, сделавшая его духовным покровителем Афин.

*Третье отличие* — в характере открытия истины. Пещерный человек восходит от субъективного мнения (δόξα) к рассудку (διάνοια), а от него — к разуму (νόος), что показано Платоном в конце шестой книги «Государства», непосредственно подводящем и предвещающем проблематику мифа о пещере. Объективно же он совершает эротическое восхождение от чувственно данного, эмпирического к умопостигаемому, рациональному, спекулятивному: «от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимаешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь, наконец, что это — прекрасное»<sup>3</sup>.

К субъективному опыту эротического восхождения Эдипа хотя и применимы термины «мнение» (δόξα), «рассудок» (διάνοια), «разум» (νόος), но даны они не в узкогносеологическом смысле. Иначе говоря, в отличие от Платона Софокл не занимается мифологической иллюстрацией гносеологических идей, а миф о пещере может быть проинтерпретирован и так, но дает целостный опыт вхождения и пребывания человека пред ужасающим ликом истины, сущностно принадлежащей самому мифу, где мнение (δόξα), рассудок (διάνοια) и разум (νόος) выполняют служебную роль осознания свершения, вхождения и пребывания в полноте истины. Объективно же Эдип идет от неведения (ἀγνοία) к тайному знанию (τέχνη), побеждая

<sup>3</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 121–122.

Сфинкс, представительницу хтонической мифологии, от него к знанию-власти (δόξα), принадлежащей героической мифологии, где Иокаста — суть символическая заместительница Фив, а от него к собственно трагическому самопознанию (ἐπιστήμη) — достойному дионисийской мифологии, и по отношению к которому тайное знание (τέχνη) и знание-власть (δόξα), с одной стороны, уводят от истины своим ложным блеском, с другой, служат ее исполнению, что соответствует самой природе истины именно как непотаенному, стоящему на грани света и тьмы.

*Четвертое отличие* — в обстоятельствах открытия истины. Пещерного человека освобождают, здесь происходит столкновение двух волей: освободителя и освобождаемого, откуда и состояния страдания, скорби, досады на освободителя, а потом — тоски, оставленности наверху пещеры перед непосредственным приучением себя к созерцанию истины. В противоположность этому Эдип совершает свой путь в одиночестве, самостоятельно. Здесь нет и не может быть определенного, сознательно берущего на себя эту роль, ведущего, обеспокоенного судьбой своего подопечного и желающего открыть ему свет истины. Конечно, коринфянин, сказавший, что Эдип — не настоящий сын своих родителей, фактически сделал то же, что и освободитель с узником в пещере — пробудил его от догматической спячки. Но при этом коринфянин никуда не собирался его выводить, поскольку его слова, при том, что они действительно сподвигли Эдипа на самопознание, продиктованы, скорее, элементарной завистью к его славе и почету, высвобожденной под влиянием алкоголя. Аполлон открывает истину Эдипу, но опять же никуда его не ведет, поскольку бог, как отмечал Плутарх, оставляет самому человеку решение вопросов, зависящих от него самого. Тиресий также напоминает Эдипу истину его бытия и также никуда не ведет. Более того, сначала вообще отказывается отвечать и просит отпустить, а затем уходит сам, обиженный на слова царя. Понимание истины здесь также более сложное, чем предыдущее.

В состоянии полного невежества истина исчерпывалась пониманием ἀληθές — непотаенное как принятие за истину теней вещей. Здесь же в начале восхождения истина именуется Платоном (515d6) ἀληθέστερα — более непотаенное. Но что такое это «более непотаенное»? Платон сам говорит, что, будучи раскованным, человек получает возможность видеть уже не тени вещей, но сами вещи, освещенные огнем пещеры, и этот огонь, как выясняется позднее, не есть тот истинный свет, идущий прямо от Солнца. Что же может видеть Эдип, узнав о предстоящих ужасах в жизни? Ему покоряется хтоническое понимание человека, данное в виде загадки Сфинкс: кто утром ходит

на четырех ногах, днем — на двух, вечером — на трех? — вопроса о человеке, который рассматривается с точки зрения его внешности, вида, но не его сущности, не его души. Иначе говоря, Эдип уже видит человека, но не с точки зрения истины его бытия, а внешних обстоятельств его жизни. Поэтому смею полагать, что понимание истины Платоном и Софоклом в сути своей здесь совпадают.

На выходе из пещеры истина характеризуется Платоном (516a3) ο τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν — то, что теперь именуется непотаенным, и пещерный человек выходит на тот плацдарм, откуда начинается освоение им умознания. Он уже постиг относительный характер доксихического знания — мнения, недостаточность одной только рассудочности, и теперь готов к раскрытию созерцательности своего разума, где открывается сама красота. Эдип, одолев тайное знание (τέχνη), постигает в течение двадцати лет знание-власть (δόξα), вершина которой — спесь (ὑbris) — покоряется ему во время диалога с Креонтом (ст. 532–630), предваряющим полное вхождение Эдипа в истину. Двойственность знания-власти в том, что, с одной стороны, обретаемое здесь знание обладает доксихическим характером, оно относительно и коренится во мнении — δόξα, с другой — власть как таковая, наряду с δόξα, укоренена и в ἀρχή, при этом обе вызывают к свету и мудрости разума (νόος), позволяющего понять через власть саму душу человека, о чем в «Антигоне» говорит Креонт (ст. 175–177). Поэтому и здесь понимание истины Платоном и Софоклом мне видится близким. Однако наибольшее различие в понимании человека и истины проявляется в следующих состояниях.

Во-первых, при непосредственном постижении истины. Платон говорит, что человек постепенно привыкает созерцать само Солнце, начиная с самого легкого: отражения, теней, ночного неба, и затем только обращая взор на светило. Это непосредственное видение Солнца-истины есть абсолютное прозрение в самый источник света, где созерцающий испытывает радость от созерцания блага, дифирамбический восторг, блаженство. О, какая же бездна разверзается здесь между ним и Эдипом! Царь Фив тоже полностью прозревает истину своего бытия, вдвигается в нее, понимая, что всё, от чего он бежал, с чем так нещадно боролся, исполнилось. В противовес радости и блаженству — невыносимая боль, безмерность вины и раскаяния, а постепенному привыканию к созерцанию Солнца — решительность и необратимость самоослепления.

Можно привыкнуть к сиянию истины, но зияние истины невыносимо, и оно во сто крат невыносимее, поскольку это зияние истины собственного бытия, а не сияние какой-нибудь отвлеченной гносеологической истины: «Все люди смертны. Сократ — человек. Следо-

вательно, Сократ смертен». Истина здесь предстает в своей высшей точке (484c5) — τὰ ἀληθέστατα — непотаеннейшее, в которой Платон увидел строгое величественное сияние красоты, а Софокл — безмерное зияние ужаса.

Что с того, что я познал свет истины, а себя не знаю? Что с того, что могу созерцать сияние самого Солнца, а себя не знаю? Что с того, что предо мной живет и дышит сама красота, а себя я не знаю? Не есть ли я этим «медь звенящая или кимвал звучащий»? Трагедия истины в том и заключается, что наряду с сиянием она может показать и свой зияющий лик, и вот это *сияние* и *зияние* истины есть ее аполлонийская и дионисийская составляющие, образующие органическое единство, и чей разрыв равносильна их обоюдному уничтожению.

Аполлонийские и дионисийские аспекты познания истины равно присутствуют в опыте и пещерного человека, и Эдипа. При этом первый испытывает состояния ужаса, боли, отчаяния как переходные, а радости и блаженства как основные: видимое самодовольство скованного состояния сменилось болью, страданием, скорбью переходного с тем, чтобы обрести истинную радость, восторг и блаженство. Второй, наоборот, — состояния безмятежности, счастья, блаженства как переходные, а ужаса, боли, скорби как базовые: безмятежность коринфской жизни сменилась у Эдипа на боль и страх открывшейся истины, страх, понимаемый экзистенциально, привел его к схватке со Сфинкс, и победа подарила ему славу, власть и другие почести и блага, но победа обернулась поражением, слава — позором, авторитет правителя — бесчестьем изгнанника. Вот почему, как писал Ф. Ницше, если для аполлонийского человека умереть — самое худшее, а никогда не рождаться — второе по бесчестью, то для дионисийского умереть — самое лучшее, а вовсе не рождаться — второе по достоинству<sup>4</sup>.

Во-вторых, главный водораздел пролегает после постижения истины. На общность Платона и Софокла указывает тот факт, что ни пещерный человек, ни Эдип уже не могут вернуться к прежней жизни. Человек, вернувшийся в пещеру, присутствует уже вне тех правил, по которым живет пещерное общество, и он готов на всё, лишь бы «не разделять представлений узников и не жить так, как они»<sup>5</sup>. Эдип же не просто отказывается, но всем опытом своего бытия преодолевает прежние условия существования, и возврат к странничеству — тому показатель. Более того, будучи в Колоне, когда к нему приходят сначала Креонт, а затем Полиник, пытаясь вернуть его, он

<sup>4</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 47–157.

<sup>5</sup> Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 297.



не только отвечает решительным отказом, но проклинает их, отсекая себя навсегда от своего оставленного прошлого — от знания-власти и своего рода. Если бывший пещерный человек, а ныне освобожденный, обуреваемый человеколюбием и состраданием, пытается спасти других узников, помочь им в обретении истинного знания, то Эдип не просто понимает всю тщетность этого. Вопрос гораздо глубже: в опыте трагического самопознания не поможет никто, кроме самого человека, здесь не на кого опереться, и восхождение необходимо совершать самостоятельно, здесь нет и не может быть никакого провожатого, который помог бы подвести человека к открытию истины так, как это делает мудрец в пещере. В этой точке мне видится важным детальнее исследовать аспект, на который обратил внимание А. Пятигорский в «Мифологических размышлениях»<sup>6</sup> и связанный с двумя случаями понимания имени героя. В первом Эдип получает свое имя из-за опухших ног, искалеченных в ходе сюжета, и тогда увечье — это то, через что он должен пройти, чтобы стать, в конце концов, необыкновенной личностью, духовным покровителем Афин. Во втором случае Эдип должен быть искалечен, поскольку был им прежде, чем всё началось, и здесь имя его несет зерно всей дальнейшей судьбы, еще не развернувшейся в цепь трагических событий. Такое понимание имени позволяет говорить о трагическом самопознании Эдипа как припоминании (ἀνάμνησις). Тем самым Софокл и Платон здесь снова сталкиваются лицом к лицу. Понимание двух путей постижения бытия существенно неполно без обращения к познанию как припоминанию (ἀνάμνησις) — одному из фундаментальных достижений античности.

Припоминание (ἀνάμνησις) не есть только психологический акт, подобно воспоминанию, когда в сознании актуализируется определенное впечатление, предмет или идея. В раскрытии сущности припоминания недостаточно артикуляции определенного его содержания и его способа данности в акте. Здесь необходима постановка вопроса о том, как возможно припоминание (ἀνάμνησις), т. е. при каких условиях свершается и только исходя из этого, что из себя представляет. Припоминание невозможно свести к узко понимаемой гносеологической проблеме. Припоминание есть нечто иное и лежащее в ином измерении по отношению к воспоминанию, представлению и как таковое возможно при переходе человека в это иное измерение. Припоминание (ἀνάμνησις) есть перенос (μεταφορά) человека в нечто изначальное, это изменение в самом бытии человека, в результате которого происходит изменение видения им себя и окружающего мира.

---

<sup>6</sup> Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор. СПб., 2004. С. 229–230.



Иначе говоря, припоминание есть ποιήσις или произведение истины своего бытия. Бытийственное понимание припоминания возможно через раскрытие его укорененности в языке, для чего обратимся к этимологии слова.

В греческом языке ἀνάμνησις включает: 1) ἀ- — приставку со значением отсутствия и одновременно совместности действия, его усиления; 2) ἀνα- — приставку со значением движения вверх, усиления и повторности обратного действия; 3) ἀ-μνημοσύνη — забвение; 4) μνήμη — память и ее силу, а также запоминание; 5) Μνήμη — Мнемма, «Память» — мать Муз.

Исходя из этимологии, припоминание (ἀνάμνησις) возможно, когда в бытии человека обнаруживается определенный недостаток, отсутствие (ἀ-) — расслоение между объективным порядком вещей и его субъективным пониманием, побуждающее человека к действию, усилию, представляющему собой движение вверх — символ выхода из пещеры в платоновском мифе и в то же время повторное действие (ἀνα-), возврат к себе — трагическое самопознание Эдипа, вырывающее из забвения (ἀ-μνημοσύνη) то, что следует удерживать в памяти (μνήμη), благодаря чему в этом мире нечто случается — установление платоновского мира идей, преодоление Эдипом границ своего бытия. Однако забвение в греческом языке не только ἀ-μνημοσύνη, но и λήθη, и тем самым припоминание (ἀνάμνησις) как переход от забвения (ἀ-μνημοσύνη) к памятованию (μνημοσύνη) есть переход от забвения (λήθη) к незабвенному (ἀ-ληθής) — истине. Вот почему припоминание не есть исключительно психологический, но именно онтологический акт. Более того, присутствие в структуре припоминания Μνήμη выводит его из разряда узкогносеологических актов и показывает религиозно-мифологическую основу. Припоминание целостно, это еще и мифологический акт, требующий присутствия всего человека, его собранности, и по обе стороны припоминания (ἀνάμνησις) как перехода из забвения (ἀ-μνημοσύνη, λήθη) к памятуемому, незабвенному (μνημοσύνη, ἀ-ληθής) стоят богини Памяти (Μνήμη) и Забвения (Λήθη). Если ты не мог прорвать цепи забвения себя (λήθη), то по сути был уже мертв еще при жизни, ты как бы и не существовал (ἀ-ϊδής). Вырваться же из оков Забвения (Λήθη), услышать зов Памяти (Μνήμη) мог только воистину сильный, и таковым был не столько ἄνθρωπος ἐπιστημονικός, сколько ἄνθρωπος δεινός — воистину дионисийский и дионисийствующий человек. Припоминание как ἀνάμνησις задаёт парадигму пути познания и самопознания всей европейской культуре, и здесь мне бы хотелось обратить внимание на тонкости данности этого понятия в других языковых культурах.

В английском слово «припоминание» выражается по-разному, откуда и высвечиваются его различные смысловые оттенки. Во-первых, *memory* — припоминание как память и способность к припоминанию. Во-вторых, *remembrance* — припоминание, обнаруживающее в себе момент возврата (*re-*), обращенности к каждой части (*member*) припоминаемого, а также ритмичность самого процесса припоминания (*membrane*), без чего само припоминание невозможно. В-третьих, *remind* — припоминание как обращенность и актуализация (*re-*) сознания (*mind*). В-четвертых, *recollection* (в английском переводе диалога «Менон» ἀνάμνησις передается именно этим словом) — припоминание, где присутствует момент не только обращенности (*re-*), но и собирания (*collection*). В-пятых, *retention* — припоминание как удерживание, сохранение, показывающее наряду с обращенностью (*re-*) еще и напряженность (*tension*), и, что очень важно, собственную временность (*tense*). Таким образом, припоминание здесь выступает как такая обращенность (*re-*), позволяющая путем напряженного (*tension*) вопрошания отдельные не выявленные части (*member*) припоминаемого, присутствующие в сознании (*mind*), не просто актуализировать (*memory*), но собрать в такое единство, в котором будет получен новый синтез (*collection*). Таким образом, и в английском языке сохраняется эта важная идея, что человек припоминает не из праздного любопытства, не для удовлетворения одной лишь жажды познания, но только через припоминание в себе чего-то изначального он способен нечто устанавливать в бытии.

В русском языке припоминание также содержит: 1) момент усилия, собирания и удерживания через приставку *при-*; 2) обращенность в прошлое — *по*минание; 3) доксический характер припоминаемого — *по*мнить как *по-м*нить — то, что *по-м*нится обладает характером мнения, но не истины, и чтобы докопаться до таковой, необходимо это собирающее удерживание (*при-*); 4) вероятностный момент того, что припоминается: припоминание может случиться, и тогда возможно выстраивание определенной цепи событий, а может и не случиться, и тогда человек проходит мимо чего-то главного в самом себе.

Для Платона припоминание (ἀνάμνησις) есть в первую очередь поиск знания в самом себе, причем поиск именно неведомого, что заставляет человека преодолевать устоявшиеся границы познано-го: «...когда мы стремимся искать неведомое нам, становимся лучше и мужественнее и деятельнее тех, кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать, — за это я готов воевать, насколько

это в моих силах, и словом, и делом»<sup>7</sup>. Спустя двадцать три столетия эта мысль Платона преобразуется Кантом в тезис о синтетическом характере знания, всегда дающем возможность нового знания и Гегелем — в идею о разумности всего действительного и действительности разумного.

Поиск неведомого показан в диалоге «Менон», где Сократ просит Менона вспомнить определение добродетели, данное софистом Горгием, а затем, высказав идею о познании как припоминании уже виденного душой до воплощения, занимается с мальчиком-рабом разбором геометрической задачи. Здесь по сути иллюстрируется идея мифа о пещере: раб, ничего вообще не смыслящий в геометрии, из состояния неведения посредством наводящих вопросов Сократа выходит к пониманию истины, содержащейся в нем самом.

У Софокла Эдип тоже ищет неведомое — убийцу или убийц Лаия, что осложняется сроком давности и докисическим характером сведений о предполагаемых убийцах. При этом Эдип и не подозревал, что поиски убийцы приведут его к открытию истины собственного бытия. Поэтому в отличие от Платона у Софокла припоминание (*ἀνάμνησις*) не просто поиск знания в самом себе. Познал ли себя мальчик-раб, узнав решение математической задачи, неведомо. *Открыть истину в себе еще не значит открыть себя в истине, истину собственного существования.* Тот же раб прозревает только в решение математической задачи. Эдип же обретает себя и, возвращаясь в припоминании к истине собственного бытия, преодолевает условия своего существования, он выходит за рамки того класса существ, которые в силу мифологических обстоятельств убивают своих отцов и женятся на своих матерях. Поэтому если припоминание у Платона аполлонийское по своей сути: оно приводит к сиянию истины, то припоминание у Софокла — трагическое, или, точнее, дионисийское, — возвращение и нахождение себя в зиянии истины собственного бытия.

Припоминание (*ἀνάμνησις*) возможно и реализуется через вопросно-ответную систему. При этом у Платона оно носит постепенный, пошаговый, непрерывный характер, когда в том же «Меноне» Сократ путем ряда наводящих вопросов приводит мальчика-раба к пониманию того, какой должна быть сторона второго квадрата, так чтобы его площадь была в два раза больше площади изначального. У Софокла припоминание дискретно: Аполлон в Дельфах вырывает Эдипа из забвения, открывая ему полноту истины, но победа над Сфинкс и воцарение в Фивах погружают его в забвение. Во второй раз Тире-

---

<sup>7</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1991. С. 596.

сий вырывает из забвения Эдипа, но в диалоге с Креонтом он снова погружается в него. При всем различии в обстоятельствах открытия Аполлоном и Тиресием Эдипу истины (в первом случае оно носило априорный характер, поскольку после пира в Коринфе и прибытия в Дельфы ни одно из возведенных событий не произошло, во втором — апостериорный, поскольку начертанное роком уже исполнилось) общим оказывается обстоятельство, что истина открывается ему извне, извне он вырывается из цепей забвения, тогда как истинное припоминание есть нахождение истины в себе. И только общение с коринфским вестником и фиванским пастухом приводит Эдипа к самостоятельному открытию истины, где он теперь во всей полноте своей ответственности предстает пред ее зияющим ликом. Если бы Эдип принял истину как данность в первых двух случаях (от Аполлона и Тиресия), в бытии ничего бы не случилось, он бы так и остался слепым орудием рока. Но Эдип самостоятельно вырывает из забвения истину собственного бытия, что и приводит его к преодолению наличных условий его существования, символом чего стало самоослепление и его будущая роль в духовной истории Афин.

Через раскрытие проблемы припоминания у Софокла, мне думается, становится более понятной та странная забывчивость Эдипа, о которой писал в своей статье С. Аверинцев<sup>8</sup>. Известно, что греки жили точкообразно, в настоящем, понимание истории и времени в том виде, в каком их переживает европейское сознание с приходом христианства, и в особенности после Августина Аврелия, им не было присуще, не говоря уже о внутренней динамике образов и характеров героев. Странная забывчивость Эдипа носит одновременно психологический и онтологический оттенок. Чтобы припоминание состоялось, необходима совокупность обстоятельств, некая со-бытийность. Эдип узнает от Аполлона, что должен стать отцеубийцей и кровосмесителем, и страх гонит его прочь из Коринфа, где, как он полагал, хотя стопроцентной уверенности быть не могло, остались его родители. Встреча и инцидент с Лаием происходит у Эдипа под рубрикой забвение (ἀ-μνημοσύνη, λήθη). Убив повстречавшегося на перекрестке и грубо себя поведшего путника, Эдип не задается вопросом: не отца ли я убил, как и предсказывал Локсий? Этот случай до раскрытия обстоятельств дела вообще не вписывается в границы отцеубийства и рассматривается им как досадное недоразумение. Далее брак с Иокастой происходит под той же рубрикой забвения, он не подпадает под вопрос: не есть ли это брак с собственной матерью, как и пророчествовал Аполлон? Забвение (ἀ-μνημοσύνη, λήθη)

---

<sup>8</sup> Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе. С. 90–102.

Эдипа есть не столько забвение того, что говорил ему в Дельфах Феб, об этом он наверняка помнил, сколько забвение как незнание самого себя. Всё, что свершается, свершается не тем Эдипом, который согласно пророчеству должен стать отцеубийцей и кровосмесителем, но Эдипом, сыном Полиба и Мeroпы, а не Лаия и Иокасты, Эдипом, сбежавшим от своего рока, Эдипом — победителем Сфинкс. Психологически Эдип, конечно, не мог не помнить о пророчестве, в чем он признается Иокасте даже спустя двадцать лет после того, как услышал, онтологически же припоминания не было. Чтобы припомнить себя, потребовалось, во-первых, время — целых двадцать лет, во-вторых, целая совокупность событий: постигшая Фивы моровая язва, открытие ее причины — давнее убийство Лаия, неожиданная ссора с Тиресием, смертельный спор с Креонтом, доверительная беседа с Иокастой, непредвиденный приход коринфского вестника, яростный допрос пастуха, и в-третьих, вопрошающее усилие неистовой натуры Эдипа. И еще раз повторю, поскольку это очень важно: если у Платона в «Меноне» раб припоминает геометрическую истину, но в самом бытии раба от этого ничего не меняется, он им так и остается, его появление в принципе есть только иллюстрация идеи припоминания (ἀνάμνησις), то у Софокла происходит нечто иное. Здесь недостаточно одного только факта припоминания Эдипом собственных корней, ответа на вопросы: кто царевубийца, кто его родители, кто он? И недостаточно именно потому, что припоминание не психологический, но онтологический акт, рассматриваемый в границах дионисийства.

Припоминание (ἀνάμνησις) как акт бытийственный свершается не только для того, чтобы вспомнить забытое, но чтобы через него нечто установить в бытии. Припоминание (ἀνάμνησις) есть преодоление границ собственного бытия. Эдип, припомнив все обстоятельства своего рока, преодолевает их, выходит за границы того класса людей, которых мифические обстоятельства делают отцеубийцами, кровосмесителями, тиранами. Отсюда и третья часть пророчества, согласно которой необычность, и таинственность смерти, внезапимость его последнего приюта делают его духовным покровителем Афин. Но эта третья часть пророчества невозможна без проживания и припоминания в себе первых двух частей. Мифологически припоминание (ἀνάμνησις) Эдипом истины собственного бытия есть установление дионисийства, пришедшего на смену хтонизму и героизму, примирившего их, в результате чего мифология проклятия сменилась мифологией вины, прощения и искупления.

Исследование трагедии истины в контексте сравнения взглядов Софокла и Платона видится принципиально неполным вне поста-

новки и раскрытия следующей проблемы. Душа Эдипа, если следовать мифологической интерпретации его имени, видела и знала, что с ней произойдет еще до своего рождения, и весь земной путь Эдипа есть припоминание увиденного в небесных сферах. В связи с этим возникает вопрос: является ли имя Платон только результатом встречи с Сократом, или же, несмотря на данное от рождения имя Аристокл, он все равно должен был быть прозван Платоном, поскольку был им прежде, и именно в этом мифологическом контексте его имени — зерно всей его трагической судьбы?

Первым, кто увидел драму не только идей, но вообще всей жизни Платона, был В. Соловьёв. Поиски ответа на важный с точки зрения истории науки вопрос о хронологической последовательности платоновского корпуса работ привели к неизмеримо более важной, экзистенциальной проблеме предательства Платоном Сократа, свершения им духовного самоубийства. По мнению В. Соловьёва, отец европейского идеализма предал своего учителя не за тридцать сребренников, как это сделает спустя пять столетий ученик другого великого учителя, но именно развитием его же, сократовских идей: «Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь»<sup>9</sup>. Причину жизненной драмы Платона В. Соловьёв усматривал в эротическом кризисе: неспособности и невозможности исключительно человеческими усилиями решить ключевую проблему Эроса — перерождение в красоте и приобщение к бессмертию, что привело к необходимости ограничить свою деятельность социальными реформами. Я дополню этот взгляд на жизнь Платона раскрытием его имени сквозь рассмотренную выше проблему припоминания (ἀνάμνησις). Если В. Соловьёв, показывая ни с чем не сравнимый ужас бытия Платона, проводил параллели с шекспировским Гамлетом, когда пред Аристоклом в полной мере стал вопрос: быть или не быть?, то мне бы хотелось показать этот ужас, эту подлинную трагедию истины и всей его жизни проведением параллелей с судьбой Эдипа. Убежден, никто так не понял глубинную, сокровенную, далекую от современного эстетизма природу трагедии, как Платон, что показывает уникальный сплав его жизни и творчества. В определенном смысле Платон — метафизический Эдип: всё, что было совершено Эдипом в мифе, Платоном сделано в мысли.

Поразительна динамика отношения Платона к поэзии вообще и трагедии в частности, совпадающая в общих чертах с динамикой

---

<sup>9</sup> Соловьёв В. С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 624.

его эротического кризиса. Общеизвестно, что до встречи с Сократом Платон писал стихи преимущественно любовного содержания, адресованные лицам обоих полов, а потом он их сжег, так что до нас дошли лишь крохи в виде эпиграмм и эпитафий. В «Федоне», где описывается одно из значительных событий европейской истории и личной судьбы Платона — последние часы жизни и казнь Сократа, говорится, что настоящий поэт тот, кто творит мифы, а не рассуждения. И сам Сократ для того, чтобы очиститься перед смертью, сочиняет песнь в честь бога Аполлона. «Пир» и «Федр» — эротическая вершина творчества Платона. Истинный поэт должен равно уметь сочинять трагедии и комедии (тот же У.Шекспир — великолепный пример этого тезиса), и такое совмещение есть результат не многознания, но многомыслия, внутреннего, глубокого постижения жизни. Поэтам должен быть присущ третий вид одержимости от Муз, выражающий собой вакхический восторг, вне которого любая, даже самая изысканная и точно выверенная поэзия не обладает силой проникновения в души. Поэты принадлежат к тем душам, подвизающимся в области подражания (μίμησις), занимая шестую из девяти ступеней круговращения душ, выше: философы, цари, государственные деятели, врачи и маги, а ниже лишь ремесленники, софисты и тираны. Но при этом, даже при такой бытийной оценке поэтов, Платон все же к ним благосклонен, поскольку во всех призваниях, тот, кто соблюдает справедливость, проживает лучшую долю, тот же, кто нарушает, — худшую.

Ситуация кардинально меняется в «Государстве» — масштабном платоновском проекте, к которому он обратился, по мысли В.Соловьёва, не решив метафизической проблемы Эроса (это, безусловно, не единственная трактовка причины обращения Платона к социальным реформам, но раскрытие этих причин могло бы составить отдельное исследование). Поэты здесь уже не просто направлены на подражание (μίμησις), гораздо хуже, они не создают истинное бытие, а творят призраки: «... все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются»<sup>10</sup>. Дальше — еще больше. Поэты, не зная истины, творят на потребу публике, и всё их творчество — одна сплошная забава. Поэзия как подражательное искусство порождает лишь низменное и не просто нарушает душевную гармонию, но, питая худшую часть души, губит разумное начало и даже способно испортить настоящих людей. Платон создает прецедент на многие столетия европейской культуры — он подвергает нещадной цензуре Гомера, вы-

<sup>10</sup> Платон. Собр. соч. Т. 3. С. 396.



резая из него те куски, где боги неспособны быть примером в воспитании людей, считая их лишь поэтическими вымыслами. Трагические же поэты вообще не допускаются в идеальное государство. Аргумент Платона: трагики прославляют тираническую власть, в подтверждение чего приводит вырванный из контекста отрывок из «Троянок» Еврипида «Тираны мудры ведь, общаясь с мудрыми»<sup>11</sup>.

Критика Платоном поэзии и трагедии настолько несостоятельна именно философски, исходя из его основного пафоса как отца объективного идеализма, что показывает, скорее, присутствие в ней не отвлеченно умозрительных, но жизненно важных обстоятельств, его стремление как можно глубже скрыть истину поэзии и трагедии. Подражание (μίμησις) трактуется им или грубо натуралистично — подражание реальным вещам, идеям, или поверхностно — вид шуток, призрачного искусства, когда кто-то пытается обликом или голосом явить сходство с кем-либо. На этой основе поэзии инкриминируется, что она не поддается критериям истинности: измерению, счету, взвешиванию, что вызывает лишь одну улыбку самой попыткой поставить на одну плоскость совершенно несопоставимые вещи, и апелляцией к эмпиризму, который сам Платон так нещадно критиковал в «Теэтете». Такую же улыбку вызывает утилитарное понимание поэзии как доставление удовольствия публике и стремление достичь успеха у толпы.

Понимал ли сам Аристокл эту несостоятельность? Вне всякого сомнения, учитывая собственный поэтический дар и неистребимую тягу к сочинительству, стремление излить в слове жизненный опыт души. Слишком большой и широкий путь свершала и свершила его душа, чтобы этого не понимать. Вероятно, он не видел в этом случае для себя другого выхода, прозрев в жестокую сущность поэзии и в нелицеприятную драму своей собственной философской судьбы. А какой другой выход, если твой гений пробуждается к творчеству трагедией — смертью любимого учителя, но само творчество, величайший философский дар становится еще худшей трагедией — отречением и предательством, всем ходом своего мыследействия как продолжением дела учителя.

Платон, несомненно, хорошо знал творчество Софокла и других трагиков, свидетельство чему — его диалоги, и понимал, что ни под каким видом нельзя их пускать в идеальное государство, но не потому, что превратно судят о людях, и не потому, что смешивают во едино удовольствие и страдание, и не потому, что прославляют тираническую власть. Всё это должно быть понятно Платону и так, и сама

---

<sup>11</sup> Там же. С. 357.



его критика — попытка вытеснить написанным боль, глубоко пережитое. Трагики нельзя подпускать к идеальному государству потому, что открывают в человеке иное, нежели исключительно социальное измерение. Но и это не самое страшное. Идеальное государство выстроено Платоном по образу и подобию души человеческой, и это государство есть оплот аполлонийства против дионисийства, его неизведанных и страшных глубин. Так вот, трагики обращены своим творчеством к таким нелицеприятнейшим глубинам человеческой души, куда не только редко кто отваживается заглянуть, но и вообще, стоит ли туда заглядывать... Трагики своим творчеством способны не извне, но в самом человеке породить такую оценку его собственной жизни, пред безумным величием которой меркнет всё: слава, достигнутое положение в обществе, бывшие заслуги и пр. Платону суждено было прочувствовать это всеми фибрами души.

В самом деле, припоминание (ἀνάμνησις) есть поиск знания в своей собственной душе, и автор этой идеи — Платон. Каким же могло быть его отношение к трагедии «Царь Эдип», которую он наверняка видел не один раз, в разные периоды своей жизни, и соответственно размышлять над сущностью происходящего? Платон в отличие от большинства афинян не мог не понимать, что вся трагедия Эдипа разворачивается под рубрикой припоминания (ἀνάμνησις). Что же припоминает в своей душе Эдип, сын фиванского царя в процессе разворачивания действия? Он — проклятый богами отцеубийца и кровосмеситель, чья борьба с роком оборачивается торжеством этого рока, его зияющим оскалом. Что мог бы припомнить под влиянием «Царя Эдипа» на склоне своих насыщено прожитых лет божественный Платон — потомок царя Кодра, лучший ученик Сократа, основатель Академии, учитель человечества, работающий над проектом идеального государства и безуспешно пытающийся воплотить его в жизнь? Платон мог бы припомнить, что он — еще больший отцеубийца, чем Эдип. Тот убил отца по неведению в бытовой в общем-то ситуации, на перекрестке, где схлестнулись уязвленность царской амбиции и безрассудная горячность молодости. Платон же убил Сократа, отца своей души, философски, в главном, ради чего жил сын каменотеса и повитухи. Это афиняне — демократы ли, аристократы ли, не имеет в этом случае значения, не понимали Сократа, его стремления к пробуждению духа от спячки, ненавидели его и убили. Но Платон-то понимал, и сделал целью жизни развитие идей учителя. И что же? Если афиняне, дав Сократу чашу с цикутой, сумели убить лишь одряхлевшее тело шестидесятивосьмилетнего старика, но оказались бесильными пред его могучим духом, то Платон своим философским развитием отрекся от своего учителя, убив в себе этим самый его

дух. Далее, Платон мог бы припомнить, что он — гораздо больший кровосмеситель, чем Эдип. Эдип был женат на своей матери по неведению, и по неведению в этом браке были рождены дети. Платон же оказывается кровосмесителем метафизически. Его брак с мудростью, с философией был серьезным, зрелым, сознательным выбором, сделанным им окончательно в двадцать восемь лет и обусловленным смертью Сократа, но рожденный от этого брака ребенок — объективный идеализм с его возвышенным прозрением в сущность любви как преображения в красоте и приобщения к бессмертию — оказался уродлив и обернулся постыдными социальными реформами, построением казарменного, по сути, счастья, преследованием свободымыслия и самого духа вопрошания. Метафизическое отцеубийство и кровосмешение Платона запечатлено самой буквой его «Законов». Наконец, Платон мог бы понять, что он гораздо больший слепец, чем Эдип. Но если Эдип понял всю тщетность социального бытия и заплатил за десятилетия призрачной славы, собственное невежество и исполнение пророчества самоослеплением, то Платон, которого не отпускали лавры не только теоретика, но и практика социальных реформ, — духовным самоубийством.

Но нет! Нет! И еще раз — нет! Это Эдип — отцеубийца и кровосмеситель, а я — божественный Платон — продолжатель дела Сократа, основатель Академии, отец объективного идеализма, учитель человечества! Это поэты, а не философы превратно судят о людях! Это поэты, а не философы творят призраки и своим подражательным действием не только бесконечно далеки от истины, но и уводят от нее хороших людей! Это поэты, а не философы прославляют тираническую власть и внедряют в души людей плохой государственной строй! Поэтому гнать этих поэтов и трагиков! А взамен в нашем идеальном государстве будут звучать гимны и бодрая маршевая музыка, единственно способная закалить душу. Что? Припоминание позволяет вспомнить, что душа видела еще до своего рождения? Но кто сказал, что она там могла видеть темные свои стороны? Трагики? Убрать их из нашего государства, а места, где это написано, уничтожить! Душа до своего воплощения в теле видит только сияние Солнца, а всё остальное, что рассказывают поэты — выдумки, сказки, не имеющие отношения к истине, которая может и должна быть измерена, посчитана, взвешена именно как результат деятельности разумной части души.

Конечно, весь предыдущий абзац — внутренняя речь героя — не более чем литературный прием, равно как и вышеприведенное рассуждение о чувствах Платона по отношению к «Царю Эдипу», неизбежно пронизанное сослагательным наклонением. Сам Платон вряд

ли когда-нибудь так думал, рассуждал, проводил параллели, аналогии между собой и Эдипом. Более того, истинные причины неприятия Платоном поэзии и трагедии в частности лежат всё же несколько в иной плоскости. Он не мог не видеть, не понимать этот закат дионисийского переживания жизни, где театральность трагического действия вытесняла собой его мистериальность и, выражаясь современным языком, где трагедия из акта символического превращалась в акт аллегорический. Но уж очень просились эти строки быть вписанными в этот контекст, важный для понимания двух достаточно очевидных обстоятельств.

Первое субъективно и лично. Философствование есть нечто иное, чем просто невинное интеллектуальное занятие, и даже если оно внешне выглядит таковым, то через него в бытии могут происходить серьезные изменения. Дело философа — работать в мысли, не больше, но и не меньше. Воистину, широк Платон, и ничем и никак не сузить его: творить в таком диапазоне от высочайшего взлета до глубочайшего падения мог только гений, учитель человечества, и потому «Суд потомства был к нему не только справедлив, но и милостив»<sup>12</sup>.

Второе обстоятельство носит объективный, культурно-онтологический характер: позиция Платона, эксплицитно занятая по отношению к трагедии, имела для европейской культуры далеко идущие последствия. Один из важнейших заветов-императивов, оставленных античностью, гласит: «Познай себя!». Если эдипология Софокла — поэтическая, то творчество Платона — метафизическая реализация смыслового содержания античности. В определенном смысле можно говорить о двух путях развития европейской культуры: пути Платона и пути Софокла. Первый — путь синтетического знания: научного, философского, религиозного, эстетического и другого утверждения человека. Второй — путь самопознания как совестливого высветления основ собственного бытия, и этим очень далекого от интеллектуального садомазохистского эксгибиционизма, избыливающего в современной культуре с приставкой «пост-». Обоюдный отрыв этих двух путей обречен на провал, что фактически произошло и стало ясно еще в V в. до н.э. Платон изгнал трагедию из идеального государства вследствие неразрешимого конфликта между жизнью и философствованием, результат которого, по мысли В. Соловьёва, — духовное самоубийство. И также греческая трагедия, с точки зрения Ф. Ницше, вследствие неразрешимого конфликта между аполлонийско-дионисийским переживанием бытия и новым нарождающимся

---

<sup>12</sup> Соловьёв В. С. Жизненная драма Платона. С. 624.

миропорядком, во главе которого отвлеченность и рассудочность научного знания, покончила самоубийством, что породило пустоту и оставленность жизни чем-то великим. Платон в идеальном государстве воздвиг лиру Аполлона выше флейты Марсия, сделав этим попытку вытеснить дионисийское начало аполлонийским. Но разделенные, они были обескровлены, обездушены и обречены на забвение и смерть. Трагедия, оставшись наедине со своим дионисийством, выродилась в эстетический феномен, нашедший приют на театральных подмостках. Если в античности трагедия была возможна только при условии понимания того, что боги живы, то спустя двадцать три столетия Гёльдерлин поставил диагноз — «отсутствуют святые имена». Боги покинули трагедию, а с ней и всё пространство культуры. Только, пожалуй, начиная со второй половины XIX в. Ф. Ницше, а затем в XX в. М. Хайдеггер и Х.-Г. Гадамер подняли вопрос о специфике трагедии и вообще искусства не как узкоэстетического, но онтологического феномена, что означает долгий, трудный, но необходимый путь к своим истокам. В одном из своих стихотворений еще не философ и апологет социальных реформ Платон, а поэт Аристокл писал: «Всё уносящее время в течение своем изменяет / Имя и форму вещей, их естество и судьбу»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 696.

## НОМОТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ ДОСОКРАТИКОВ

УДК 141.1, 123.2, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Огромное количество маркетинговых, политологических, социологических, психологических, экономических прогнозов оказываются ложными далеко не в последнюю очередь из-за смешения эпистемологических статусов общих понятий, когда понятию из «идеографической» сферы приписывают свойства сферы номотетической, тщетно пытаясь дождаться прогнозируемого эффекта в ситуациях, которые имеют слишком высокую степень свободы, чтобы быть прогнозируемыми в принципе.

**Ключевые слова.** Досократики, философская метафора, мифологические концепты в ранней натурфилософии, метафорический синкретизм досократической философии.

**Abstract.** A great amount of marketologist, politologist, sociologist prognostic approaches lead to some false results mostly due to the epistemological general notions confusing. The subject matter in here is the ascribing nomothetics to ideography domain. As a result prognostic approaches can not be relied upon when the situation is unpredictable to predict.

**Keywords.** Pre-Socratic philosophers, metaphor in philosophy, early natural philosophy concepts, Pre-Socratic philosophy metaphorical syncretism.

Древнегреческая философия как традиционный центр исследовательского интереса историков философии (Диллон, Скофилд и др.) остается участником диалога современных философов с классической традицией (Б. Кассен, Я. Хинтиikka, К. Р. Поппер и др.). К. Р. Поппер, декларируя призыв «Назад, к досократикам!», предлагает ориентиры, актуальные для Ионийской школы философии: 1) простая рациональность; 2) простота и смелость вопросов; 3) критическое отношение; 4) философия должна задавать общие вопросы и возвращаться к космологии и теории познания<sup>1</sup>.

К. Р. Поппер, призывая к космологической общности философских вопросов, особо не выделил один существенный аспект антич-

---

**Лобода Юрий Александрович** — канд. философских наук, доцент кафедры философии, Днепропетровский национальный университет им. Олеса Гончара, Украина, Днепропетровск, Институт философии НАН Украины, докторант; loboda\_ur@yahoo.com

**Loboda Yuriy Alexandrovich** — Dnepropetrovsk national university of the name of Oles Honchar, Ukraine, Dnepropetrovsk, PhD student, Institute of philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine; loboda\_ur@yahoo.com

<sup>1</sup> *Popper K. R. Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address // Proceedings of the Aristotelian Society. New Series. 1958–1959. Vol. 59. C. 1–2.*

ной философии, который можно назвать, пользуясь терминологией XX века, номотетичность, т. е. исследованием каузальных связей элементов действительности (поиск первоначала), закономерно повторяющихся фактов, знания о которых позволяют прогнозировать события в будущем, т. е. законов действительности. «Номотетичность» досократовской философии характерна не только для космологических исследований: среди греческих философов можно найти множество философов-законотворцев и исследователей права: Солон, Хилон, Питтак, Архелай, Аристипп, Критон, Симон, Фалес, Анаксимандр, Менедем, Спевсипп, Деметрий Фалерский, Аристотель, Платон, Антисфен, Эрилл, Клеанф, Сфер, Хрисипп, Пифагор, Евдокс, Парменид, Протагор...

За штампом «физиологи», которым обозначила проблематику исследований ранних греческих философов историко-философская традиция, кроется фундаментальный вопрос, относящийся не только к философии как академической дисциплине, но и к философии как способности мыслить общими понятиями: имеют ли абстракции, относящиеся к материальному миру, статус, равный статусу понятий, относящихся, например, к нравственности? Одинакова ли процедура их определения? Можно ли утверждать, что существует проблема неоправданного перенесения особенностей понятий, образованных путем наблюдения за природой, на явления, от них отличающихся (нравственность)? Придает ли такой перенос, если он наблюдается, аподиктический статус вероятностным понятиям?

На примере сохранившихся фрагментов высказываний Фалеса Милетского можно заключить, что ранних греческих философов интересовали вопросы, характеризующие следующие моменты.

Во-первых, направленность познания на явления природы: «Кроме того, он первым назвал последний день месяца тридцатым и, по словам некоторых, первым стал рассуждать о природе»<sup>2</sup>; «...И сколь мудр среди семи мудрецов Фалес в наблюдении звезд!»<sup>3</sup>. Возможно, призыв К. Р. Поппера философам к «исследованию космологии» заключался в исследовании действительности, а не вопросов, генерируемых самой философией.

Во-вторых, полученные знания относились ко всем явлениям без исключения. Квантор общности был наиболее популярным у досократиков: «Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается»<sup>4</sup>; Аристотель разглядел в этом уже не легендарную мудрость, а научную

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 100.

<sup>3</sup> Там же. С. 103.

<sup>4</sup> Там же. С. 109.

универсальность: «...это проявление смекалки в искусстве обогащения, которое приписывают Фалесу из-за его мудрости, тогда как на самом деле оно имеет универсальный смысл»<sup>5</sup>.

В-третьих, согласно Фалесу, явления подчинялись необходимости: «Сильнее всего — необходимость, ибо она одолевает всех»<sup>6</sup>.

В-четвертых, философия — это исследование фактов, позволяющее познать их закономерности и на их основе сделать прогноз о будущем — о затмениях («... Фалес предсказал затмение Солнца, происшедшее в то время, как развязали между собой сражение мидяне и лидийцы; над мидянами тогда царствовал Киаксар, отец Астиага, над лидийцами — Алиатт, отец Креза...»<sup>7</sup>), урожай маслин («... он, смекнув по наблюдению звезд о будущем [богатом] урожае маслин, еще зимой — благо у него было немного денег — раздал их в задаток за все маслодавили в Милете и Хиосе»<sup>8</sup>) и даже о поведении мула («...один из мулов-солевозов, войдя в реку, случайно поскользнулся, завалился на бок, мешки намокли, соль растаяла, а мул, поднявшись налегке, смекнул в чем тут причина и запомнил что нужно делать для облегчения своей участи. И с тех пор всякий раз при переходе реки он нарочно окунал мешки в воду, присаживаясь и наклоняясь в обе стороны. Прослышал об этом Фалес велел наполнить мешки вместо соли шерстью и губками, взвалить их на мула и гнать его в путь. Сделав всё прежним порядком и наполнив груз водой, мул сообразил, что ухищрения его невыгодны для него самого и впредь переходил реку так внимательно и осторожно, что ни разу не замочил груза даже нечаянно»<sup>9</sup>).

Вода в качестве первоначала — малоубедительная модель мироздания. Но ее содержание, к сожалению, успешно затеняет существенные черты зарождающейся философии. Первые философы рассуждали о вещах, от человеческого разума независимых, — о звездах, Солнце, магнитах, Луне и т. д. В поисках всеобщих знаний, которые были бы необходимо истинными, и что немаловажно — подтверждались бы с течением времени, позволяя точно прогнозировать события (вплоть до таких технических новаций, как гномон Анаксимандра), первые философы создавали не только категориальный аппарат философии, но и способ познания, который можно назвать номотетическим.

<sup>5</sup> Там же. С. 107.

<sup>6</sup> Там же. С. 103.

<sup>7</sup> Там же. С. 105.

<sup>8</sup> Там же. С. 107.

<sup>9</sup> Там же. С. 108.

Парадоксально, но особенности ранней философской мысли сразу же создали проблему для дальнейшего развития философии: новый вид знания, изначально направленный на познание и прояснение, невольно послужил предпосылкой для его же затемнения. Сократ, провозгласивший, что «Он знает, что ничего не знает», перешел к исследованию человеческой природы. Смена объекта исследования — человек вместо космоса — должна была отразить и смену познавательного инструментария: философия отныне должна была признать, что оперирует не только общими понятиями, которые отражают четкие причинно-следственные связи, повторяющиеся закономерные процессы, но также исследует такие реалии человеческой натуры, которые можно назвать вероятностными — душу, нравственные добродетели, политические категории. Формально эти два типа понятий равноправны — это обобщения, имеющие одинаковую структуру, выведенные путем наблюдения за действительностью (природой и человеком). Но на этом сходство «естественнонаучных» и «антропоцентрических» понятий заканчивается. Сократ, пытаясь найти причины человеческих поступков, мог прийти только к вероятностному знанию (это коррелирует с неопределенностью его дефиниций); «физиологи» находили всеобщие причинно-следственные отношения, с необходимостью отражающие законы природы. Смешение этих двух подходов — вероятностного и номотетического в форме придания аподиктического статуса вероятностным понятиям — не может не привести к знаковым последствиям. Поездка Платона в Сиракузы, «тем хуже для фактов» — вот лишь немногие из примеров, пусть условных, применения вероятностных понятий в слепой надежде на прогнозируемые результаты.

Философия как способность мыслить общими понятиями отражает такое затруднение, проявившееся еще во времена досократиков — часто можно слышать, например, о «структуре общества», «социальных связях», «иерархичности и стратификации общества» и т.д., но намного реже о том, что «общества как такового не существует, есть только мужчины и женщины, и еще есть семьи». Огромное количество маркетинговых, политологических, социологических, психологических, экономических прогнозов оказываются ложными далеко не в последнюю очередь из-за смешения эпистемологических статусов общих понятий, когда понятию из «идеографической» сферы приписывают свойства сферы номотетической, тщетно пытаясь дожидаться прогнозируемого эффекта в ситуациях, которые имеют слишком высокую степень свободы, чтобы быть прогнозируемыми в принципе.



## PLATO'S THEOLOGY IN THE *TIMAEUS* 29E–30A

УДК 111.1, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Рассматриваются понятия Блага, Веры и Воли в соответствии с содержанием параграфа 29–30 из Тимея. Основной задачей выступает исследование причин, по которым эти понятия представляют собой сущностные элементы теологии Платона.

**Ключевые слова.** Теология Платона, демиург, бог, благо, космос, миф.

**Abstract.** In this paper the Platonic concepts of Goodness, Belief and Will as they appear in the passage 29d–30a of the *Timeaus*, are examined. The main intention is, through this examination, to explore whether — and, if yes, why — these notions constitute essential elements of Plato's theology.

**Keywords.** Plato's theology, Demiurge, God, Goodness, cosmos, myth.

In the passage 29d–30a of the *Timaeus*<sup>1</sup> dialogue, one of the most famous of the entire Platonic corpus<sup>2</sup>, Plato introduces the Demiurge as the Creator God of the cosmos<sup>3</sup>. What makes the appearance of the Creator God of particular interest and gives it an extremely innovative character is the Plato's attempt, through the speaker Timaeus of the dialogue, to expand the reason for which God creates what exists, the cosmos.

Before proceeding further, a reminder is necessary here: from Aristotle on the term “theologia” is used to indicate the ultimate form, the highest

---

**Павлос Панайотис** — PhD, докторант, факультет философии университета Осло, Норвегия; panagiotis.pavlos@ifikk.uio.no

**Pavlos Panagiotis** — PhD Candidate, Department of Philosophy — University of Oslo, Norway; panagiotis.pavlos@ifikk.uio.no

<sup>1</sup> We use the name *Timaeus* in italics when we refer to the dialogue's name. When it is about the homonymous character of the dialogue, his name is written unmarked.

<sup>2</sup> D. Sedley, suggests *Timaeus* as a nominee for “the title of the single most seminal philosophical text to emerge from the whole of antiquity” and doesn't hesitate to consider it as “the great manifesto of Platonism” (*Sedley D. Hesiod's Theogony and Plato's Timeaus // Plato and Hesiod: Boys-Stones / eds G. R. Johannes, H. Haubold. Oxford, 2010. P. 246–258*), while P. Shorey, declares that *Timaeus* is the chief source of cosmic emotion in European Literature (*Shorey P. Platonism: Ancient and Modern. California, 1938. P. 92*).

<sup>3</sup> We haste to remark that the Demiurge of Plato, the God Creator of the Cosmos, does not appear in the *Timaeus* for the first time. R. D. Mohr (1985), mentions the several appearances of the Demiurge in the *Republic VII* (530a) as well as “at crucial junctures in all of the late, so-called ‘critical’ dialogues which expound positive doctrines, that is, the *Sophist* (265c–266d), *Statesman* (269c–273e), and *Philebus* (26e–27b, 28d–30e)” (*Mohr R. D. Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge does // History of Philosophy Quarterly. 1985. Vol. 2, N 2. P. 30*). However, only in the *Timaeus* Plato devotes a considerable description of the Demiurge's attributes, which, as Mohr suggests, must be considered literally.

principle of metaphysical thinking with implications for cosmology<sup>4</sup>. This fact allows to approaching a mainly cosmological Platonic work, the *Timaeus*, as one of the dialogues — carriers of Plato's theological convictions.

A condition that appears in the entire ancient Greek philosophical thinking and consequently applies also to Plato, is that the creation of the cosmos does not imply *creatio ex nihilo*. As Sedley remarks, Plato would no more than any other ancient thinker allow generation out of literally nothing<sup>5</sup>.

Creation out of absolutely nothing seems to be a philosophical concept developed into a doctrine of faith only within the Christian philosophical tradition. Tollefsen, in his investigation of the Doctrine of Creation according to the Neoplatonic Christian philosopher Dionysius the Areopagite, suggests three fundamental conditions that a specifically Christian doctrine would require to be fulfilled. Namely: that: i) God created out of His own free will, ii) He did not create out of some eternally pre-existent substance, and iii) He created the world (matter and form) in such a way that it had a temporal beginning<sup>6</sup>.

If this is the case, one might wonder: under which specific presuppositions one is authorized to speak of the creation of the cosmos within the frame of the philosophy of Plato and especially the particular expression of this concept in the *Timaeus*.

An initial answer to this question can be found in *Timaeus* 29e, where Plato uses the verb «ξυνέστησεν» and the adjective «ξυνιστάς» for activities of the Creator which primarily refer to the assembly of pre-existing material and not to generation or creation<sup>7</sup>. Despite the use of a terminology that seems to be common between Plato and the Biblical scriptures, one could claim that there is no room for identification of the Platonic concept of creation with the relevant Biblical tradition, since considerable differences appear between them. Kretzmann, for instance, in comparing Plato to Moses, presents noticeable differences between them the most relevant

---

<sup>4</sup> For the suggestion of the firm connection between cosmology and theology in Plato and Aristotle, the discussion on the notion of the will in late antiquity (see also n. 27), as well as the comments and fruitful remarks on the development of the argumentation in and the structure of this paper, I am indebted to my supervisors at the University of Oslo, Professors Eyjólfur K. Emilsson and Torstein T. Tollefsen.

<sup>5</sup> Sedley D. Hesiod's Theogony and Plato's *Timeaus*. P. 250.

<sup>6</sup> Tollefsen T.T. The Doctrine of Creation according to Dionysius the Areopagite // *Grapta Poikila II — Saints and Heroes, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*. Helsinki, 2008. Vol. XIV. P. 76.

<sup>7</sup> This remark is made by V. Kalfas in his comments on the *Timaeus* published, unfortunately, only in Greek (*Kalfas V. Plato Timaeus / intr., trans., comm. by V. Kalfas. Athens, 1995*).

of which to our discussion in this paper is that the activity of *Timaeus*' Demiurge is "merely shaping and ordering matter that is already in existence", instead of creating the world out of nothing as omnipotent<sup>8</sup>.

If one would like to explore the differences any further, an important indication of the difference between the Platonic and the Biblical concept of creation is the use by Plato of the past tense for the verb declaring the formation of cosmos: "ξυνέστησεν". The verb Plato uses here, 'συνίστημι', indicates that the Demiurge con-structs, that is puts things together. If we accept that putting things together implies the pre-existence of things that are to be put together, such a pre-existence is impossible within the Biblical and Christian doctrine on creation, as it has been already said<sup>9</sup>. Given that, one should have to admit that what remains as an option for Plato when he speaks of the creation, is nothing more than establishing order — by giving forms — to the pre-existing chaotic matter.

If we should try to reproduce the meaning of the *Timaeus* passage that interests us in a few words, we would say the following. Plato declares in brief that his intention is to announce the reason for which the Creator constructed the universe<sup>10</sup>. As he proceeds immediately after his announcement he surprisingly introduces as the cause, or motif of the creation, a claim: namely that the Creator God was Good. This claim has a principal implication: the Creator God wished all that He creates, all that He brings from Chaos to Order, so to speak, to become like to Himself. Plato grounds this implication on this assumption that in Him who is good, there is no grudge that could ever arise for anything<sup>11</sup>.

What so far appears as the main conception of the passage is the idea of Goodness as a metaphysical principle. However, this concept it is not

---

<sup>8</sup> Kretzmann N. A General Problem of Creation: Why would God create Anything at All? // Being and Goodness — The concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology / ed. by Scott MacDonald. New York, 1991. P. 214.

<sup>9</sup> In addition, one could also recall the opening of the Gospel of John: 'Through Him all things were made, and without Him not one thing was made that has been made' (1:3), which seems to imply that there is a beginning of the cosmos. This beginning is indicated by the difference between the eternity of the divine reality and the corruptibility of the physical cosmos.

<sup>10</sup> *Tim.* 29e: 'Let us now state the Cause wherefore He that constructed it constructed Becoming and the All'. The original Greek text has the following: 'Λέγωμεν δὴ δι' ἣν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ ξυνιστάς ξυνέστησεν'. I use the original text and its English translation as presented by R. G. Bury, in the Loeb Classical Library Plato Series, Vol. 234, published in 1966.

<sup>11</sup> *Tim.* 29e: 'He was good, and in Him that is good no envy ariseth ever concerning anything; and being devoid of envy He desired that all should be, so far as possible, like unto Himself': 'Ἀγαθὸς ἦν ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὃ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ'.

a new concept within Platonic thinking and worldview. Why, then, is it important to take the notion of Goodness into account on this very point?

It seems that Plato ascribes the concept of Goodness, which he already was referred to many times in the dialogues, as an attribute of God. This attribution becomes particularly interesting, if one also takes into consideration what has been said on the Good in the *Republic* where Plato formulates his famous suggestion that the Good is beyond substance, superior to it in terms of rank and power<sup>12</sup>.

The combination of these Platonic ideas and suggestions, in the aforementioned passage of the *Timaeus* and the *Republic*, leads us to understand that when Plato characterizes the God Creator as Good, he ascribes to Him a property, a faculty, which is in fact beyond all properties and faculties. If this claim is correct, then how is it possible to have a clear idea of what is the Creator's God Goodness? Since His Goodness is beyond substance, we must think, or imagine, that this Goodness is, paradoxically speaking, a property that is a non-property; a property so unique that becomes rather identical to its carrier; an identity in such a way that God and Goodness are one and the same in Plato's thinking.

Even if one could find it quite reasonable to accept the above hypothesis as an option for interpreting Plato's notion of the Good in this very passage (Tim. 29e), we could still ask why does Plato choose this particular way to explain the creation of the cosmos? Namely, why does he introduce a notion that seems to be so unique that it deserves to be placed even far beyond the place above the heavens [ὑπερουράνιος τόπος]<sup>13</sup>? Why is the Platonic Good placed not with but even beyond the ideas, and finally identified with the Creator God of the universe? And, most surprisingly, why Plato asks from us, to accept such an explanation? If it is true that Plato several times intentionally leads his audience towards a faith process, one might wonder, what is the reason for asking our acceptance in this passage?

Reading carefully the passage 29e–30a, one must not forget to pay attention to a warning Plato himself expresses quite often in many of his dialogues. When his narrative reaches a very difficult point he hastes to inform us that, given both the manner of expanding his ideas and his human nature, he is not able to develop his thought in a different narrative

---

<sup>12</sup> Rep. 509b: 'the good is not being, but superior to it in rank and power': 'οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχον'. The English translation I use here is suggested by G. M. A. Grube and revised by C. D. C. Reeve, in (Plato Complete Works / ed. by J. M. Cooper. Indianapolis, 1999. P. 1130). However, it seems to fail to reproduce the exact sense of the Greek. I think it is crucial to maintain the sense of ἐπέκεινα as *beyond*.

<sup>13</sup> Phaedr. 247c: The Republic of Plato / ed. by J. Adam. Vol. II. Cambridge, 1902. P. 40.

framework<sup>14</sup>. Therefore, what has been said must be taken as it is. It has to be accepted as a matter of faith.

Plato seems to say that it cannot be described by any kind of logical explanation. On the contrary, he informs us that it is not possible to obtain any sort of evidential reasoning for the Goodness of God the Creator. This impossibility constitutes the reason that prompts us to accept the suggestion of the Creator God as the Good and His Goodness as precisely the cause of the creation of the cosmos.

Independently of the decision of accepting Plato's suggestion or not, one might wonder at this point whether Plato, when he uses a metaphor, he does it on purpose, in order to indicate something, or he literally means what he suggests. If he intentionally uses a metaphor, then the *Timaeon* setting of the Good God the Creator as the cause of the creation, seems to appear as an undoubtedly mythical construction. This hypothesis has been supported by several scholars and it seems that find a fair ground on Plato's very words: likely accounts [*εἰκότες λόγοι*]<sup>15</sup>.

Plato seems to use a metaphor, a poetic image, a myth to describe the conditions of the creation of the cosmos. And in this case there is no reason to worry any further, since a myth, by nature, does not demand from anyone to proceed into a specific reasoning. A myth simply leaves much free space for many interpretations.

But, speaking of myth does not suggest that one should underestimate Plato's metaphysical intuitions. Because a friend of myths is no less a friend of the wisdom and the truth. Besides, one should add to this what Aristotle has claimed in his *Metaphysics*. Namely, that myths are composed of miracles and wonders. And therefore, he who loves the myths is already a philosopher<sup>16</sup>. One might argue that Aristotle, in book 12 of his *Metaphysics*, does justice to Plato by admitting what characterizes the antiquity thought: that the Divine pervades the whole of nature in a philosophical notion maintained in the form of myth<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Tim.* 29d: "remembering that both I who speak and you who judge are but human creatures, so that it becomes us to accept the likely account of these matters and forbear to search beyond it".

<sup>15</sup> R. Hackforth, and L. Brisson, consider the Demiurge of the *Timaeus* as the mythical equivalent of the cosmic *Nous* (*Hackforth R. Notes on some passages of Plato's Timaeus // Classical Quarterly.* 1944. Vol.38. P.33–40; *Brisson L. Le Même et l' Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon.* Paris, 1974). Moreover, V.Kalfas, seems to join those who reject a literary reading of the creation in the *Timeaus* and argues for the need of decoding the text (*Kalfas V. Plato Timaeus*).

<sup>16</sup> Aristot. *Met.* A, 982 β 17–19: 'Now he who wonders and is perplexed feels that he is ignorant, thus the myth-lover is in a sense a philosopher, since myths are composed of wonders'.

<sup>17</sup> Aristot. *Met.* IB, 1074 β 1–4: 'A tradition has been handed down by the ancient thinkers of very early times, and bequeathed to posterity in the form of a myth, to the effect that these heavenly bodies are gods, and that the Divine pervades the whole of nature'.

Even if one feels confident to confirm that in this *Timaeus* passage Plato's real intention is simply to develop a new version of cosmological theory by transforming and elaborating ancient and Presocratic cosmogonical myths, some reservation should be kept. Menn, attempts to show how Aristotle modifies Plato's doctrine on the Good as the first divine principle and argues that Plato intends the Demiurge of the *Timaeus* as a real being, identical with the *Nous* of the *Philebus* and of the *Laws*' book 12. He adds that although there are some things that may be mythically said about the Demiurge they do not make Him a 'mythical character'<sup>18</sup>.

Our claim is that Plato, by introducing the Goodness of God the Creator as the cause of the creation, namely as the cause of not excluding anything from the status of being good-like, tries to reconcile the world of Gods with humanity and the cosmos. What we suggest is that he tries to establish an argument for the unification of the physical with the metaphysical through the connecting bond of the beyond-all Goodness; and, to do so — if our hypothesis is correct — he needs to address theology.

His theology is beyond the limits not only of physics but also of metaphysics. Having said in the *Republic* that the Good is beyond being, therefore beyond the ideas, namely beyond metaphysics, and by suggesting in the *Timaeus* that the Demiurge is Good, he seems to introduce theology as a path towards understanding of the creation of the cosmos. If that is correct, it seems that for Plato the creation of the cosmos by the Good God is a theological event. Nevertheless, theological events cannot be confirmed through evidential reasoning; that is why Plato prefers to speak with likely accounts, since they do not contain evidence, but they are evidence-like.

An assertion that strengthens our belief that only through likely accounts what we call theological aspects of Plato's cosmology in the *Timaeus* can be developed, is found in *Timaeus* 28c. There Plato remarks that it is hard to find the Maker and the Father of the Universe and even if He can be found, it is impossible to describe Him to human beings<sup>19</sup>. By reading this sentence, a first understanding is that it constitutes an indirect justification of the use of *likely accounts* and the theological approach of the creation.

However, this claim of Plato might easily surprise the reader and make him wonder: Is such a claim at all true? Or, is Plato really acting as an initiator who -being in a status of righteous fury- speaks under the influence of sacred inebriation?

Plato seems silently to admit that, even if hard, there is however a possibility for one to see the Father and the Maker of the Universe. His

<sup>18</sup> *Menn St.* Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good // The Review of Metaphysics. 1992. Vol. 45, N 3. March. P. 543–573, and n. 7.

<sup>19</sup> *Tim.* 28c: 'Now to discover the Maker and Father of this Universe were a task indeed; and having discovered Him, to declare Him unto all men were a thing impossible'.

account indicates clearly that God the Creator is, at least, someone and, therefore, something more than a simple impersonal cause. But what makes it impossible to declare God the Creator to humans?

This impossibility can be understood in the following way. Declaring something to someone involves two parameters: (a) the subject that is declared and (b) the receiver of the announcement. With respect to (a) we have already mentioned that, according to Plato, there is an initial difficulty in finding the Maker. With regard to (b), the responsibility of accepting or discarding the announcement challenges exclusively the person who is involved in this process, the receiver. The use of the participle “ἀποδεχόμενος” and the verb “ἀποδέχουτ’ ἄν” bears on the last mentioned aspect. At the same time, Plato claims that men of wisdom would have to accept [ἀποδέχουτ’ ἄν] the Good Demiurge as the Maker of the Cosmos and as its Supreme Principle<sup>20</sup>.

We notice that in this passage the term of *acceptance* is used twice, and instead of the term *evidence*. *Acceptance* seems to be the only way of recognizing the Good Demiurge as the Creator of the Universe. Acceptance of *likely accounts* [εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους] is introduced as the only appropriate way to learning about the Gods and the generation of the Universe<sup>21</sup>.

If true knowledge about Gods and the generation of the Universe may be obtained, then the careful reader of the *Timaeus* might hold that Plato has already reached that point, since he seems fully aware of the relevant difficulties. Therefore, he knows that the truth cannot be captured through an evidential reasoning. Because evidential reasoning is not sufficient to that, Plato seems to suggest the receptivity of human beings as the path towards the truth.

Of course, one might reasonably wonder about the validity of our hypothesis. However, this hypothesis is not an arbitrary one: it is grounded upon a declaration Plato has set up earlier. Namely, that there is a relation of analogy between becoming and being, belief and truth<sup>22</sup>. Irrespective of the ways this sentence can be analyzed, what is rather clear here is the presence of two groups of notions: the one could be characterized ontological (the pair becoming — being) and the other epistemological (the pair belief — truth)<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Tim.* 29e: ‘This principle, then, we shall be wholly right in accepting from men of wisdom as being above all the supreme originating principle of Becoming and the Cosmos’.

<sup>21</sup> *Tim.* 29d.

<sup>22</sup> *Tim.* 29c: ‘for as Being is to Becoming, so is Truth to Belief’.

<sup>23</sup> R. G. Bury (1929), comments that the first pair of notions recapitulates something fundamental in Platonic philosophy, namely the distinction between Being and Becoming. Being is changeless, eternal, self-existent, apprehensible by thought only. Becoming is the



But what is the meaning of this analogy, of this comparison? To answer this question one should consider Plato's assertion that the Demiurge, in order to give form to the formless, sees towards that which never changes and remains always as it is [τὸ αἰδιον], and according to that creates the most fair among all that have come into existence [(κόσμος) κάλλιστος τῶν γεγονότων]<sup>24</sup>. That which always is and never changes, namely the *being*, has its opposite; that which is always under change, therefore it is nothing, but paradoxically exists as change, namely the *becoming*. To understand better the above analogy, we should take into consideration the existence of two different concrete levels here: the one of the *substance* [οὐσία] and the other of the continuous *becoming* [γίγνεσθαι].

One could interpret Plato's statement that the Truth is to Belief what Being is to Becoming, by saying that the Truth corresponds to Being, while the Belief to Becoming. Being — in order to be apprehensible for the human being — demands completely different capacities than Becoming. The first is apprehensible by thought with the aid of reasoning, since it is ever uniformly existent, while the second is an object of opinion with the aid of unreasoning sensation, since it becomes and perishes and is never really existent<sup>25</sup>.

Now, if we agree that human beings are located ontologically on the level of becoming while the Good Demiurge is the real Being, then it seems that the faculty the human being has in its disposition for seeking the truth is *belief*. In this respect, Plato seems to argue that unless we accept the likely accounts, there is no other way of speaking of the Demiurge. This claim can be formulated with the following assumption: there are things that cannot be explained, but only believed. Why this is so? Because the relation of Becoming to Being is such as the relation of Belief to Truth. And, therefore, only under the condition of belief can those who exist within becoming speak of the truth, namely of the Goodness of the Demiurge.

Let us now turn to the will, which also appears in the passage 29e–30a of the *Timaeus*. Like the notion of acceptance, Plato uses the notion of the will with the verb 'ἐβουλήθη' and the participle 'βουληθείς'. These two notions are ascribed to the Demiurge<sup>26</sup>. A long discussion can be developed about the question whether the participle *βουληθείς* or the verb *ἐβουλήθη* can correlate with the concept of the will as it has been developed in ancient Greek philosophy and later on, when it appears as

---

opposite — ever-changing, never truly existing, and the object of irrational sensation (Bury R. G. *Plato Timaeus* // Loeb Classical Library. 1929. Plato IX, LCL 234).

<sup>24</sup> *Tim.* 29a.

<sup>25</sup> *Tim.* 28a.

<sup>26</sup> *Tim.* 29e: 'He desired that all should be...' and *Tim.* 30a: 'For God desired that...'



definite property of human beings<sup>27</sup>. Moreover, is there any similarity of the will of Plato's Demiurge with the concept of the will developed within early medieval philosophy?

These questions can hardly be handled within the limits of this paper. However, what is quite relevant to our approach here, is the following: does the participle *βουληθείς* have any connection with freedom? Is there any assignment of a faculty of will to the Good Demiurge that could imply that He is free? And, if yes, to what extent is He free? Or is this will subject to something else? And, if yes, what would that be?

The will seems to be subject to necessity. When one reads the term 'ἐξ ἀνάγκης', in *Tim.* 28b, one might think that since existing things are necessarily beautiful, they should also be necessarily good<sup>28</sup>. Nevertheless, the necessity involved in *Tim.* 28b1 seems to be a conditioned one: if the Maker look at the beautiful model, his product is necessarily beautiful as well. There is nothing about the question whether he necessarily looks at his model or whether he makes even if he looks. That question can be raised from considerations about his nature. We are told that the Demiurge is good and ungrudging. Hence, he looks at the best model and actually makes something. Does he do that out of necessity? Despite if one disagrees that such a question is really raised in the *Timaeus*, it seems not completely unfounded to examine whether a necessity does occur at the level of God the Creator, or not.

But what does the text really mean? Is it the case that the will, as it appears in this passage, applies both at the level of real being, namely on God the Creator, and the level of human beings that exist in the region of becoming, the level of the world?

Necessity is the state governing the preexisting material. One could imagine the necessity as creating specific conditions. These conditions force the Maker to take them into account prior to proceeding to the formatting of the cosmos according to His own Goodness. There is no escape from this necessity. It exists with the matter. Whether this necessity has the potential to prompt the Demiurge to create because it is good to create, is not clear. But it seems that the Good Creator creates goods because of His free will and not because this is required by the necessity that arises from His goodness.

---

<sup>27</sup> There is a general consensus among scholars that there is no notion of will in Plato and Aristotle. Most scholars attribute its introduction to early Christian authors. Recently, Michael Frede has attributed it to the later Stoics, in his much contributing on the notion of the will Sather Lectures in the University of Berkeley, California (*A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought* / ed. by A. A. Long, foreword by D. Sedley. London, 2012).

<sup>28</sup> *Tim.* 28a: 'when the artificer of any object, in forming its shape and quality, keeps his gaze fixed on that which is uniform, using a model of this kind, that object, executed in this way, must of necessity be beautiful'.

To conclude, when one carefully reads the passage that explains the creation of the world by the Goodness of God the Creator, one might recognize the power of the philosophy of Plato. Plato uses a very vivid way of expanding his ideas about the ceation. The questions I tried to formulate within this paper show that it is not always easy for one to rescue the vividness of philosophy. One could might agree that in the *Timaeus* 29e–30a Plato has put himself in the hard exercise of raising questions that go far beyond philosophical contemplation.

In this respect, Platonic theology, as it is developed by Plato's philosophical mind, seems to intend not to give the correct answers, but, rather, to formulate the proper questions. As proper questions we consider those which leave free room to revelation. And if Plato's real intention is to reveal, through the Goodness, the Belief and the Will, the Maker and the Father of the Universe, one, then, could regard the above terms as elements of Plato's theology.

Г. Ю. КАПТЕН

## КРИТИКА ОРИГЕНИЗМА В ФИЛОСОФИИ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

УДК 276, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** В этой работе автор показывает, как св. Максим отвечает на вопросы, поставленные Оригеном-христианином в первом опыте синтеза христианской веры с философией Платона. Такое рассуждение делает возможным общность подхода обоих авторов, тесно связывающих свою мысль с вероучением.

**Ключевые слова.** Максим Исповедник, Ориген и оригенизм, Бог, творение, свободная воля.

**Abstract.** The author delineates the way Maximus the Confessor gives answers to the questions that were put by Origen in the first attempt to synthesize Christianity and platonism. This kind of delineation makes it possible to find the common grounds for the both thinkers closely uniting their thought with faith.

**Keywords.** Maximus the Confessor, Origen and Origenism, God, creation, free will.

Творчество преподобного Максима Исповедника в последнее время становится объектом все большего количества исследований, но

---

**Каптен Герман Юриевич** — преподаватель, Институт международных образовательных программ С.-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, Россия, С.-Петербург; gkapten@rambler.ru

**Kapten German Yurievich** — PhD, Institute of International Educational Programs — Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia, S.-Petersburg; gkapten@rambler.ru

все они освещают лишь его отдельные аспекты. Только одна работа охватывает весь объем его наследия, но она написана С. Л. Епифановичем чуть меньше столетия назад.

Между тем XX век стал эпохой возрождения интереса к святоотеческой литературе на Западе, в том числе и к Максиму Исповеднику. Подобный интерес не случаен, ведь именно ему удалось создать первую систему восточно-христианской философии. Через обращение к своим предшественникам, в первую очередь к псевдо-Дионисию и Григорию Богослову, он стал выразителем не только христианского богословия, но и наследия античности.

Все наследие преподобного представляет собой собрание довольно кратких суждений и комментариев на Священное Писание и предшествующих Отцов. «Система» Максима Исповедника, о которой говорят исследования, в том числе и наша статья, есть все-таки современная реконструкция его мыслей. В своих толкованиях он опровергал не оригенизм как единое целое, а мысли своих современников, православных и монофизитов, которые двигались в русле, проложенным александрийским экзегетом.

К сожалению, фрагментарность работ самого преподобного делает сведение его мыслей в единую систему далеко не простым делом. Довольно часто невозможно проиллюстрировать ту или иную мысль прямой цитатой, а приходится реконструировать ее из многих схожих мест в разных работах.

Усугубляет это еще и то, что он сам со временем менял акценты и подыскивал все новые средства во многих деталях, например, в учении о гномической воле. Зачастую может казаться, что Максим Исповедник противоречит самому себе, и только углубленное исследование может выявить, что он говорит, по сути, то же самое, но пытается подойти к решению проблемы с другой стороны.

Такая разрозненность сделала бы любую попытку реконструкции мыслей преподобного почти невозможной, если бы не существовал некий стержень, который присутствует в работах св. Максима постоянно. Таким стержнем, по нашему мнению, служит гносеология. Только следуя предлагаемому им методу, можно стяжать истинное знание в области онтологии, космологии, антропологии.

В этой работе мы попробуем показать, как св. Максим отвечает на вопросы, поставленные еще Оригеном в первом опыте синтеза христианской веры с философией Платона. Такое рассуждение делает возможным общность подхода обоих авторов, тесно связывающих свою мысль с вероучением. Представляется подчас крайне трудным отделить религиозные постулаты от собственно философских. Граница между ними настолько размыта, что приходится невольно

переходить к изложению богословия, чтобы быть последовательным и понятным читателю.

Прежде всего необходимо заметить, что говорить об «антиоригенизме Максима Исповедника» можно только с известной долей осторожности. Преподобный вряд ли ставил своей основной целью опровержение Оригена, это было сделано еще в VI в. Приводя в качестве примера для сравнения гносеологию Оригена, следует сказать, что споры об отправной точке его мысли ведутся до сих пор. Действительно трудно сказать, что в его системе ведущее: текст Священного Писания, или некая философская интуиция, подчерпнутая им у Аммония Саккоса. Однако, с нашей точки зрения, главный стержень его философии составляет все же текст Библии, толкуемый им в лучших традициях александрийской аллегорезы Филона. Метод Оригена можно охарактеризовать как философскую спекуляцию над священным текстом. Действительно, порой этот принцип берет верх над собственно материалом библейского повествования, но все же он не изменяет сам костяк изложения. Так, в трактате «О началах» Ориген следует тексту первых глав книги Бытия, т.е. фактически трактует Шестоднев.

Важное место в дальнейшем развитии методов оригенизма занимает Евагрий Понтийский, непосредственно соединяющий неоплатоническую спекуляцию и практику аскезы. Этим он серьезно усиливает их, ведь знание о Боге даруется не просто так, а приобретается путем длительного очищения, что не может ни придавать ему дополнительный авторитет. Кроме того, практика аскезы имеет смысл не сама по себе, а потому что она дает возможность созерцания Божества «так как Он есть».

Основные тезисы евагрианско-оригенистской гносеологии базируются на присущем платонизму (и языческому и отчасти христианскому) убеждению, что ум человека аналогичен Божественному Разуму. Это не означает непосредственно тождество, чему учил Евномий, критикуемый великими каппадокийцами и окончательно осужденный Вторым Вселенским Собором; это именно аналогия, благодаря которой очищенный ум способен к истинному знанию Божества. «Что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и познавать Его умом»<sup>1</sup>, — говорит Ориген, трактуя известную фразу Евангелия «Блаженный чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф, 5:8). Мешает такому видению погруженность в материю, избавлению от которой и есть суть аскезы.

Подтверждается такой взгляд мифом Оригена о предсуществовании душ и его концепцией грехопадения. В основе его лежит пред-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Ориген. О началах* 1,1 / пер. Л. И. Писарева. СПб., 2008. С. 41.

ставление о том, что начало и конец мира тождественны, то, что в конце будет совершенным, должно быть и созданным таким изначально. Сближая библейский рассказ с характерными чертами неоплатонистической онтологии, Ориген говорит о принципиальной вечности мироздания и «умных духов», сотворенных изначально равно совершенными и находящимися в постоянном богообщении.

По дарованной им свободе, духи прельстились и отвегнули это богообщение, устремившись к абсолютному не-бытию. Те, которые быстро раскаялись и поспешили вернуться к Творцу, вернув большую часть первоначального совершенства, стали называться ангелами. Те, которые до сих пор пребывают в осознанном богоотступничестве, стали демонами. Будущий же человеческий род составили те, кто находится между ангелами и бесами, способными и к совершенному покаянию, и к продолжению грехопадения. Евагрий по сути предлагает «падшим духам» именно метод восстановления, основанный на сочетании аскетической практики с глубоким пониманием ее цели, по предложенной Оригеном библейско-неоплатонической доктрине. Первые исследователи творчества Максима Исповедника укоряли его в повторении учения Евагрия Понтийского, а иногда и непосредственно в оригенизме. Это мнение было отвергнуто совместными усилиями католических и православных богословов середины и второй половины XX в., в первую очередь Поликарпом Шервудом и Иоанном Мейндорфом<sup>2</sup>. Действительно, аскетическая практика для Максима и Евагрия — путь к обретению богознания. Но это происходит не просто как очищение изначально божественного ума человека, а как его «воспитание» и «преустройство». Решающий фактор обретение боговидения для Максима — обожение, без которого познать Творца невозможно.

Для св. Максима не существует вопроса «зачем христианину философствовать?». Размышление — неотъемлемое свойство его природы, которое нужно направить в правильное русло, дисциплинировать сначала внешне, а затем и внутренне. Посредством веры ищущий Бога философ готовит себя к дару восприятия Божества, познавая как бы «побочным образом» и все мироздание.

Знание для Максима Исповедника — это опять же прежде всего видение. Сближение этих терминов до фактической синонимич-

---

<sup>2</sup> Так, под влиянием новых, более точных переводов и критики со стороны фон Иванки и Шервуда, Ханс Урс фон Бальтазар отказался от первоначальной установки об оригенизме св. Максима и подробно исследовал взаимоотношение его учения с евагрианством. Затем были подробно разработана и подтверждена гипотеза Шервуда, что Максим не был и прямым продолжателем линии Евагрия, а лишь заимствовал саму идею связи аскетизма и боговидения, существенно ее переработав.

ности было общим для всей восточно-христианской философии. Предполагалось, что грехопадение испортило не столько сам разум, сколько «мысленные очи», возможность истинного восприятия мира. Поэтому св. Максим так много и подробно говорит о необходимости очищения чувств, отвлечения от тварных вещей, ставя это началом знания, а вовсе не о правилах умозаключений в духе «Логики» Аристотеля.

Это можно объяснить тем, что преподобный считал достаточным аппарат мышления, выработанный античной философией, но неверие затуманило ее восприятие и привело к ошибкам. Лишь некоторые смогли очистить свой взор и прийти к истине, насколько это было можно до Христа, ныне же через веру возможно и совершенное видение и знание.

Впрочем, из мыслей Максима Исповедника следует более верным заключить то, что знание — исключительно дар Бога, владеющего всей полнотой бытия, человек может лишь очищать свой мысленный взор от всего неистинного, принадлежащего этому миру. Противопоставлять эти гипотезы не следует, напротив, можно наметить путь к их соединению. После греха воспринимающая способность человека повреждена, и восстанавливается лишь во Христе. Разум же, даже будучи конечным и поврежденным, через внимательное исследование своих собственных возможностей и закономерностей мира способен преодолеть собственную падшесть, что и удалось сделать некоторым философам. Этим можно объяснить то, что св. Максим спокойно пользуется мыслями Платона, Аристотеля, Плотина и др., но всегда соотносит их с истинами Откровения в Писании и Предании. Аскетическая практика, которую преподобный считает необходимой для чистоты восприятия, — не самоцель. Сама по себе она бесплодна, только приложение ее как начала богопознания дает ей смысл. Усмирив страстные движения чувств, философ переходит (углубляет) к более сложной дисциплине ума, а затем, сделав еще шаг «вглубь», делает бесстрастие образом жизни, полностью освобождаясь от всего, что не подчинено разуму.

Требование к философу быть добродетельным не раз звучало в истории: «Ведя правильный образ жизни он [гностик] свидетельствует о Боге своей безупречной жизнью и оказывается мучеником любви»<sup>3</sup>, — пишет Климент Александрийский. Схоже звучат мысли и античных философов, но в христианской аскезе они превратились в настоящую систему именно в трудах Евагрия Понтийского.

---

<sup>3</sup> Климент Александрийский. Строматы 4:130 / пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2003. Т. 2. С. 57.

Как отмечает Норман Рассел<sup>4</sup>, его практикой было первой стадией на пути достижения совершенства. Оно включало в себя борьбу с помыслами и пороками через противопоставление им соответствующих добродетелей. Ко времени Максима это стало общепринятым методом «хранения чувств» для монашествующих. В «Слове о подвижнической жизни» св. Максим приводит цепочку рассуждений о «праксисе»: воплощение было необходимым для нашего спасения, даровавшее «образ жизни боговидного жития»<sup>5</sup>, заповеди, обещание Царства и воскресения. Для соблюдения заповедей нужно подражать Господу с Его же помощью, которая доступна лишь через отвержение мира: «Из поработанных веществом мира никто не может подражать Господу. И лишь могущие сказать: “Вот мы оставили все и последовали за Тобою” приемлют силу подражать Ему и свершать заповеди Его»<sup>6</sup>. Подобная жертва человека необходима для свидетельства любви к Богу и подражание Страстям. Такое делание вызовет зависть бесов, которые будут всячески отвращать аскета, смущая его разум. Борьба с ними возможна лишь добродетелями воздержания, любви к ближнему и непрестанной молитвы. Следует отвергать помыслы, контролировать любые движения страстной души, всячески стремясь обрести бесстрастие, цель аскетической практики.

Именно бесстрастие открывает возможность как мистической практики богообщения, что для Максима и есть процесс познания мира. Следует признать, что преподобный в этой области выступил скорее как компилятор уже известных к его времени мнений, однако тесная привязка практики аскезы к богопознанию в его новом, не евагрианском понимании позволило именно преподобному Максиму снискать авторитет и уважение в монашеском мире. Именно вдохновившись его пониманием аскезы, в XIV в. Григорий Палама будет писать об исихастском боговидении, открывающем в том числе и тайны космического устройства.

Пол Блауерс, изучая метод Максима в своей работе «Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor»<sup>7</sup>, говорит о необходимости качественного скачка, (букв. *διάβασις* — некий переход, преодоление препятствия), чтобы монах-аскет обрел истинное видение. Это понятие означает для преподобного переход на более высокий

<sup>4</sup> Russel Norman. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2006. P. 239.

<sup>5</sup> Liber asceticus. PG 90 f354.

<sup>6</sup> Liber asceticus. PG 90 f340.

<sup>7</sup> Blowers Paul M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: A Investigation of the Quastiones ad Thalassium // Christianity and Judaism in Antiquity. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press, 1991.



уровень восприятия, недоступный обычному наблюдению. Этот герменевтический принцип перехода от «букв» и «слов» к «словам» преподобный и кладет в основу учения о познании. Так проявляется одна из характерных черт его философии: тесное сближение способов познания мира и Священного Писания. Фактически он строит науку, способную изучить все открытое человеку, будь то Библия или «книга природы». Истоки этого метода лежат в александрийской экзегезе, и вполне допустимо считать διὰ βασις Максима Исповедника развитием именно ее посылок. Еще Филон толкует образы и персонажи Писания как аллегории философских понятий, на которые Текст лишь указывает. Подобная отсылка требует перехода ума от одного содержания к другому, согласно общности форм.

Способность к такому переходу — это практическое умение по достижению истинного знания (точнее, видения или созерцания), с одной стороны — дар Бога, с другой — искусство самого философа. Умозрение появляется через смирение («Главы о богословии и домостроительстве Воплощения» I:18), любовь к ближним (I:29), веру (I:33), спокойствие (букв. «бесстрастие разумной души»), «Субботство» (I:37), «сопричастие Божьему покою» седьмого дня (I:60). Подготовленный этим разум вступает во мрак (по образу Моисея на горе Синай), который есть «безвидное, невещественное и нетелесное устройство, содержащее небесное ведение сущих»<sup>8</sup>.

Философ-подвижник становится способным через созерцание вещей проникать в тропы логосов, узнавать принципы формирования и цель конкретного бытия. Поскольку же источник есть Божественный Логос, то мудрец вскроет глубинную основу бытия — таинство творения, придя к вере в Создателя, хотя сущность Его останется сокрытой. В этом заключается, по мысли св. Максима, основная задача философии: усмотрение очищенным разумом тварности мира, придя от созерцания логосов к вере в Бога-Творца.

В толковании Литургии св. Максимом Исповедником διὰ βασις также имеет место. Он символизируется Великим входом и следующими за ним действиями — лобзанием мира и Символом веры: «Эти священнодействия показывают переход от делания к созерцанию и восхождение от образа осуществления заповедей к их смыслу <...> от естественного созерцания к простому восприятию умопостигаемого, в соответствии с которым божественное и неизреченное Слово уже не ищется ими посредством чувства или через что-либо явленное»<sup>9</sup>, — учит преподобный.

<sup>8</sup> Творения преподобного Максима Исповедника / пер. А.И.Сидорова. М., 1994. С. 231.

<sup>9</sup> Mystagogia. PG 90 f132.



Кроме того, диабазис проявляется и как отчетливое пропускание знания через себя, как его переживание. Преподобный считает любое абстрактное знание, получаемое через научение (или сообщение учителем) или через простое наблюдение природы (предшественник того, что ныне зовется научным знанием), недостаточным. Оно может быть лишь казаться истинным, принимая его, человек может ошибиться, поверив «всего лишь» словам наставника или собственному чувственному восприятию.

Лишь пережив что-то на собственном опыте, сверхчувственно и сверхразумно ощутив Божественное присутствие, открывающее тайны мироздания, можно говорить о стяжании истинного знания. В этом, по словам В.В.Петрова<sup>10</sup>, преподобный Максим следует Диадоху Фотикийскому, называющему такое знание «мыслительным чувством» или «невещественным ощущением». Изначально, по мнению Диодоха, любое познание было таким, но после грехопадения разделилось на собственно чувственное и интеллектуальное. Св. Максим продолжает эту мысль, считая чисто интеллектуальные спекуляции в духе Оригена, пусть даже над Священным текстом, недостаточными.

Учитывая то, что любое знание ограничено, Божественная природа и тайны Промысла остаются недоступными любому сознанию. «Для чего Бог что сотворил, — исследуй; ибо сие можно познать; но как и почему <...> сего не испытывай: потому что это не подлежит твоему разуму. Ибо из Божественных вещей иные постижимы, другие же непостижимы для человека»<sup>11</sup>, — пишет преподобный. Ограничивают знание и внутренние намерения: «Стремящийся к ведению ради хвастовства и терпящий неудачу в этом пусть не завидует ближнему и не скорбит. Ибо ему следует прежде заложить основы [для ведения] любовью к ближним, а затем, усиленно трудясь над телом в [духовном] делании, он сможет приготовить и ведение для души»<sup>12</sup>. Тот, кто стремится познать истину не ради ее самой и Бога, а для собственного тщеславия, потерпит неудачу. Все это свидетельствует, что для Максима истинное знание не есть что-то свойственное нашей природе, но благой дар, который нужно заслужить.

Один из важнейших концептов онтологии Оригена — его трактовка грехопадения, положенная им в основу космогонии. Он считает, что Бог, творящий только совершенные вещи, создал разумные существа в их совершенном, т. е. духовном облике. Здесь александриец следует, хотя и с оговоркой в русле платонизма, считая душевность и материальность хотя и не злом (в этом он все-таки остается верным

<sup>10</sup> См.: Петров В.В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 35.

<sup>11</sup> Cap. de charitate IV, 5.

<sup>12</sup> Cap. theologicorum I, 20 PG 90 1092.

христианскому учению), но несовершенством по сравнению с духом. Разумные сущности, изначально находящиеся на одной ступени бытия пресытились богообщением и отвратились от Творца. Именно это стало причиной их падения на разные уровни мироздания: от нематериального ангельского мира и до мира демонов. Свободная воля, из-за которой такое стало возможным, трактуется Оригеном (по замечанию Пра) не как возможность действовать или не действовать, а также выбирать для себя благое, но как свобода выбора между противоположностями — добром и злом<sup>13</sup>. Очевидно, что главной причиной падения становится именно пресыщение благом, которое и открывает возможность выбора противоположного ему зла.

Эта мысль критикуется Максимом в 7-й амбигве<sup>14</sup>, грех прародителей есть попытка найти основу собственного бытия не в Боге, а в тварной материи, т.е. злоупотребление познающей способности человека. Однако в конце людей ждет не возвращение к прежнему состоянию Адама, а гораздо более совершенное обожение и непосредственное богообщение, пресытиться которым невозможно.

Если в оригенистской концепции человек есть преимущественно умный дух изначально нематериальный, призванный Христом вернуться к такому состоянию, то у преподобного мысль более сложная. Дух хотя и главенствует (или должен главенствовать) в людях, но не отменяет душу и тело. Человек есть именно единство всех составляющих, микрокосмос, о котором Максим пишет в длинном рассуждении «Амбигв», что он «вводится последним в число сущих, словно некое естественное связующее звено (συνδέσμος τις φυσικὸς), посредствующее различными своими частями между всеми вообще противоположностями»<sup>15</sup>. Преодолевая собственные разделения (от страстности души до физиологического пола), он достигает совершенства в себе самом. Затем, «рай и мир объединив посредством своего святолепного жития, сотворил бы единую землю»<sup>16</sup>, трактуемую преподобным как нечто единое и однородное, без различия разнесенных в пространстве частей. Вероятно, это следует понимать и в буквальном, «географическом плане», как преодоление пространственной протяженности, вплоть до связанных с ней различий в рельефе, климате и т.п. «Затем, объединив небо и землю, по причине тождества по добродетели (παντὶ τρόπῳ κατ' ἀρετὴν) во всей своей жизни с ангелами, насколько это возможно человеку, он соделал бы единой и совершенно нераздельной по отношению к самой себе чув-

<sup>13</sup> *Prat E. Origène, le Théologien et l'exégète. Paris, 1907. P.XXIX f. См. также: De Princ. 1.6.3, 1.7.5., 1.8.3, 3.3.5, 3.6.7.*

<sup>14</sup> *Ambigua. PG 91 1069B2-13.*

<sup>15</sup> *Ambigua. PG 91 1305B.*

<sup>16</sup> *Ambigua. PG 91 1305D.*

ственную тварь, совершенно не разделяемой им пространственно расстояниями»<sup>17</sup>, этим человек совершенно преодолел бы всякую материальную ограниченность, «телесную тяжесть», по выражению св. Максима. Это означает не просто снятие «Адамовых риз», которые исчезают уже при первом шаге, а именно полный отказ от материальной ограниченности и временности, вступление в тварную вечность, и став на один уровень с ангелами.

Здесь он уже призван объединить все мироздание воедино, преодолев различие в «гносеологическом опыте» (γνωστικὴς ἐμπειρίας) ангельских чинов. Следуя традиции «небесной иерархии» псевдо-Дионисия, св. Максим не останавливается на нем как на чем-то законченном и совершенном, а стремится возвыситься и над этой различенностью. Теперь уже остается лишь единственное препятствие на пути к Богу, а именно граница тварности. «И, в конце концов, после всего этого, любовью соединив и тварное естество с нетварным (о, чудо Божьего к нам человеколюбия!), он явил бы их по дару благодать одним и тем же, весь всецело облекшись (περιχωρήσας) всем Богом и став всем, чем только является Бог, кроме тождества по сущности»<sup>18</sup>. Приведенная мысль св. Максима ставит высшую цель для человека и не нуждается в комментировании. Следует отметить лишь употребление в ней термина περιχωρήσις, который обычно употребляется для обозначения взаимопроникновения Лиц внутри Троицы. Стало быть, преподобный говорит о максимально тесном сближении с Богом, даже остающееся различие сущностей не становится препятствием, по образу пребывания человеческого естества во славе Троицы по ипостаси Сына.

Однако Адам ошибся и добровольно злоупотребил данной ему силой: «Первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободен от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним, то когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения, введенного по причине греха после [первоначального] происхождения»<sup>19</sup>, — пишет св. Максим. Для него наследуется не виновность Адама, о чем говорит западная традиция, а склонность к злу, настолько укоренившаяся в человеке, что не грешить стало практически невозможно: «лукавые силы ока-

<sup>17</sup> Ambigua. PG 91 1308A.

<sup>18</sup> Ambigua. PG 91 1308B.

<sup>19</sup> *Максим Исповедник. Вопросы-ответы* / пер. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 134.

зывали, по причине греха, на страстность Адамову [различные] воздействия, невидимо сокрытые в принудительном законе естества»<sup>20</sup>.

Грех Адама для св. Максима — не юридическое преступление, а гномический выбор, отворотивший разум от Бога к *ὕλη* (материальности без всякого оформления). Человек захотел найти истину в телесности бытия, чтобы опереться на нечто со-природное себе. Это сделало человека бессильным, он забыл свое предназначение и уже не смог обратиться к Богу.

Катастрофа произошла в тот момент, когда он находился на пороге вечности, т. е. в состоянии, близком к настоящему. Эту же ошибку совершают люди и теперь при попытках найти в материи онтологическую основу бытия. Бог же из милости не дает человеку укорениться в своей ошибке и предоставляет возможность «передумать», увидеть, к чему приводит предпочтение материи (а именно весь существующий миропорядок). Для того чтобы, оказавшись вновь перед выбором (т. е. перед лицом смерти), он смог поступить правильно.

Свободный выбор зла привел не к порче сущности человека в собственном смысле этого слова, а к дурной привычке неправильно использовать данные от Бога силы. Тем не менее эта привычка настолько укоренилась, что возвращение к совершенству стало уже не по силам. Смерть (букв. «тление творения» — *φθορά γενέσεως*) не дает возможности для человека измениться самому. Он становится единственным «мутным пятном» в совершенном мироздании. Лишь жертва Самого Бога способна восстановить первоначальное совершенство, исправив совершенное Адамом.

Как было сказано выше, учение о Христе лежит в основе богословия после IV в. Поэтому и в творчестве Максима христология занимает существеннейшее место. Учение о Воплощении, Смерти, Воскресении и Вознесении считается им основой всего Евангелия. Через Воплощение Бог оканчивает творение мира, придавая ему возможность совершенства, а крестная Жертва исправляет ошибку Адама и через это само устройство человека. Христос появляется в мире и проходит жизнь, пользуясь доступными людям силами, но в отличие от них, Он не колеблется в выборе добра, «Господь не ведал моего греха, то есть изменения моего произволения; Он не воспринял моего греха и не стал [им], но ради меня Он стал грехом, то есть стал тлением естества»<sup>21</sup>, [возникшим] через изменение моего произволения, взяв [его на Себя]. Ради нас Он стал по природе страстным человеком, с помощью греха, [возникшего] через меня, уничтожая

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Имеется в виду, что Господь воспринимает при Воплощении человеческую природу, которая *может быть* подвержена тлению, но в *действительности* не подвергается, поскольку страстность Его естества не привела к греху, подобно Адаму.

мой же грех. Как в Адаме склонность его личного произволения ко злу лишила естество [человеческое] общей славы, поскольку Бог рассудил, что человек, дурно обошедшийся со своим произволением, не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой, так и во Христе склонность Его личного произволения к благу лишила всё естество [человеческое] общего позора тления, когда во время Воскресения естество преобразилось через непреложность произволения в нетление, поскольку Бог разумно рассудил, что человек, не изменяющий произволения, вновь может получить обратно бессмертную природу»<sup>22</sup>. Две природы, соединенные в ипостаси Сына, имеют и две естественные (θέλημα) воли: божественную и человеческую. Преподобный всячески отрицает характерную для своего времени практику разделения действий Спасителя на божественные и человеческие. Нельзя, по его мнению, говорить, что Христос как Бог ходил по водам, а как человек испытывал голод. Природы неразделимы, хотя и не сливаются, поэтому Он всегда был и Бог и человек, во всяких Своих событиях и действиях.

Именно поэтому св. Максим борется с монофелитством, учением, признающим во Спасителе лишь божественную волю, хотя, по словам В. М. Лурье «сутью спора тогда стали не сами формулы “единая воля” и “единая энергия”, а их понимание в христологическом контексте»<sup>23</sup>.

Главной посылкой их аргументации монофелитов заключается в приписывании воли и энергии ипостаси. Таким образом, Петр действует и волит «по-петровски», а Павел «по-павловски». Поэтому во Христе одна воля и энергия, иначе получится, что Его ипостась (или личность, по современному пониманию) имеет две энергии (что невозможно по общепринятому мнению, восходящему к Аристотелю), или же что Он совмещает две ипостаси, что в медицине именуется раздвоением личности и вряд ли применимо к Спасителю.

В противоположность этому св. Максим считает энергию и волю принадлежащими природе, т.е. и Петр, и Павел действуют по-человечески, их разные ипостаси всего лишь индивидуализируют общие для всех воления и поступки. Нельзя же сказать, что желание есть или пить присуще одному человеку, но абсолютно иное у другого, напротив эти желания одинаково свойственны всем людям (но не представителям другой природы, например ангелам), конкретная ипостась определяет лишь силу этого желания. Поэтому можно сказать, что один человек менее подвержен голоду и легче ограничивает себя в еде, чем другой.

<sup>22</sup> Thal., 42. PG 90 630.

<sup>23</sup> См.: Лурье В. М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 314.

В монографии «Максим Исповедник: философия и метод в византийской философии VII века» В. В. Петров замечает, что исследователи расходятся в том, считать ли, что Христос принимает общую природу человека в Божественную Ипостась Сына, или Он обоживает уже индивидуализированную человеческую природу<sup>24</sup>, через которую проложил путь к обожению всех людей. К первой концепции склоняется и Мейендорф, считая учение Максима о соединении воипостасизирования человеческой природы Сыном гармоничным развитием богословия VI в., родившегося из спора двух Леонтиев. Единство сознания (γνώμη) также служило обоснованием монофелитства. Невозможно, по их мнению, принять, что во Христе противоборствовали две воли, пусть даже в возможности. Даже в Гефсиманском борении, обычно служившее ярчайшим примером православным, нужно усматривать личное поведение Богочеловека (т. е. Его ипостаси), а не проявление человеческой или божественной природы. Здесь и выходит на первый план разделение воли на естественную и гномическую. Действительно, Христос имел две естественных воли, по числу природ. Поэтому Он мог испытывать нужду, голод, печаль, свойственные человеческой природе. Преподобный принимал до полемики единичность гномической воли (чтоб сохранить единство сознания), но затем пришел к выводу о реальной неприменимости к Нему понятия γνώμη. Тем не менее вопрос о правильности такого высказывания остается открытым и выходит за рамки собственно монофелитского сюжета, становясь важным богословским затруднением. Гномический выбор истинного блага есть неперемненное условие спасения человека, равно как и ошибка Адама (так же гномический выбор) стала причиной его падения. Такая важнейшая для людей способность не может не требовать исправления и благой помощи от Спасителя. В то же время в богословии основополагающим принципом был и остается знаменитый *tantum-quantum* соответственно, если гноме не воспринято Христом, то оно и не уврачевано.

Современные исследователи отмечают, что взгляды Максима по этому вопросу претерпели существенную эволюцию. Если до 643 г. он сравнительно легко примирялся с умеренным монофелитизмом, находя возможность объяснить правомочность термина «одна энергия»<sup>25</sup>, то после начал решительно отвергать и «одну энергию», и «одну волю». Что и отразилось в «Диспуте» датированным 645 г.

<sup>24</sup> Первой позиции (Петров В. В. Максим Исповедник... С. 16–17) придерживается Ж.-К. Ларше (*Larchet Jean-Claude. La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 365–375*), второй — Д. Батреллос (*Bathrellos D. The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor. Oxford, 2004. P. 208, 217*).

<sup>25</sup> *Opuscula Theologica et Polemica* 20 229B-233B.

Как отмечают составители книги «Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом» и в статье «Дело Максима»<sup>26</sup>, на сегодня существуют два объяснения такого поворота. Первое предложено Батреллосом<sup>27</sup> на основании письма Максима монахам Сицилии (приблизительно 646–647 гг.), где он отвечает на обвинение в недостаточно четком исповедании диофелитства. Эта гипотеза говорит, что философ Максим не видел особого вреда в концепции «одна энергия», истолковывая ее в смысле настолько тесного взаимопроникновения (перихоресис) двух природ, а также фактически общем результате их действия во Христе<sup>28</sup>. Однако в условиях жесткого противостояния он примкнул к более близкой позиции Рима, отраженной в жестко-диофелитском решении Латеранского собора перед лицом неприемлемо еретической позиции Константинополя. Стало быть, такая смена позиций есть дань полемики и жертва ради сохранения единства православного лагеря.

Иная гипотеза предложена В. М. Лурье<sup>29</sup>, который считает, что такая перемена есть следствие поиска Максимом наиболее адекватной формулировки для выражения уже сформированного видения этой проблемы под действием аргументации монофелитов. В послании к пресвитеру Марину (643 г.) он отмечает две трудности, которые стоят перед диофелитами. Первая — авторитетные отцы предшествующей эпохи никогда не приписывали волю природе, а считали ее свойством ипостаси. Вторая, наиболее существенная, — человеческая воля во Христе будет склонна к заблуждениям (ведь люди несовершенны) и тем самым ограничивать Его знание (в первой главе нашего исследования упоминался трудноразрешимый для учения Церкви вопрос о возможности для Спасителя незнания). Именно поэтому Максим пришел к выводу о необходимости кардинально пересмотреть старое представление о гноме, жестко связанное с единством сознания, и отказаться от его приписывания Христу вообще.

Что же касается возможности для Его неведения, то оно допускалось Им лишь «относительно»<sup>30</sup>. Это означает, что усваивается лишь тропос (т. е. способ видимого проявления, в противоположность усвоению логоса — сути самого феномена) человеческого неведения

---

<sup>26</sup> Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.

<sup>27</sup> *Bathrellos D. The Byzantine Christ...*

<sup>28</sup> Эта концепция близка к умеренному монофизитству Севира, примерно о том же говорит и сам Пирр в «Диспуте» (340D).

<sup>29</sup> Лурье В. М. История византийской философии. С. 325.

<sup>30</sup> Об этом см. также: Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 255–258.



и, приобретенный после грехопадения, «тропос противления» божественной воли. Максим Исповедник сравнивает такое «относительное» усвоение с действием врача, который как бы усваивает болезнь, но не заражается сам, а исцеляет страждущего.

Подобные рассуждения не являются предметом чисто богословских спекуляций, поскольку речь идет не только о Христе. Для мысли преподобного характерен ярко выраженный параллелизм природы Спасителя и обожженного человека. Поэтому христология для Максима есть антропология совершенного человека, призванного стать богоподобным от сотворения мира, и становящегося таким по благодати Духа. В этом случае наличие или отсутствие гноме во Христе определяет существование этой способности в спасенном человеке. По мнению некоторых исследователей<sup>31</sup>, отрицание воли выбора в Спасителе становится для Максима возможностью отрицать в спасенном человеке возможность повторного падения, что допускалось Оригеном, поэтому мы и затрагиваем этот аспект учения преподобного в работе о преодолении оригенизма.

На проблему гномического выбора можно посмотреть и по-другому, ведь только человеку свойственно выбирать из того, что пока ему не доступно. Бог же все имеет, Ему не нужно выбирать, поэтому, даже воплощаясь, Он не теряет Своей абсолютности. Приписать Христу актуальную гномическую волю означает лишить Его актуальной божественности. Ведь само бытие, то есть осуществление в божественном качестве, по природе имело близость к добру и отчуждение от зла, как и «Великое око Церкви» Василий учил в толковании на 44-й Псалом, говоря: «В этом смысле понимай и сказанное о Нем у Исаии, что “прежде чем познает (γινῶναι) дитя или предпочтет зло, избрет благо”. Потому что прежде чем дитя познает добро или зло, оно, чтобы избрать благо, не слушается порока. Ибо “прежде чем” означает, что Он имел благо от природы, не исследовав, подобно нам, не посовещавшись (βουλευσάμενος), а — самим бытием, божественно осуществившись»<sup>32</sup>.

Будучи благ по Своей природе, Господь не делает выбора между добром и злом, поскольку Сам есть истинное и совершенное добро. Поэтому же он и не «совещается» т.е. не колеблется в определении того, что есть благо истинное, а что лишь кажущееся. Человек тоже благ по природе и стремится к нему, но может ошибаться, Бог же по всеведению свободен от этого. Поэтому гномическая воля для Христа реализовалась прежде, чем стала актуальной, впоследствии это

<sup>31</sup> Беневиц Г.И., Шуфрин А.М. Дело Максима // Преподобный Максим Исповедник... С. XXX.

<sup>32</sup> PG 91 309.



будет и с каждым спасенным человеком, когда и его *γνώμη* окончательно реализуется. Разница в том, что для человека существует промежуток между целеполаганием и ее достижением, лишь в «жизни будущего века» этот промежуток исчезает вместе с надобностью в активной гномической воле. Тем не менее вопрос о том, будет ли «гноме» существовать во спасенном в пассивном (реализованном) состоянии, или исчезнет вообще, остается открытым.

Если в онтологии Оригена Христос выступает лишь как Посредник и Спаситель, то в концепции Максима Он есть основа и главная сила бытия всего космоса. Раскрытие этой идеи преподобного происходит в учении о Логосе и логосах. Даже сам термин «логос» у него чрезвычайно многозначен. В. В. Петров считает, что «Максим намеренно свел лексически и терминологически различные реалии философии и богословия в одно понятие»<sup>33</sup>. Прежде всего логосы есть энергетические и смыслообразующие элементы всех вещей. Они причастны Божественному Логосу, Второй Ипостаси Троицы так, что по сути своей «многие логосы, есть один Логос»<sup>34</sup>. Их определенность дает существованию вещей «естественную устойчивость», т. е. удерживает конкретное бытие от самораспада и трансформации. Бытие, словно переплетенное ими, обладает целостностью и непротиворечивостью. «Логосы сущих», или мысли-идеи Бога о мире были предуготовлены еще до начала творения. Более того, характеристика их как «благих произволений Божиих»<sup>35</sup> дает возможность считать их, в терминологии св. Григория Паламы, нетварными энергиями Божества. Действительно, термин «произволение» (*θελήματα*) чаще всего используется преподобным Максимом для обозначения действия, согласно собственной природе, что вряд ли применимо к Богу для обозначения волевого акта творения (тогда получается, что мироздание неизбежно вытекает из божественной способности творить). Более того, пишет преподобный, «мы суть и называемся частицей Бога по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия»<sup>36</sup>.

Непосредственным же предшественником преподобного в учении о логосах несомненно является псевдо-Дионисий Ареопагит. Для него они — предсуществующие в Боге образцы тварных вещей и волений относительно них. Часто он называет их силами и энергиями Божества. Как указывает Лурье<sup>37</sup>, все эти термины для Бога синонимичны. Максим Исповедник совершенно справедливо указы-

<sup>33</sup> Петров В. В. Максим Исповедник... С. 19.

<sup>34</sup> См.: Ambigua, PG 91 1081 124b — “Πολλοὶ λόγοι ο εἰς λόγος ἐστί”.

<sup>35</sup> Творения преподобного Максима Исповедника. С. 55.

<sup>36</sup> Ambigua, PG 91 1081C.

<sup>37</sup> Лурье В. М. История византийской философии. С. 368–369.

вает на близкую связь логоса Ареопагитик и идей Платона. Особо он отмечает принципиальную вторичность их по отношению к Богу, а не отдельное самодостаточное бытие. В этом он перекликается и с Плотинем, видящем в мире абсолютную гармонию, направляемую Умом посредством архетипов, вечно поддерживающим существование Космоса<sup>38</sup>.

В системе св. Максима в непосредственной связке с логосом выступает «тропос» (τρόπος). Он означает образ или способ конкретного проявления логоса. Если последний термин употребляется для обозначения некоего принципа, вечного и неизменного, поскольку он предвечно существует в Боге, то тропос означает конкретное проявление этого принципа в пространстве и времени. Он предельно конкретен и не имеет самостоятельного бытия. Если соотнести логос с субстанцией, то тропосы следует признать акциденциями, вне которых падший человек не в силах понять субстанцию. Исследователи творчества св. Максима спорят о том, считает ли он логосы людей индивидуальными и «общевидовыми», по схоластической терминологии. Если просто отождествить логос с природой (οὐσία), то конкретные ипостаси следует признать тропосами. Тогда определенный Петр становится конкретным тропосом проявления логоса «бытия человеком». Возможность индивидуации внутри логоса означает существование логоса «бытия определенного Петра», которому из-за грехопадения конкретный Петр не соответствует, но существует благодаря серии тропосов, определяющих разные моменты его жизни.

В разных работах встречаются пассажи, которые склоняются то к одной, то к другой гипотезе. С одной стороны, «индивиды (τὰ ἄτομα), приемля сближение друг с другом по виду, становятся друг для друга полностью одним и тем же, имея в природном единстве неизменность и свободу от всякого различия. А акциденции (συμβεῖηκότα), будучи сравниваемы друг с другом соответственно своему субъекту, обладают единством совершенно не раздробляемым со стороны субъекта»<sup>39</sup>. С другой стороны, «веруем, что логос предшествует творению ангелов, логос — творению каждой из наполняющей горний мир сил и сущностей»<sup>40</sup>.

Обе стратегии при кажущихся на первый взгляд различиях не противоречат друг другу, поскольку все логосы сводятся к Божественному Логосу, а следовательно вполне возможны «промежуточные стадии» их сведения «во Едино». Поэтому в приведенном выше фрагменте о сближении индивидов до тождественности (Amb. 1312d)

<sup>38</sup> Плотин. Эннеады III,2,2.

<sup>39</sup> Ambigua. PG 91 1312D.

<sup>40</sup> Ambigua. PG 91 1080A.

следует указать на дважды отмеченное замечание «со стороны субъекта» или «друг для друга одним и тем же», это не означает полной их идентичности для Бога. Более того, далее св. Максим пишет: «Логосы всего отдельного и частного объемлются, как говорят, логосами всеобщего и общего. И общего и всеобщего логосы постигаются премудростью (σοφίας), а логосы частного, разнообразно содержащиеся в общем, объемлются мышлением (φρονήσεως)»<sup>41</sup>.

Эта мысль еще более заслуживает рассмотрения, если вспомнить, что логос — это энергия и движение, направленное к Богу. Вследствие такой направленности при сведении логосов не происходит «потери информации»; выделение уровня, на котором происходит видовое единение с отсечением индивидуальных черт, обусловлено лишь свойством человеческого разума: «Мудрость же и Мысль Бога и Отца есть Господь Иисус Христос, Который и всеобщие логосы сущих содержит в Себе силой премудрости, и дополняющие их части объемлет мыслью Своего разума»<sup>42</sup>. Поэтому можно сказать, что в Боге в логосе человеческого бытия содержится логос «бытия Петром» для конкретного Петра. Подобно всем вещам мира, этот логос — своего рода «частица Божества», обретающая совершенство в стремлении к своему Источнику. Причем это стремление для логоса естественно и благо. Приблизившись к Божественному Логосу, личный логос раскрывается во всей полноте заложенной в нем природы.

Поэтому и ипостась (включающая в себя и личность) человека проявляется наиболее индивидуально, если движется согласно природе своего логоса. Падением в грех будет следование личности вопреки ему, «растлевая» его, по выражению преподобного. Спасением же является соединение, воипостасизирование с логосом и совместного устремления и упокоению в Воплощенном Логосе.

Приведет ли обожение человека к утрате каких-либо волевых способностей, и что происходит с индивидуальными чертами ипостаси? Единение с Богом для преп. Максима означает уподобление Христу, поэтому он постоянно указывает на принципиальное тождество Христа и обожженного человека. Соответственно и ответ на этот вопрос следует искать в христологии. Как уже говорилось ранее, преподобный считает неподвижность одним из свойств Бога, поэтому приближающийся к Нему, становясь богом по благодати, человек также приобретает это свойство. Комментируя слова апостола Павла «Уже не я в себе живу, но живет во мне Христос», Максим Исповедник пишет: «Я говорю не об отмене самовластия, но ско-

---

<sup>41</sup> Ambigua. PG 91 1313B.

<sup>42</sup> Ambigua. PG 91 1313B.

рее о расположении согласно природе, твердом и непреложном, то есть о сознательной уступке (ἐκχώρησιν ὑνωμικήν)<sup>43</sup>. Как уже было сказано, в вечности природа соединяется с логосом, следовательно «расположение согласно природе» означает расположение согласно логосу. Если же вспомнить, что логос имеет индивидуальные черты, то подобное состояние ни в коем случае не означает их утраты, и не может быть описано как растворение в Боге. Напротив, это обретение богоподобия: «Итак, если человек есть образ Божественной природы, а Божественная природа самовластна, то, стало быть, и образ, если тот сохраняет подобие первообразу, по природе является самовластным»<sup>44</sup>.

Под «отменой самовластия» разумеется не естественная воля (θέλημα), поскольку Максим не придает для нее значения власти или контроля<sup>45</sup>, а воля сознательного выбора (ὑνώμη), посредством которой человек может выбирать делать что-то или не делать, вплоть до решения стремления к Богу. Преподобный указывает прежде всего на то, что выбор происходит при наличии возможности чего-то, а в вечности, где все уже стало действительностью, любое устремление уже соединилось со своей целью. Это не относится к естественным желаниям, которые перестают быть необходимыми, но не исчезают. К ним преподобный относит не только простое желание творения быть (которое проявляется в этом мире в потребности в пище, воде, дыхании), но стремление познавать, любить и т. д. Именно это делает невозможным новое грехопадение как конкретного спасенного человека, так и мира в целом, что допускала система Оригена.

Как мы пытались выше показать, преподобный Максим сводит воедино многие предшествующие ему мнения в систему христианской философии. Она отражается в его многочисленных отрывочных комментариях и письмах, и, следуя именно ей, он критикует монофизитство и монофелизм, за что был гоним императорской властью. Тем не менее позднее он был принят православной традицией, основавшей на его идеях свою философию, развившуюся потом в творчестве как богословов поздней Византии, так и современных мыслителей.

<sup>43</sup> Ambigua. PG 91 1076B-C.

<sup>44</sup> Диспут с Пирром (Συζήτησις τοῦν ἁγίου Μαξίμου μετὰ Πύρρου). PG 91 324.

<sup>45</sup> Кроме случая, когда говорится о самовластии Бога, по словам преподобного, оно «сверхсущностно» (см.: Диспут с Пирром. PG 91 324–325).

## 28 ЗАМЕЧАНИЙ К СТАТЬЕ ОБ ἑνυπόστατον<sup>1</sup>

УДК 276, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Замечания к статье диакона Сергия (в настоящее время — архимандрита Кирилла) Говоруна, исследующей употребление слова ἑνυπόστατον в патристической литературе. Путем разносторонней критики указанной статьи представлена попытка раскрыть подлинные оттенки смысла ἑνυπόστατον в греческой христианской литературе первого тысячелетия. Критические замечания помогают уяснить общее значение этого слова для греческой патристики, а также указывают на ошибки в понимании и в переводах его отдельными современными богословами.

**Ключевые слова.** Воипостасное, ипостасное, ипостась, Леонтий Византийский, существование, сущность, патристика.

**Abstract.** Comments on deacon Sergy Govorun's (at present archmandrite Cyril) article devoted to the word ἑνυπόστατον usage in patristic sources. The above mentioned article is criticized in view of revealing true shades of meaning of the word ἑνυπόστατον in Greek Christian literature of the First Century A. D. The comments allow to make clear the general meaning of the word *εὐλο, στατον* to Greek Patristic Tradition as well as point out the mistakes in the process of translating committed by modern Divines.

**Keywords.** Hypostatic, essence, existence, hypostasis, Leontius of Byzantium, Patristic.

В 2006 г. Центр библейско-патрологических исследований опубликовал сборник трудов Леонтия Византийского и о нем. Наше внимание в этом сборнике привлекла статья диакона Сергия Говоруна (в настоящее время священника), преподавателя Московской духовной академии, посвященная истории термина ἑνυπόστατον в патристической литературе. О. Сергей Говорун привлек и проанализировал большое количество важных текстов, однако, как мы обнаружили, отдельные его выводы оказались некорректными или прямо ошибочными. Поскольку его статья, несмотря на небольшой объем (11 страниц), представляет собой весьма основательную попытку проследить историю слова ἑνυπόστατος и безусловно будет использоваться другими исследователями, мы сочли необходимым высказать некоторые критические замечания к ней.

В древнегреческом языке (равно как и во множестве других) существуют прилагательные, обозначающие обладание определенной способностью, качеством, признаком, существенной характеристи-

---

Глущенко Андрей Николаевич — диакон Украинской Православной Церкви; anglus@ya.ru

Glushchenko Andrey — deacon of the Ukrainian Orthodox Church; anglus@ya.ru

<sup>1</sup> Рецензия на: Говорун С., диак. К истории термина ἑνυπόστατον «воипостасное» // Леонтий Византийский: сб. исследований / [ред. А. Р. Фокин] М.: Центр библейско-патрологических исследований: Империиум Пресс, 2006. С. 655–665.

кой и т. п. Ряд подобных прилагательных есть среди тех, которые начинаются приставкой ἐν- (в-). В таких случаях эта приставка не выполняет, как правило, своей обычной смыслообразующей функции («пребывание в чем-либо»), а, собственно, указывает на обладание определенным качеством — «the possession of a quality»<sup>2</sup>. Условно значение прилагательных такого типа можно обозначить как «обладающий X». Некоторые примеры их, приведенные Брайаном Дейли, можно найти в том же сборнике, в котором опубликована статья о. Сергия Говоруна, на с. 475, прим. 16: ἔμφωνος (обладающий голосом), ἔνυλος (вещественный, т. е. обладающий вещественностью), ἔντιμος (честный, т. е. обладающий честью или почетом). Этот ряд можно продолжить, просто обратившись к словарю: ἐναίσιος, ἐνδοξός, ἐννομος, ἐντριχός, ἐμψυχός и т. д.

Как было убедительно доказано в работах Б. Дейли, А. Грильмайера, М. Дж. Даулинга, прилагательное ἐνυπόστατος, встречающееся в патристической литературе и, в частности, у Леонтия Византийского, относится именно к такому типу. Таким образом была опровергнута прежняя известная интерпретация этого слова, предложенная в конце XIX в. Ф. Лоофсом, специалистом по Леонтию, согласно которой приставка ἐν- в ἐνυπόστατον указывает на некоторую динамическую направленность или включенность: «существующее в чем-либо» или «существующее в ипостаси». Вследствие неправильной интерпретации Лоофса<sup>3</sup> и с его легкой руки в богословскую терминологию в свое время была введена некорректная по сути калька этого слова — «воипостасное». Но значение этого «термина» не было достаточно разъяснено, и даже ошибочность его интерпретации была удвоена. Это произошло вследствие неправильного прочтения Лоофсом одного из текстов (ставшего благодаря этому на десятилетия *locus classicus*) Леонтия, в результате чего «воипостасное» было определено как то, что «имеет бытие в другом, а само по себе не созерцается»<sup>4</sup> (в действительности у Леонтия эта фраза относится к акциденции, а не к ἐνυπόστατον). Следование неверным выводам Лоофса можно встретить у большинства богословов до 1970-х годов, в том числе русских православных, касавшихся этой темы.

Наша первая задача — создание семантической картины, достаточной для ясного понимания значения ἐνυπόστατος.

<sup>2</sup> Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

<sup>3</sup> Ошибочной также в том, что ἐνυπόστατον в действительности не было ключевым понятием для христологических взглядов Леонтия или вообще его оригинальным и весомым вкладом в христологию.

<sup>4</sup> Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86, col. 1277D.

Это прилагательное, как было указано, относится к разряду тех, основное значение которых можно обозначить как «обладающий X» (в данном случае — «обладающий ипостасью»). Антонимы к ним имеют значение «не обладающий X», причем для указанных прилагательных на ἐν- антонимы образуются заменой этой приставки на отрицательную ἀ-: ἄφωνος (не обладающий голосом), ἄυλος (не обладающий вещественностью), ἄτιςος (не обладающий честью) и т. д. (ἄαμιςος, ἄδοξος, ἄνομος, ἄτριχος, ἄψυχος...).

Однако наряду с прилагательными, относящимися к типу «обладающий X», могут существовать другие, значение которых хотя и несколько близко первым, но все же ясно отличается — «относящийся к X». В древнегреческом языке последние часто — однокоренные с предыдущими, но имеют дополнительные суффиксы (например: φωνητικός — голосовой, т. е. относящийся к голосу; ψυχικός — душевный, относящийся к душе)<sup>5</sup>. Условным антонимом к прилагательному типа «относящийся к X» может быть «относящийся к Y», если Y каким-либо образом противопоставлен X.

Основное значение прилагательного ἐνυπόστατος «обладающий ипостасью». Его конкретное значение зависит прежде всего от того, что, собственно, под «ипостасью» понимать (а во вторую очередь от того, как понимать взаимоотношение между ипостасью и самим «обладающим»: их можно строго различать, возможно и определенным образом отождествлять). В патристическом богословии слово ὑπόστασις использовалось преимущественно в значении «существование»<sup>6</sup>. Причем можно говорить о двух общих вариантах употребления ὑπόστασις, которые мы условно обозначим как нетерминологический и терминологический (второй можно также назвать «каппадокийским»). В первом основное значение слова ὑπόστασις — просто «существование» или «реально существующее», без дальнейшей рефлексии о способе этого существования (но нередко с оттенком «самостоятельное», «самобытное»); во втором термин «ипостась» означает конкретный индивид как частное бытие и противоплагается термину «сущность», обозначающему бытие общее.

Если поместить ἐνυπόστατος в рамки первого понимания «ипостаси» (просто «существование»), тогда это прилагательное будет иметь значение «обладающий (реальным) существованием». Анто-

<sup>5</sup> В русском языке однокоренные пары здесь также встречаются (умный — умственный; звонкий — звуковой; светлый — световой), хотя значительно реже, чем в древнегреческом.

<sup>6</sup> Мы оставляем в стороне вопрос о других значениях ὑπόστασις в древнегреческом языке («основа», «осадок», «твердость» и т. д.) как не имеющий отношения к настоящей теме.



ним ἁνυπόστατος может в таком случае пониматься двояко: как «во-все не существующий» или как «не существующий реально», т.е. «существующий призрачно». Однако чаще слово ἁνυπόστατος так или иначе употреблялось в «каппадокийской» терминологии, и если мы рассмотрим его в системе основных категорий патристической онтологии (сущность, ипостась, энергия, свойство) и зададимся вопросом, какая именно из них может быть отождествлена с понятием τὸ ἁνυπόστατον, «обладающее ипостасью», то ответ будет очевиден — это *сущность*. Энергия и свойство каких-либо собственных ипостасей не имеют — иначе индивид обладал бы таким количеством ипостасей, сколько у него есть свойств или энергий. Ипостась же не может определяться в строгом смысле как ἁνυπόστατος просто потому, что выражение «А есть обладающее Х» очевидно подразумевает отличие между А и Х (их тождество превратило бы это определение в замкнутый круг). И только сущность является тем, что подлинно существует как «обладающее ипостасью» (точнее — ипостасями). Сущностей, не обладающих ни одной ипостасью, попросту нет.

Если использовать слово ἁνυπόστατος в первом значении — «обладающий реальным существованием», тогда окажется возможным прилагать его не только к сущности, но и к энергиям, свойствам и даже к самой ипостаси, поскольку все перечисленное существует реально, а не призрачно. Определение ипостаси как ἁνυπόστατος — «ипостась есть обладающая ипостасью» — тогда станет допустимым, если понимать при этом, что в начале фразы «ипостась» — строгий термин, указывающий на определенный способ существования, а в конце используется в ином, более широком смысле — для указания на реальность бытия. Существует, впрочем, и другая возможность для называния ипостаси ἁνυπόστατος, при которой последнее слово даже используется терминологически (об этом случае будет сказано ниже).

Наконец, необходимо отличать простое прилагательное ἁνυπόστατος, используемое в качестве определения других слов, от его субстантива τὸ ἁνυπόστατον — самостоятельного члена предложения и обозначающего понятие. Необходимость такого различия становится очевидной, например, из сравнения прилагательного ἀγαθός (благой) и субстантива τὸ ἀγαθόν (благо). Если «благими» могут быть названы отдельные люди, поступки, мысли, вещи и т.п., то «благо» — самостоятельное понятие, само по себе не тождественное перечисленному.

Перейдем теперь к статье о Сергия Говоруна. Прежде всего необходимо отметить ее главную заслугу, а также и ее главный недостаток. Автор цитирует или ссылается на большое количество

важных, нередко ключевых текстов, демонстрирующих варианты употребления ἑνυπόστατος в патристической литературе (и это, безусловно, сильная сторона его работы). Однако вместо того, чтобы провести красной нитью через всю статью понимание этого слова как «обладающий ипостасью» (что заведомо обеспечило бы правильную интерпретацию большинства цитат), о. С. Говорун с первого же предложения заявляет, будто ἑνυπόστατος «более правильно переводить как “ипостасное”» (с. 655, прим. 1), хотя в дальнейшем и использует («для практического удобства») везде в своем тексте кальку «воипостасное»<sup>7</sup>. Отсутствие ясного понимания буквального смысла ἑνυπόστατος ведет к тому, что, интерпретируя приводимые цитаты из патристических текстов, о. Сергей едва ли не каждый раз просто наделяет это слово новыми значениями, не объясняя, как этот очередной смысл мог возникнуть. В результате читатель узнает из статьи, что слово ἑνυπόστατος может означать: «ипостасное», «существующее как ипостась», «существующее реально», «предметное», «истинное», «присущее», «имманентные сущности», «сущность», «существующее подобно ипостаси», «реально существующий предмет», «сущность с ее свойствами», «существующее в чем-либо», «акциденция», «ипостась», «конкретная, частная сущность...»<sup>8</sup> Вдобавок автор не осознает и не проводит никакого различия между ἑνυπόστατος и субстантивированным ἑνυπόστατος, часто говоря о «термине воипостасное» применительно к тем патристическим текстам, где ἑνυπόστατος используется в качестве обычного прилагательного, определяющего другие слова, что вносит в статью еще большую неразбериху.

Из чтения статьи может сложиться устойчивое впечатление, будто для самих древнецерковных писателей значение слова ἑνυπόστατος представляло загадку (примерно как для русскоязычного читателя — значение его неточной кальки «воипостасный»), а также что именно этим и объясняются столь различные варианты его употребления, приведенные о. Сергием. Поэтому мы намерены оспорить ряд утверждений и интерпретаций о. Сергия, указать на определенную терминологическую путаницу в его статье и продемонстрировать то, что понимание значений (не столь разнообразных) слова ἑνυπόστατος в патристических текстах не представляет особой трудности. Мы будем последовательно приводить наши критические замечания практически к каждой странице авторского текста.

---

<sup>7</sup> За исключением нескольких цитат, приведенных по существующим русским переводам.

<sup>8</sup> Большинство перечисленных здесь значений слова ἑνυπόστατος, выведенных о. Сергием, ошибочные, о чем преимущественно и пойдет у нас речь.

- с. 655. (1) Утверждение о. С. Говоруна, что слово *ἐνυπόστατος* «не входило в лексикон античных писателей и было введено в обиход лишь христианскими авторами», нуждается в небольшом уточнении. Как мы обнаружили при помощи TLG, это слово встречается в греческой версии «Сентенций» Секунда<sup>9</sup>, «молчащего философа», акмэ которого приходилось на 125 г. после Р.Х. Не исключено, что «Сентенции» и есть первый известный случай употребления *ἐνυπόστατος* в древнегреческой литературе (и, вероятно, единственным нехристианским — среди дошедших до нас текстов — в поздней античности)<sup>10</sup>.
- (2) Первыми среди тех христианских авторов, которые «ввели в обиход» слово *ἐνυπόστατος*, о. Сергей называет св. Иринея Лионского и Оригена. Что касается св. Иринея, то в действительности единственный фрагмент (19-й по нумерации в PG), где встречается *ἐνυπόστατος*<sup>11</sup> и на который ссылается о. Сергей, этому святому отцу, по всей видимости, не принадлежит (CPG 1315/11<sup>12</sup>).
- (3) Таким же образом первый<sup>13</sup> из двух фрагментов, процитированный о. Сергием как принадлежащий Оригену, атрибутируется на самом деле Севиру Антиохийскому (CPG 1419/3), монофизитскому богослову VI в., а второй<sup>14</sup> хотя и может быть признан в целом подлинным (CPG 1430/3с), однако заимствуется из катен — источника, которому следует доверять с известной степенью осторожности. Дополнительно укажем, что среди фрагментов экзегетических произведений, дошедших под именем Оригена, есть также третий<sup>15</sup>, не упомянутый о. Сергием, в котором встречается *ἐνυπόστατος*. Но наличие всего лишь двух фрагментов, не имеющих достаточно надежных свидетелей текста и аутентичность которых не доказана бесспорно, не позволяет нам с полной уверенностью и этому автору — Оригену — отдать пальму первенства в употреблении *ἐνυπόστατος* в сохранившейся раннехристианской литературе.

<sup>9</sup> TLG 1521/2, sent. 11, lin. 3.

<sup>10</sup> К сожалению, из-за недоступности критического издания 1964 г. «Жизни и сентенций Секунда» (В. Е. Perry) мы не можем указать точную датировку их греческой версии (которая, по всей видимости, достаточно ранняя; в TLG указан второй век).

<sup>11</sup> PG 7, col. 1240C; TLG 1447/5, fragm. 19, lin. 5.

<sup>12</sup> Отметим, что о. Сергей в своей статье неоднократно ссылается на CPG; по этому неясно, почему он далеко не всегда использовал «Ключ» для проверки аутентичности цитируемых им произведений.

<sup>13</sup> Adnotationes in Deuteronomium, TLG 2042/70, t. 17, col. 28, lin. 29–30 (= PG).

<sup>14</sup> Expositio in Proverbia, TLG 2042/75, t. 17, col. 185, lin. 18 (= PG).

<sup>15</sup> Scholia in Matthaeum, TLG 2042/77, t. 17, col. 309, lin. 52 (= PG).

Во всяком случае, относительно Оригена вопрос следует признать открытым и требующим дополнительного исследования.

- (4) О св. Иринее и Оригене о. Сергей утверждает: «...эти ранние богословы говорили, в частности, о воипостасном Слове, подчеркивая предикативом “воипостасное”, что Слово существует не призрачно, но реально». Действительно, во всех трех фрагментах Псевдо-Ириней, Севир и Ориген(?) называют Христа ἐνυπόστατος Λόγος, но подчеркивается ли этим прилагательным всего лишь реальность существования Слова? Сомневался ли кто-нибудь из оппонентов этих писателей в ней? Нам представляется очевидным, что в этих текстах ἐνυπόστατος используется в своем буквальном значении — «обладающий ипостасью», причем под «ипостасью» подразумевается не просто «существование», а «самостоятельное бытие».
- (5) На уже упомянутом утверждении автора, будто ἐνυπόστατον «более правильно переводить как “ипостасное”», придется остановиться подробнее, поскольку мы не можем признать его бесспорным. С одной стороны, действительно, это слово именно так и переводится в церковно-славянских богослужебных текстах, когда Христос называется, например, «Ипостасной Премудростью» (ἡ ἐνυπόστατος Σοφία)<sup>16</sup> Отца или «Ипостасным Животом» (Ζωὴ ἐνυπόστατος)<sup>17</sup>. Однако, с другой стороны, в современной богословской терминологии слово «ипостасный» обычно используется в значении «относящийся к ипостаси» (тип «относящийся к X») и выступает точным эквивалентом греческого ὑποστατικός. Так, утверждается: что «отцовство», «сыновство» и «исхождение» суть *ипостасные* свойства Лиц Святой Троицы; что в эпоху монофелитских споров остро стоял вопрос не только о количестве воли во Христе, но и какими именно — природными или *ипостасными* — они являются; что тогда же преп. Максим Исповедник указывал на различие в самом человеке двух воли — природной и *ипостасной* (гномической), и т. д. Такова устоявшаяся терминология<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Канон Ангелу хранителю, песнь 7, Богородичен.

<sup>17</sup> Октоих, глас 1, канон воскресный на утрени, песнь 3, второй тропарь.

<sup>18</sup> Если антонимом к «обладающему ипостасью» (ἐνυπόστατος) служит «не обладающий ипостасью» (ἀνυπόστατος), то условные антонимы к «ипостасному» (ὑποστατικός) — это «сущностный» (οὐσιώδης) и «природный» (φυσικός). В русском языке прилагательные «сущност-н-ый», «природ-н-ый» и «ипостас-н-ый» образуются одинаковым способом (при помощи суффикса «-н-») от соответствующих терминов «сущность», «природа» и «ипостась». И хотя этот «морфологический аргумент» сам по себе, конечно, не может быть признан решающим, тем не менее он показывает, что использование слова «ипостасный» именно для передачи греческого ὑποστατικός вполне оправданное.

Совершенно очевидно, что ἐνυπόστατος («обладающий ипостасью») и ὑποστατικός («относящийся к ипостаси», «ипостасный») во все не синонимы и имеют различные значения. Поэтому утверждение о. Сергия, будто ἐνυπόστατον «более правильно переводить как “ипостасное”», некорректно и открывает путь к терминологической путанице. Приведем пример. Если переводить оба слова как «ипостасный», то две фразы, одна из которых утверждает, что Сын есть ἐνυπόστατος Λόγος τοῦ Πατρὸς, а другая — что Он есть ὑποστατικός Λόγος τοῦ Πατρὸς, будут переданы по-русски одинаково: «ипостасное Слово Отца». Не приходится и объяснять, что на самом деле первое из приведенных утверждений вполне ортодоксальное и традиционное, а второе — откровенный модализм.

- (6) Сочинение *Testimonia adversus Judaeos*, которое о. Сергий дважды без оговорок цитирует под именем «свт. Григорий Нисский», считается подложным (CPG 3221; TLG 2017/58).

с. 656. (7) Автор утверждает, что «свт. Ириней и Ориген вкладывали в понятие “воипостасного”<sup>19</sup> значение реально существующего, предметного<sup>20</sup>, противоположного иллюзорному и призрачному», и что «в таком же смысле» понимали его свв. Василий Великий и Григорий Нисский: «Так, свт. Василий Великий ставил слово “воипостасное” в один ряд со словом “существующее” (ἐνούσιον и ἐνύπαρκτον) (*Adversus Eunomium*, PG 29, col. 713), а свт. Григорий Нисский — рядом со словом “существенный” (οὐσιώδης) (*Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*, 102.28)». Хотя слово ἐνυπόστατον действительно имеет одним из двух своих общих значений «реально существующее» (точнее: «обладающее реальным существованием»), но насколько корректно истолкованы тексты, на которые даны ссылки?

Прежде всего отметим, что первое место, на которое ссылается о. Сергий, находится в так называемой пятой книге *Adversus Eunomium*, принадлежность которой св. Василию современными патрологами однозначно отрицается (CPGS 2837a<sup>21</sup>). Далее, Псевдо-Василий в указанном о. Сергием месте говорит, что Святой Дух есть δύναντις

<sup>19</sup> Как мы видели выше, цитируемые о. Сергием авторы вовсе не говорят о «понятии “воипостасного”», а используют ἐνυπόστατος в качестве обычного прилагательного.

<sup>20</sup> У всех трех упомянутых авторов (Псевдо-Ириней, Севира и Оригена) ἐνυπόστατος прилагается ко Христу как к Слову Отца. Вряд ли кто-нибудь из них подразумевал в этом случае под ἐνυπόστατος «предметный» (Сын есть «предметное Слово?»).

<sup>21</sup> Наиболее вероятным автором «четвертой» и «пятой» книг, в отличие от подлинных первых трех, считается Дидим.

ἁγιαστική, ἐνοούσιος, ἐνύπαρκτος, ἐνυπόστατος»<sup>22</sup>. Но неужели здесь просто использованы три точных синонима подряд? По версии о. Сергия (который сам переводит ἐνοούσιος и ἐνύπαρκτος одним и тем же словом «существующее») выходит, что Псевдо-Василий называет Святого Духа «Силой освящающей, *существующей, существующей, реально существующей*». К чему такая двойная тавтология? Очевидно, что для Псевдо-Василия три последних слова хоть и близки в чем-то, но все же не тождественны по смыслу. Богословские трактаты — не богослужебная поэзия, где бывают еще допустимы подобные беспричинные «нанизывания» синонимов. Смысл же приведенных слов буквально есть тот, что Святой Дух — это Освящающая Сила, «обладающая οὐσία», «обладающая ὑπαρξίς» и «обладающая ὑπόστασις», т. е. что Он имеет сущность, реальное бытие и ипостась.

(8) Такое же замечание следует сделать и относительно второго текста. В нем св. Григорий Нисский именует Святого Духа (обосновывая Его божество тем, что Сын есть Помазанный Царь) «βασιλεία ζωσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος». Согласно вышеприведенной трактовке о. Сергия Григорий называет Святого Духа «Царством живущим, *существенным и реально существующим*». Но как ясно видно из контекста отрывка, речь не идет о всего лишь реальности Святого Духа: так называемые македониане, против которых направлен трактат, в ней не сомневались, и доказывать ее здесь св. Григорию не было никакой необходимости. Св. Григорий обосновывал прежде всего равенство Святого Духа Отцу и Сыну, а также то, что Он есть Ипостась. И поэтому в процитированном отрывке речь с очевидностью идет о том, что Святой Дух есть «Царство живущее, сущностное и *обладающее ипостасью*».

(9) Как легко заметить, о. Сергей Говорун применил по отношению к двум приведенным цитатам очень сомнительный прием: если прилагательное ἐνυπόστατος стоит, как он пишет, «в один ряд» с другими прилагательными и они относятся к одному слову, то из одного этого якобы можно заключить их смысловую близость. Далее на той же странице он применяет этот метод таким образом, что его трактовки становятся еще менее корректными. Он пишет: «Понятием, смежным с реальным, для Отцов было истинное, которое также рассматривалось как один из аспектов воипостасного. Так, Дидим Слепец в качестве синонима (курсив наш. — А. Г.) к слову “воипостас-

<sup>22</sup> При ссылке на этот фрагмент о. Сергей почему-то заменяет женский род прилагательных средним.

ное” употреблял слово “неложное” (ἀψευδέστατον) (De Trinitate, 16.44.5), а Иоанн Златоуст — слово “истинное” (ἀληθής) (In principium Actorum, PG 51, col. 107)».

Прежде всего укажем, что произведение «О Троице», приписываемое Дидиму, современной наукой считается если не подложным, то во всяком случае спорной аутентичности (CPGS 2570), тогда как у о. Сергия это никак не оговорено. Далее, нам не совсем ясен смысл фразы, что «истинное» для отцов Церкви есть «понятие, смежное (?) с реальным» и поэтому является «одним из аспектов (?) воипостасного». Но оставим этот вопрос философам и логикам (круги Эйлера, как их ни крути, тут не помогают).

В первом отрывке Дидим (или Псевдо-Дидим) утверждает, что Сын есть «Сияние славы и Образ ипостаси (Отца) ἐνυπόστατον и ἀψευδέστατον» (ср.: Евр. 1: 3). Вопреки мнению о. Сергия у нас есть все основания сомневаться в том, что (Псевдо-)Дидим рассматривает ἀψευδέστατον «в качестве синонима» ἐνυπόστατον. Напомним, что синонимами называются тождественные или очень близкие по своему значению слова, а также тождественные понятия<sup>23</sup>. Само по себе рядоположение двух прилагательных в указанном тексте не играет никакой роли. Если (Псевдо-)Дидим называет, например, Христа в том же трактате «единородным и истинным и возлюбленным Сыном»<sup>24</sup> Отца, это отнюдь не означает, будто слова «истинный», «единородный» и «возлюбленный» сами по себе как-то близки по смыслу или синонимичны. В случаях подобного рода слово «истинный» (или «неложный») нередко просто подчеркивает, усиливает высказываемую мысль, и отнюдь не сопутствующие ему выражения приближаются к его смыслу, а напротив, само оно «окрашивается» пониманием всей фразы. Контекст ясно показывает, что в процитированном отрывке из (Псевдо-)Дидима прилагательное ἐνυπόστατον используется в своем обычном значении (Христос есть «обладающее ипостасью и неложное Сияние славы и Образ ипостаси» Отца, в отличие от образов и сияний, не имеющих своих отдельных ипостасей). Но говорить об употреблении здесь ἐνυπόστατον и ἀψευδέστατον в качестве синонимов, причем обосновывать это якобы какой-то «смежностью» соответствующих понятий, как это делает о. Сергий, — некорректно.

- (10) Второй отрывок, в котором слова ἐνυπόστατος и ἀληθής действительно оказываются несколько близки по смыслу (но отнюдь не синонимами), также требует отдельного объяснения.

<sup>23</sup> Словарь русского языка: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 96, статья «синоним».

<sup>24</sup> De Trinitate (lib. 1) [Sp.], TLG 2102/8, cap. 26, sect. 8.



В нем св. Иоанн Златоуст говорит, что Господь, явившись апостолам после воскресения, попросил у них пищи, дабы они не посчитали Его «видением, или духом, или плодом воображения, но ἀληθῆ и ἐνυπόστατον Воскресением». Если вышеприведенная трактовка о. Сергия верна, то последняя часть предложения означает либо «истинным и истинным Воскресением», либо «реальным и реальным Воскресением». Такая интерпретация ἐνυπόστατος, естественно, не представляется нам убедительной. Слово «истинный» как в русском, так и в древнегреческом языках довольно многозначно, и его конкретное значение зависит от контекста<sup>25</sup>. И в этом случае не ἀληθής помогает прояснить употребление ἐνυπόστατος, а скорее, наоборот. Златоуст определенно использует в приведенном фрагменте ἐνυπόστατος в одном из двух его общих значений: «обладающий реальным существованием», в противоположность иллюзорному, и поэтому буквальный смысл его слов заключается в том, что Господь явился ученикам как «истинное и реально существующее Воскресение». Как видим, и эта цитата отнюдь не обогащает ἐνυπόστατος новыми, неизвестными нам прежде смысловыми оттенками или тем более значениями. В самом деле, слово ἀληθής может в известных случаях означать «действительный» — и тем самым приближаться по своему смыслу к ἐνυπόστατος в значении «обладающий реальным существованием»<sup>26</sup>. Однако, во-первых, это не особое открытие, требующее специальных текстуальных подтверждений (тем более — приведенного); во-вторых, это вовсе не означает, будто указанные слова, как утверждает о. Сергий, синонимы, т. е. *тождественны по значению*; в-третьих, это отнюдь не основывается якобы на том, будто «понятие истинное» каким-то образом «смежное» с «понятием реальное»; и, наконец, в-четвертых, из этого совершенно не следует, будто в словарную статью ἐνυπόστατος нужно помещать среди прочих значений «истинный», что, по сути, предложил о. Сергий<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Сравните его значение, например, в словосочетаниях: «истинное суждение», «истинный смысл», «истинная Богородица», «истинный поклонник», «истинный путь».

<sup>26</sup> Но отметим, что если слово *A*, имеющее широкий спектр значений, в одном из них совпадает с общим значением слова *E*, из этого отнюдь не следует необходимость обратного — чтобы в одном из значений *E* обязательно совпадало с основным смыслом *A*.

<sup>27</sup> Если считать такой подход оправданным, то значение «истинный» следовало бы признать относящимся к очень многим прилагательным древнегреческого языка.

с. 657. (11) О.Сергий пишет: «Иногда Отцы понимали воипостасное как то, что имманентно сущности. Так, свт. Григорий Нисский в третьей книге *Против Евномия* писал, что благая и превечная воля Бога всегда присуща (ἐνυπόστατον) превечной природе (Πάντοτε γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον τῇ αἰδίῳ φύσει τὸ ἀγαθὸν τε καὶ τὸ αἰδῖον ἐνθεωρεῖται θέλημα. *Contra Eunomium*, 3.6.17.8–10)».

Такой перевод всего отрывка и такая интерпретация ἐνυπόστατον, как «имманентного сущности» или «присущего», в корне ошибочны. Прилагательное ἐνυπόστατον представлено о. Сергием как сказуемое, тогда как на самом деле является одним из трех однородных определений слова θέλημα, а сказуемое ἐνθεωρεῖται оставлено почему-то без перевода. Далее, ἐνυπόστατον τῇ αἰδίῳ φύσει неправильно расценено как единое словосочетание и переведено «присуща превечной природе», хотя в действительности τῇ αἰδίῳ φύσει подчиняется не ἐνυπόστατον, как представил о. Сергий, а пропущенному им в переводе сказуемому ἐνθεωρεῖται. Достаточно просмотреть другие случаи употребления ἐνθεωρεῖται у св. Григория, дабы убедиться, что ἐνθεωρεῖται τῷ... тождественно с θεωρεῖται ἐν τῷ... и означает «созерцается в...» (т.е. «воля созерцается в превечной природе», а ἐνυπόστατον не имеет никаких подчиненных ему слов).

Для уяснения смысла всей приведенной цитаты необходимо обратиться к ее контексту. Св. Григорий в этом месте *Contra Eunomium* доказывает совечность Сына Отцу тем аргументом, что Отец всегда желает иметь Сына. Для Бога же, в отличие от людей, акт желания блага и факт обладания благом никак не могут быть разведены во времени: Отец всегда реально обладает тем благом, которого желает. И поскольку Сын есть «по природе благо, а лучше сказать — превыше всякого блага»<sup>28</sup>, следовательно, Он сосуществует Отцу. Мы приведем синтаксически верный перевод анализируемой цитаты, добавив важное, но опущенное о. Сергием ее окончание, а также непосредственно следующее за ней продолжение:

«Ибо благая и превечная воля созерцается в превечной природе как всегда действующая (ἐνεργόν), и ἐνούσιον, и ἐνυπόστατον, но не как возникающая от отличающегося начала и не как способная быть помысленной без волимого. Ведь относительно Бога нельзя допустить ни того, что [у Него] нет благой воли, ни того, что волимое [Им] не сосуществует [Его] желанию — так как нет никакой причины, по

<sup>28</sup> *Contra Eunomium*, TLG 2017/30, lib. 3, cap. 6, sect. 18, lin. 5.

которой подобающее Отцу существовало бы не всегда, или причины, которая препятствовала бы [Ему] обладать желаемым»<sup>29</sup>.

Мы видим в этом отрывке три основные мысли: (1) у Бога-Отца всегда есть присущая Ему благая воля, (2) эта воля всегда имеет свой Объект (т. е. Сына) и (3) она всегда реализована. Представляется вероятным, что прилагательное ἐνοῦς относится к первому моменту (и именно это слово можно было перевести «присущая»), тогда как ἐνυπόστατος относится, по всей видимости, к моменту третьему. В таком случае ἐνυπόστατος выражает фактическую осуществленность воли в обладании желаемым и вполне соответствует одному из своих двух общих смыслов — «обладающее реальным существованием» (в этом случае мы бы сказали: воля, «обладающая осуществленностью»). Впрочем, не исключена возможность, что слово ἐνυπόστατος имеет здесь более «терминологическое» звучание, подразумевающее противоположение ипостаси и сущности. В таком случае им подчеркивается, что Сам Объект воли является Ипостасью. Последняя интерпретация хоть и представляется маловероятной, тем не менее хорошо соответствует контексту. Но в любом случае ἐνυπόστατος совершенно никак не имеет здесь значения «имманентного сущности», предложенного о. Сергием.

- (12) В подтверждение значения «имманентное сущности» о. Сергий на той же странице, в следующей затем цитате из сочинения преп. Анастасия Синаита (PG 44, col. 1340), переводит δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων как «через предметы, присущие тебе». Однако и здесь ἐνυποστάτων, как обнаруживается, не имеет подчиненных ему слов. В этом месте преп. Анастасий предлагает познавать Святую Троицу «из твоего внутреннего», из «троицы в тебе <...> через ἐνυποστάτων πραγμάτων». Непосредственно перед этим святой отец объясняет, что имеет в виду следующую аналогию: душа (ψυχή) человека обладает разумом (λόγος) и умом (νοῦς); и как Святая Троица есть Три Ипостаси, единые и обладающие одной сущностью, так и в невидимой, «внутренней» стороне человека можно различить три указанные реальности (которые и названы ἐνυπόστατα πράγματα) — душу, разум и ум, так же всецело единые. Как видим, ἐνυπόστατα πράγματα здесь приведены в параллель с Тремя Ипостасями в Боге, и ἐνυπόστατος, таким образом, отсылает к буквальному значению этого слова — «обладающее ипостасью». Однако поскольку такую аналогию преп. Анастасия нельзя рассматривать как точную (ведь душа, ум и разум в строгом смысле — не

<sup>29</sup> Ibidem, sect. 17, lin. 8 — sect. 18, lin. 5; перевод наш; ряд чтений отличается от некритического текста в PG 45, col. 776A.

три отдельные ипостаси), то вполне корректным можно признать перевод этого места у А. И. Сидорова, где δι' ἐνυπόστατων πραγμάτων передано как «через действительно существующие вещи»<sup>30</sup>. Перевод же о. Сергия, согласно которому ἐνυπόστατα означает здесь «присущие тебе», является безусловно ошибочным.

- (13) Наконец, и третья цитата, иллюстрирующая якобы использование ἐνυπόστατων в значении «имманентного», оказывается неправильно понятой о. Сергием. Фразу ἡ τοῦ αἵματος ἐνυπόστατος θερμῇ, обрывочно взятую им из фрагмента сочинения «Против астрономов», он поясняет так, что Псевдо-Григорий здесь «охарактеризовал теплоту крови как ее воипостасное» и употребил это слово «в схожем смысле присущего, имманентного».

Для ясности мы приведем этот отрывок более полно: «Связью души является тело, связью же тела является кровь, а лучше сказать — ἐνυπόστατος теплота крови, и если эта теплота охлаждается, происходит отделение души от тела, так как кровь свертывается (букв. застывает) <...> Ибо по недостатку, как я уже сказал, теплой стихии (τοῦ θερμοῦ στοιχείου) происходит отделение души от тела»<sup>31</sup>. Как видим, и здесь ἐνυπόστατος в действительности не имеет подчиненных ему слов, а также не является и субстантивом. Родительный падеж αἵματος относится отнюдь не к ἐνυπόστατος («воипостасное крови»), как представил о. Сергий), а к θερμῇ («теплота крови»), тогда как ἐνυπόστατος просто характеризует теплоту, без какого-либо синтаксического отношения к αἵμα. Как ясно видно из приведенного нами отрывка, а особенно вообще из дальнейшего текста сочинения, «теплота крови» соотносится здесь с одной из четырех стихий (стихией огня). Оставляя в стороне подробности натурфилософских и медицинских взглядов автора Contra astronomos (количество качеств у стихий; возможное отождествление крови, теплоты и стихии огня или же их определенное различие и т. п.), можно с уверенностью сказать следующее: прилагательным ἐνυπόστατος при θερμῇ подчеркивается, что «обладающая ипостасью теплота» в этом случае понимается не как случайное качество другого предмета, но как нечто, имеющее «субстанциальное» бытие — т. е. обозначает одну из стихий (ср.: ἡ ἐνυπόστατος θερμῇ — τὸ θερμὸν στοιχεῖον). Трактовать же ἐνυπόστατος как «имманентная» и в этом тексте нет никаких оснований.

<sup>30</sup> Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003. С. 66.

<sup>31</sup> TLG 2022/54, t. 36, col. 675, lin. 18–22, 25–27 (= PG); перевод наш.

(14) Говоря об Иоанне Кесарийском (CPG 6855–6862) или Грамматике (причем называя его ошибочно «Схоластиком»<sup>32</sup>), что тот вел полемику против монофизитов и был защитником халкидонского учения о двух природах во Христе, о. Сергей далее добавляет нечто совершенно невразумительное: «Он в числе первых развил концепцию двух сущностей (οὐσίαι) во Христе, проводя различие между понятием сущности (οὐσία) и природы (φύσις)». Мог ли Иоанн Грамматик быть защитником Халкидона и антимонафизитским писателем, проводя при этом различие между сущностью и природой, тогда как на самом деле такое различие и есть один из краеугольных камней монофизитской христологии<sup>33</sup>? Да и «концепция двух сущностей во Христе» возникла вовсе не в VI в. ...

(15) В следующей затем цитате из Иоанна Грамматика сначала мы видим ясное определение сущности как ἐνυπόστατος («Если кто-нибудь <...> охарактеризует сущности как воипостасные, то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать»<sup>34</sup>), но в дальнейшем переводе и комментарии о. Сергея эта характеристика вдруг начинает именно им самим отрицаться, а ἐνυπόστατον уравнивается с ипостасью (с. 658, продолжение цитаты): «Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное, в смысле ипостаси <...> но в том смысле, что она есть и существует». Правильный порядок слов должен быть следующим: «Таким образом, мы характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное<sup>35</sup>, не в смысле ипостаси <...> но в том смысле, что она есть и существует»<sup>36</sup>.

с. 658. (16) Вследствие, очевидно, неправильного прочтения слов Иоанна Грамматика о. Сергей дает для них следующий краткий комментарий: «Как явствует из текста, Иоанн под словом “воипостасное” подразумевает существующее реально, *подобно ипостаси*» (курсив наш. — А. Г.). На наш же взгляд, «как явствует из текста», словом ἐνυπόστατος Иоанн Грамматик вне всякого

<sup>32</sup> Патриарх константинопольский Иоанн III Схоластик (CPG 7550–7551) — совершенно другое лицо.

<sup>33</sup> В действительности Иоанн Грамматик в своих сочинениях рассматривает οὐσία и φύσις как синонимы.

<sup>34</sup> TLG 2816/1, lin. 200–202; оставляем здесь перевод о. Сергея, несмотря на его отдельные несущественные неточности.

<sup>35</sup> Или, скорее: «что она воипостасна» (οὐσίαν ἐνυπόστατον εἶναι — вероятно, женский род при двойном аккузативе, а не субстантив, как у о. Сергея).

<sup>36</sup> Ibid., lin. 205–208.

сомнения характеризует *сущность*, которая, конечно, существует реально, но отнюдь не новым для патристической онтологии способом «подобно (?) ипостаси», а как «обладающая ипостасью (ипостасями)».

- (17) На этой же странице приводится цитата из Леонтия Византийского, ставшая «знаменитой» благодаря ее неправильной трактовке у Лоофса. Однако перевод о. Сергия также страдает одной неточностью, из которой вытекает неправильность и его собственной интерпретации. Леонтий определенно отождествляет *ἐνυπόστατον* с сущностью. Говоря далее об акциденциях, он замечает, что никакая из них (перевод о. Сергия) «не является сущностью, то есть реально существующей вещью (*πρᾶγμα ὑφ' ἑστῶς*), но всегда созерцается вокруг сущности»<sup>37</sup>.

Позволим сделать уточнение: *πρᾶγμα ὑφ' ἑστῶς* означает здесь просто «существующая вещь»<sup>38</sup>, без излишнего добавления «реально». Акциденции отличаются от сущности не тем, что они нереальны, а тем, что всегда существуют «в ином» — в сущности и в ипостаси. И отличие сущности от акциденций состоит не в том, что она существует реально, а в том, что по сравнению с акциденциями ее бытие самостоятельно. На эту самостоятельность, по всей видимости, и указывает причастие *ὑφ' ἑστῶς* (как бы «намекающее» на то, что подлинно самостоятельным бытием сущность сама обладает только в ипостасях).

Непосредственно после всей цитаты о. Сергий делает следующий вывод: «Таким образом, для Леонтия воипостасное, в приведенном фрагменте, означает сущность, которая является реально существующим предметом». Здесь мы видим, что сущность, мимоходом названная Леонтием *πρᾶγμα ὑφ' ἑστῶς*, превращается уже в «реально существующий предмет»<sup>39</sup>. Неясно, имеет ли о. Сергий в виду, что для Леонтия любая сущность является «реально существующим предметом», или же только та, которая еще и «воипостасное». Как бы то ни было, трактовка здесь сущности как такого «предмета» ошибочна. Дело в том, что греческое *πρᾶγμα* (как и аналогичное ему латинское

<sup>37</sup> PG 86, col. 1277D.

<sup>38</sup> Русское слово «вещь» в этом случае следует понимать в общем смысле, лишенном в первую очередь коннотаций конкретной предметности и вещественности (материальности); греческое *πρᾶγμα* указывает здесь на некую реальность, рассматриваемую как самостоятельное единство.

<sup>39</sup> Заметим, между прочим, что если переводчик и бывает связан в самих переводах лексикой оригинального текста, то в своих комментариях волен (и даже обязан) подбирать более точные слова.

res) — довольно многозначное слово. Оно может использоваться при описании различных реальностей, и само по себе, вне контекста, не указывает на какой-либо строго определенный онтологический статус<sup>40</sup>. Можно найти такие примеры употребления слова *πράγμα* в патристической литературе, когда оно используется и для определения понятия и «сущность», и «ипостась». Однако выражение «реально существующий предмет» (которым о.Сергий интерпретировал *ἐνυπόστατον* и *οὐσία* Леонтия) соответствует в святоотеческой онтологии только одной единственной категории — ипостаси. Леонтий же на самом деле ясно отождествляет *ἐνυπόστατον* именно с сущностью как таковой (а затем, говоря об акциденциях, делает само собой разумеющееся замечание, что акциденции сущностью не являются, называя сущность в *сравнении с ними* *πράγμα ὑφέστως*). В трактовке же о.Сергия сущность и *ἐνυπόστατον* превращаются в «реально существующий предмет», т.е. фактически в ипостась, чего из текста Леонтия отнюдь не следует.

**с. 661. (18)** Сообщив о неправильной интерпретации Лоофса и об опровержении ее у Дейли, о.Сергий вновь возвращается к все той же цитате Леонтия и подытоживает ее теперь уже следующим образом: «Леонтий употребляет здесь термин *воипостасное* в его классическом смысле, прочно закрепившемся за ним еще в четвертом столетии, а именно в смысле реально существующего». Как видим, «вещь» и «предмет» внезапно исчезли, но «сущность» так и не появилась, хотя в самой цитате, дважды приводимой о.Сергием, ясно читается: «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же... Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность». Отметим также, что как в IV в. (в эпоху триадологических споров), так и в последующее время «классическим смыслом» слова *ἐνυπόστατος* было «обладающий ипостасью», а не просто «реально существующий». Причем если в этом месте у Леонтия мы действительно имеем дело с субстантивом, т.е. с понятием, то в IV столетии, на которое ссылается о.Сергий, *ἐνυπόστατος* использовалось не в качестве «термина воипостасное», а как простое прилагательное, определяющее другие слова.

**(19)** Приводя другую цитату из Леонтия, где говорится, что человеческая природа «существует в Логосе (*ὑποστέχει ἐν τῷ*

<sup>40</sup> Выше мы видели, например, что преп. Анастасий Синаит называет душу, разум и ум тремя «вещами» (*πράγματα*).



Λόγῳ)»<sup>41</sup>, о.Сергий замечает: «Здесь ... нам представляется корректной параллель между термином “воипостасное” и “существующее в чем-либо” (ὑποστῆναι ἐν)»<sup>42</sup>. В подтверждение он приводит слова преп. Иоанна Дамаскина, что Плоть Господа «является не ипостасью, но скорее воипостасным, ибо она субстанцировалась в ипостаси Бога Слова (ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέσθη) (Dialectica, 45)» (перевод о.Сергия). Этим последним словам наш автор дает следующий комментарий: «Здесь выражение ὑπέσθη ἐν “получить ипостасное существование в” представлено как расширенное истолкование понятия воипостасного, подтверждением чему служит союз γὰρ “ибо”... Таким образом, можно без преувеличения сказать, что сам Иоанн Дамаскин интерпретирует слова Леонтия ὑποστῆναι ἐν, как ἐνυπόστατον. Это, в свою очередь, означает, что Леонтий параллельно с употреблением слова «воипостасное» в значении реально существующего понимает его так же, как существующее в чем-либо».

Вся данная интерпретация о. Сергием ἐνυπόστατον как «существующего в чем-либо» и как параллели ὑποστῆναι ἐν является ошибочной.

Нетрудно заметить, что и у Леонтия, и у Дамаскина речь идет не о существовании чего-то «в чем-либо», а природы (сущности) — в ипостаси. Причем Дамаскин прямо отождествляет с ἐνυπόστατον «Плоть Господа», подразумевая под тем и другим, безусловно, не абстрактное «существующее в чем-либо», а человеческую *сущность* Христа.

Интерпретация Лоофса, будто слово ἐνυπόστατον в *буквальном смысле* означает «существующее в чем-либо» или «существующее в ипостаси» (т.е. что приставку ἐν- следует понимать как смыслообразующую «в-»), сама по себе является ошибочной. Однако, как было нами уже показано выше понятие τὸ ἐνυπόστατον, будучи помещенным в рамки каппадокийской терминологии и онтологии, *оказывается* тождественным «существующему в ипостаси». Этот факт — не следствие этимологии ἐνυπόστατος, а последовательный вывод из двух простых положений: (1) среди всех категорий «обладающим ипостасью», τὸ ἐνυπόστατον, в строгом смысле может быть названа только сущность; (2) сущности существуют не сами по себе, а только

<sup>41</sup> Solutio argumentorum Severi (Epilysis). PG 86, col. 1944C; перевод о. Сергия, который не совсем корректно передает здесь инфинитив аориста (ὑποστῆναι) индикативом настоящего времени несовершенного вида.

<sup>42</sup> Теперь о. Сергий переводит то же самое слово ὑποστῆναι почему-то причастием настоящего времени несовершенного вида.

в ипостасях (т.е. «обладающее ипостасью» = сущность = «существующее в ипостаси»<sup>43</sup>).

Но как легко заметить, не существует никаких предпосылок — ни языковых, ни концептуальных — проводить какую-либо «параллель», как это предлагает о. Сергей, между понятием τὸ ἐνυπόστατον (или словом ἐνυπόστατος) и выражением «существующее в чем-либо». Сущности реально существуют не в абстрактном «чём-либо», а только в ипостасях. О. Сергей исходит из того, что в приведенных им цитатах существование человеческой природы Христа обозначается деепричастиями ὑφίστημι, но в действительности этот глагол не имеет здесь той первостепенной смысловой нагрузки, которая ему искусственно придается (ὑπέσθη, например, означает вовсе не «субстанцировалась», и не «получить ипостасное существование», как переводит о. Сергей<sup>44</sup>, а просто «стала существовать»<sup>45</sup>). Совершенно очевидно, что смысловой параллелью ἐνυπόστατον в указанном тексте Дамаскина является отнюдь не ὑπέσθη ἐν, а ἐν τῇ ὑποστάσει (к чему и относится на самом деле союз γάρ: «ибо в Ипостаси...»). Мысль Дамаскина предельно ясна. Человеческая сущность во Христе есть ἐνυπόστατον, «обладающее ипостасью». Естественно, последней является Ипостась Логоса. То же самое положение можно выразить иначе, сказав, что человеческая природа существует в Ипостаси (ἐν τῇ ὑποστάσει) Логоса. Объединяющим для обоих выражений служит отнюдь не глагол, обозначающий это существование (его корень не играет существенной роли, хотя ὑφίστημι и более уместен), а Сама Ипостась Логоса.

**с. 663. (20)** О.Сергий пишет, что Леонтий Иерусалимский при помощи вводимых им неологизмов развивал «тему ипостасной сущности». Непонятно, что имеется в виду: хотел ли автор сказать

<sup>43</sup> При отсутствии каппадокийского различения между сущностью и ипостасью отождествление τὸ ἐνυπόστατον и «существующего в ипостаси» оказывается невозможным.

<sup>44</sup> Эти два «параллельных» перевода о. Сергием слова ὑπέσθη в одной и той же цитате не только неправильные, но еще и сами по себе взаимоисключающие, так как «субстанцироваться» (от лат. substantia — сущность) означает «получить сущность, субстанциальное бытие». Что же именно, по о. Сергию, обрела «Плоть Господа» в Его Ипостаси: свою «сущность» (субстанцию) или свое «ипостасное существование»?

<sup>45</sup> Если согласиться с тремя утверждениями о. Сергия, что (1) ὑπέσθη ἐν означает «получить ипостасное существование в», что (2) ὑπέσθη ἐν есть «расширенное истолкование понятия воипостасного» и что (3) «воипостасное» здесь означает «существующее в чем-либо», то ἐνυπόστατον в итоге будет иметь значение: «получившее ипостасное существование в чем-либо». Чем же именно является для о. Сергия это «что-либо», да и само «существующее»-«получившее», так и остается для нас неразрешимой загадкой.

«воипостасной сущности» (ἐνυπόστατος οὐσία), раз уж использует для передачи ἐνυπόστατον везде в своем тексте слово «воипостасное», или же подразумевал какой-то новый концепт (патристике, впрочем, не известный).

- (21) Далее одно из высказываний Леонтия Иерусалимского он передает следующим образом: «Слово воипостазировало (ἐνυπέστησεν) человеческую природу в свою собственную Ипостась». Здесь о. Сергей, как видим, трактует ἐνυπέστησεν в смысле динамической включенности в ипостась, используя для перевода этого греческого слова ставший модным у современных богословов неологизм «воипостазировать». Однако в тексте, на который дана ссылка, читается: «ὁ Λόγος... τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει... τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνυπέστησεν»<sup>46</sup>.

Таким образом, на самом деле Логос ἐνυπέστησεν человеческую природу «собственной Ипостасью» (чем?) или «в собственной Ипостаси» (в чём? где?), но отнюдь не «в собственную Ипостась». Мы не видим никакой необходимости использовать здесь неточную кальку «воипостазировать» (пусть она и вошла с некоторых пор в русскую богословскую лексику) с управлением «что? — во что? куда?». Нам представляется вполне убедительной интерпретация Lampe, согласно которой активный залог глагола ἐνυφίστημι, имеющего прямое дополнение (в аккузативе) и не прямое в дативе, следует переводить как «давать существование кому-либо (Acc.) в чем-либо (Dat.)» (cf. Lampe, 1961, p. 486, s. v. ἐνυφίστημι, со ссылкой на этот фрагмент Леонтия). Если такая интерпретация верна, а мы склонны думать, что это так, тогда слова Леонтия, обрывочно приведенные выше, будут иметь следующий перевод: «Логос дал реальное существование человеческой природе в Собственной Ипостаси». И мы полагаем, что нет особых оснований рассматривать глагол ἐνυφίστημι обязательно сквозь призму строгих терминов ὑπόστασις или τὸ ἐνυπόστατον. Если прилагательное ἐνυπόστατος и стало активно использоваться в патристической литературе благодаря тому положению, которое занял в богословии термин «ипостась», то глагол ἐνυφίστημι происходит непосредственно из φίστημι (существовать), вовсе не подразумевающего, чтобы за ним необходимо стояла богословская концепция ипостаси<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Adversus Nestorianos, lib. 5, cap. 28, PG 86, col. 1748D.

<sup>47</sup> В качестве дополнительного примера можем привести место из Амбигвы преп. Максима Исповедника, где говорится о конечной судьбе мира, что Сам Бог будет всё во всем, «всё объемя и осуществляя (ἐνυποστήσας) Собою» (PG 91, col. 1092C; перевод архим. Нектария Яшунского). Очевидно, что ἐνυποστήσας не может быть

Здесь мы бы хотели сделать небольшое отступление, касающееся современной богословской терминологии. Русский глагол «воипостазировать» обычно понимается использующими его богословами в смысле «включать (воспринимать) в ипостась» или что-то около этого, причем большинство таких богословов полагает, будто данное слово имеет святоотеческое происхождение. Однако в лексиконе греческой патристики мы отнюдь не найдем глагола с подобным значением. Ἐνυψόστημι в приведенной цитате из Леонтия и у других писателей не имеет такого значения, потому что на самом деле оно не производное от термина ὑπόστασις и даже не подразумевает последний с необходимостью. В то же время расхожая у современных богословов фраза «воипостазировал в ипостась», образец которой мы видели выше и у о. Сергия, оказывается на поверку элементарным плеоназмом (то есть «маслом масляным»), так как «воипостазировал» и «в ипостась» отличаются только моментом «включил» («включил в ипостась в ипостась»). И если использование подобных «терминов» современными богословами — проблема самих богословов, то патролог обязан адекватным образом представлять мысль комментируемых им древних авторов, не приписывая им ни своих собственных концепций, ни своей собственной терминологии.

- (22) Сославшись на четыре фрагмента из сочинений Леонтия Иерусалимского, где в первом употреблен глагол συνυψόστημι, в следующих двух — ἐνυψόστημι, а в последнем просто говорится о существовании человеческой природы «в ипостаси» Логоса, о. Сергий резюмирует: «Из приведенных мест становится очевидным, что помимо значения реально и конкретно существующего *воипостасное* (курсив наш. — А.Г.) в данном контексте указывает также на то, какое именно конкретное существование имеет человеческая природа Христа, то есть что она приобретает свое конкретное существование, “актуализируется” в Ипостаси Слова». На наш же взгляд, совершенно очевидно, что ни один из этих фрагментов (в тех объемах, в которых они цитируются или пересказываются о. Сергием) не имеет прямого отношения к термину τὸ ἐνυπόστατον, который в них ни разу и не встречается<sup>48</sup>.

понято как «воипостазировав»: последнее означало бы, что Бог реально воспримет в Собственную Ипостась всю тварную природу и воплотится в весь мир в таком же смысле, как Логос стал человеком. Речь у преп. Максима идет о том, что Бог даст всему Свое Божественное существование.

<sup>48</sup> Если, конечно, не быть убежденным, что термин τὸ ἐνυπόστατον всегда подразумевается в любом тексте, где бы ни говорилось о бытии человеческой природы в Ипостаси Логоса.

с. 664. (23) Переходя далее к преп. Иоанну Дамаскину, о. Сергей замечает, что «во-первых, для Дамаскина воипостасное означает *реально существующее* (курсив наш. — А.Г.), и подобная характеристика относится *прежде всего* к Логосу (см. *Expositio fidei*, 6. 4–6)». Однако едва ли можно сказать, что в 6-й главе «Изложения веры» *ἐνυπόστατος* означает всего лишь «реально существующее» или что для Дамаскина это слово относится к Логосу «прежде всего». В указанной главе слово *ἐνυπόστατος* используется Дамаскиным в его буквальном значении «обладающий ипостасью», причем под ипостасью в этом случае подразумевается одновременно: (1) подлинное Божественное бытие, противоположное сотворенному, и (2) индивидуализированное самостоятельное бытие, противоположное сущности и акциденциям. Это ясно видно из того, что Дамаскин противопоставляет здесь «воипостасный» Логос, Который «существует Сам по Себе» и «отделен от Того, от Кого Он имеет ипостась», — нашему человеческому *λόγος*у, происходящему из ума, рассеивающемуся в воздухе и самому по себе «безыпостасному». Но утверждать на основании этого текста какую-либо первоочередную связь между *ἐνυπόστατος* и именно Второй Ипостасью, как это делает о. Сергей, нам представляется весьма искусственным, равно как и переводить в нем *ἐνυπόστατος* «реально существующее» — упрощением<sup>49</sup>.

(24) Далее о. Сергей приводит обширную цитату из 30-й<sup>50</sup> главы «Диалектики» Дамаскина, в которой Преподобный указывает на два значения *ἐνυπόστατος*. В первом случае это слово означает «сущее вообще<sup>51</sup>» и относится не только к «субстанции вообще<sup>52</sup>», но и к акциденции; во втором — означает отдельную ипостась (*καθ' αὐτὸ ὑπόστασις*) или индивид<sup>53</sup>. Но затем

<sup>49</sup> Если понимать *ἐνυπόστατος* в 6-й главе *Expositio fidei* так, как предложил о. Сергей, тогда всё различие для Дамаскина между Логосом-Христом и нашим человеческим словом свелось бы только к «реальному существованию» Первого.

<sup>50</sup> 29-я по русскому переводу Н. Сагарды, который используется о. Сергием.

<sup>51</sup> τὸ ἀπλῶς ὄν, букв. «просто „сущее“».

<sup>52</sup> ἡ ἀπλῶς οὐσία, букв. «просто „сущность“».

<sup>53</sup> Второе значение, т.е. отождествление здесь Дамаскиным *ἐνυπόστατος* с ипостасью, может легко быть объяснено на примере, рассмотренном нами в предыдущем абзаце. Сын называется *ἐνυπόστατος* *Λόγος* в том смысле, что не является имманентным свойством или энергией Отца, но «обладает (Своей отдельной) ипостасью». Такое словоупотребление, часто встречающееся в патристических текстах и ставшее привычным, в рамках строгого терминологического мышления оказывается неточным, ведь Логос есть не «обладающий ипостасью», а Сама Ипостась. Эту вполне простительную неточность словоупотребления можно часто встретить и в современной богословской литературе, когда говорится, например, что конкрет-

о. Сергей дает совершенно ошибочные интерпретации обоих приведенных значений.

В отношении первого он утверждает, что «воипостасное» означает здесь для Дамаскина «не просто (курсив наш. — А. Г.) сущность, но сущность с ее свойствами». Однако Дамаскин в первом случае ясно и совершенно буквально отождествляет ἐνυπόστατον именно с «просто (ἀπλῶς) сущностью», а затем, во вторую очередь и отдельно, с акциденцией. Первое (ἐνυπόστατον = οὐσία) не нуждается в дополнительном объяснении, а второе (ἐνυπόστατον = σμυβεβηκός) становится понятным из дальнейшего текста, где Дамаскин говорит, что акциденция может быть названа и противоположным образом — ἀνυπόστατον, поскольку не обладает самостоятельным существованием (οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπαρξιν). Совершенно ясно, что ἐνυπόστατον в первом общем случае означает просто «обладающее существованием», и поэтому таким словом может быть охарактеризована как сущность, так и акциденция, но последняя с той оговоркой, что ее существование (в сравнении с сущностью) несамостоятельно. Однако о. Сергей почему-то считает нужным рассматривать в этом первом значении сущность и акциденции обязательно вместе: «не просто сущность, но сущность с ее свойствами»<sup>54</sup> (курсив наш. — А. Г.): ἐνυπόστατον = οὐσία + σμυβεβηκότα. Полное несоответствие такой интерпретации тексту Дамаскина очевидно, особенно если учесть, что в патристической письменности выражение «сущность с акциденциями» нередко служит определением не для чего иного, кроме как ипостаси. В таком случае получилось бы, что Дамаскин, якобы утверждая в этой главе «Диалектики» два значения слова ἐνυπόστατον, оба раза отождествил его с ипостасью.

- (25) Объясняя далее второе значение ἐνυπόστατον в 30-й главе «Диалектики», когда это слово действительно отождествляется с ипостасью, о. Сергей пишет: «Примечательно, что Дамаскин определяет воипостасное так же, как отдельную ипостась, что вступает в некоторое противоречие с определением, данным Леонтием, который проводит размежевание между воипостасным и ипостасью. Дамаскин подразумевает, что воипостасное означает конкретную, частную сущность, которая и есть от-

ный человек «обладает ипостасью» (или используется выражение типа «ипостась Петра»), хотя на самом деле отдельный человек также и есть ипостась, а не обладает ею.

<sup>54</sup> Отметим также, что слово «свойство» в указанной главе Дамаскиным вообще не употребляется и что о. Сергей назвал здесь «свойствами» акциденции, хотя это не совсем одно и то же.

дельная ипостась (курсив наш. — А.Г.). Трудно придумать более нелепое объяснение, чем это. Во-первых, Дамаскин был категорическим противником популярной у монофизитов концепции «частных сущностей», сторонником которой представил его о.Сергий<sup>55</sup>. Во-вторых, даже монофизиты не доходили до странного утверждения, будто частная сущность «и есть отдельная ипостась», но отличали ее в своем богословии как от ипостаси, так и от общей сущности. Наконец, в-третьих, отождествление ἐνυπόστατον и ипостаси в данной главе «Диалектики» имеет совершенно другое объяснение, уже приведенное нами выше в примечании.

с. 665. (26) Уравняв ἐνυπόστατον с «конкретной, частной сущностью» и «отдельной ипостасью», о.Сергий сразу же продолжает: «Это он [Дамаскин] поясняет в 45-й главе своей *Диалектики*: “В собственном смысле ипостасным [(ἐνυπόστατον)] называется то, что не существует само по себе, но созерцается в ипостасях: так вид, или природа людей не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в прочих человеческих ипостасях <...> ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно”». Такой поворот оказывается полной неожиданностью. Недвусмысленное отождествление здесь у Дамаскина ἐνυπόστατον с «видом» или «природой» (синонимы «сущности») служит, как оказывается по о.Сергию, пояснением предыдущего — якобы понимания ἐνυπόστατον в качестве частной сущности или отдельной ипостаси. В действительности же в этом месте Дамаскин ясно говорит о «собственном смысле» (kuríως) слова ἐνυπόστατον — о том, что как строгий термин оно обозначает сущность (вид, природу) и ничто иное.

(27) Резюмируя свою статью, о.Сергий утверждает: «изначальное значение слова ἐνυπόστατον, которое всегда определяло его главный смысл, было реально существующее». Но как стало, надеемся, ясно читателям из всего нашего изложения, изначальным значением слова ἐνυπόστατος, «всегда определяющим его главный смысл», было «обладающий ипостасью». В зависи-

<sup>55</sup> См. прямую полемику против частных сущностей (μερικὰ οὐσίαι) в: De haeresibus, TLG 2934/6, cap. 83, lin. 17–18 («Выставляя догмат о частных сущностях, они (монофизиты) вносят смуту в тайну домостроительства»; перевод А.Сагарды); Expositio fidei, TLG 2934/4, cap. 50, lin. 55–57 («Утверждаем мы также и то, что соединение произошло из общих сущностей. Ибо всякая сущность общая для всех охватываемых ею ипостасей, и нельзя найти частной и особенной природы или сущности»; перевод А.Бронзова); а также: Contra Jacobitas, cap. 2; 10; 76, и др.



мости же от того, что понималось под «ипостасью», сделались возможными различные трактовки этого слова. И если ипостась рассматривалась как строгий «каппадокийский» термин, тогда субстантив τὸ ἑνυπόστατον естественно становился синонимом сущности<sup>56</sup>.

- (28) Продолжая заключение, о. Сергей пишет, что слово ἑνυπόστατον «в эпоху христологических споров <...> приобрело дополнительный оттенок реального, конкретного бытия в той или иной ипостаси» и что именно таким образом оно сделалось синонимом сущности. В действительности же прилагательное ἑνυπόστατον само по себе никогда не приобретало смыслового оттенка «бытия в ипостаси», так чтобы именно это затем и привело к отождествлению его с сущностью. Скорее прямо наоборот: именно благодаря признанию того, что в строгом смысле ἑνυπόστατον, «обладающим ипостасью», является сущность, а сущности, в свою очередь, всегда существуют только в ипостасях, и стало возможным проведение параллели между ἑνυπόστατον и «существующим в ипостаси». Но эта параллель, повторим, не относится к *буквальному* смыслу слова ἑνυπόστατον и не является каким-то его «дополнительным оттенком», а есть последовательный логический вывод из рассмотрения ἑνυπόστατον в определенной терминологической системе.

Подводя итог, следует признать, что в случае со статьей о. Сергия Говоруна мы имеем дело с несколько неаккуратной, как для патролога, исследовательской работой. Многие его интерпретации ἑνυπόστατος оказались неточными или ошибочными, а правильное понимание этого слова, напротив, осталось неакцентированным. Хотелось бы пожелать уважаемому автору в дальнейших публикациях уделять больше внимания контекстуальному анализу приводимых цитат, учитывать характер употребления тех или иных слов (терминологический или нет) и яснее отслеживать «логические ходы» в их понимании.

Наконец, следует сделать замечание, относящееся не только к статье о. Сергия Говоруна, но и к другим русскоязычным работам, касающимся этой темы. Мы твердо убеждены, что употребление слова «воипостасный» для перевода ἑνυπόστατος не оправдан, в том числе и с точки зрения «практического удобства» (о нежелательности перевода его как «ипостасный» нами уже было сказано выше). Никто не переводит на современный русский язык ὁἰμα ἑμφύχον

<sup>56</sup> Собственно, такая общая семантическая картина этого слова и была представлена преп. Иоанном Дамаскиным в соответствующих двух главах «Диалектики».

как «воодушевленное тело» (правильно: «одушевленное» или «обладающее душой»), или *ἐναιμας* как «во-кровный» (правильно: «обладающий кровью» или «кровяной»), несмотря на наличие приставки *ἐν-*. Слово *ἐνυπόστατος* имеет в подавляющем большинстве патристических текстов достаточно ясное значение (адекватно передаваемое средствами русского языка) и поэтому не нуждается в том, чтобы для его перевода использовались искусственные и по сути неточные кальки, сами по себе могущие разве что сбить с толку.

Н. В. ГОЛИК, А. А. СЕМЕНОВ, А. В. ЦЫБ

## КЕМБРИДЖСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ И ЗНАЧЕНИЕ ЕГО ЭТИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ПОСТРОЕНИЙ ДЛЯ ХАРАКТЕРИСТИКИ ОБЩЕЗНАЧИМЫХ ПАРАДИГМ XVII СТОЛЕТИЯ\*

УДК 141, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Представленный материал передает содержание доклада, сделанного на летней школе Платонополис в августе 2012 г. и выступает в определенной степени некими предварительными сведениями, касающимися группы так называемых Кембриджских неоплатоников в целом и этического аспекта в их работах в частности.

**Ключевые слова.** Английская философия, Кембриджский неоплатонизм, Ральф Кедворт, латитудинарии, английский эмпиризм, Ф. Бэкон.

---

**Голик Надежда Васильевна** — профессор, философский факультет С.-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; [n\\_golik@mail.ru](mailto:n_golik@mail.ru)

**Семенов Александр Александрович** — ст. преподаватель, филологический факультет С.-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; [Sandro.semenov@gmail.com](mailto:Sandro.semenov@gmail.com)

**Цыб Алексей Васильевич** — доцент, Институт международных образовательных программ С.-Петербургского государственного политехнического университета, Россия, С.-Петербург; [alex@ac9195.spb.edu](mailto:alex@ac9195.spb.edu)

**Golik Nadejda Vasilievna** — Dr.Ph, Philosophical Faculty, Saint Petersburg State University, S.-Petersburg; [n\\_golik@mail.ru](mailto:n_golik@mail.ru)

**Semenov Alexandr Alexandrovich** — Philological Faculty, Saint Petersburg State University, S.-Petersburg; [Sandro.semenov@gmail.com](mailto:Sandro.semenov@gmail.com)

**Tsyb Alexsey Vasilievich** — Institute of International Educational Programs (IIEP), St.Petersburg State Polytechnical University, S.-Petersburg; [alex@ac9195.spb.edu](mailto:alex@ac9195.spb.edu)

\* При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 12-03-00452а, проект «Из истории кембриджского неоплатонизма XVII века: перевод и научный комментарий к философскому труду Ральфа Кедворта «Трактат о вечной и неизменной нравственности» руководитель проекта: д-р филос. наук, проф. философского факультета СПбГУ Н. В. Голик.

**Abstract.** The material presented conveys the report content held at Platonopolis Summer School in August 2012 and covers some information concerning Cambridge platonists and their ethical teachings.

**Keywords.** British Philosophy, Cambridge Neo-Platonism, Ralf Cudworth, Latitudinarians, British Empirism, F. Bacon.

Предоставленный материал передает содержание доклада, прочитанного на летней школе Платонополис в августе 2012 г. и в определенной степени — это некие предварительные сведения, касающиеся группы так называемых Кембриджских неоплатоников в целом и этического аспекта в их работах в частности. Необходимость подобных вводных замечаний диктуется тем, что в течение трех лет проводится перевод работы по этике «Трактат о вечной и неизменной нравственности» одного из представителей Кембриджских неоплатоников теолога Ральфа Кедворта. Однако, поскольку школа Кембриджских неоплатоников стоит несколько особняком, общая ее характеристика поможет лучше понять этический компонент.

Малая советская энциклопедия определяет Кембриджских неоплатоников как «группу английских философствующих богословов <...> выступавших против материализма и атеизма с позиций платонизма»<sup>1</sup>.

Большая советская энциклопедия определяет Кембриджских неоплатоников как «группу английских философствующих богословов, выступивших в период английской буржуазной революции XVII в/в защиту поповщины против материализма и атеизма». Это определение, как видно, отличается меньшей научной строгостью и выдержанностью в определенном критическом ключе по сравнению с определением из Малой советской энциклопедией. Далее утверждается, что Кембриджские неоплатоники исследовали положения атеизма в форме, характерной для Августина, а также противопоставили прогрессивным для своего времени идеям механистического естествознания мистику, схоластику и грубое суеверие. Правда, последнее утверждение обнаруживает недостаточное знание предмета, так как, например, схоластика встречала враждебное отношение у Кембриджских неоплатоников<sup>2</sup>.

Большая советская энциклопедия третьего издания определяет Кембриджских неоплатоников уже более точно как «группу религиозных философов, пытавшихся, используя идеи неоплатонизма, дать рационалистическое обоснование христианской веры». Представителями считаются не только Ральф Кедворт и Генри Мор, как

---

<sup>1</sup> Малая советская энциклопедия: в 10 т.; 3-е изд. Т. 4. М., 1959.

<sup>2</sup> Большая советская энциклопедия: в 49 т.; 2-е изд. Т. 20. М., 1953.

и в Малой советской энциклопедии, но и представитель Оксфорда Джозеф Гленвиль, что вполне обоснованно. Эта группа охарактеризована в этом издании Большой советской энциклопедии как не принимающая учения античного неоплатонизма об эманации и подменяющая эманацию творением мира богом, а также рассматривающая мировой разум, концепция которого была развита античными неоплатониками, в качестве посредника между богом и миром. Для Кембриджских неоплатоников также характерна теология, а не механицизм<sup>3</sup>. Наиболее общей формулировкой в отечественной справочной литературе следует считать определение из Философского энциклопедического словаря: «Кембриджские платоники, английские философы и теологи второй половины XVII века, пытавшиеся использовать учения платонизма и неоплатонизма для обоснования христианской теологии»<sup>4</sup>.

В Британской энциклопедии 1929 г.<sup>5</sup> утверждается, что к Кембриджским платоникам принадлежали такие персоны, как Ральф Кедворт, Ричард Кембридж, Джозеф Гленвиль, Генри Мор и Джон Норрис. Основателем течения считается Бенджамен Уичкот. Эти люди названы основными представителями течения. Как менее важные перечислены следующие персоны: Натаниэль Калверуэлл, Теофилус Гейл, Джон Пордэдж (Pordage), Джордж Раст, Джон Смит и Джон Вортингтон. В этой статье Кембриджские платоники полностью отождествляются с латитудинариями. Также указывается на факт не различения Кембриджскими платониками учения Платона и учений более поздних неоплатоников.

В Американской энциклопедии<sup>6</sup> 1943 г. утверждается, что к Кембриджским неоплатоникам принадлежал Бенджамин Уичкот, Джон Смит, Ральф Кедворт, Генри Мор, Натаниэль Калверуэлл, Джон Вортингтон и Джордж Раст. Джозеф Гленвиль и Джон Норрис происходят из Оксфорда, но представляют сходное направление мысли.

Кембриджский неоплатонизм по праву можно охарактеризовать как явление неизвестное или малоизвестное. Действительно, существует лишь ряд коротких статей в философских энциклопедиях и практически полностью отсутствуют отечественные исследования на эту тему. Зарубежных исследований значительно больше.

Сам термин «Кембриджский неоплатонизм» требует определенных уточнений. Он служит для обозначения группы людей, придерживающихся определенных взглядов на свободу вероисповедания,

<sup>3</sup> Большая советская энциклопедия: в 49 т.; 3-е изд. Т. 12. М., 1973.

<sup>4</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

<sup>5</sup> The Encyclopedia Britannica: in 24 vols. Vol. 4. New York, 1929. P. 650.

<sup>6</sup> The Encyclopedia Americana: in 30 vols. Vol. V. New York; Chicago, 1943. P. 253.

веру, разум, утверждающих необходимость насаждения принципов терпимости в вопросах воспитания и образования. Тем не менее Кембриджских неоплатоников стоит отделить от так называемых литигудинариев (людей широких взглядов). Точнее, Кембриджских неоплатоников следует определить как одно из многих современных им либеральных течений.

Роль Кембриджского неоплатонизма в целом определить достаточно трудно. Однако, по мнению зарубежных исследователей, Кембриджский неоплатонизм — чрезвычайно важная фаза развития передовой английской философской и научной мысли XVII в.<sup>7</sup> Если сузить предмет рассмотрения до собственно платонизма, то Кембриджский платонизм можно по праву назвать заключительной фазой развития европейского платонизма как такового, так как о последующем развитии неоплатонизма говорить не приходится: речь может идти лишь о влиянии (например, на Беркли, на немецких романтиков и т. д.).

Сам английский платонизм достаточно специфичен и Кембриджский платонизм следует рассматривать в русле этого более широкого явления. Английское Возрождение XV в. — начало развития английского неоплатонизма. Заимствованный из Италии в XV в., неоплатонизм развивался в Оксфорде усилиями таких ученых, как Гуго Гроций, Джон Колет<sup>8</sup>. Оксфордский неоплатонизм — непосредственный предшественник кембриджского<sup>9</sup>.

В западной исследовательской традиции можно выделить таких представителей, как Дуглас Буш<sup>10</sup> и Хершель Бейкер<sup>11</sup>, которые воплощают Кембриджский неоплатонизм как исчезнувшую традицию религиозного гуманизма, связывающую воедино разум и веру. Стюарт считает их опосредующим звеном между пуританами и сторонниками прелатства<sup>12</sup>. Для Декана Инга Кембриджская группа развивала свои идеи в русле «платоновской» религиозной традиции, «отрицая формализм, догматизм как протестантского, так и католического толка<sup>13</sup>. Историк квакерского движения Руфус Джонс рас-

<sup>7</sup> Creighton J. E. Кембриджский платонизм // *The Encyclopedia Americana*. Vol. V. P. 253.

<sup>8</sup> Shorey Paul. *Platonism Ancient and Modern*. Berkeley (California): University of California Press, 1938.

<sup>9</sup> Неоплатонизм // *Философский энциклопедический словарь*. С. 427.

<sup>10</sup> Bush Douglas. *English Literature in the Earlier Seventeenth Century*. Oxford, 1945.

<sup>11</sup> Baker H. C. *The Wars of Truth*. Cambridge (Mass.), 1952.

<sup>12</sup> Stewart J. A. *Cambridge Platonists in Encyc of Religion and Ethics*. Vol. III. London, 1911. P. 167–173.

<sup>13</sup> Inge W. R. *The Platonic Tradition in English Religious Thought*. New York, 1926. Ch. II.

смачивает Кембриджский платонизм как составную часть более широкого движения, распространившегося по Англии и Европе (континенту) и восходящее к Реформации<sup>14</sup>. Подобной же точки зрения придерживается и Марджори Николсон<sup>15</sup>.

Основоположником исследований Кембриджского неоплатонизма выступает Джон Таллок, оставивший двухтомную работу по рациональной теологии. Второй том его работы полностью о Кембриджском неоплатонизме<sup>16</sup>.

Большинство последующих работ в основном повторяют работу Таллока. Это относится к работам Джорджа, Паусона и Повика<sup>17</sup>. Работа Де Полл более ценна, так как отражает ясное понимание истинной роли Кембриджского неоплатонизма<sup>18</sup>. В статье Арджайла либеральный аспект Кембриджского неоплатонизма соотносится с Арминианизмом<sup>19</sup>. Арминианизм прослеживают в своих работах А. Харрисон и Р. Коли<sup>20</sup>.

Более философский и менее теологический подход можно найти в следующих работах: Генри Мурхед рассматривает Кембриджский неоплатонизм как начало современного Британского идеализма<sup>21</sup>. Одной из самых лучших работ по праву считается исследование Эрнста Кассирера, рассматривающего Кембриджский неоплатонизм как своего рода «туннель идеализма, соединяющего Платона, Фичино, Шефтсбери и Канта»<sup>22</sup>.

Ряд исследователей подробно останавливаются на роли Кембриджского неоплатонизма в развитии науки, пишут работы по эпистемологии, этике, о научном наследии Генри Мора<sup>23</sup>. В докторской

---

<sup>14</sup> *Rufus J.* Spiritual Reformers of the XVIth and XVIIth Centuries. London, 1914. Chs. XV, XVI.

<sup>15</sup> *Nicolson M. N.* Christ's College and the Latitude Men // *Modern Philology*. 1929. P. 35–53.

<sup>16</sup> *Tullock John D. D.* Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: in 2 vols. Vol. II: The Cambridge Platonists. Edinburgh; London, 1874.

<sup>17</sup> *George E. A.* Seventeenth Century men of Latitude. London, 1908; *Pawson G. P. H.* The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought. London, 1930; *Powicke F. J.* The Cambridge Platonists. London, 1926.

<sup>18</sup> *De Pouley W. C.* The candle of the Lord // *Studies in the Cambridge Platonists*. London, 1937.

<sup>19</sup> *Argyle A. W.* The Cambridge Platonists // *Hibbert Journal*. 1954. P. 255–261.

<sup>20</sup> *Harrison A. W.* Arminianism. London, 1937; *Colie R. L.* Light and Enlightenment. Cambridge (Eng.), 1957.

<sup>21</sup> *Muirhead J. H.* The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. London, 1931.

<sup>22</sup> *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England / trans. J. P. Pettegrove. Edinburg, 1953.

<sup>23</sup> *Burt E. A.* The metaphysical Foundations of Modern Physical Science / rev. ed. London, 1951; *Roberts M.* The Modern Mind. London, 1937; *Mullinger J. B.* Cambridge

диссертации Йентша Мор подвергается критике за неоправданный трансцендентализм и поиск иных миров, Райман исследует интерес Мора к проблемам души, ее свободы и бессмертия; отношение Мора к бесконечности вселенной прокомментировано в работе Харинга; Крэга анализирует усилия Мора доказать существование духовных сущностей и установки их взаимоотношения с материей. Самым полным обзором научных взглядов Мора будет, по-видимому, работа немецкого ученого XIX в. Роберта Циммермана<sup>24</sup>. Научные взгляды Мора отражены и в более поздних работах таких исследователей, как А. Сноу, или известного русского интерналиста А. Койре, а также А. Вольф и Дж. Бейкер, М. Джаммер, раскрывающий концепцию пространства от древних до современных (до теории относительности), и Р. Дюга, по механистическим представлениям XVII столетия<sup>25</sup>.

Поскольку деятельность Кембриджских неоплатоников проходила в непростой исторической обстановке, то самым лучшим будет охарактеризовать эту обстановку как непрерывную цепь смут и периодов стабильности в Англии. В середине XVII в. столкнулись разные политические партии, сложившиеся уже в ходе борьбы. Основное в тот период — борьба между сторонниками абсолютной монархии или власти короля и сторонниками демократических преобразований, или власти Парламента. Уже Яков I недвусмысленно высказывался об абсолютном характере королевской власти, совершенно не нуждающейся в какой бы то ни было ограничивающей эту власть деятельности Парламента. Подданные должны подчиняться королю безусловно. Власть монарха имеет две опоры: 1) монарх —

---

Characteristics in the Seventeenth Century. London, 1867; *De Boer J.* The Theory of Knowledge of the Cambridge Platonists. Madras, 1931; *Austin E.M.* The Ethics of the Cambridge Platonists. Philadelphia, 1935; *Anderson P.R.* Science in Defense of Liberal Religion: A study of Henry More's Attempt to Link Seventeenth Century Religion with Science. New York, 1933.

<sup>24</sup> *Jentsch H. G.* Henry More in Cambridge. Göttingen, 1935; *Reimann H.* Henry More's Bedeutung für die Gegenwart. Basel, 1941; *Haring L.* Henry More's Psychathanasia and Democritus Platonissans: A Critical Edition: unpub. doctoral diss. Columbia Univ., 1961; *Craig G. A.* Umbra Dei: Henry More and the Seventeenth-Century Struggle for Plainness: unpub. doctoral diss. Harvard Univ., 1947; *Zimmerman R.* Henry More und die vierte Dimension des Raumes // Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1881. Bd 98.

<sup>25</sup> *Snow A. J.* Matter and Gravity in Newton's Physical Philosophy. London, 1926; *Koyré A.* From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore, 1957; *Wolf A. A.* A History of Science, Technology and Philosophy in the XVIth and XVIIth Centuries: 2nd ed. London, 1950; *Baker J. T.* 1) An Historical and Critical Examination of English Space and Time Theories from Henry More to Bishop Berkeley. Bronxville; New York, 1930; 2) Henry More and Kant // Philosophical Review. 1937. Vol. 49; *Jammer M.* Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics. Cambridge (Mass.), 1954; *Dugas R.* La Mécanique au XVII<sup>e</sup> Siècle: des Antécédents Scolastiques à la Pensée Classique. Nenchâtel, 1950.



наместник бога; 2) легитимность монарха, т.е. право короля — его прирожденное право. Таким образом, Король Яков I высказывался за трансцендентный характер королевской власти, понятие которой сходно с понятием суверенитета, введенного Боденом в работе «Республика». Если Палата Лордов поддерживала Якова I в вопросе о суверенитете, то Палата Общин выступала лишь за прерогативу и не приняла термин «суверенитет». Прерогатива в отличие от суверенитета может быть четко определена юридической наукой. Действительно, у Бодена суверенная власть — власть, свободная от условий.

«Сторонники абсолютизма — это сторонники англо-католической церкви, выступающие против кальвинизма»<sup>26</sup>. Защитником англо-католицизма был, например, Уильям Лод (Лауд), архиепископ Кентерберийский. Сторонники абсолютизма пытались создать государственную церковь, силой привлекающую к себе население. Предполагалось, что верховным правителем этой церкви будет монарх. Англиканская церковь после своего разрыва с римской католической церковью находилась в подчинении государству. Подобный порядок имеет название эрастианства, по имени профессора Любера-Эрастуса (Luber-Erastus) из Гейдельберга. *Эрастианство* вызывало недовольство у сторонников и Рима, и Реформации. Недостатки реформ в англиканской церкви привели к появлению пуритан — сторонников очищения англиканской церкви от остатков католицизма (от *англ. pur* — чистый). Разногласия по поводу обрядовой стороны богослужений носили также чисто политический характер, так как представители церкви (пуритане) стремились уйти от обряда, а государственная власть видит необходимость в придании культу торжественного показательного значения.

Вопрос противостояния англиканской и кальвинистской церквей — это вопрос расхождения во мнении, касающихся предопределения. Наиболее ярким противником идеи о предопределении был Лейденский профессор Арминий, который отрицал претензии церкви на святость и допускал вмешательство государства в дела церкви. Это течение получило название *арминиаинства*.

При Якове I и Карле I в среде англиканских епископов формируется течение *англокатолицизма*. Фактически, это течение стало провозвестным либерально-демократических настроений в последующий период. Англо-католики не столько уважают догматизм, сколько в живом соучастии религии в жизни каждого конкретного человека. Идеалы англо-католиков — умеренность, терпимость, опо-

---

<sup>26</sup> Савин А. И. Лекции по истории Английской Революции. М., 2000. С. 64.

ра на рационализм. Кредо англо-католиков — поиски истины. Поэтому в англиканской церкви Карла I формируются взгляды, которые впоследствии получили название латитудинарианства, представители которого полагали, что истинны те понятия, в которых различные конфессии приходят к единству, а не к противоречию.

История Кембриджского неоплатонизма неразрывно связана с историей Англии в рассматриваемый период. Краткий обзор исторического процесса в XVII в. дает, например, Л. Е. Кертман в работе «География, история и культура Англии»<sup>27</sup>. Но здесь необходимо лишь разъяснение некоторых терминов, которые будут использованы ниже. Согласно Л. Е. Кертман, идеологией английской буржуазии стало *пуританство*, требовавшее очищения церкви от остатков католицизма, т.е. завершения Реформации. До пуритан существовал ограниченный протестантизм, введенный Генрихом VIII, который не отменял посещения церкви. Пуритане же вообще не считали возможным ходить в церковь, так как не признавали никаких посредников между человеком и богом и выступали против как католической, так и англиканской церкви. Отрицание пуританами посредничества церкви между человеком и богом привело к возникновению в рамках пуританства чисто политической теории «общественного договора», санкционирующей восстание против короля.

В пуританстве было и умеренное крыло, пытавшееся мирно воздействовать на короля. Сторонники этого крыла хотели, очистив церковь от католицизма, ликвидировать институт епископов и передать власть пресвитерианства и пытались направить монархию в русло новой буржуазной политики.

Значительно дальше шли сторонники полного самоуправления церковных общин, их независимости от всех типов власти. Эта группа носила название *индепендентов*. Все исследователи не без основания полагают, что основное в Кембриджской школе — это *рационализм* или *интеллектуализм*. Рационализм в XVII в. распространился за пределы церкви и проник в научную мысль и философию. Если в предшествующий период центральным был вопрос о власти церкви и другие вопросы носили второстепенный характер, то XVII в. задается вопросом о природе самой религии. То есть, если в предшествующий период было противостояние двух партий, исповедующих кредо «церковь без компромиссов» и различающихся лишь восприятием одной и той же идеи единообразия, то уже в этот период появились те, кого не устраивала догматика ни одной из партий. Протестанты видели истину в моральной сфере, а не в ритуалах. Для

---

<sup>27</sup> Кертман Л. Е. География, история и культура Англии. М., 1999.

просвитериян же церковь обладала абсолютной властью в области как религиозного мнения, так и религиозной практики. Ни малейших отклонений не допускалось.

Наряду с этими двумя догматически ориентированными подходами существовал и другой, *недогматический подход* к религии, настаивающий на включении религиозной практики в понятие «терпимость». Представителями этого течения были Джон Хэйлс, Вильям Чиллингворт, Джереми Тэйлор. Но это течение было все же Церковным, нацеленным на расширенное восприятие постулатов англиканской церкви.

Латитудинарии, дословно «люди широты» или же, более точно, люди широких взглядов, воззрений. Кембриджских платоников также часто называли латитудинариями. Необходимо уточнить, насколько правомерно подобное обращение к Кембриджским Неоплатоникам.

Прежде всего, латитудинариями называли «духовенство, ищущее (возможность) терпимости»<sup>28</sup>. К понятию «терпимость» примыкало понятие «разумная религия», или религия, основанная на разуме и понятие арминиянства. Во время существования группы Кембриджских неоплатоников, как будет показано далее, как в политическом, так и в религиозном плане, возобладали тенденции демократизации и веротерпимости, т. е. либерализации общественных отношений. Эти тенденции, однако, не улучшили предшествующее положение, но часто приводили к социальным потрясениям. Так, появление большого числа различных сект происходило при культивировании разного негативного отношения членов этих сект как к официальным церковным установлениям, так и к себе подобным. Все это вело к развитию фанатизма, ложно ассоциируемого подчас с патриотизмом или стойкостью в вере. Поэтому люди, выступавшие за примирение соперничающих партий и сект, вызывали к себе негативное отношение. Этих людей называли *латитудинариями* и уничижительно именовали *соглашателями (конформистами)*.

Интересен отрывок из произведений некоего S. P., отождествляемого с именем Саймона Патрика «Краткое Сообщение о новой секте латитудинариев, содержащее ко всему прочему некоторые размышления по поводу Новой Философии»<sup>29</sup>. Эта работа была издана в Лондоне в 1662 г. Читаем: «Счастье, большей частью тех, кто, как кажется, может быть обозначен этим прозвищем (латитудинарии), за-

<sup>28</sup> Redwood J. Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England. Cambridge (Mass.), 1976. P. 60.

<sup>29</sup> Patrick S. A Brief Account of the New Sect of Latifude Together with some Reflections upon the New Philosophy. London, 1662.

ключается в том, что они родились стихийно поздно для того образования, которое они получили в университете в начале столь печального для Королевства периода»<sup>30</sup>. Не следует, однако, полагать, что латитудинарии выступали за всеобщее попустительство в вопросах веры. Напротив, они сами никогда не пытались исказить доктрину или же упрощать ее, что было характерным для ряда сект. Латитудинарии поддерживали власть епископата как средства сдерживания хаоса. Поэтому не следует помнить, что латитудинарии выступали за свободу совести. Они поддерживали единообразие, но пытались высказываться за развитие и расширение положительного приложения в лоне самой ограниченной церкви, выступали против деланного усердия в делах веры.

Латитудинарии выступали за то, чтобы убедить в разумности религии, за то, чтобы трезво и холодно принять принципы ограниченной терпимости, и за то, что религия не должна стоять в стороне от морали. Те же принципы характерны и для Кембриджских платоников, но последние полагали, что мораль и человечность могут быть достигнуты лишь при жизни в Боге. Они полагали, что мир духа даже более реален, чем мир материи.

Отождествление Кембриджских неоплатоников с латитудинариями и, как следствие, отождествление терминов произошло после издания в 1663 г. Гилбертом Бэрнетом книги «История моего времени»<sup>31</sup>. Бэрнет в этой работе положительно отозвался о латитудинариях, указывая на их положительную роль в отстаивании истинной религии во время всеобщего разброда. Бэрнет относил к латитудинариям Уичкота, Кедворта, Уилкинса, Мора и Ворнингтона и утверждает, что Уичкот, выступал за свободу совести. Однако Басс Муллингер в статье «Платоники и латитундинарии» высказывается против подобного отождествления понятий. Он полагает, что движение Кембриджских неоплатоников зародилось независимо от движения латитудинариев, хотя, как полагает Мулингер, Уичкот и выражал взгляды, приписываемые латитудинариям<sup>32</sup>.

Но именно в XVII в. возникло либеральное течение, рассматривающее природу самой религии, и в силу этого являющееся философским. Мыслители этой последующей волны либерализма претендовали не только на церковное, но и на христианское понимание. Если теологи первой волны происходили, в основном, из Оксфорда, то вторая волна из пуритан, и все они, за исключением Генри Мора,

<sup>30</sup> Cope J. I. Joseph Glamill: Anglican Apologist. St. Louis, 1956. P. 84.

<sup>31</sup> Burnet G. History of my Own Time. Cambridge, 1663.

<sup>32</sup> Mullinger J. B. Platonists and Latitudinarius // The Cambridge History of English Literature. Vol. VIII. Cambridge, 1912. P. 273.

получали образование в пуританском Эммануэль колледже. Здесь следует упомянуть об определенном механизме образования политически окрашенных групп, на который ссылается Джон Таллок в своей классической работе по Кембриджскому неоплатонизму<sup>33</sup>. Это так называемая реакция на доминирующий догматизм, порождающая своего рода «дух исследования», именно благодаря работе этого механизма возник Кембриджский неоплатонизм.

К середине XVII в. отпадает необходимость постановки вопроса о власти церкви. Причиной этого был переход власти к военным, которые видели в лице церкви серьезного соперника. В этот период теологическая полемика приобретает очень острый характер. Многие исследователи указывают на появление большого числа разнообразных сект, а также новых, ранее не ставившихся вопросов: какова истинная природа религии, если последняя столь многолика, как следует различать религиозные истины, каково должно быть применение разума в религии. Причем расцвет сектантства пришелся на годы заседания Вестминстерской Ассамблеи, теология которой единобразна и однозначна. В этом противоречии также можно усмотреть действие закона реакции. Ассамблея боролась с сектантами, но принятые на ней постановления, направленные против сект, встретили отпор гражданской власти, нуждавшейся в более либеральной теологии. Новое поколение теологов, воспитанных в пуританской духе, отрицали необходимость какой-либо полемики в теологии и тяготели к более широкому охвату предмета, к практической и моральной сторонам религии. Именно пуритан, очень нетерпимых к любым отклонениям, усиливающих все сверхчеловеческие божественные аспекты христианской веры в ущерб ее моральной и практической сторонам, возникло течение, стремившееся не обострять, а напротив, сглаживать различия в доктрине.

Но объяснять появление Кембриджской школы лишь возникновением этого обновленного религиозного чувства было бы несправедливо. Были и другие причины, в частности, тесная связь Кембриджской школы не только с теологией, но и с наукой, прежде всего с философией. Кембриджская школа полагала синтез науки и философии как насущную необходимость. Это, без преувеличения, очень важная веха в развитии философии, так как, по мнению Джона Таллока, синтез религии и философии до Кембриджских мыслителей проводили только представители Александрийской школы<sup>34</sup>. Представители Флорентийской академии, как считает Таллок, не были

<sup>33</sup> *Tullock John. Rational Theology and Christian Philosophy... Vol. I: Liberal churchmen. P. 1.*

<sup>34</sup> *Ibid. Vol. II: The Cambridge Platonists. Edinburg; London, 1874. P. 14.*

теологами в подлинном смысле слова, а представляли собой гуманистов, не делая никаких попыток слияния теологии с философией, а христианские философы средневековья не занимались этим синтезом, так как философия для них не имела самостоятельного значения, будучи лишь приложением к религии.

Английский платонизм, возможно, начинается с Джеффри Чосера, продолжается в работах Оксфордских реформаторов, таких как Джон Колет, Гуго Гроций, Томас Мор. Далее следует упомянуть, Герберта Спенсера, Уильяма Шэкспира, Френсиса Бэкона и Джона Милтона. Затем следует, по-видимому, сэр Томас Браун и, наконец, Кембриджские неоплатоники. История Кембриджского неоплатонизма, расцвет которого приходится на период с 1640 по 1660 г., начинается значительно раньше. В работе Повика есть некая отправная точка — основание Эммануэль колледжа Сэром Уолтером Майлдмэем в январе 1584 г. Эта дата очень важна для истории Кембриджского университета, потому что Эммануэль колледж возник в непростых исторических условиях. В 30-е годы XVI в. пуританство стало опасным для королевской власти, что повлекло за собой преследования. Эммануэль колледж был основан как раз в этот период и был наиболее пуританским и кальвинистским во всем университете. За год до основания колледжа, т. е. в 1583 г. на пост Архиепископа Кентерберийского заступил Джон Витгифт, пытавшийся низложить пуританство в Кембридже. Витгифт был необычайно раздражен появлением в 1584 г. нового издания книги Уолтера Траверса «*Disciplina Ecclesiae sacra Dei verbo*», имеющей хождение среди пуритан. Витгифт добился уничтожения большого количества экземпляров этой книги. Сам Витгифт оказался также в сложном положении: «одной рукой он защищал доктрину Кальвина и его кальвинизм был очень явно выражен, другой рукой он боролся с кальвинизмом»<sup>35</sup>. Имея таких противников протестантства, как Джон Витгифт, Уолтер Майлдмэй не поставил королеву в известность относительно характера доктрины, которая должна быть в учреждаемом учебном заведении. Впоследствии сэр Майлдмэй должен был лавировать, дабы не навлечь на себя подозрений в попытке подрыва авторитета королевского двора. Практически ничего не известно о личности Майлдмэя, но он, по-видимому, был и политиком, и теологом, и учтным.

Пуританство в Эммануэль колледже имело очень сильные позиции с самого момента его основания. И первый глава колледжа Лоуренс Чадертон, и получившие в стенах колледжа образование Томас Хукер, Джон Коттон, Томас Шепард, все были приверженцами

---

<sup>35</sup> Powicke F. J. The Cambridge Platonists. New York, 1970. P. 2.

пуританства. В начале 30-х годов XVII в. в Кембридже отмечен рост антипуританских настроений. Даже главы Куин колледжа, Колледжа Тела Христова, Колледжа Св. Иоанна проводили политику подрыва пуританства в целом по университету. Эммануэль колледж также был затронут этой антипуританской волной. Хотя члены колледжа всегда придерживались чистоты доктрины, но никогда не замыкались в ней. Пуританский дух в колледже поддерживался Лоуренсом Чадертоном (затем Джоном Престоном (1622–1628), Уильямом Сэндкрофтом (1628–1637). Когда в 1637 г. главой колледжа стал Ричард Холдсворт, он отступился от пуританства, выпустил в июле 1641 г. речь «*In Vesperiiis Comitiorum*», доказав свою приверженность королевской власти, отказался признать Ковенант (договор о единстве веры (с Шотландией)), за что был лишен поста и отправлен в Тауэр. Кальвинизм и пуританство приветствовались в Эммануэль колледже, так как представляли из себя достаточно законченные системы взглядов. Так, с 1609 по 1620 г., когда глава Королевского колледжа Валентин Кэри проповедовал арминианство, многие студенты устремились в Эммануэль колледж. По свидетельству Басс Муллингера, Эммануэль колледж отличала непревзойденная академичность. Он «заслонял собой весь университет». Именно благодаря кальвинизму представители Эммануэль колледжа были защищены от скепсиса той эпохи. По мнению Повика, «исторически верно то, что центральная идея кальвинизма — поощрение свободомыслия»<sup>36</sup> и «унижая человека перед Богом, кальвинизм в то же время освобождает человека от страха перед обществом»<sup>37</sup>. Кальвинизм, таким образом, послужил своеобразным толчком к появлению более свободных, не связанных никакой доктриной умонастроений.

Другим важным моментом можно считать появление академической системы классических языков в Кембридже. Открытие в связи с этим Платона и более поздних неоплатоников обогатило новое поколение ученых и способствовало духовной свободе. В 1540 г. учрежден профессорский корпус и в 1542 г. профессор Роджер Ашем уже говорил, что Аристотеля и Платона может читать любой студент. Греческий, можно сказать, был в моде, но подлинных знатоков не хватало. Лишь когда Эндрю Даунс занимал пост профессора в течение 17 лет, положение изменилось и греческий стали изучать гораздо глубже. По мнению таких исследователей, как Кассирер, Повик и Таллок, Кембриджский неоплатонизм как либеральное течение XVII в. следует рассмотреть в связи с: пуританством и эмпиризмом; историей религии; их этикой; их гносеологией.

---

<sup>36</sup> Ibid. P. 6.

<sup>37</sup> Ibid.



Исследователи свидетельствуют, что Кембриджская школа уже в период своего существования была анахронизмом. Этому мнения придерживаются не только Д. Таллок, Э. Кассирер и Ф. Повик. Та же идея проходит и через немногочисленные работы отечественных исследователей. Кембриджская группа стояла особняком и была ярким контрастом формирующимся в тот период эмпиризму в науке и пуританству в религии. Э. Кассирер даже утверждает, что интеллектуальная изоляция привела к тому, что Ральф Кедворт, с наибольшей полнотой выразивший в своих работах теоретическую концепцию школы, прекратил писать, осознав, по-видимому, несовместимость его работ и запросов современности. Новое стремительно вторглось в повседневность, и это новое формировалось двумя силами, чье влияние ощутимо в европейской культуре и особенно в Англии до наших дней. Этими силами были пуританство и эмпиризм, уже упоминавшиеся выше. Соперничая друг с другом, эти силы имели некий общий знаменатель: и протестантство и эмпиризм отвергали голую созерцательность и интеллектуальную активность в чистом виде, требуя практического подхода как в науке, так и в религии.

Эмпиризм на английской почве появился благодаря Фрэнсису Бэкону, полагавшему, что «само время настойчиво требовало перехода от теории к практике»<sup>38</sup>. Знание следует искать ради приобретения власти, контроля над реальностью. Истинное знание всегда способно воздействовать на реальность. Эта способность — критерий истинности. По сравнению с предшествующим периодом это была инверсия ценностных ориентаций, когда созерцание уступило место действию. Именно в этом Бэкон видел достижение своего метода.

В философии Ф. Бэкона есть один очень важный момент. То, что Ф. Бэкон — просто ученый, заложивший основы современной науки — верно лишь отчасти. По мнению Э. Кассирера, Ф. Бэкон, скорее, отрицает или совершенно иначе понимает теоретические основы науки, что следует из сравнения его работ с работами таких ученых, как И. Кеплер и Г. Галилей. Бэкон не согласен с самим понятием «гипотеза», используемым Кеплером и Галилеем. Их понятие «гипотеза», по мнению Бэкона, ошибочно, так как это лишь «предположение», препятствующее духовному развитию. Бэкон предлагает действовать, исходя не из подобных гипотез, а из конкретного, сравниваемого с уже имеющимся. Это сравнение — не лишь чувственный процесс, так как включает в себя еще и понимание. Чувство ошибочно и истинное объяснение природы должно основываться на постановке

---

<sup>38</sup> Бэкон Ф. Новый органон, или Истинные указания для истолкования природы. М., 1935. Кн. 1. Аф. 78.

соответствующих экспериментов, поверяемых чувством, в то время как эксперимент поверяет природу. Кассирер своеобразно объясняет индукцию Бэкона не как метод научного познания, а как метод юридического дознания. Имеется в виду, так сказать, меньший «объем духовности», используемый в процессе юридического обоснования по сравнению с научным поиском, т. е. наблюдение подменяется дознанием.

Для Кембриджских неоплатоников подобное отношение совершенно не характерно. Они придерживались идеалов античности и для них истинную ценность имел дух чистого созерцания, что проявлялось и в их жизни, посвященной только науке. Так как в Англии XVII в. они были, по сути, единственными представителями созерцательной традиции, то прибегали к авторитету Плотина, учившего, что любые действия подчиняют нас влиянию мира, от которого свободен лишь чистый интеллект. Кембриджские неоплатоники желали не подчинить себе природу, а постичь ее витальное ядро. Они желали не анализировать, а прибегали к попыткам синтеза и поиску универсалий. Возможность подобного синтеза они видели в установлении связи между нашим «эго» и всеобщим жизненным принципом. Для них природа живет не по механическим, а по пластическим законам. В этом их учение совпадает с учением Плотина о Мировой Душе. Нельзя утверждать, что Кембриджские неоплатоники полностью не принимали эмпиризм. Они прекрасно осознавали его сильные стороны и боролись лишь против его проникновения в такие сферы, как интеллектуальная и религиозная жизнь. Эмпиризм стремился разводить знание и веру. Бэкон полагал, что философия не может вести к истинам религии откровения, так как принадлежит к иной сфере. Теология проистекает из слова Бога, а не из естественного света разума. Но подобная позиция эмпиризма не устраивала Кембриджских неоплатоников, так как они, напротив, признавали в качестве поводыря и разум, и науку, и философию: «Они были неспособны различать природное и умопостигаемое, рациональное и духовное, так как в их глазах духовное — лишь очищенная высшая форма рационального»<sup>39</sup>. С особой ясностью это положение можно увидеть в афоризмах Б. Уичкота: «Я не противопоставляю духовное рациональному, так как духовное является более всего рациональным»<sup>40</sup>. Ф. Бэкон отделяет религию и науки для того, чтобы получить автономию последней, а для Кембриджских неоплатоников этот постулат Бэкона выглядит очень подозрительно, так как прерывает связь человека и Бога.

<sup>39</sup> Cassirer E. The Platonic Renaissance in England. P. 40.

<sup>40</sup> Whichcote B. Moral and Religious aphorisms. London, 1653. P. 54.

Такой же конфликт между принципами Кембриджской школы и английского эмпиризма возникает, когда рассматриваются вопросы социального устройства. Эмпиризм предполагал объяснение устройства законами, сходными с физическими. В этом смысле преуспел Т. Гоббс, взгляды которого на общество — это взгляды Ф. Бэкона на природу. Основой всего стал классификационный метод и Бэкон расчленяет на части природу, а Гоббс — общество, следуя анатому, осуществляющему препарирование человеческого тела. Отсюда подмена понятий «часть» и «целое»: целое выводится из части, а не наоборот. Гоббс полагал, что понятия «зла» и «добра» коренятся в общественном устройстве, а Кембриджские неоплатоники — что наоборот, государство основано на законах, уже существующих в природе. В позиции Кембриджских неоплатоников нет ничего нового: этот принцип они позаимствовали у стоиков. Но принцип изначалия (*a priori*) у Кембриджских неоплатоников получает дальнейшее развитие, когда они ставят в один ряд логическое и этическое начала и рассматривают их с неких общих позиций. Именно в этом достоинство теоретической работы Р. Кедворта, который, отталкиваясь от работ стоиков, переходит к рассмотрению теории идей Платона и находит в них защиту от эмпиризма и сенсуализма. Слабость последнего Р. Кедворт видит в том, что начало он берет с анализа чувственного восприятия, а не с анализа суждения. Гоббс, таким образом, не анализирует чувственное восприятие, а объясняет его лишь как реакцию на внешний стимул, а начало знания лежит не в восприятии как таковом, а в суждении, касающемся этого восприятия. По мнению Кедворта, как и Платона («Теэтет»), знание — это действие, а не реакция, так как наличие «фантазмов» не предполагает еще знания о них. Образ или «фантазм» не имеет значения или идеи (ноэмы), которой этот образ определяется. Подлинное знание происходит не от имитации, а от предвосхищения. В своей защите принципов изначалия мыслители Кембриджа не различают логического и временного (*temporal*) смыслов понятия *a priori*. Поэтому они отстаивают не только сам принцип *a priori*, но и его врожденность. С этой стороны их критикует Локк в первой книге «*Essay on Human Understanding*». Принцип *a priori* объединен с изначальным или психологическим *a priori* почти у всех представителей школы Кембриджских неоплатоников, за исключением Натаниэля Калверуэлла. Если Кембриджские неоплатоники критиковали эмпиризм с точки зрения эпистемологии, так это потому, что видели в этом центральный вопрос. Нельзя сказать, что Кембриджские неоплатоники были против эксперимента, и Р. Кедворт и Г. Мор были членами Королевского общества, а Джоузеф Гленвиль в своем труде «*Plus Ultra*» выдвинул философскую

программу, обосновывая методически экспериментальный подход. Протест Кембриджских неоплатоников направлен не против эксперимента, а против определенного движения понятия «эксперимент», его философского объяснения. То есть, фактически, Кембриджские неоплатоники отстаивают некий духовный тип эксперимента, лежащий за пределами физического мира. По мнению Кембриджских неоплатоников, эмпиризм тяготеет к гомогенной картине мира, нивелируя и своего последователя и не верифицируясь никакой интеллектуальной шкалой. Кембриджские неоплатоники как раз пытались предложить такую шкалу, состоящую из нескольких видов восприятия (телесного или чувственного, духовного или интеллектуального; или иначе говоря, есть восприятия тела, души ума). Кембриджские неоплатоники придерживались также идеи о некоем чистом восприятии, предоставляющем нам доступ к природе Бога и к нашей глубинной сущности. Это чистое восприятие — скорее не сверхчувственное, а вневещное. Доказательством существования этого восприятия можно считать наличие у человека самопознания. Таким образом, основной упор критика Кембриджских неоплатоников делала на отождествление эмпириками внешнего и внутреннего восприятий.

Развитие школы Кембриджских неоплатоников происходит в непрестанном соперничестве с тем пиком религиозной набожности и метафизики, который связан с преобладающими в Англии XVII в. кальвинизмом и протестантством. Если их оппозиция кальвинизму вполне естественна, то их оппозиция протестантству выглядит достаточно странно, на первый взгляд. Ведь все Кембриджские неоплатоники, за исключением Генри Мора, вышли из стен самого пуританского колледжа Кембриджа и были пуританами. Генри Мор по рождению принадлежал к кругу убежденных кальвинистов. Тем более замечательным представляется факт самостоятельного взгляда на религию у представителей Кембриджской школы.

В соответствии со взглядами пуритан человек ради приближения к Богу должен отвернуться от чистого созерцания в сторону «активной узурпации, соревнования и подчинения»<sup>41</sup>. Но если Бога следует искать вне мира, то человек может служить ему в мире, что даст человеку уверенность в своей судьбе. Если эмпиризм рассматривает мир с имманентной точки зрения, то пуританство — с трансцендентной точки зрения. В одном случае мир охватывается и усваивается посредством знания, в другом — посредством веры. Эмпиризм стремился подчинить природу и установить на земле Царство Человека,

---

<sup>41</sup> Cassierer E. The Platonic Renaissance in England. P. 45.

усвоив в качестве отправной точки антропоцентрический подход. В пуританстве любое удовлетворение естественных человеческих потребностей с презрением отвергалось, а цель любых действий — выполнение всех божественных установлений и распространения Учения Божия. И эмпиризм и пуританство роднит общая положительная оценка практической деятельности. Слова Ричарда Бакстера из его «Христианского Руководства» (Christian Directory) о том, что Бог ведет и нас и наши действия ради самих дел наших, формируют суть этики Ф. Бэкона. Пуританство не только поддерживало эту концепцию, но всячески укрепляло ее в сфере религии. Соответственно, Кембриджские неоплатоники не вписывались ни в одну из этих концепций активного подхода. Для них философия, как и религия, проистекает не из действия, а из интуиции. Вследствие этого они возвращаются к древним концепциям (учениям). Отношение же пуританства и эмпиризма к античности было очень своеобразным: христианство должно было быть очищено от наслоений язычества, и античные авторы цитировались очень избирательно, — лишь в подтверждение христианских доктрин. Идея религии у Кембриджских неоплатоников простирается далее пределов христианства: они утверждали, что добрая воля язычника лучше показного рвения псевдохристиан, что характеризует изменение самой идеи Бога.

Пуританство, хотя и способствовало развитию религиозного индивидуализма и религиозной свободы, но лишь в исторической перспективе, само по себе оно не несло идею религиозной свободы. Идея свободы у пуритан была политической, так как они призывали к борьбе против короля и английской церкви, а в вопросах религии им был свойствен обычный догматизм и преследование инакомыслящих. С подобным подходом Кембриджские неоплатоники были полностью не согласны, так как он противоречил идее христианской любви к ближнему. Пуританство же не ищет умиротворения, идея Бога в пуританстве окрашена мощью и страхом. Последнее имело и чисто практическое значение: отношения между Богом и человеком были перенесены из религиозной в законодательную сферу. Таким образом, Бог наделялся прежде всего волей, либо на место Бога становилось Государство с аналогичными функциями, продиктованными абсолютной властью, хотя и не теократической (Т. Гоббс).

В этом отношении Кембриджские неоплатоники выступали против попытки подчинения этического разума внешнему закону. В известной работе Р. Кедворта «Истинная интеллектуальная (разумная) система Вселенной» отстаиваются взгляды свободной религии, порицается атеизм и фатализм. Для Р. Кедворта не важно, какую форму принимает фатализм. Для него судьба у Демокрита, учение которого

выводит духовное из материального, не менее губительна, чем судьба в теологии, опирающаяся лишь на божественное волеизъявление. По Р. Кедворту, Добро и Зло — умопостигаемые сущности, природу которых не может изменить ни актуализация, ни оперативность. Нет силы, которая бы поменяла местами Добро и Зло. Хотя и возможна ситуация, где некое нейтральное свойство может путем божественного или человеческого установления быть наделено положительным или отрицательным смыслом. Но даже в этой перспективе моральный элемент не находится лишь в сфере законодателя, а в сфере его способности придавать силу этому законодательству, что выходит за пределы волевой сферы и основано на естественном (даже природном) праве и справедливости.

В этом последнем Кембриджские мыслители превосходят себя и выходят за свое историческое окружение. В столкновении с догмами кальвинизма можно усмотреть сходство с позицией, которую занимал Пелагий в споре с Августином и Эразм в споре с Лютером. Концепция Августина о предопределении прочно занимала свои позиции в религии до середины XVII в. Можно сказать, что борьба в религиозной жизни Европы всегда шла между неким свободолюбивым духом и духом Августина. И именно возникновение в тот период философии религии позволило адекватно отвечать представителям линии Августина, т. е. М. Лютеру и Ж. Кальвину. Представителями нового течения были: Гуго Гроций в Нидерландах, К. Лейбниц в Германии и Кембриджские неоплатоники в Англии. Последние особо возражали против ограничения религии сферой воли, навязываемого Кальвином и представляли собой два независимых течения, исторически идущих от Лютера к Канту, от концепции свободы Реформации, и свободе идеализма.

Теперь коснемся вкратце *некоторых персоналий*. **Джон Смит** — автор Речей, возможно, наилучшим образом характеризующим методы платоников. Уже его первая Речь «Об истинном пути или методе достижения божественного знания» обнаруживает свою неоплатоническую антисхоластическую направленность. Знание бога есть знание наиболее реального. Хотя подобное знание проистекает из духа, а не из чувств, это не абстрактное теоретическое знание и может быть описано только посредством метафор, выведенных из ощущения. Для познания Бога необходимо подняться над чувствами, но при таком восхождении необходимо достичь не голого понятия Бога, но высшего духовного ощущения ноэзиса, превышающего обычный логический дискурс.

Вторая Речь «О природе и существовании Бога» — о демонстрации существования Бога средствами «естественной теологии», в ос-

нове которой лежит природопорядок и моральное чувство. Наиболее ясный и отчетливый след Бога можно найти в рациональной душе человека. Смит в этом аспекте предлагает нам версию «онтологического» доказательства, выводя Бога из рассмотрения определенных характеристик ума. Мы осознаем наше рации, но мы также знаем, что наши души лишь участвуют в нем, но не идентичны ему. По Сми-ту, этот аспект божественной природы-основной. Наше понимание осознает Бога как силу и разум, наши желания и привязанности осознают его как добро и красоту. Нам не следует думать о Боге как о всемогущем законодателе, так как он — не результат Абсолютной Воли, а заветы разума и добра.

В Речи «Христианские конфликты или об активной вражде Дьявола и человека (против человека)» Смит описывает мир тьмы. Он считает, что Дьявол покинул Бога не столько в силу определенного местного нисхождения, сколько в силу несхожести с Богом, в силу некоего ментального падения.

В работе «О пророчестве» рассматривается тема откровения и утверждается, что Писания составлены таким образом, чтобы быть приспособленными для «вульгарного понимания». Писание говорит с нами буквой, символом и притчей. Общее понимание Смитом пророчества — это понимание его как процесса, когда Бог «втекает в ум». Можно различать несколько степеней пророчества, а именно: 1) в своей высшей форме божественное знание передается прямым просветлением наивысшего или рационального качества души; таким пророком был Моисей; 2) степень, при которой разум просветляется непрямо, посредством воображения; здесь истина непосредственно не присутствует, а выражается условным языком; пророк способен распознать суть сообщения; 3) пророчество сообщается, но его не способен распознать даже сам пророк. При последнем типе пророчеств о разуме говорить не приходится, можно принимать в расчет лишь воображение.

**Ральф Кедворт** — наиболее известный представитель школы Кембриджских платоников. Его работы наиболее систематичные и выдержанные в соответствующем стиле. Он родился в местечке Аллер в графстве Сомерсетшир в 1617 г. Его отец был воспитанником Эммануэль колледжа в Кембридже, а затем (minister) настоятелем Церкви Святого Андрея в Кембридже. В конце концов он получил пост ректора в Аллере. Умер молодым. Его вдова, фамилия которой была Мэшел (Machell), была нянькой принца Генри, старшего сына короля Джеймса. Она вышла замуж вторично за доктора Стогтона, давшему Ральфу Кедворту очень хорошее образование. Ральф Кедворт поступил в Кембридж в 1630 г. как стипендиат (pensioner)



Эммануэль колледжа. С 1632 г. Кедворт начинает делать успехи в учебе и в 22 года становится Магистром искусств (Master of Arts). Ему был немедленно предложен пост тьютора. Среди его учеников Сэр Уильям Тэмпл, ставший впоследствии послом и помещиком. Кедворту был также предложен пост ректора в Северном Кэдбери (North Cadbury) в Сомерсетшире в 1641 г., но, по-видимому, он там даже не был, так как в 1643 г. пост этот уже принадлежал Уичкоту.

В 1642 г. он опубликовал свою первую работу «Рассуждения об истинной природе Тайной Вечери» (A Discourse concerning the true of the Lord's Supper). Эта работа состоит из Введения и шести глав, в которых обсуждается отношение Тайной Вечери к жертвенным обрядам евреев и язычников и дается различное истинное значение Тайной Вечери. Как и большинство его последующих сочинений, это первое пронизано цитатами из классических трудов, а также еврейской и патристической литературы. Кедворт полагал, что истинная идея Тайной Вечери — Пир (iron) во имя жертвы, аналогично тем пиршествам, которые были в законе (legal) у евреев.

Эти пиршества были регулярными, но теперь, после того как была принесена истинная, а не фальшивая жертва, и среди нас теперь нет больше того, кого можно было бы принести в жертву, а пир сейчас может иметь лишь символическое значение, как напоминание о той единственной жертве, которая приносится и сейчас. Кедворт делает вывод, что все жертвы язычников были посвящены не Богу, а Дьяволу.

В этом произведении Кедворт фактически воплощает всю потребность мыслителей XVII столетия отличать истину от лжи. В 23 года он продемонстрировал свое умение рассматривать существующее противоречие в свете уже утраченных первопринципов, четко выявляя ошибки. По его мнению, ошибки всегда перемежаются с истиной. Он также делает вывод, согласно которому, именно истина составляет основу лжи.

В этот период Кедворт пишет еще одно сочинение «Союз Христа и Церкви; что скрывается в тени» (The Union of Christ and the Church in a Shadow), в котором он также развенчивает истинный смысл жертвенности и пытается восстановить то истинное в этом вопросе, что, по его мнению, не было искажено представлениями Римской Церкви (Romanists). Так, Кедворт считает, что пуритане утратили истинное понимание брака. Он обращается к Св. Павлу и находит у последнего подтверждение того, что муж и жена — не просто подобие мистического союза Христа и Церкви, а материальное воплощение либо имитация духовного первопринципа. Кедворт использует понятия эклипическое и архетипическое. Таким образом, Кедворт фак-

тически не разводит понятия более и менее совершенного, а устанавливает для каждого свое место. Нижнее (нижнее) — не имитирует верхнее (высшее), а есть его точная копия.

Даже в раннем возрасте Кедворт очень хорошо знал все классические и средневековые работы философов. Он цитирует не только из неоплатоников и иудейских ученых, но также из современных работ Пико делла Мирандола, Людовика Вива (Джона Луи), Фрэнсиса Бэкона.

Вопросы, затрагиваемые им в этих ранних работах, касаются религии, но интересна и показательна манера приложения к ним философии. Кедворт ищет истоки морали и религии, пытается определить их предельное основание для законов и принципов функционирования человеческого.

В 1644 г. Кедворт получил степень бакалавра богословия и был назначен мастером (настоятелем) Клэр Холла, вместо смещенного Парламентской Комиссией (Parliamentary Visitors) доктора Паск. Доверие к нему пуританских властей можно объяснить тем, что он получил образование в Эммануэль колледже. Необходимо отметить, что Кедворта не затронули все политические изменения в стране, и он всегда сохранял свой пост и легко подвигался по служебной лестнице. Это не смотря на то, что в период Содружества Кедворт фигурировал как сторонник Кромвеля, а не короля.

После назначения на пост в Клэр Холле он стал Почетным профессором Иудаики (Regius Professor of Hebrew) и полностью посвятил себя академической работе, которой занимался без малого 10 лет. Кедворта не удовлетворял доход, получаемый в этой должности, так как он не позволял ему жениться и осесть, так что он даже хотел покинуть Кембридж и решил на это в 1654 г., но вернулся и женился, получив пост в Колледже Христа. О его жене ничего не известно. Период с 1654 г. до Реставрации мало значим для его биографии. Известно, что он продолжал заведовать кафедрой иудаики. В 1657 г. была попытка подвергнуть дальнейшей переработке издание Писания, выпущенной во время правления короля Джеймса. Для этого был организован Парламентский Комитет под управлением Лорда комиссионера Уайтлона, а также подкомиссия, которой надлежало проконсультироваться у «заслужившего доверие представителей духовенства»<sup>42</sup>. Кедворт — в числе этих представителей, что представляет собой очевидное свидетельство его связи с правящей партией. Есть также и более важные факты. Джон Фэрлоу (John Thurloe) был Государственным Секретарем и при Кромвеле и при его сыне

---

<sup>42</sup> *Tulloch J. D. D. Rational Theology and Christian Philosophy... Vol. II. P. 207.*

Ричарде. Он впоследствии отказался от поста, предложенного ему Чарльзом II, так как до этого присягал Кромвелю. С этим человеком Кедворт состоял в переписке и рекомендовал его на один из постов члена своего колледжа Джона Раста. А также рекомендовал Захарию Крэддока (Zachary Cradock) на пост священника для английских торговцев в Лиссабоне. Последний пост был особенно важен для Правительства Кромвеля, так как затрагивал напрямую уровень международных отношений. По определенным косвенным данным (переписка Кромвеля и Ферлоу), можно сделать вывод о личном знакомстве Кромвеля с Кедвортом. В связи со многими вопросами христианской доктрины, вызывающими противоречивые мнения, Кедворт пишет работу «Рассуждение, касающееся пророчеств Даниила о Семидесяти Неделях», разъясняющую эти противоречия и касающуюся пророчеств Св. Даниила. Эта работа не была опубликована и представляет собой манускрипт (*The Discourse concerning Daniel's prophecy of the Seventy Weeks*). Она была высоко оценена Мором в предисловии к работе последнего «Великая тайна божественного» (*Grand Mystery of Gidiness*), выпущенной в 1660 г. Интерес к пророчеством Св. Даниила разделяли с Кедвортом Ньютон и Локк.

Кедворт сохранил свой пост и после Реставрации, которую он приветствовал, чему можно найти подтверждение в его приветственных стихах, опубликованных в «*Academiae Cantabrigiensis, sive ad Carolum II, reducem, &c., gratulatio*»<sup>43</sup>. Отсюда можно сделать вывод о том, что Кедворт приветствовал любой политический режим, способствующий стабильности в стране. Но нельзя быть абсолютно уверенным в политических симпатиях Кедворта, который как и любой университетский профессор того времени, формально был обязан обращаться к официальным властям. Тем не менее это характеризует политически пассивную позицию Кедворта. Через два года после Реставрации Кедворту был пожалован пост викария в местечке Эшвелл в графстве Хертфордшир (*Ashwell in Hertfordshire*), который он вряд ли занимал.

В 1665 г., очевидно, пытаясь закрепить пережитое, Кедворт начинает работать над некоей книгой о морали добра и зла. Исследователи не могут определить, что это была за работа, но, по-видимому это могла быть одна из следующих работ «Трактат о Свободе воли» (1837) (*A Treatise of Free Will*) либо «Трактат о вечной и неизменной нравственности» (1731) (*Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*). Эти последние работы были напечатаны уже после смерти Кедворта и в полной мере отражают его взгляды на этику.

---

<sup>43</sup> Взято из работы: Ibid. P. 212.

Почти весь остаток жизни Кедворт работает над самой известной своей работой «Истинная разумная система Вселенной» (*The True Intellectual System or the Universe*). Это очень большая по объему работа была готова к печати в 1671 г. Однако, Кедворт реализовал лишь часть замысла, и работа должна была быть еще больше. Напечатана же она была лишь в 1678 г. После Реформации изменились также и религиозные настроения. Противоречия, в которые любили пускаться теологи, уходят в прошлое, общество все более приветствует религиозную свободу, а не идеологически окрашенный догматизм церкви конфессий различного толка, порождавший лишь фанатизм. Кроме того, общественное мнение было также скептическим по отношению к религии вообще. Схожая ситуация не могла не обратить на себя внимание пекущихся об истинной вере. Для этих людей тенденция высказываться по вопросам веры и религии более свободно была лишь прикрытием либо проявлением факта безверия. Такая тенденция прослеживается, например, у Гоббса. Подобной философии, не оставляющей в человеке места божественному, по мнению Кедворта, должна быть противопоставлена иная философия. Именно против Гоббса направлены основные сочинения Кедворта «Истинная разумная система Вселенной, появившаяся в 1678 г. Реакция на эту работу была отнюдь не позитивная. Представители Римско-католической церкви критиковали языческое и мифологическое содержание. Так протестует Джон Тёрнер, обвиняя автора даже в принадлежности к какой-либо секте.

Драйден (Dryden) осуждал Кедворта за чрезвычайное и неоправданное отношение к Богу и Провидению (Providence). Однако в последующий период «Система» получила достойную оценку как на родине автора, так и за рубежом. Так, Ле Клерк, выпустил в своей «Избранной Библиотеке» (*Bibliothèque Choisie*) в 1703 г. некоторые отрывки произведения Кедворта и считал необходимым перевод работы на латинский язык для всеобщего знакомства с ней. Лишь 30 лет спустя (1733 г.) известный своими трудами по истории церкви Мошейм (Mosheim) опубликовал свой перевод, снабдив его ценными пояснениями. Эта работа была, в свою очередь, переведена опять на английский и напечатана в 1845 г.; попытки перевода работы на французский язык оказались неудачными.

Существует также сокращенный вариант на английском языке, выполненный Вайзом (Wise), членом Экселер колледжа Оксфорда, вышедший под названием «Опровержение Разума и философия атеизма» (*A Confutation of the Reason and Philosophy of Atheism*). Этот сокращенный вариант был выпущен в Лондоне в 1706 г.

После публикации «Системы» Кедворт более не развивал своих взглядов в какой-либо иной работе, хотя и прожил еще 10 лет. В том же году ему был пожалован приход (prebendary) в Глочестере. Он умер в Кембридже 26 июня в 1688 г. и был погребен в часовне Колледжа, который он до этого возглавлял.

О характере и привычках Кедворта почти ничего не известно. Его дочь, известная в связи с личностью Локка, который умер у нее в доме в 1704 г., также была метафизиком. Она была замужем за Сэром Фрэнсисом Мэшемом из Отса (Sir Francis Masham of Oates) в графстве Эссекс. Главное ее сочинение — «Рассуждение о предмете Божественной Любви» (A Discourse Concerning the Love of God), напечатанное в Лондоне в 1696 г. и переведенное на французский Питером Костом (Peter Coste), а затем напечатанное в Амстердаме в 1705 г.

По мнению Таллока, личность Ральфа Кедворта можно представить в трех аспектах: 1) как проповедник; 2) как мыслителя теистического толка; 3) как моралист. *Кедворт как проповедник* известен двумя проповедями. Одна была прочитана перед Палатой Общин 31 марта 1647 г. В отличие от других его работ она не содержит ничего лишнего и выдержана в ясном лаконичном стиле: «Чернила и бумага никогда не сделают нас христианами, никогда не породят новой природы, жизненного принципа в нас; никогда не сформируют Христа либо иные понятия о духовных вещах в наших сердцах. Евангелие, Новый Завет, посланный Христом миру, не являются лишь мертвой буквой, отделенной от нас, но духом впущенным в нас <...> Секреты божественного не могут быть описаны словами и поняты, если душа не воспламенится изнутри и не пробудит их к жизни»<sup>44</sup>.

Дух проповедей Кедворта представляет более раннюю фазу движения Кембриджских неоплатоников по сравнению с Уичкоком. Отношения обоих мыслителей к вопросам религии очень схожи и указывают на связь религии с жизнью и вопросами морали. Эта связь считалась очень важной в этот период. Хотя пуританство и не относилось к учению отрицательно и лучшие его представители были очень образованы, но знания природы (Natural Knowledge) не поощрялось, рациональное и религиозное подлежало разделению. Само понятие «разум» вызывало подозрения и напрямую относилось к ереси. В XVII в. философия все же становится самостоятельной. Была попытка привести философию и религию в гармоническое состояние и сделать упор на духовной стороне как на наивысшей в человеке.

Отделение религии от мышления (мысли) ведет к превращению религии в предрассудок (Superstition). Истинная философия не отво-

<sup>44</sup> См.: Ibid. P. 229, 230.

рачивается от проблем жизни и реальностей духа. Философия, уважительно относящаяся к фактам должна быть дополнением религии, а не ее противницей. Истинная вера поддерживает правый разум и, в свою очередь, получает поддержку от него.

Эти представления характерны для всей школы Кембриджского неоплатонизма. Не свободные полностью от своего иррационализма, они не несли такие же традиционные заблуждения, которые характерны для пуританства и которые не могли уже отвечать современным запросам. По-видимому, этим объясняется их спокойное отношение к собственным незначительным успехам и к огромным успехам мысли по сравнению с верой. Кедворт не только выступил в проповедях за гармонию знания и веры, но также и за единство веры и жизни, принципов религии и морали. Цель религии в том, чтобы убедить людей жить как Христос, а не предлагать им уже готовые мнения, сколь бы авторитетными эти мнения ни были. Христос был хозяином жизни (*vitae Magister*), а не ученым.

Обращение к Палате Общин в подобном духе в 1647 г. требовало определенного мужества. В тот период фанатизм процветал именно в силу разницы во мнениях и отсутствии прочной основы, которая смогла бы примирять спорящих. Это позволяло использовать религиозные противоречия в политических целях.

В том же русле Кедворт рассматривал вопрос об отношении (*justification*) и (*sanctification*). Он не против разграничения этих понятий, но возражает против разграничения спасения (*salvation*) и морального значения акта спасения.

Во второй проповеди много ссылок на религиозные партии и выявляются разнообразие религиозных противоречий, но истинная критика все же отсутствует, так как манеры писать у Кедворта созерцательные. В обстановке всеобщего смятения, особенно по вопросам религии, Кедворт отстаивает незыблемые основы христианской веры.

Кедворт как религиозный мыслитель выступает в своем труде «Истинная разумная система Вселенной». Эта работа сейчас составляет 900 страниц, но предполагалось, что она будет больше. Будучи написанной против работ Гоббса, «Система» первоначально должна была отражать взгляды на свободу и Необходимость, но затем Кедворт пытается дать рациональное объяснение истинному месту человека в мире, а также началу и концу любого порядка. Кедворт начинает с определения различных форм фатализма, который считает неспоставимым с порядком вещей. Первой формой фатализма выступает материальная необходимость или судьба в переложении Демокрита, не оставляющая места для идеи Бога и любого духовно-

го существования, объясняющая все явления посредством законов механики.

Вторую форму фатализма составляет теологический или религиозный фанатизм, проповедуемый схоластиками и современными теологами, рассматривающий все действия как равно необходимые и относящий идеи добра и зла за счет произвольной воли Бога.

Третью форму фатализма представляет древний стоицизм, не отрицающий реальности (моральным) идей или высшего морального существа, рассматривает это существо как неизменный природный порядок и не оставляет места для свободы воли в людях.

Все эти формы судьбы не имеют связи с теорией религии, так как первая полностью разрушает идею божественного, а вторая и третья обесценивают и выхолащивают все божественное. Соответственно Кедворт выдвигает три принципа.

1. Реальность верховного (supreme) божественного Интеллекта и духовного мира в опровержение атомистического материализма Демокрита и Эпикура.

2. Наличие вечной (всевечнопребывающей) реальности моральных идей в опровержение взглядов номиналистов и им подобных.

3. Наличие реальности моральной свободы и ответственности в опровержение скептического натурализма и стоицизма.

Но ненапечатанная часть работы содержит лишь описание первого из этих принципов. Работа «Трактат о Вечной и неизменной нравственности» (Treatise on eternal and immutable morality) может считаться комментариями ко второму из этих принципов.

В основе всех рассуждений Кедворта — моральный исток, хотя Кедворт специально и не поднимал этических вопросов. Это происходит из неослабного желания Кедворта оснастить философию подобающей основой — человек как свободный моральный субъект, способный выбрать между добром и злом. Как религия не может быть без морали, так мораль не может быть без свободы, следовательно, идея божественного поддерживает себя самим фактом свободной воли, как необходимым атрибутом человеческого.

Он не только моралист интуитивист, но прежде всего поборник свободы воли, что находит отражение во всех его сочинениях.

Первые три главы «Системы» — различные виды атеизма. В четвертой главе он описывает «идею Бога». Однако четвертой главе предшествуют два отступления (Digressions), раскрывающие истинное значение язычества и отношения Платонической и Христианской Троицы. Оба эти отступления появляются в связи с первичными божественными атрибутами Единого (единства). В пятой главе он вновь обращается к идее Бога, пытаясь придать ей объективный



характер. Кедворт прибегает к полемической форме изложения, а не к прямому изложению фактов.

Материализм, атакуемый Кедвортом — материализм Демокрита и Эпикура, который он называет «Атеизмом Атомизма». Тем не менее Кедворт выступает против Гоббса, отождествляемого им с представлением Античного материализма. С тех же позиций он критикует и Демокрита, который пытался в своей физической системе разрешить явления посредством знания законов их соединения или взаимозависимости без вмешательства любого особого либо подчиненного действия (*without the interposition of any special or subordinate agency*). Сейчас эта идея общепринята, не существует некоего опосредующего между Перводвига телем и всеми явлениями движения, составляющими вселенную. Но Кембриджские платоники полагали, что данные представления опустошают Вселенную и не оставят в ней места для Бога. Кедворт различал Демокритов или Атомический атеизм и общую теорию атомистической философии, которую он определил как признание определенных примитивных «элементов величины, числа, размера, движения», из которых были сформированы все телесные явления. Эту теорию Кедворт возводит к системам античным и к древней иудаистской традиции. Монады Пифагора, «гомогенные элементы» Анаксагора и «корневые элементы» Эмпедокла для Кедворта — это различные фазы одного фундаментального понятия. Отрывок из произведений Страбона (*Strabo*), где говорится о некоем Сидонце (*Sidouian*) или финикийце (*Phoenician*) по имени Мохус / Мошус (*Moschus*) как об авторе атомизма, убеждает Кедворта в том, что этот Мохус и есть Моисей (*Moses*). Таким образом, атомизм соотносится с теизмом и служит для объяснения физических истоков вселенной, не отрицая идеи божественной воли как перводвигателя. Но Левкипп, Демокрит, а затем Протагор и Эпикур начали рассматривать лишь материальную сторону философии, пренебрегая духовной составляющей.

Кедворт атакует не только механистические гипотезы, но и три другие формы атеизма: 1) гилопатия (*Hilopathian*); 2) космопластический (*Cosmoplastic*); 3) гилозоический (*Hilozoic*). Все это формы материализма, так как они не признают никакого существования вне пределов материи. В то время как механистическая теория рассматривает мир в виде соединения (*conjunction*) материи и движения, или атомов, прибывающих в движении, эти теории полагают саму материю как источник (*spring*) всего. В гилопатической форме начальная материя предполагается мертвой и тупой, но обладающей качествами и формами, способными производить или продвигать вперед в природу все явления, даже те, которые содержат жизнь

и разум. Эта форма атеизма была у Анаксимандра. В космопластической форме или стоической имеется пластическая бесчувственная / без разума (*senseless*) природа, возвышающаяся над телесной вселенной. В гилозоической форме есть наделение всей материи определенной живой и энергийной природой, но лишенной (*animality*) чувства и сознания. Эта последняя форма идеи от Стратона. Во всех этих представлениях материя наделяется самостоятельностью и активностью, способной порождать и развивать мир. Здесь ключевая идея — эволюция, в то время как ключевая идея системы Демокрита — механизм или конструкция. Кедворт считает, что все теории атеистов можно отнести к этим основным типам.

Но кардинальный вопрос — вопрос материальности или нематериальности Первичного (изначального) — «Является ли ум / сознание первичным или вторичным?» — Кедворт показал, что вспомогательные понятия, будь это понятие «конструкцией» или «эволюцией» акта либо процесса начинания (*act or process of origin*) — не жизненно необратимы. Теизм не более раскрывает понятие изначалия, чем иные философские системы. Поэтому могут существовать и Теисты Атеисты и Теисты Гилозоисты. И гилозоизм и атоанизм — это атеизм лишь тогда, когда скомбинированы с корпорализмом, иначе говоря, когда исключают Разум (*mind*) из природы как источник всего. Суть атеизма в смещении разума с лидирующих позиций в природе. По Кедворту, атеизм — это материализм, и прежде всего корпорализм, отрицающий независимость существования разума, особый верховный характер последнего и оставляет нас лицом к лицу не с разумом, а с некоей неясной силой, способной к порождению как разума, так и любой другой (силы) космической активности. Истинное представление о Боге — представление о нем как о совершенном, наделенном сознанием и способностью «любящем существе (или разуме), существующем безначально и являющимся причиной всех других вещей»<sup>45</sup>. Любая философия и любое учение, признающие материальный характер Изначалия — лишь форма Атеизма. Кедворт осуждает философов, пытавшихся рассматривать разум и материю как две самосущие составляющие. К этим Кедворт относил Цицерона и Плутарха.

Истинная идея Бога включает в себя не только бесконечную силу и знание, но и бесконечное благо или любовь. «У Каббалистов: Сефира в Божестве выше и Бин и Хохма (понимания и мудрости) и зовется в силу этого Хетер (корона)»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> *Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe. London, 1678. Ch. IV, Section IV.*

<sup>46</sup> *Ibid. Ch. IV, Section IX.*

С этого момента Кедворт начинает развивать идею об истинном значении язычества. Кедворт предлагает отказаться от идеи обретения истинного понимания Бога только такими монотеистическими религиями, как иудаизм, христианство и ислам, так как это подрывало понятие единства Бога. При этом Кедворт опирался на необходимость существования врожденных идей, характерных как для монотеизма, так и для политеизма. Далее Кедворт возражает против факта творения из ничего, описывает природу духовного бестелесного существования, явления движения и разума /познания (cogitation).

Реальность духовного Кедворт доказывает различными путями. Один из этих путей — аналогия, проводимая им между существованием веры в духов и явления чудес (miracles) и существованием духовной реальности. Кедворт не желает, подобно Гоббсу, относить существование призраков за счет разыгравшегося воображения. Существование духов, по мнению Кедворта, должно демонстрировать и существование того, кто главенствует над ними. Демонстрацией того же являются чудеса и пророчества, как проявления сверхъестественного духа. Здесь, по мнению Телезио, нет возможности указать наличие Верховного Существа, исходя из существования подчиненных этому существу духов, поскольку существование этих духов выводится из факта существования данного Верховного существа, принимаемого в качестве предпосылки. Но, по-видимому, даже впадая в противоречие, Кедворт поднимает вопрос о существовании понятий, сформированных не только посредством чувств и о существовании объектов, выступающих субъектом чувств. Если ничего подобного нет, то любой объект вне чувств ничего для нас не значит. Если мы не можем помыслить духовное существование, но говорим лишь о возможности вообразить это существование, то оно для нас нереально. Именно подобное отношение к проблеме он приписывает Гоббсу, а также полагает, что для последнего единственным доказательством будут чувственные данные. Действительно, «в человеческом разуме нет понятий, которые либо полностью, либо частично не были бы порождены органами чувств»<sup>47</sup>. Особо Кедворт останавливается на таких вопросах? как трудность объяснения духовного в отрыве от идеи протяжения, а также трудность рассмотрения любого созданного духа в отрыве от телесности. Он поднимает также вопрос о Воскресении (resurrective), вопрос о возникновении Жизни и высказывается против возможности возникновения жизни из мертвой неразумной материи. Он охарактеризовал в своих рабо-

---

<sup>47</sup> Гоббс Т. Левиафан. Ч. I: О человеке. Гл. I // Гоббс Т. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 9.

тах более позднюю теорию эволюции. Необходимо отметить (Таллок), что последующие учения мало добавили по вопросу эволюции по сравнению с Кедвортом.

Движению и пониманию (cogitations), полагает Кедворт, также предшествует самостоятельная активность несозданного вечного разума. Мир — бесконечное движение, в котором нет «мертвых» точек, ни в начале, ни в конце. Идея движения как передачи влияния от тела к нему доказывает существование разума или другой, отличной от телесной, субстанции. Движение одного тела относительно другого или же передача силы он называет гетерокинетикой. Но быть в покое возможно лишь в акте самоактивными — автокинеки. Это позволяет Кедворту predispose мышление движению, а дух — материи. В этом, по его мнению, и заключалась суть учения языческих теистов.

Атеисты, естественно, меняют этот порядок вещей. Кедворт полагал необходимостью наличие определенного активного и гилархического начала, способного действовать как из себя самого, так и воздействовать на материю.

Так как Разум (Нус) ставится Кедвортом на первое место, возникает трудность, касающаяся факта передачи влияния Разума на природу. Эту трудность Кедворт пытается разрешить за счет введения понятия «пластической природы или натуры», которую он определяет как подчиненный разуму инструмент для исполнения Провидением той части Божьего Замысла, которая состоит в упорядоченном движении материи. Эта классическая природа не обладает подлинно разумным началом, но, скорее, инстинктивна, отсюда ошибки и дефекты при создании ей материальных объектов. Если наличие классической природы не признается, то мы должны либо отрицать подобную природу вообще, как это делал Демокрит, либо признать, что каждое конкретное живое существо делается непосредственно самим Богом.

Платонизм отрицал и идею Демокрита об отсутствии Божественного вмешательства в наперед заданный порядок вещей. Для неоплатоников это означало фактически отсутствие Бога. Действие Бога на мир должно быть постоянным и происходит это действие за счет пластической природы, которая имеет не характер архетипа, т. е. изначалия и причастия Богу, но характер эктипа (эктипический), вторичности. Это живая, но слепая сила, исполняющая замысел божественного Архитектора<sup>48</sup>. Кедворт сравнивает пластическую природу

---

<sup>48</sup> *Tulloch J. Rational Theology and Christian Philosophy... Vol. II: The Cambridge Platonists. P. 271.*

ду с божественным разумом в своих проявлениях, а не в себе самом. Он сравнивает эту природу также и с инстинктом животных, непосредственно приводящую к конечной фазе акта познания. Однако в связи с этим, инстинкт даже превосходит классическую природу тем, что имеет своим началом волею самого животного, в то время как пластическая природа движется и действует по воле Создателя.

Кедворт отрицательно относится к идее общего оживленного принципа либо силы в мире — (*anima mundi*) мировой души, повсеместно приобретающей формы различных живых организмов. Он считает. Что мировая душа — не сумма мировых душ каждого конкретного организма, но некое качество, принадлежащее всему земному шару. Пластическая природа — это фактически некий агент, обладающий конечной целью формирования конкретного организма. Поэтому есть иерархия пластических природ.

Идея Кедворта — повторение идеи платоников о душе мира, направленной против отрицания Декартом подобной идеи. Декарт стремился избавиться от представлений о животной жизни в живых существах и полагал единственно необходимым лишь Мысль и Протяжение (*extension*). Для Кембриджских неоплатоников это было совершенно невозможно, так как они пытались раскрыть замысел Творца во всей полноте и обнаружить связи этого замысла со всем миром.

Необходимость всеединства проявляется и во взглядах Кедворта на Платоновскую и Христианскую Троицу. Его мнение по данному вопросу — троича является троичей существ (*beings*), а не троичей личностей (*persons*). Его обвиняли в таком толковании понятия Троицы, при котором ипостаси Сына и Духа Святого признаются состоящими из одной субстанции с ипостасью Отца и тем не менее индивидуально они не были одинаковыми. Они объединялись не вокруг отдельного или индивидуального, а вокруг общей сущности (*essence*) или субстанции. Критики называли Кедворта Тритеистом, а также Арианцем (Арианом), так как вслед за Доктором Сэмюэлем Кларком Кедворт утверждает, что лишь ипостась Отца представляет собой Верховное Существо. Тема Троицы вторичная относительно его взглядов как христианского философа. Прежде всего Кедворт выявляет родственность (*affinity*) взглядов и учений платоников античности и христианских мыслителей. Кедворт порицает некоторых поздних неоплатоников, которые рассуждая о Троице, исказили изначальное понятие, заимствованное, по его мнению, из секретного иудейского учения Каббалы, и продолжает развивать истинное учение Платона, подчеркивая его родство с христианством. Ипостаси платоников — Монада или Бог, разум (сознание) и душа — полага-

ются различными, но при этом объединенными в одно Божество. «Никто из них не является созданием, напротив, любые другие вещи созданы ими»<sup>49</sup>.

Кедворт не искажал принятого представления о Троице. Он излагал свои идеи в духе неоплатонизма, но не в духе арианства (арианства). Платонизм нельзя отождествлять с арианством, во-первых, потому что он не рассматривает одну и ту же универсальную сущность для трех ипостасей, а во-вторых, хотя он не признавал возможности ни для одной из ипостасей быть творением, но утверждал зависимость второй и третьей ипостасей от первой, наряду с определенной субординацией. Если платонизм утверждал вечность второй ипостаси, то Ариане отрицали факт вечности этой ипостаси, за что и получили название экскуитанцы (от *греч.* ἑξουκίτια — то, чего ранее не было). Кедворт полагал, что сходство платонизма не с арианством, а с неким малоизвестным учением, имевшим место в первых трех веках нашей эры, представители которого не смогли с уверенностью утверждать факт абсолютного единства сущности ипостасей Отца и Сына.

Взгляды Кедворта на вопросы Воскресения (Воскрешения) — в заключительной V главе в ходе дискуссии о природе нетелесного и непротяженного. Кедворт исходит из предположения, что душу и дух можно представить вне места и движения. Тогда конечный дух должен быть нигде и везде, что не стыкуется с фактом конечности духа. Кроме того, в соответствии с религиозными воззрениями душа должна перемещаться, когда отлетает от тела в момент смерти, например. Лишается ли душа своего тела полностью, либо остается некое телесное содержание, необходимое для перемещения души после смерти. Опираясь на авторитет Каббалы, Кедворт утверждает, что душа связана с телом, и после того как его покидает. Кедворт развивает идею двух оболочек души: 1) грубая материальная (земная) оболочка — тело; 2) более тонкая материальная (воздушная) оболочка — тело души (охема). Древние утверждают существование третьего типа тела, более тонкого, чем два вышеуказанных, 3) лучистое, или небесное, тело, которое характерно для очистившихся личностей.

Здесь налицо сходство античного философского учения и христианского учения о Воскресении (Воскрешении). Во-первых, оба учения признают, что высшего счастья для сути не следует искать в отрыве от телесного. Во-вторых, оба учения также сходятся по вопросу состояния души после смерти и полагают, что это состояние будет более высокого порядка, нежели земное материальное. Учение о Вос-

---

<sup>49</sup> Cudworth R. The True Intellectual System of The Universe. Ch. IV. Section XX.

крещении — это отклик того инстинкта, который отождествляет наслаждение с воплощенностью существа в определенном месте пространства и с духовным предвкушением тех возможностей и перспектив, которые открываются лишь при освобождении от грубых страстей материального. Это, фактически, учение Св. Павла о некоем «небесном транспорте» для освобожденной души. Тело — лишь мертвое семя того будущего тела Воскресения и, в том же смысле совпадает с телом воскресения, в котором и не совпадает с ним. Эта двойственная ситуация может быть разрешена лишь путем духовного преобразования и уподобления телу Христа.

Кедворт, таким образом, признает наличие тела и у ангелов и у духов, но лишь Высший Дух не имеет телесного содержания, поскольку для Высшего Духа нет уже абсолютно никакой необходимости обращаться к телесному.

Кедворт как моралист, безусловно, интересен, так как его интерес к этим, по видимому, наиболее показательным и проходит через все его работы в качестве некой основы для построения композиции этих работ. Для него человек — прежде всего рациональное и этическое (моральное) существо. Если говорить о божественном вообще, то прежде всего следует говорить о божественной сущности человека, — считает Кедворт. Христианский теизм рассматривает человеческую душу как совершенно уникальную реальность, отличную от природы. Жизнь души абсолютна и первична, в отличие от других природных феноменов, жизнь которых фрагментарна и рефлексивна. Это — типично моральная постановка вопроса, так как подобное представление о душе предполагает, что душа — и орган, и источник морали, а не пассивное воспринимающее звено. То есть затрагивается вопрос об ответственности, о воле. Возможность определения добра и зла, таким образом, приходит не извне, а изнутри. Кроме того, мораль, как и знание — результат определенного познавательного опыта, делает вывод Кедворт. Таким образом и моральное и любое другое познавательное суждение происходит из души.

Моральная система Кедворта зиждется на гносеологии и определяет источник морального знания, отвечает на вопрос, является ли мораль вещью в себе, а добро добрым по природе или по установлению. Гоббс возродил не только физиологические гипотезы Эпикура и Демокрита, но и их моральные парадоксы. Причиной подобных воззрений Гоббса Кедворт называет суждение после рассмотрения явлений до рассмотрения их лишь на уровне природы. На данном уровне организующим моментом будет лишь внешняя принуждающая сила. Подобных взглядов придерживались также и современные Кедворту теологи. От этих взглядов полностью свободны были



лишь Отцы Церкви, но и в схоластике можно было найти след этих воззрений, а начиная с Оккама они уже заняли устойчивые позиции в теологии. Эти взгляды — результат неправильно воспринятой идеи о Всемогущей Божественной Воле. Неправильным следует считать представление, согласно которому ничего не может быть отдельно от этой Всемогущей Воли. Именно по этой причине и зло и добро одинаково причастны ее актам. Именно в этой постановке вопроса нет ничего человеческого, как считает Кедворт, она искажает всю перспективу мышления. В доказательство он приводит следующее.

1. Общее положение — вещи являются сами собой по природе, а не по произволу; то же распространяется на качества, т. е. белое будет белым в силу качества белизны, и не может рассматриваться как объект иного качества, например, черноты. В силу этого моральное морально, так как явление не может быть моральным, если не имеет качества морального. Это положение неоспоримо, но не раскрывает сути морали, что влечет противоречия по такому вопросу.

2. Вещи являются таковыми по природе их и, следовательно, их природа должна существовать вечно. Не существует также бескачественных качеств. Следовательно, не существует и сущности, лишённой существования, т. е. произвольно созданной сущности. Это опять-таки не объясняет сущности морального.

3. Истинный моральный элемент присутствует также и в тех положениях морали, которые прежде были лишь положениями и получили моральную нагрузку в результате постановления или произвола. Этот моральный элемент проистекает не из волевого акта, а из права и авторитета, устанавливающего этот акт, которое, в свою очередь, основано на природной справедливости и (equity), иначе говоря, волевая деятельность не должна рассматриваться в отрыве от целеполагания. Мораль, таким образом, предрасположена по отношению к воле и изначально позитивна, предшествует любым впоследствии найденным и тем более установленным законам.

4. Поскольку существует однозначно позитивная мораль, то моральные качества вещей превосходят (трансцендентальны) волю или удовольствие, связанные с этими качествами. Подчинение — это не подчинение командам, но находится в сфере авторитета, основанного на интеллектуальной природе (проистекающего из естества, основанного на интеллектуальном совершенстве). Сын подчиняется отцу не по воле первого, а по убеждению второго в необходимости подчинения отношениям между отцом и сыном. Необходимость морального акта может быть полностью в соответствии с нашей волей и желанием. В то же время мы можем быть в отношении подчинения факту, который для нас совершенно нейтрален в силу необходимо-

сти подчиниться отношениям более высокого морального порядка. Так, если мы даем слово выполнить нечто, для нас совершенно незнакомое, мы выполняем это в силу тех отношений, которые наложены на нас в силу данного ранее обещания. При этом нечто не изменяется, его сущность очищается прежней. Меняется это нечто лишь для нас. Мотив для нас — не выполнения этого некоего действия, а подчинения данному ранее слову. В то время как добро и зло признаются независимым от воли созданных существ, что следует считать правильным, ряд мыслителей полагают, что добро и зло зависимы от Воли Бога. Здесь Кедворт рассматривает взгляды Декарта. Подобная позиция получает свое обоснование в том, что если добро и зло не зависит от Воли Бога, то они и не получают от него своего существования. Декарт видит противоречие в том, чтобы рассматривать нечто за рамками Воли Бога, так сказать, до действия Божественной Воли. В чем же заключалось противоречие во взглядах Кедворта и Декарта на отношение между Божественной Мудростью и Божественной Волей? Оба мыслителя видят источник идей добра и зла в Боге. Кедворт помещает эти идеи до воли Бога, а Декарт — после. Для Кедворта подобная теория Декарта — нарушение естественного хода вещей, т. е. появления возможности сделать невозможное: поменять местами элементы числового ряда, переименовать геометрические фигуры (речь идет не о новых названиях для этих фигур, что вполне возможно, но о возможности изменить саму фигуру, например, сделать круг из треугольника), в моральном аспекте — назвать истину ложью. Декарт, однако, не утверждал, что подобное возможно. Он лишь пытался поставить естественный ход вещей в зависимость от Воли Бога лишь потому, что они были созданы Богом (для Декарта — созданы Волей Бога). Источник истины — Бог. Кедворт полагает, что Бог — это разум — вечный светочный порядок. Декарт полагает, что Бог — это выше или порождающая причина. Неоплатоническое представление божественного порядка с благом в центре, мудростью в радиальном отношении к центру и волей по окружности, по-видимому, ближе к истине, несмотря на очевидную мистическую подоплеку подобного представления.

Далее Кедворт выходит за пределы рассмотрения только морального. Суть проблемы морального он видит в гносеологии вообще. Является ли это знание аутентичным или заимствованным — не важно. Основное — являются ли наши знания отражением универсального мироустройства, либо являются частичными и не отражают целого.

Как и в своем основном произведении — «Истинной разумной системе Вселенной», в своей работе по этике Кедворт вновь обращается

к сравнению двух типов знания: чувственного и интеллектуального, высказываясь в пользу последнего. Последнее основано на известном еще по работам Платона построении, согласно которому уже имеются все необходимые знания внутри души, а процесс познания отождествляется с процессом их обнаружения. Тем не менее не следует смешивать хранящиеся в душе знания с инстинктами животных. Как раз наоборот, именно животные руководствуются в своих поступках внешними стимулами, а человеку доступен также и внутренний мир души; выступающий в качестве своеобразного морального мерил его поступков и своеобразным компасом обнаружения знаний, нужных человеку.

Необходимо охарактеризовать *Кедворта как мыслителя*. Своеобразие позиции Кедворта подчеркивается многими учеными (Таллон, Смиртов, Повин) и заключается это своеобразие в том, что свои работы он написал не самостоятельно, а критикуя труды Гоббса и Декарта. С этим, безусловно, нельзя полностью согласиться, неопределенная доля истины в этом есть. Ведь и Гоббс защищал старую, уже известную позицию Демокрита. Декарт оригинален, но и он, как и Гоббс, представляет в своих трудах лишь содержание своих философских находок, полученных не из природы, но из личных прозрений и размышлений. С этим также можно поспорить, так как изучение авторитетных трудов древних мыслителей подчас может быть ничуть не менее плодотворным, чем дискурсивный подход к явлениям природы. Основным пунктом, по которому Кедворт не мог принять идей Декарта, Гоббса или Бэкона, было разделение силы религии и философии. Кроме того, Кедворт не видел в новой науке, представлениями которой были Гоббс, Декарт и Бэкон того действительно нового, что она несла: разделения на теорию и практику, не того разделения, которое было в Античности, а обновленного взгляда на взаимодействие теории с практикой, на подтверждение положений теории результатам эксперимента.

Гоббс не отрицал полностью врожденный характер моральных максим, но он не видел как можно практически реализовывать идею в этом обществе кроме как за счет принуждения со стороны того же общества (государства).

Нельзя не отметить еще одного капитального факта. Кедворт для своего времени — один из важнейших историков философии, так как экспозиция трудов древних авторов в его произведениях весьма обширна.

Вопросы, затронутые Кедвортом, не разрешены полностью до сих пор и, рассматривая его работы можно увидеть в них ясную отчет-

ливую постановку этих вопросов. Кроме того, он отобразил возможность двигаться снизу вверх.

Необходимо выделить ряд характерных черт культурной ситуации XVII в. и рассмотреть значение деятельности Кембриджских неоплатоников в контексте существующей ситуации. Это поможет всесторонне осветить проблему духовности в свете конкретного исторического периода.

Одной из интересующих нас в нашем исследовании характеристик культурной ситуации остается осознание необходимости поисков истины. Этот вопрос становится в XVII в. двояко: 1. Каким образом можно говорить об истине, если существует понятие ошибки? 2. Каким образом отличить истину от лжи?

На первый план выдвигается стремление видеть вещи сами по себе как они есть<sup>50</sup>. Именно это стремление влекло за собой различие Истины и Вымысла. По мнению Вилли Бэзила, подобное различие, хотя и может относиться к любому периоду в истории развития идей, но более всего оно приложимо к двум периодам в истории западной культуры: период греческой философии и период, последовавший за эпохой Возрождения.

Именно в XVII столетии мыслители осознают в полной мере необходимость раскрытия истинной природы вещей. Это можно понять как отказ от определенных понятий и представлений, нашедших отражения в ряде теоретических построений предшествующего периода. Именно в XVII столетии появляются в законченном виде понятия «истина», «реальность», «объяснение». Необходимо отметить, что понятие объяснения всегда имеет относительных характер, так как изменяет свою форму. Необходимость и достаточность этой формы укоренена в природе объясняющего субъекта. Необходимость в объяснении фактов возникает периодически, когда старый тип объяснения не удовлетворяет текущим потребностям. XVII столетие характеризуется сменой теологического подхода к окружающей действительности научным. С точки зрения психологии, объяснение — это изменение качества нашего восприятия тех или иных идей. Авторитарный характер интерпретации в период, предшествующий XVII в., предполагал страх и преклонение. С XVII столетия объяснение явления стало подразумевать избавление от таинственного, затемняющего истину громоздкого построения. Эта новая тенденция не всеми оценивалась одинаково. Так, например, известный поэт Джон Донн писал:

---

<sup>50</sup> Basil W. The Seventeenth Century Background // Doubleday Anchor Books. New York, 1953. P. 11–16.

Все новые философы в сомненье,  
Эфир отвергли — нет воспламененья,  
Исчезло Солнце, и Земля пропала,  
А как найти их — знания не стало<sup>51</sup>.

То есть подобные попытки объяснение Джон Донн не принимает, считая сомнение разрушающим. Тем не менее большинство ученых одобрили новую научную парадигму и попытались установить законы природы, которые находились бы в согласии с законами разума. В этом факте находит отражение тенденция к поиску надежного мерила добываемого знания. Ограничения сферы знания сферой природного интеллекта (естественный свет) происходило в этот период за счет отождествления рационального и природного. Интерес к метафизике уступал место интересу к физике, созерцание бытия — наблюдением становления. В связи с этим интересно разделение Бэконом типов причин: финальные причины относятся к метафизике, а действующие причины и материя — к физике. Соответственно механистическое мировоззрение возобладало над схоластическим.

Из вышеизложенного ясно, что, в основном, ошибочным считалось старое, опирающееся на метафизику представление реальности.

Переходя непосредственно к представлениям Кедворта об истине, необходимо отметить два ключевых момента, выделяемые Кедвортом для рассмотрения: 1) истина реально существует; 2) существующая истина представляет из себя не что иное, как жизнь.

Первый пункт следует понимать в абсолютном смысле, учитывая онтологический характер истины. «Истина не является выдуманной (*factitious*); она не является произвольно создаваемой, она просто существует»<sup>52</sup>. Кедворт подчеркивает, что истина — не становление, она необходима, вечна и неизменна: «...непосредственные объекты познания и науки являются вечными, необходимо существующими и не подверженными порче <...> в мире существуют вечные мудрость и знание, которые никогда не были созданы и никогда не прекратят своего существования»<sup>53</sup>. Особо важно отметить, что истина полагается сущностью всех вещей, понятий и отношений между ними<sup>54</sup>. Кроме того, Кедворт наделяет истину качеством единства, проявляющегося и в каждой конкретной мысли, и в порядке вещей и в целеполагании. Истина — отражение совершенного мышления. Отсюда следует, что даже если имеется сомнение, оно находится

<sup>51</sup> Английская лирика первой половины XVII века. М., 1989. С. 7.

<sup>52</sup> *The True Intellectual System of the Universe*. London, 1678. P. 718.

<sup>53</sup> *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*. London, 1731. P. 250.

<sup>54</sup> *Gysi L. Platonism and Cartesianism in the philosophy of Ralph Cudworth*. Bern, 1962. Ch. III: The Criterion of Truth.

в сфере единого божественного порядка, лежащего в основе любого знания и есть его цель.

Второй ключевой момент, согласно которому истина — это жизнь, основан на понятии нус (божественный ум), обладающий способностью чистого мышления, позволяющего понять себя: «абсолютно совершенный разум, который (по определению Аристотеля) не пребывает в состоянии неопределенности, но будучи осведомленным обо всем, понимает все умопостигаемое (*comprehends all ineligibles*) сразу в пределах себя и, таким же образом, свою сущность и энергию. Причем, последние становятся одним целым в акте осознания»<sup>55</sup>. Особенность понятия нус составляет возможность мыслить идеи о всех возможных сущностях. Подобная всеохватываемость мыслительного акта возможна лишь в вечности. Слияние объекта и субъекта — источник духовности, так как приводит к образованию нового опыта переживания идеального. Сходную ситуацию можно обнаружить и при сравнении двух определений истины Кедворта, когда объект и субъект сосуществуют при совершенном знании (объект не может быть внешним по отношению к субъекту). Нус как чистое мышление, активен, при этом происходит создание объекта мышления каждый раз заново, в вечности — это одновременно и знание, и содержание знания.

Следовательно, можно говорить о критерии истинности как об отсутствии у совершенного разума необходимости в сомнении. Действительно, если нус сам создает истину в вечности, то нет никакой необходимости в критерии истины, так как подобный гносеологический критерий выступал бы как онтологический, что не имеет смысла.

Теологическая мысль также стремилась найти адекватное решение проблемы истинного знания. Так, особо острое звучание получила проблема ложного вдохновения или энтузиазма. Генри Мор в своей работе «Торжествующий энтузиазм достаточно полно отразил круг вопросов, поднимаемых теологами. В XVII столетии понятие «энтузиазм» использовалось для обозначения определенных психических комплексов на почве религии (почве веры). Под энтузиазмом Генри Мор понимает полную, но ложную убежденность человека в том, что он получил откровение. В этом также проявляется стремление отделить истинное от ложного. Мор предлагает рассматривать энтузиазм либо как функцию внешних чувств, либо как функцию воображения. Причем в обоих случаях не участвует в этих процессах, но затрагивается ими. Отсюда Мор делает вывод о том, что природа души и желание души — разные сферы.

---

<sup>55</sup> The True Intellectual System of the Universe. P.846.

Здесь налицо постановка вопроса об активности души: Мор полагает, что в обычном состоянии душа находится в пассивном сонном состоянии, в котором воображение сильнее любого внешнего стимула. В силе воображения Мор усматривает одну из причин энтузиазма. На воображение действуют изменения крови, погода, опьянение, питание. Помимо этих факторов, воздействие которых имеет характер всеобщности, имеется также изначальная склонность определенных людей, которая называется *меланхолией*.

Здесь целесообразно сделать отступление и рассмотреть явление меланхолии подробнее. Обратимся для этой цели к работе Роберта Бёртона «Анатомия меланхолии», изданной в Англии в 1621 г. Эта работа — энциклопедия знаний о человеке, которыми европейская наука располагала в XVII столетии. Ценность работы заключается в демонстрации факта неуверенности в будущем и возможностях человека. И здесь Бёртон говорит о меланхолии не как об образе пессимизма, а как о заболевании, которое поддается лечению.

Общие причины меланхолии Бёртон выводит из природы человека, точнее, из слабости души и тела. Слабость здесь синоним нестабильности, непостоянства, непрочности мироздания в целом и человека в частности: «Мы не ангелы, не небесные силы и тела, например, Солнце и Луна, мы не способны окончить наш жизненный путь без всех этих напастей, каким мы подвержены на протяжении многих веков. Мы лишь игралище немощей, хаотически перемещаемое и подверженное любым мелким тревогам и беспокойствам. Тот, кому это не ведомо, кто не стоек, непригоден для жизни в этом мире»<sup>56</sup>.

Разработка понятия «меланхолия» вскрывает неоднозначное представление о нем:

- это всякое волнение ума и тела, страдание;
- пессимизм, характерный для конкретного исторического периода;
- особая болезнь.

Как и Мор, Бёртон утверждает, что жизнь есть сон: «меланхолик бодрствует как другие спят»<sup>57</sup>. В заключение следует отметить, что самой опасной разновидностью меланхолии Бёртон считает энтузиазм или религиозную меланхолию — расстройство любви и Богу. При этом часть души, предназначенная Богу, уносится земной любовью. Как и Кембриджские неоплатоники и латитудинарии, Бёртон приходит к веротерпимости.

---

<sup>56</sup> Burton R. The Anatomy of Melancholy. New York, 1948. P. 126.

<sup>57</sup> Ibid. P. 335.



Обращение к той же проблеме находим и в этике Кембриджских неоплатоников. Уичкотом делается вывод развития познающих способностей для распознавания добра и зла. Именно способность различения качеств ставилась во главу угла.

Таким образом, мы приходим к выводу, что и в гносеологии (Кедворт), и в теологии (Мор, Бёртон, Касабон), и в этике (Уичкот) находит отражение такой специфический показатель, как различение истинного и ложного. Совершенно очевидно, что подобная постановка вопроса свидетельствует об отчетливом осознании наличия сферы идеального, из которой только и возможно извлечь некий абсолютный (хотя и в нашем случае, относительный) критерий истины. Отношение к истине формировалось в особом духовном климате, который возникает, так сказать, из-за осознания невозможности реализовать сферу идеального. Именно в таком положении человеку приходится делать упор на соотнесение лично значимых стремлений в достижении целей, лежащих в сфере идеального с законами реальности. Установление баланса между этими взаимопротиворечивыми тенденциями представляет собой известную трудность и, фактически, гарантирует функциональный подход как к рассмотрению явлений окружающего мира, так и к возникновению совершенно особого типа духовности. Мерилом истины здесь выступает возможность воздействия на реальность и, в перспективе, слияние с реальностью. Напомним, изменение реальности при таком подходе невозможно, так как налицо две взаимоисключающих тенденции, являющиеся неотъемлемым свойством этой реальности. Духовность здесь, таким образом, выступает как баланс между развитием и его сдерживанием, его злоупотреблениями. Применительно к Кембриджскому неоплатонизму можно говорить именно о таком типе духовности, обеспечивающем, очевидно, культуросохраняющую функцию. Подобный баланс противоречивых тенденций предполагает учет более сложных явлений, нежели принято считать, так как процесс управления реальностью вовлекает в себя большее количество аспектов этой последней.

Вышеописанная тенденция, можно сказать, характерна для всего Кембриджского неоплатонизма. Достаточно сказать, что даже основания Эммануэль колледжа Уолтером Майлдмэем состоялось в этих сложных двойственных взаимодействиях: самый пуританский колледж во всем университете был учрежден в период, когда гонения на пуритан были особенно сильны.

Но необходимо сделать еще одно уточнение, касающееся вышеуказанной оппозиции двух упомянутых тенденций. Хотя важен баланс этих процессов, но с точки зрения культуры, тенденция к сокраще-

нию излишнего развития даже более важны. Таким образом, можно говорить о «развитии с оглядкой на его последствия». Именно в силу этого Кембриджские неоплатоники получили в работах некоторых исследователей негативную оценку как мыслители, отстаивающие устаревшие взгляды. Однако, если с этим можно еще согласиться, с точки зрения поступательного развития науки, то, с иных точек зрения (политические, общественные, теологические), не вполне соответствует действительности. Это можно проиллюстрировать примером политического лавирования Кембриджских неоплатоников. Так, хотя Уичкот лишился поста провоста в Кинг колледже, он оставался в течение 20 лет влиятельным настоятелем в Лондоне. Его советами, как и советами Кедворта, пользовался Кромвель<sup>58</sup>. Тенденция к лавированию объясняется тем, что целое, т. е. государство, власть, упорядоченность, ценилось выше, чем политический и государственный хаос. Как следствие — стремление поддерживать любое правление, если оно не ведет к политическому и государственному распаду. Эту особенность к сохранению и обереганию уже имеющегося можно легко объяснить с помощью функционального подхода. Если мораль и человечность могут быть достигнуты, как полагали Кембриджские неоплатоники, лишь при жизни в Боге, то должно быть одно необходимое и достаточное условие — стабильность (в том числе политическая), как для самой жизни, так и для того, чтобы сделать эту жизнь истинной, приближаясь к Богу. На этом, однако, так называемый догматизм заканчивается, так как, если предварительное условие стабильности учитывается и выполняется, необходимо последующее развитие, «дух исследования», преодолевающий любую обусловленность.

Вышеупомянутый догматизм обладает также свойством противопоставления скептицизму, который в рассматриваемой выше оппозиции относится к негативно развивающей тенденции, препятствующий культуросохраняющей функции. Здесь нет противоречия, так как абсолютный скептицизм препятствует свободному развитию или полноте. Снова и снова подчеркивается, что основа свободы — в знании истины, свободной от различных затемняющих истину отклонений. Работа Кедворта «Рассуждение об истинной природе Тайной Вечери» — об истине, так как указывает на Христа как на истинную жертву, а не фальшивые жертвы язычников. В образе Христа Кедворт усматривает не столько поводыря, не столько даже духовного лидера, сколько символ самой жизни, точнее, жизненного источника, преодолевающей смерть силы и, что более всего парадоксально,

---

<sup>58</sup> Cragg G. R. The Church and the Age of reason. Middlesex, 1960. P. 36.

силы, которая сама в себе пребывает и сама в себе не нуждается. Основное в этой силе — чистота, полнота. Именно этими положениями и руководствовались Кембриджские неоплатоники, выполняя свой рискованный христианско-платонический синтез. Полнота достигается приближением к жизни, а не отходом от нее. Важнее всего здесь и сейчас жить в Боге, ощущая в себе его присутствие и привнося жизнь в окружающую действительность своими человеческими благовидными поступками.

Это, по сути дела, революционный момент учения Кембриджских неоплатоников, имеющих вневременное значение. Действительно, многие говорили о необходимости следовать духу, а не букве Писания. Но важен сам факт подобного недогматического приближения к доктрине, так как этот подход неизмеримо выше любых узкодогматических интересов. Именно в истинной жизни, затемненной для большинства невежеством, снимаются все противоречия, так как часть не уподобляется целому. При этом как раз и существует истинный разум, поддерживающий истинную веру.

В русле этой тенденции нераспространение следует рассматривать также и защищаемую Кембриджскими неоплатониками идею *a priori*. Наличие доопытного знания отождествляется у Кембриджских неоплатоников с истинностью и достаточностью этого знания. Это знание — гарант целеполагания, необходимая основа жизненного содержания любого существа. Это знание? по-видимому, недискурсивно и составляет основу уже дискурса, т. е. произвольного логического построения. Это произвольное логическое построение — тенденция аналитическая, расчленяющаяся. Телеологически эту тенденцию можно охарактеризовать как поиск цели, которая в этом случае не присуща самому процессу, не направляет этот процесс. Причину этого Кембриджские неоплатоники видят в отсутствии порождающего смысложизненного начала. Можно сказать, что Кембриджскими неоплатониками рассматривается динамическая составляющая процессов утраты и обретения смысла. В этом случае бесконечность, получаемая как следствие аналитического подхода сама себя лишает смысложизненного наполнения, что впоследствии приводит к хаосу. Это функционирование в режиме постоянного «ухода смысла» или «потери смысла». Вышеописанная ситуация — результат отказа от принципа *a priori*, так как материалом дискурсивного мышления становится чувственная сфера. Если же придерживаться принципов самозарождения или, точнее, развертывания понятий, существующих до опыта, то человек постоянно обладает смыслом как жизнью и жизнью как смыслом, не делая разницы между ними. В этом смыс-

ле «разум рационалистов обладает многими чертами веры»<sup>59</sup>. Подобная позиция Кембриджских неоплатоников порождает определенные вопросы. Но эти вопросы исходят из дискурсивного мышления. Действительно, изначально данное не подпадает под законы дискурсивного мышления, так как последнее проигрывает, когда пытается анализировать происхождения и зарождения. Если учесть возможность несотворения, то из сферы мышления мы попадаем в некую иную сферу, о которой практически невозможно высказываться. Понятия в этой сфере неоформлены, так как, будучи уже каким-то образом даны изначально, могут принимать форму в сфере мышления. Главное — понятие *a priori*, подчиняющееся принципу активности, заложенной в них. Процесс мышления — лишь следствие этой активности.

Суммируя, можно утвердить стремление Кембриджских неоплатоников рассматривать весь мир в целом, в соответствии с новоевропейской тенденцией отыскания истины. Причем, если многие ученые современники пытались отыскать истину без опоры на теологию, без применения системного подхода, то Кембриджские неоплатоники видели в понятии *a priori* проявление четкой взаимоувязанной своими компонентами системы. Эта система с необходимостью включала в себя максимально возможное количество аспектов. Хотя далеко не все аспекты можно учесть, проанализировать и использовать, делать это необходимо, так как человек также является частью вышеозначенной системы. По мнению Кембриджских неоплатоников, только дискурс возможен лишь в ситуации неполноты, когда целостность утрачена. Фактически, это отождествление мышления со скептицизмом, но не с исследовательским духом, а с духом тотального противоречия.

В смысле противопоставления механицизма и немеханицизма понятие *a priori* также можно понимать как созданность механической конструкции, то есть, зависимость акта создания от некоего волевого акта. Немеханизм, т.е. живой организм, по аналогии с понятием *a priori*, обладает способностью к саморазвитию. Это не модель той или иной части реальности, но полифункциональная возможность существования этой реальности.

Как представляется, вышеизложенные соображения хотя и не в полной мере отражают весь спектр идей этой группы мыслителей, помогут понять некоторые привычные идеи, рассмотрев их с несколько иной стороны.

---

<sup>59</sup> Апресян Р.Г. Из истории европейской этики нового времени. М., 1986. С. 13.

NADEZHDA V. GOLIK,  
ALEXANDER A. SEMENOV,  
ALEXEY V. TSYB

## PHILOSOPHY OF LAW AND THE POSITION OF A HUMAN BEING IN INTELLECTUAL NETWORKS OF THE CLASSICAL PERIOD AND OF THE XVII–XVIII CENTURY<sup>1</sup>

УДК 122/129, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** В статье рассмотрена философия права и в частности позиция личности по отношению к правовым аспектам практической деятельности через призму представлений об идеальном государстве и их аксиологическом наполнении.

**Ключевые слова.** Философия права в античной мысли, Платон, Аристотель, понятие права в философии Нового времени, Ж. Ж. Руссо, И. Кант, Кембриджский неоплатонизм.

**Abstract.** The material considers a human being as an integral component and formative force in state and business domains. A human Being is viewed through some spiritual optics of axiological perspective.

**Keywords.** Philosophy of Law in Antique Thought, Plato, Aristotle, concept of the Law of Philosophy of Early Modern Period of Modern History, Jean-Jacques Rousseau, I. Kant, Cambridge Neo-Platonism.

In this section we shall try to delineate the simple idea that in the domain of business the most important component is human being. To accomplish this task, we shall start with the ideas of the state, then proceed with axiological dimension and logically conclude with the specific role of any personality in business aspects shaping.

---

**Голик Надежда Васильевна** — профессор, философский факультет С.-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; n\_golik@mail.ru

**Семенов Александр Александрович** — ст. преподаватель, филологический факультет С.-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; Sandro.semenov@gmail.com

**Цыб Алексей Васильевич** — доцент, Институт международных образовательных программ С.-Петербургского государственного политехнического университета, Россия, С.-Петербург; alex@ac9195.spb.edu

**Golik Nadejda Vasilievna** — Dr.Ph, Philosophical Faculty, Saint Petersburg State University, Russia, S.-Petersburg; n\_golik@mail.ru

**Semenov Alexandr Alexandrovich** — Philological Faculty, Saint Petersburg State University, S.-Petersburg; Sandro.semenov@gmail.com

**Tsyb Alexsey Vasilievich** — Institute of International Educational Programs (IIEP), St.Petersburg State Polytechnical University, S.-Petersburg; alex@ac9195.spb.edu

<sup>1</sup> The project is being developed with financial support of the Russia Humanitarian Scientific Foundation, № 120300345, the head of the project Ph.D Alexey Tsyb

Let us start in here with the type of question which may seem a rhetorical one to many a human being. Who brings more money into the state: a doctor, a tutor, a lawyer, a businessman? The question is not so simple to answer. We can easily take into consideration the importance of the doctor for any human being who definitely helps people with their physical or dental disorders. But the position of a doctor is too much localised within the tasks the doctor should solve. Besides, the income he brings is not directly represented as some fixed revenue (at least to the state). The tutor's position is very much like one of the doctor's. The direct revenue is at times vague and at best is postponed, though no one denies the value of education for the state no matter how limited the education may be. The lawyer's importance for the state is obvious at any level and especially is visible in international affairs or businesses. At the same time a businessman (in our opinion) is like a doctor to both a state and a human being as the business representatives are incorporated in the economies of the countries, thus forming the bases for the further development. A businessman or rather an employer is far more important as by offering the job he creates the basis for worker money.

Money can buy you a tutor to teach you or your relatives, a doctor or some necessary medicines to treat you, a magazine for you to read, some food to eat. So, the money is nearly everything. Where from does the state get money? What taxes does the doctor have to pay, what taxes does the lawyer have to pay and what taxes should pay the businessperson? The matter of taxes is the matter, first and foremost, of the state that collects the taxes for self-preservation and development. The state structure and the state function deserve in here some special attention as we should necessarily treat human being position within the state frame. To be more in the shape of our paper we put the equality sign between the state and law. It is definitely not quite correct but this will serve some duty to us in here. The first and never ever answered question to put into consideration is "why it is that men ordinarily accept the restraints on their freedom of actions that the existence of government imposes"<sup>2</sup>.

The acceptance by most of people of the fact that there should be someone having a right to govern may be regarded here as the inborn idea of some system we should be the elements of. Though more than 2000 years ago Plato in his dialogue "The Republic" made Thrasyarchus say that law (strictly speaking justice) is the interest of the stronger, we should understand it to be a one-sided view. "This cynical view of the nature of government has recurred in one form or another over and over again in the

---

<sup>2</sup> Law and Government in principle and practice / advisory editor J. L. Brierly. London, 1948. P. 7.

history of political thought, and it could hardly have persisted in this way if it did not contain at least part of the truth”<sup>3</sup>. At the same time, society and social laws are much more variegated rather than the laws of the state and governing. The state is not a necessary evil but some logical system, providing some community of people the possibility to live and learn and earn, so to say. The outcome of such possibility should necessarily be some development people need both materially and psychologically.

Why any state needs the development, why the state should grant people education, and why the state should give people the possibility to earn enough?

To delve into these matters we should start from some philosophical sources. The philosophical matters are pretty complicated to discuss but they give us a lot at times for understanding the tasks we need to solve. The old people (for example, even your Granny) tell incessantly that you need to be wise, which means you should know your dignities and drawbacks not to offend anybody. Some people say that you shouldn't do to the other people what you do not want they do to you. You should tell the other people what they like to listen to or rather not to say anything at all. Everybody wants to live in a state which is good to a person, gives people their rights and sustains their lives.

An important view to consider in this work is the view of Aristotle to put pleasure at the bases of the process of learning. To this ancient thinker pleasure and pain were the drives of human beings and played active part in the formation of good moral character. This idea, as we may see is somehow physiological and later on was exploited by neurophysiologists and subsequent behaviorists. The mechanisms of conditioning were not known to Aristotle but he rightly pointed out the possibilities for regulating physical and psychological states. What is interesting for us in this context is the word “moral” which immediately refers to the ideas of ethics. The ethical systems of the ancients are based on the the question of what constitutes the Supreme Good which may be likened to an ideal or the highest conceivable standard by which everything is to be judged and weighted. This abovementioned idea represents Kant's view of the ethical systems of the ancients. Besides, Kant did not deny or reject Aristotle's ideas. Not considering pain in such a way as Aristotle did Kant put pleasure into his table of the highest abilities of the human soul<sup>4</sup>.

The concept of the Good is an ideal for all our concepts of the Good. But practically the Good means happiness which is very much attainable for common people understanding.

---

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> *Kant I. The Critique of Judgment*. Oxford, 1991. P. 195.



At the same time the ancient philosophers realized that the mere happiness is not the highest good. Another aspect they took into consideration is justice (or injustice to put it differently). That is, a person should deserve the right to be happy. So the highest good is the combination of happiness and merit. (Here we could recollect one of the ancient ways of ruling, so called meritocracy, that is the ruling of the most dignified persons).

Morality on the personal grounds is definitely decisive for building up morality on the level of the human race as Kant had put it. This humankind level is obtainable only through the functioning of world states. According to Kant and not many of his predecessors the ultimate aim of the human race is attaining the greatest possible perfection which is obtainable through human freedom.

The matter of freedom is treated by Kant not only from the point of view of the personal dimension of this notion, but also from the point of view of the freedoms, granted by the state system. Kant holds that the inner principle of the world existence and functioning is not happiness but freedom<sup>5</sup>. Naturally, Kant was not the only modern philosopher who establishes freedom as some basic need and everlasting striving. A thinker, who may be considered as a true drive for practical political aims and whose works profoundly affected the leaders of both The French and The American Revolutions. Today these works can be considered (though not absolutely) “essential to understanding of the principles underlying democratic and human institutions and the social behavior of man”. This thinker is Jean-Jacques Rousseau<sup>6</sup>. Rousseau centered many of his ideas around the issues of man and of freedom. What is more, the idea of freedom predominates. This is obvious as the first sentence of his “Social Contract” is “Man was born free, and everywhere he is in chains”<sup>7</sup>. “The prime purpose of Rousseau’s inquiry will be to determine what conditions justify this civil status. Here he breaks clearly with most other thinkers of his time who, like Montesquieu, were seeking to found the body of politics on natural laws. Following his view that society is not natural to man, he looks everywhere, to artificial and deliberate conventions. In this, Hobbes’ influence was doubtless great. In nature, argues Rousseau, there is only force. In society, men create right, which, though using force, supersedes it. Force under law is quite different from force without law. Right comes into being by the convention of the social compact. Rousseau’s version of the

---

<sup>5</sup> Philosophy and Ethics: a Course of Selected Reading by Authorities. Edinburgh [s.a.], P. 82–87, 293–297.

<sup>6</sup> *Rousseau Jean-Jacques*. The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality / ed. and with an Introduction by Lester G. Crocker. New York, 1967.

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

social contract theory is brilliantly original. For him, as for Hobbes, social contract completely terminates the state of nature, with its natural freedom and equality. But a legitimate political society gives men, in their stead, something new and far more precious, political liberty and civil equality. The compact is the one unanimous act which obviates the need for further unanimity is voting”<sup>8</sup>.

The perfection of such nature puts an aim before the human race to obtain it through freedom. So instead of attaining happiness a human being should attain freedom. So we should not rely on God’s grace but we should rely on our own efforts. Making ourselves happy is true morality. To gain this aim we should order our conduct in harmony with this final end of ours. What is more, if everybody makes some personal contribution, the humankind on the whole will certainly reach the final end.

Unfortunately the picture depicted above is only our wishful thinking, as in a real political situation the states, instead of creating harmonious coexistence wage wars thus taking away the resources in achieving only independence which puts the final end further in timeline. In this real situation nothing but education can help. Education we are having now is only collecting or rather amassing skills which we do not know how to treat. The very necessary education should be adapted to the final striving of all the humankind. The talent should be put forward otherwise the lack of talented people in state system will cause its subsequent collapse. Indeed a person devoid of talent and education will not be able to rule a State properly. So, to stop ruin State system we should propagate education system as the basis of reconciliation in view of possible clash of opinions.

All these aspects (be they moral or educational) should first and foremost be centred around the matter of a human being or rather the matter of personality in history and more specifically in business activity. The notion of personality in psychology differs greatly from the one in everyday life. In psychology we mean personality regardless its personal traits while in everyday life people regard a personality someone who is capable of making some positive (mostly considered as positive one, of course) result or extraordinary actions. In everyday logic the person of the second type does not need any help from outside. It is considered that such a person is self-sufficient and will succeed in any case no matter what troubles he faces. But reality has its abominable harsh side. Nowadays it is evident that even these powerful personalities suffer from misunderstanding and from the weaknesses of the system. So, everybody needs protection to keep up with their business activities. As a person in business is a source of profit for the state he should be protected and helped in cases of critical inadequacy

---

<sup>8</sup> Ibid. P. XIV (Introduction).

of governmental officials and tax organs. This is not just a statement but a pressing necessity. The system should protect itself but at the same time the system should be protected against itself if it is some invalid system. Not to be or not to become invalid any state should care about people living in the state. What we mean 'care' is not just giving some people that possibility to obtain education but creating some working model for the system existed which would guarantee the advance of some prominent specialists, experts for the positions vital and essential to keep up with the system functioning. Defective elements in excess do not originate or sustain the properly working system. And invalid system is naturally about to collapse. As any state system may face some system failures there should be definite instruments of regulation. But the instruments require qualified operators to work with and to look after. The qualification we are talking about may arise only in human being oriented education system. As a human being is vulnerable mostly emotionally and intellectually it is absolutely necessary to organise such a system of education and working that enables not to waste the best in men.

The matter of the Good and the Positive had been treated extensively and from various positions by many thinkers, and had been put differently. No matter what ideas are brought into the notion of "good", we should bear in mind that treating the position of the man in society and economy is impossible without axiological dimension. To make it clear, let us consider some necessary points pertaining this dimension. First of all axiology, that is theory of value in life and in culture helps any kind of introspection and introspective investigation. The questions raised by this type of investigation are philosophical in essence. Such questions as, for example, death and immortality, the existence of God and other eternal questions. To answer these questions you should live your life and find its sense. Philosophy as a subject has a special section, that is, axiology. Historically speaking, in philosophy we have 3 stages, following each other.

*The first stage* (VII–VI centuries B.C. — XVI century AD) might be characterized as an *ontological stage*. At this stage the first axiologic notions emerge. Heraclites and Democritus used the term "Kallos or Kallon" that is, something that you like or dislike. The term "Kallos" possesses some charge of value unlike the previous terms "Cosmos" or "Harmony". Later on since Plato and Aristotle the term "Kallos" has gained the status of value<sup>9</sup>. The first formulator of axiological questions was Socrates who set such questions as "for the sake of what?" and "what for"? The main concern of Socratic

---

<sup>9</sup> Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 17.

philosophising was how to live in the world. Socrates' disciple Plato holds that Good is a universal value. To him Good supersedes Entity<sup>10</sup>.

Plato in his work "The Republic" argues that justice is always a reflection of the will of the strong; it is whatever suits the convenience of the rulers, and the rulers always have in view their own advantage. Delineating his reasoning, Plato states, that the strong may act as if in view of their own advantage but really not. Plato also puts forward a theory (as a part of his scheming), remarkably like that put forward in the XVIIth century by Thomas Hobbes, that is, by nature men are lustful and rapacious. They tend to strive for power that they may satisfy their appetites. But if each man struggles for his individual satisfaction, all will be frustrated, and men will live in a state of ruinous conflict. Men find it convenient to set up an ordered society with rules and with a supreme power capable of enforcing obedience to the rules. There is no intrinsic validity in the rules or in the idea of justice — this certainly is not "the unwritten and unalterable divine law" — and since beneath the surface of conventional behavior the natural man remains with all his original desires, and since the reason for the establishment of the rules is that individual desires may be gratified, the clever man will always try to get round the rules and will often be able to do so without fear of discovery. The truly enviable lot is that of the man who enjoys the reputation of justice, the fruits of injustice.

The central matter in "The Republic" is Plato's analysis of the nature of human soul, his "psychology", in the strict sense of the word. The human soul has 3 parts or functions; reason, spirit, appetites. The soul is just in which each part does its proper work and seeks its proper ends; and there is a hierarchy of functions and ends according to which reason is supreme over spirit and appetites. To the order in the soul of the just man there is a strictly parallel order in the just state. In such a state there will be a supreme aristocracy of wise men, philosophers; the social parallel of the spirited part of the soul is a class of soldiers under the control of the philosophers; and to appetites there corresponds the class of producers, peasants and craftsmen, who are content to their work and leave to the business of ruling and fighting the other 2 classes.

It is evident that Plato's conception of society is static and hierarchical. A society composed of a philosophical aristocracy exercising supreme control, a class of soliders and a class of peasants and craftsmen must meet the criticism: What is it that determines one man to be a shoemaker and another one a soldier? Plato's answer is heredity. To put a craftsman in the seat of government is not to honour him, but to dishonour him and to contradict the fundamental principle of justice which requires that each

---

<sup>10</sup> Plato, Rep. VI 509 B, 505 a–b.

man should do his own work, and that it is determined by his inborn talents. This is why Plato thinks democracy almost the worst form of government and one which tends in the direction of the absolutely worst form of government, tyranny or rule by the most vicious man in a vicious society. What is really important in here is the fact that Plato establishes firm principles in ethics and politics. He states that these principles are not relative which brings him to the matter of loyalty to a city (state), family, friends. This does not, of course stress the importance of a human being as it is but this establishes a firm link between the best in men and the best in the state.

Aristotle makes an attempt to separate values from entities, by holding that there are quantity and quality. In his ethical works he introduces as the highest value the contemplation which is valuable by itself<sup>11</sup>. He also tries to establish a hierarchy of the values<sup>12</sup>. This hierarchy is also reflected though not so adequately in Aristotle's political ideas. Indeed as Plato had wished Aristotle had the intention of building up some scheme of an ideal state. But unlike Plato, he possessed the real understanding of political life, not only theoretical one. Aristotle criticises the feasibility of Plato's political project of an ideal state<sup>13</sup>. To Aristotle any theoretizing should be referred to practical aspects of everyday common and political life. Moral activity penetrates all the world and entire human existence. Any human being is an agent of the intrinsic striving to the good and at the same time is an agent of creating some obstacles that do not permit a human being to attain the good. Nevertheless in spite of this paradox, everything is somehow inclined to the good. The goals may be various depending on people's wishes but one goal is desired for the sake of itself. This goal is the Highest Good and is led to by the highest governing science of politics which is implemented by both the state and the people of the state.

The attaining of the Highest Good is the only necessary aim for the state officials and common human beings. So, the Highest Good is defined and outlined by some human personal traits. The human being is the only being that, as Aristotle puts it, has mind. But in here the thinker does not limit his system with some static view of human dignity. To him the dignity reveals itself in some activity and Kindness is no Kindness without being directed towards good positive deeds. Aristotle's teachings on Good has become popular in the Middle Ages<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 286.*

<sup>12</sup> Там же. С. 300.

<sup>13</sup> Там же. С. 412–419.

<sup>14</sup> *Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. С. 19.*

Kampanella in his “Metaphysics” stresses the idea of conducting the best in people through beauty and points out that a human being is the best and the highest, superseding the world he lives in<sup>15</sup>.

*The second stage* is (XVII century A.D. — XIX century A.D.) called *gnosological* one. The initial point of the timeline was Jordano Bruno execution in 1600. From then on scientific Knowledge gains total approval in society as it brings the hope for human race to change totally the whole world order. At this stage axiological notions which were in oppositions to the ontological ones were not acceptable. Francis Bacon thought that human happiness is possible only through science and technology<sup>16</sup>. Thomas Hobbes wished to clear the mind off some unpredictable value conceptions as the last ones are relative<sup>17</sup>. To Hobbes a human being is nothing but some material object for buying and selling. John Locke offered not to use poetry, music and painting for bringing up a young gentelman, as the above mentioned affect soul more than body<sup>18</sup>. Benedict Spinoza in his “Ethics” was very harsh on all the matters of value as they are just nothing but human prejudices on Right and Wrong<sup>19</sup>. That is in the 17th century many thinkers fell into some difficulties trying to exclude the matters of value from their philosophical systems. This fact definitely proves that the value matter really deserves some special treatment.

The only person who delved in the matter of values and put it into right perspective was I. Kant, who set the notions of practical and theoretical kinds of Knowledge. Further on he distinguished between the spheres of cognition, estimation and value, which correspond to gnoseology, aesthetics and ethics. But what is absolutely necessary to have in mind that to Kant philosophy has absolute value as it is valuable by itself. And philosophy may be characterized by the questions it sets and answers: 1. What is it possible for me to know? 2. What am I suppose to do? 3. What dare I hope for? 4. What is a human being?

Metaphysics answers the first question. Moral teachings answer the 2nd question. Religion answers the 3rd question. Anthropology answers the 4th one. But, really, all this could be treated anthropologically<sup>20</sup>. So, eventually, Kants philosophy is cantered around matters of human beings and their values.

---

<sup>15</sup> Кампанелла Т. О прекрасном, о превосходстве человека над животными и о божественности его души // Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. / сост. В. П. Шестаков. Т. 1. М., 1981. С. 415.

<sup>16</sup> Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 236–266.

<sup>17</sup> Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 65.

<sup>18</sup> История эстетики: в 5 т. Т. 2. М., 1962. С. 87–91. (Сер. Памятники мировой эстетической мысли.)

<sup>19</sup> Спиноза Б. Этика. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 395.

<sup>20</sup> Кант И. Трактаты и письма М., 1980. С. 332.

*Axiological stage* (the second half of XIXth century — XX century) is characterized by various types of axiological and life sense philosophising that tried not only explain the phenomena of life but reveal their internal structure. The necessity of helping the humankind to accept its destiny and to overcome some critical historical events urged reevaluating of the values which was (and still is) partly successful<sup>21</sup>. Why we have put so much stress upon axiological dimension in here. The answer is simple. Axiology reveals the inner core of the human nature. In this very core humanistic relationship as well as freedom and the respect for freedom are deeply rooted. Freedom in this context should be regarded as the lack of violent arbitrary actions of a coercive type towards people in general and towards the citizens of the state in particular. We understand psychologically speaking, that non-violent intrinsic actions of a personality involved into various kinds of social and interpersonal interaction. This natural self evident position of the values in life of human beings is readily accepted as it is, but scientifically speaking, the values are not so easy to demonstrate or to prove their positive implications. Logics, as we study it fails to explain multifaceted human psychology and real life situation. On the contrary, axiology is quite an effective instrument to penetrate and even analyse the depth of human interactions.

Especially we should in theory and in practice pay more attention to the people-creators and people-makers. No doubt a lot of business types do not suffer from the lack of creativity. But we know true business projects are pro active and creative at the core. The matter in question in here is the matter of the creator's personal traits. Any creator is first of all free in mind. That is a person should possess the ability to unchain the customary dichotomy of any phenomenon or problem.

Open mind is "sine qua non" of any creativity. That is why people strive to obtain such a state. The only problem that freedom of your thinking operations does not guarantee your volition, strength and resilience. But it is in business that we should be both creative or rather resourceful and resilient. The ability to work under pressure is an integral part of activity in business sphere. Creativity by itself is nothing but some kind of our psychological functionality and a merit of a person. But the creativity that sets some goals and trends for human kind. By doing that such creative people set also some value landmarks, paving the way into some transformed social reality. Most people do not pay attention to what they wear or where they go to buy some food or what they learn at school. Nevertheless, all these aspects of life had been paid attention to by the efforts of some individuals whose theoretical findings deserved

---

<sup>21</sup> Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. С. 17.



to be implemented practically. These individuals at times pay with their lives to attain even the smallest possible positive results. The value of their achievements can be said is equal to the value of their lives. The fragile world of the value sphere is very vulnerable as life suggests. As the main idea of our paper is the human being we should be armed with special social tools that guarantee the human being some necessary stable existence enabling sustainable development of the state level on the bases of individual creative pro-active approach. So, we have approached in our research to the necessity of protection. We mean in here the protection of these creative and productive individuals from various negative influences, originated by the system existed. Here we think it would be apt to cite a famous Russian thinker N. A. Berdyayev "The strongest in our world is blunt matter. Its value is the least. What is the highest is not strong"<sup>22</sup>. This citation clearly demonstrates the necessity of value and of the human being protection. It is self-evident. But here it should be pointed out that not only the highest, that is at the same time the weakest values and human being should be protected.

Even values of some moderate kind need protection. The matter of value is important not only theoretically. Speaking about values we often mean something material or monetary, as it is something we really need for survival. Survival psychology sits so deeply in us that we can't give it up even when we prosper. Our development definitely should be sustainable but to what should it be aimed?" We eat to live but we do not live to eat." is the saying we remember from some ancient wise men. We naturally may rephrase the saying as "we make money to live but we do not live to make money". What is more, social interaction is competitive and the amount of money people possess is the only thing that matters. "Money is the human being!" — exclaimed an aristocratic poet Alceus<sup>23</sup>. A phrase by some historical character is a typical one but should not be misleading.

Political philosophy is concerned, at least in part, with political theory. "The Republic" and "The Laws" by Plato, Aristotle's "Politics", St. Augustine's "The City of God", the "Leviathan" by Thomas Hobbes are all philosophical works treating law and state subjects. These works are known to have influence on political practice. It is very well understood that in law and state matters theory is contrasted with practice. For example, according to the theory of democracy (or what not) we expect to find in a given state the characteristic X; but instead we find Y. In more than one country it is stated in the Constitution that all power is derived from the

---

<sup>22</sup> Бердяев Н. А. *Философия творчества культуры и искусства*: в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 501.

<sup>23</sup> Куманецкий К. *История культуры Древней Греции* / пер. с польск. яз. В. К. Ронина. М., 1990. С. 47.

people; but in fact all power is exercised by a self-appointed political party seconded by a political police. This means that in any society there is or may be a contrast between a theory designed to explain how the society functions as a political unit and another theory which does not describe the facts of political behaviour, but describes or seems to describe what political behaviour should be but, wholly or in part, is not. All states appeal to principles which are at best imperfectly embodied in their practice and at worst are wholly contradicted to their practice.

There is this a difference between the kind of theory which purports to explain political practice and that which seems to propose standards on rules which may never be observed wholly and entirely, at all times and by everybody. Many of the classics of political philosophy, Plato's "Republic", for example, or Rousseau's "Social Contract", are almost entirely devoted to political theory in the second sense, that is, to political theory as the study of norms or standards or ideals. Others, the "Politics" by Aristotle, for example, are concerned both with what is and with what should be. No philosopher can altogether restrict himself to a discussion of standards or ideals. The point of any such is that they are claims to regulate practice. A political philosopher or a politician who is not at all concerned with practice would be a sad kind of utopian.

We know that many different doctrines about the nature and purpose of the State have been held and discarded in the past, just as we know that at present different and opposed political doctrines are taught. Besides, the "State" is an institution which has taken many different forms. Nevertheless, no matter how many doctrines had been put forward in history, the human being problem hardly ever been solved even partially. In every theory we definitely discover some human being predicament impossible to be resolved. The human nature is ambiguous to such a degree that no political course or state structure would be adequate to create some set of conditions that would be ideal for this very nature. This does not necessarily mean that we should forget about man and the level of society development, maybe no ideal but at least compatible to human needs and strives.

Another difficulty sometimes felt is that there is no fundamental difference between political and moral philosophy; political theory, we may suppose, is simply the application of ethical principles to a particular subject — matter. If it is agreed that the performance of duties is a part of the good life for man, then political institutions will exist to further morally good ends. They will exist to further other ends as well. For example, one of the purposes of political administration may be to preserve and to improve public health. But it might be argued that such an end is only good as a means to morally good ends and that only these ends are good in themselves. In so far as political theory is concerned with rules and

standards, some of these will have moral implications — they will, for example, raise questions of duty and obligation — and there will thus be a partial overlapping of moral and political theory. Where moral situations exist within a political community, as distinct from a lesser community such as the family or the 2 men on a desert island, the issues are greatly different from those which arise in the smaller and simpler communities. We may say that moral and political theory overlap; but moral one is in a sense prior than political one. Moral questions may arise when political questions do not and can not.

Now, summarizing, we put the ideas we had presented in the paper in some logical consequence. The importance of the human being is stated but not stressed at the beginning. Then we proceeded with classical and modern approaches to politics, law, ethics and we discovered that the idea of importance of the human being position in the State was meant by both Greek and modern minds. What we can see from the comparison of these approaches is that we need a certain instrument to measure the human being position importance. This instrument to our mind is the axiological dimension without which we can not estimate the necessity to cherish the human being both psychologically and materially. Through the historical survey we could conclude that though axiology as it is was established around XIX–XX centuries, the matter of value was not foreign to the thinkers of the previous period. This axiological dimension puts the human being and business or the human being and politics (at times, we know, business and politics are the same) into right relationships. We should understand, that excluding the good for the human being from the process of profit making we come to some dangerous stage where rapacious appetites at the expense of some people will inevitably lead to either some local crash or to total collapse of the systems (State system) we are eager to build.

Indeed, building of something complex and stable requires not only systems which are effective at some certain period of time, but capable of regenerating, self-promoting, renewing and even self-creating. The well-known nanotechnologies which lure us with some promising future will probably fail to satisfy even their creators, to say nothing of the rest of the humankind. So, maybe, we should stop deceive ourselves with vain hopes and would better turn to our immediate needs.

Finally, we should conclude that this dual problem of a human being and freedom is not only solved but also not even properly put neither theoretically nor practically. Nevertheless, the fact that most prominent philosophers treated these very aspects of general philosophical problem field, proves how important they are in real life and how our typical hopes originate our thinking and striving.

## Раздел II

### ИЗ АРХИВА СПб ПЛАТОНОВСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

**Материалы 16-й историко-философской конференции  
«Универсум Платоновской мысли: Античный платонизм  
и восточная мудрость. Проблема взаимодействия  
интеллектуальных культур. 19–20 июня 2008 г.**

---

Вопрос о «восточных ресурсах (истоках)» античной философии вообще и платонизма в частности, регулярно возникает на страницах историко-философской литературы. В самой античной культуре (по крайней мере, со времен Геродота) существовала устойчивая традиция объяснять многие явления своей религии и философии как заимствования из восточной мудрости. Рассказы о финикийской крови Фалеса, о путешествиях античных мудрецов на Восток в раннем средневековье дополнялись сообщениями христианских апологетов о прямом воздействии иудейских мудрецов на греческих философов. Эта традиция была подвергнута критике в XIX столетии, однако в XX в. отношение к ней изменилось. Начали находить рациональные корни подобных свидетельств.

Новый стимул этим исследованиям в последние десятилетия дали выдающиеся работы западных исследователей: Р. Конти, В. Буркерта, М. Уэста. В отечественной науке дань исследованию взаимоотношений античной философии с древневосточными традициями отдали А. Ф. Лосев, Ф. Х. Кессиди, А. В. Лебедев, Ю. А. Шичалин, М. Н. Вольф и другие. Актуальность этой темы в отношении платоновской традиции не вызывает сомнений. Античный платонизм претендовал на статус «вечной философии», и уже с этой точки зрения должен был рефлексировать свое отношение к иным формам мысли. Так оно и происходит: восточные «персонажи» и идеи неоднократно встречаются на страницах его сочинений, а также в творениях платоников последующих веков.

Задача конференции, во-первых — изучение вопроса о восточных влияниях на формирование платонизма. При этом будет необходимо изучить методическую сторону подобного исследования, различить первичные и вторичные следы влияний, четко определить отношение самого Платона к иным традициям. Во-вторых, участники конференции рассмотрели отношение платоников последующих веков к восточным учениям разных эпох: зороастризму, иудаизму, герметизму, индийским учениям и т. д. В-третьих, подвергнуто изучению возможное обратное влияние платонизма на восточные традиции (буддизм времен создания «Милиндапады», герметизм, митраизм, иранский гностицизм и др.).

## ГНОСЕОЛОГИЯ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО СЛУШАНИЯ В ВЕДИЙСКОЙ ШАБДЕ И «ФИЛОСОФСКОЙ БЕСЕДЕ» ПЛАТОНА

УДК 101.1, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Автор исследует, каким образом ведийская Шабда «встречается» с Платоном в понимании предназначения философии как особого вида человеческого познания через сверхчувственное слушание в процессе философской беседы. Именно так философия открывает свое незаменимое, законное место в человеческом познании

**Ключевые слова.** Ведды, Шабда, диалоги Платона о познании, чувственное и сверхчувственное в познании, предназначение философии.

**Abstract.** The Author reveals the way Vedda's Shabda is fused with Plato's teaching and tries to present philosophy as some special way of getting knowledge through hearing in philosophical conversation. That is the way philosophy reveals its place in mankind knowledge.

**Keywords.** Vedda, Shabda, Plato's Dialogues about knowledge, sensual and supersensual in knowledge, mission of philosophy.

В западном мире философия познания основана, как известно, на двух ипостасях: познание через органы чувств (эмпирический способ познания) и через мыслительную деятельность (рациональный способ познания)<sup>1</sup>. В ведийской философии Джива Госвами определяет три главных пути познания (*праманы*): 1) *пратьякша* — соответствует чувственному способу познания: «прати» значит «непосредственно», «икша» — «глаза», т.е. «то, что непосредственно воспринимается чувствами»; 2) *анумана* соответствует рациональному способу познания: «манас» значит «ум»; 3) *шабда* — познание через сверхчувственное слушание («Слушание») от авторитетного источника<sup>2</sup>. В то время как аналог шабды отсутствует в теоретической структуре западной гносеологии, Джива Госвами утверждает, что из трех праман именно шабда составляет основу познания, а пратьякша и анумана выполняют лишь вспомогательные функции.

---

**Сокол Владимир Борисович** — доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Тюменский государственный институт мировой экономики, управления и права, Россия, Тюмень; vasu108@mail.ru

**Sokol Vladimir Borisovich** — PhD, Associate Professor Tyumen State Institute of World Economy, Management and Law, Chair of Philosophy and Social humanities, Russia, Tyumen; vasu108@mail.ru

<sup>1</sup> Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965.

<sup>2</sup> Gosvami Jiva. Sri Tattva Sandarbha. New Delhi, 1995. P. 17.

Суть познания мира в соответствии с Ведами заключается в «разгадке» «Звуковой» первопричины той или иной вещи или явления. *Познать объект — значит осознать («услышать») сверхчувственный звук («Звук»), который есть прообраз, трансцендентный «ген» этого объекта.* Ригведа описывает четырехуровневую природу «Звука», известную как «чатвари-вак».

1) первый уровень — самый тонкий «Звук», называется «пара» — «трансцендентный»; на этом уровне «Звук» полностью не отличен от вещи, которую обозначает; 2) второй уровень «Звука» онтологически располагается в плоскости разума («буддхи», совпадает с кантовским разумом); здесь «Звук» называется «пашьянти» — «то, что можно увидеть» («Звуковой образ»); 3) третий уровень «Звука» расположен на платформе ума («манас», кантовский рассудок), «Звук» называется «мадхьяма»; 4) четвертый, низший, уровень звука — уровень слов, грубой речи, звук называется «вайкхари»; здесь действуют пять органов чувств физического тела под влиянием энергии творчества (таланта) или, в случае животных форм жизни, энергии инстинктов (бессознательных рефлексов).

О том, как «Слушание» опосредует само мышление, писал и Платон. Он определил мышление как внутренний разговор с самим собой, как внутреннюю речь. Мышление, — говорит он в «Теэтете» — это «речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает <...> Мысля, человек ничего другого не делает, как разговаривает, спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая»<sup>3</sup>. Другими словами, каждое мгновение своего мыслимого существования мы «Слушаем» себя (свой ум) и именно этот «Звук» от собственных мыслей заставляет нас каким-то образом действовать в этом мире.

Итак, философская беседа как способ «философского делания», а значит и способ особого познания объективной реальности мира, присущего исключительно философии, может считаться состоявшейся строго в соответствии с тем, насколько в ее ходе присутствовало «Слушание» в двух своих параметрах. Во-первых, в какой степени «Слушание» имело место в мышлении каждого из беседующих, т. е. насколько каждый из беседующих «Слышал» творение мыслей в своем собственном уме. Во-вторых, в каком качестве «Слушание» участвовало в восприятии речи одного участника беседы другим. Или, другими словами, насколько каждый пропускал через свое ухо «Звук» речи собеседника и позволял ему проникнуть в свой ум, затем позволял испытать трансформации в своем уме под действием

---

<sup>3</sup> Теэтет. 190а.

услышанного «Звука» и, наконец, честно поделить теми мыслями, которые были «Услышаны» уже от своего изменившегося ума. Если эти условия философской беседы соблюдены, и таким образом процесс «Слушания» состоялся, мы должны констатировать такое общение, как философское действие, обязательно дающее через спонтанное рождение новых мыслей новое знание и таким образом приносящее, словами Платона, «высшее благо» каждому человеку, всему государству и даже Богу. Платон в «силе, способности и умении беседовать» видит истинное предназначение философии, позволяющее ей продолжить разговаривать — спрашивать, слушать и отвечать — даже там, где все другие «так называемые искусства и науки» (Кратил, 511c) свои разговоры кончают, установив исходные положения своей области познания, методы их специальных занятий и т. д. Для истинного философа «основные положения» той или иной науки — всего лишь «предположения», он способен и должен уметь вернуть утверждения того или иного знания в речь размышления, в такой разговор, где всякий тезис гипотетичен, отвечает на чей-то вопрос и допускает дальнейшие вопросы. Силою диалектики в сократо-платоновском смысле, т. е. силою, втягивающей утверждения в беседу, в вопросо-ответный разговор, философ продолжает думать даже там, где речь идет о последних (первых) началах и основах, там, где для мысли вроде бы уже нет никаких положенных опор (принятых аксиом, заранее данных определений, созерцаемых образов, установленных знаний и т. д.). Уже здесь философ противостоит в своей позиции даже идеологу, не говоря уже об ученом. И это противопоставление заложено в принципиальном *отношении человека к тем мыслям*, которые могут появляться в его уме и которые он может *слышать* от других. Сущность этого отношения онтологически касается именно природы *сверхчувственного слушания*, исследование которого будет проведено в нашей работе. Философ подобен «повивальной бабке» (Сократ), который бережно помогает родиться на свет каждой мысли, возникающей в его пробужденном разуме, сберечь эту мысль, развить ее и выпустить в мир на благо людей. Философ никогда не строит теорий и идей, которые, собирая мысли в какую-то схему, неизбежно ограничивают ее первозданную красоту. В этом смысле философ «ничего не знает», но его знание особое: «он знает о своем незнании» (Сократ) и поэтому свободен к принятию рождения («слышания») новых мыслей. Действие теоретика или идеолога по отношению даже к тем же самым мыслям и тем же «предметам исследования» прямо противоположное: он мысли не развивает, а, наоборот, фиксирует. Ибо только фиксированную, застывшую, омертвевшую мысль, можно задействовать для получе-



ния какого-то конкретного, рационально и эмпирически ощущаемого результата: интеллектуального, а потом и физического. *Философ с максимальным вниманием слышит свои мысли, теоретик (идеолог, ученый), наоборот, принципиально отключает слушание других мыслей, так как они разрушают логически конструируемый процесс наращивания, обоснования и развития фиксированной мысли, запущенной в эксплуатацию.* Таким образом, «дело» философа — услышать мысль, затем уступить место в ее реализации теоретику, идеологу, ученому, бескорыстно передавая инициативу в развитии своего детища последующим инстанциям воплощения мысли в жизнь, подобно тому, как повивальная бабка, передает младенца на попечение и воспитание родителям. И это верное, нормальное и естественное развитие событий. Проблема здесь кроется исключительно в соблазне, подстерегающем в этой ситуации философа: передавая родившееся детище, он остается ни с чем, оставляя все внешние плоды своего «философского делания» другим сферам познания. Если философ не выдерживает этого испытания на «отречение», он вынужден переродиться в идеологического философа, религиозного философа, философа науки и т. д., которые на поверку уже ничего общего с философией не имеют, поэтому со временем теряют свое истинное философское лицо и «путаются под ногами» у профессионалов от науки, политики и т. д.

Таким образом, можно сказать, что ведийская шабда «встречается» с Платоном в понимании предназначения философии как особого вида человеческого познания через сверхчувственное слушание в процессе философской беседы. Философ, продолжающий бескорыстный вопросо-ответный разговор («Слушание» — «Говорение»), необусловленный фиксированными мыслями-аксиомами, образами, определениями, способен свободно продвигаться все дальше и дальше в мыслительное пространство, к которым уже нет возможности приблизиться никакой идеологии, науке и т. д. в силу их ограниченности своими «основными положениями». Именно таким образом философия открывает свое незаменимое, законное место в человеческом познании, «прокладывая дорогу» в «неосвоенные» человеком мыслительные сферы, которые, подобно «новым землям обитания» раздаются в дар и на радость всем другим проявлениям человеческой жизнедеятельности.

## ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ПЛАТОНОВСКОГО НАСЛЕДИЯ В ДРЕВНЕЙ РУСИ (ПЛАТОН И НИКИФОР, МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ С 1104 ПО 1121 г.)

УДК 101.1, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Автор исследует прямое влияние платонизма на философские представления митрополита киевского Никифора, что опровергает тезис о том, что в Древней Руси отсутствовала традиция философской мысли. В мировоззрении Никифора платонизм играет важную роль, вступая в своеобразный синтез с христианскими представлениями, основывающимися на византийской традиции.

**Ключевые слова.** Русское православие, византийская традиция, Платон, митрополит Никифор, платоновская психология.

**Abstract.** The Author researches the direct influence of Platonism upon Nikifor's philosophical ideas thus refuting the notion of philosophizing absence in Ancient Russia. Nikifor's world picture owes much to Platonism and gives way to some specific form of christian ideas based on Byzantine tradition.

**Keywords.** Russian Orthodox Church, Byzantine tradition, Plato, Nikifor, Psychology in Plato's teaching.

Христианское богословие зарождается во II–III вв. на стыке двух традиций: античной и библейской. Обосновывая истины христианской религии, мыслители использовали широкий культурно-философский и религиозно-философский контекст, включая в свои рассуждения мысли и достижения как современной им интеллектуальной эпохи, так и предшествующих, в частности, богатой на идеи античности.

«Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава» — один из ярких показателей такого сочетания греческой мудрости и византийского богословия.

Некоторые философские представления, восходящие к Платону, в тексте «Послания» обнаружить не трудно.

Так, схожи взгляды обоих мыслителей на проблему соотношения тела и души в человеческой природе, где телу приписываются нега-

---

Алексеева Татьяна Викторовна — аспирант кафедры философии, Нижегородский государственный педагогический университет, Россия, Нижний Новгород; Alekseyusha83@mail.ru

Alexeeva Tatiana Victorovna — Post-Graduate student of Chair of Philosophy, Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Russia, Nizhny Novgorod; Alekseyusha83@mail.ru

тивные свойства и выдвигается мысль о необходимости его обуздания.

Мотив противопоставления души и тела характерен прежде всего для античной традиции, считавшей, что тело есть темница души. По Платону, тело пагубно влияет на душу человека, оно привязывает мысли и действия личности к земным реалиям.

Идеи Платона о воздержании, обуздании плоти и стремлении к истинным ценностям выразились у митрополита Никифора в «Послании» в емком понятии христианского поста, который дан людям Богом «во имя духовного очищения душ» (Послание. 346 б)<sup>1</sup>. По образному выражению Никифора, плотское начало в человеке — «змий», которого необходимо обуздать (Послание. 347 б).

Тезис Никифора об умерщвлении змея может быть сопоставлен с платоновским мотивом укрощения зверя (Тимей. 70 е).

Интересно то, что у Платона нет понятия поста, но уже есть идеи, связанные с аскетизмом, столь свойственным христианскому вероучению. В представлениях древнегреческого философа все блага жизни — ничто, а лучшей частью человека признается душа, а не тело. Последнее представляется Платону оковами, тюрьмой души (Федон. 67 с–d).

Антропологическая модель платонизма — следствие дуалистической онтологии, считавшей именно материю источником зла, хаотическим началом, совечным миру божественному.

В христианстве и телесная природа и сама материя есть творение трансцендентного Бога и по сущности своей они добры, так как сотворены Тем, Кто не может творить зла. Зло — это не природа, не сущность. Зло — это определенное действие и состояние того, кто производит зло. Иначе говоря, источник зла — не в устройении объективного мира, а в воле. Источник зла — это те существа, которые обладают волей. Те существа, которым Сам Творец дал возможность, но также и заповедь свободно относиться к миру, дарованному Богом Своим творениям. Таким образом, с онтологической точки зрения зло нереально, оно не существует.

У Платона же источник зла в телесности человека, поэтому у него противопоставляются не только две составляющие человеческой природы, но и две сферы бытия, два мира: мир идей и материальный, телесный мир. Подобные мысли видим и у Никифора: «... двойственна наша жизнь: разумная и неразумная, бесплотная и телесная. Раз-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по: Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава / пер. Г. С. Баранковой древнерусского текста по рукописи ГИМ. Синод. собр. № 496 (№ 110 по А. И. Горскому) // Послания Митрополита Никифора. М., 2000. С. 75–82.

умное и бесплотное ведь есть нечто божественное и чудесное и касается бесплотного естества, а неразумное — исполненного [плотских] страстей (чувственного) и сластолюбивого [естества]. И поэтому внутри нас [идет] большая борьба, и противится плоть духу, а дух плоти» (Послание. 347 а); «...божественным дуновением сотворена была душа, которая... была создана по образу Божию» (Послание. 349 б); «...душа бесплотна...» (Послание. 352 б).

Характеристика души как божественного начала и некоторые нападки на телесную сущность человека обнаруживают в Никифоре платоника.

Онтологический пласт тесно связан у обоих мыслителей с гносеологическим уровнем.

Размышления Платона о дуальности бытия выводят его рассуждения на специфические возможности и особенности познания этого бытия. Платоном противопоставляются два вида познания — мышление и восприятие, и их объекты — имматериальный мир, мир идей и материальный мир, телесный.

Гносеологический аспект затрагивает и Никифор. Он относится с доверием к чувственному познанию, но вводит критерий достоверности сообщаемых с помощью чувств сведений. Если чувства подчинены разуму, они, по Никифору, могут выступать источником знаний. Здесь митрополит распространяет и переводит на язык русских реалий известную антропоморфную модель, когда разум уподобляется главе государства, князю, а чувства — его слугам. У Платона также звучал этот мотив подчиненности чувств разуму.

Итак, у Платона душа как начало бестелесное постигает мир с помощью несовершенного тела, т. е. органов чувств. Та же гносеологическая установка свойственна и Никифору: информация об окружающем мире поступает в сознание и душу человека через органы чувств, которые несовершенны. Поэтому информация, поступившая в человека посредством чувств, должна проверяться прежде, чем попадет в сердце и душу человека. Таким «фильтром», по мысли Никифора, выступает разум.

Кроме того, у Никифора мы наблюдаем еще два вида познания — нерассудочное, познание сердцем, кардиогносию (Божественное познание совершенно, Бог смотрит в сердце человеку) и самопознание.

Никифор определяет разум как высшую часть души. Его идея о возможности познать Бога разумом сродни платоновскому «мышлению» как познающему невидимый мир. Поэтому предпочтение в деле познания и богопознания Никифор все же отдает разуму. В ортодоксальном христианстве апофатический подход в богословии становится с веками нормой, особенно благодаря распространению

Corpusa Areopagiticum, провозгласившему полную непознаваемость Божества. У митрополита же мы находим тенденции, характерные для классического платонизма, в том числе и провозглашение возможности для разума понять Бога.

Итак, ум у Никифора — одна из трех частей души. Здесь снова можно провести явную параллель к учению Платона о душе. Как известно, Платон рассматривал душу как состоящую из трех начал: разумного («с помощью которого человек способен рассуждать» (Государство. IV, 439 d)), неразумного, вожделеющего («из-за которого человек влюбляется, испытывает холод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями», «близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений» (Государство. IV, 439 d)) и яростного («...мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное <...> По природе своей оно служит защитником разумного начала, если оно не испорчено дурным воспитанием...» (Государство. IV, 440 e)).

Вот как Никифор интерпретирует Платона: «Душа состоит из трех частей: разумное («словесное»), чувственное («яростное») и волевое («желанное»). Разум (разумное) — старше и выше всех; им мы отличаемся от всех животных, с его помощью мы познаем небо и все остальное созданное и восходим к пониманию Бога, поскольку мы [стараясь] сохранить его... Второе же — чувственное («яростное»), когда имеют усердие (ревнование) к Богу и мечь, [направленную] на Божьих врагов. Есть же наряду с ними [чувствами] и злоба, и зависть, как в разумном — благоверие и зловерие... Третье же — воля («желанное») — [заключается в том], что тот имеет добродетель, кто всегда думает о Боге (имеет желание к Богу) и забывает об ином, и заботится о таком просвещении...» (Послание. 349б–352 а).

Интересно, что, по мысли митрополита, душа человека может нести в себе наряду с положительным и отрицательное зерно. Яростное начало — положительная часть души человека, но также может выступать в борьбе разумного и вожделеющего начал на стороне последнего и содержать в себе гнев, злобу и зависть, что приводит человека к выходу за границы, установленные моралью и нравственностью. Разумное начало также не однозначно и может заключать в себе благоверие и зловерие.

Таким образом, для Никифора характерно смешение добра и зла; душа и тело могут содержать в себе как доброе, так и недоброе, могут выступать источником как добра, так и зла.

Итак, антропологическая, гносеологическая и онтологическая концепции Никифора характеризуются сложностью и многогранно-

стью переплетенных в ней традиций. В тех случаях, когда Никифор говорит, что источником зла может быть и душа человека, он отходит от платонической и следует христианской традиции, согласно которой человек наделен свободной волей. Когда же Никифор говорит, что от тела человека может исходить зло (мысль о необходимости обуздания плотского начала в человеке и аспект несовершенства органов чувств), то здесь митрополит выступает последователем платоновской концепции тела как источника зла.

Итак, мы находим прямое влияние платонизма на философские представления Никифора, что опровергает тезис о том, что в Древней Руси отсутствовала традиция философской мысли. В мировоззрении Никифора платонизм играет важную роль, вступая в своеобразный синтез с христианскими представлениями, основывающимися на византийской традиции.

*Е. В. КУЧИНОВ*

## ЕГИПЕТ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

УДК 140.8, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** В статье доказывается, что диалоги Платона не обнаруживают сколько-нибудь глубоких аутентичных источников влияния египетской мысли на философию Платона. Тем не менее в них могут найтись «связующие звенья» европейского мышления с древнеегипетской цивилизацией.

**Ключевые слова.** Диалоги «Филеб», «Горгий», «Тимей», проблема пребывания Платона в Египте, древнеегипетская религия и платонизм.

**Abstract.** The material proves the absence of the so called Egyptian thought influence on Plato's philosophy, nevertheless it reveals some possible links in Ancient Egypt and European civilizations.

**Keywords.** "Philebus", "Gorgias", "Timaeus", Plato in Egypt Problem, Ancient Egypt religion and platonism.

Сразу ограничим поле нашего исследования: нас интересует не биографическая проблема «Платон в Египте», но проблема той роли, которую играл Египет в его диалогах. Не «Платон в Египте», но «Еги-

---

**Кучинов Евгений Владимирович** — аспирант кафедры философии, Нижегородский государственный педагогический университет, Россия, Нижний Новгород; sursum82@mail.ru

**Kuchinov Dmitriy Vladimirovich** — Post-Graduate student of Chair of Philosophy, Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Russia, Nizhny Novgorod; sursum82@mail.ru

пет в Платоне», «Египет через Платона». (Оговоримся, однако, что посещение Платоном «Черной земли», находящейся под «персидским игом», во время его путешествий после расставания с Сократом представляется нам весьма вероятным).

Прежде всего нужно сказать о том, что Египет не может быть полноценным участником диалогов Платона: мы не найдем на их страницах ни одного представителя египетской цивилизации, который мог бы обстоятельно презентовать ее, высказать, защитить от возможной критики других участников диалогов. Обычно о нем упоминают греки: Сократ (который едва ли бывал там), Критий, со ссылкой на Солона в «Тимее», Афинянин в «Государстве» и др. Даже если в них и фигурирует нечто египетское, то диалоги Платона — это диалоги о Египте, но не диалоги с Египтом.

Несколько странным выглядит то обстоятельство, что в диалогах, относящихся ко времени предполагаемых путешествий Платона (т. е. 90-е годы IV в. до н. э., когда он, собственно, и должен был заезжать в Египет), ничто египетское не упоминается. Почему? Были ли впечатления, полученные Платоном в Египте не так сильны? Или же никакая восточная мудрость в этот период не могла затмить фигуры Сократа? Может быть то, что Платон узнал в долине Нила, осталось потаенным, невысказанным знанием? Ответ на это «почему» представляет для нас практически непреодолимое затруднение.

Первые упоминания Египта относятся ко второму, «переходному» периоду творчества философа, когда, по словам А. Ф. Лосева, в него «пробиваются <...> мотивы поэтические, мифологические и даже мистические», т. е. то, чего «не было у Сократа»<sup>1</sup>. Имеются в виду диалоги «Горгий» (482 b, 511 d), Евтидем (288 b-c), Менексен (239 e, 241 d, 245 c). В них Египет, впрочем всегда со слов Сократа, представляется далекой страной; точнее говоря стороной, характеризующейся существенной удаленностью от греческого мира. Обычаи и верования этой загадочной страны — не совсем понятны и вызывают скорее ироничное отношение, нежели восхищение и благолепие (Сократ, например, шутивно клянется в «Горгии» «собакой, египетским богом», иронизируя либо над поклонением египтян шакалоголовому Анубису, либо над их культом священных животных). Сведения об этом уголке Земли, если верить примечаниям А. А. Тахо-Годи<sup>2</sup>, черпаются из греческих же источников, например, из произведений Го-

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Диалоги. Кн. 1. М., 2008. С. 52.

<sup>2</sup> Тахо-Годи А. А. Примечания к «Евтидему» // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. М., 1999. С. 720.



мера. Таким образом, между греческим миром и Египтом в диалогах Платона этого

периода не только географическое расстояние, но и «призма» греческого мировоззрения, что, конечно вполне естественно.

Наиболее существенным образом Платон обращается к египетским реалиям в диалогах «зрелого» периода своего творчества. Из их числа в первую очередь нужно отметить Филеб (18 b), Федр (274 b-e, 275 a-b) и, конечно же, Тимей (20d–25d). Упоминания в первых двух диалогах связаны с именем египетского бога Тота (Тевт (Θεύθ) Сократа), изобретателя письма, покровителя литературы и науки, бога мудрости. В «Филебе» Сократ рассказывает любопытный сюжет о египетских звуках, в частности он утверждает, что «в Египте, как гласит предание, некий Тевт первым подметил, что гласные буквы в беспредельности представляют собою не единство, но множество». Что же это могло быть за предание? В египтологии не нуждается в доказательстве положение о том, что в египетском языке гласных букв вообще не было. Более того, «древние египтяне ощущали членение своего речевого потока прежде всего на элементы значимые, смысловые, а не грамматические»<sup>3</sup> (поэтому утверждение Сократа о том, что «связь (между буквами. — Е. К.) Тевт назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах», выглядит более чем уязвимо). «Лишь для очень позднего времени истории Египта можно отметить возникновение интереса к материальной форме слов. Возможно <...> что это связано с влиянием греко-римских воззрений» (отметим, что под материальной формой слов понимается и «звуковая сторона языка»)<sup>4</sup>. Таким образом, речь идет опять о представлениях, бытовавших в греческом мире, и, возможно, из него заносимых на почву Египта, а не о каких-либо глубоких египетских источниках.

В Федре Сократ еще раз касается фигуры египетского бога мудрости, на этот раз для того, чтобы ответить на вопрос «подобает ли записывать речи или нет, чем это хорошо, а чем не годится». Справедливо, и вполне по-египетски указывая на то, что Тевт «первый избрал число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена», платоновский Сократ устами египетского(!) царя Тамуса критикует последнее изобретение, которое по мысли бога должно стать средством «для памяти и мудрости» египтян, а на деле лишит упражнения их память и «они станут мнимомудрыми вместо мудрых». Учитывая то, что в уста Тамуса вложена речь самого Сократа, можно вслед за Федром заявить: «Ты, Сократ, легко

<sup>3</sup> Петровский Н. С. Представления древних египтян о языковых явлениях // История лингвистических учений. Т. 1: Древний мир. Л., 1980. С. 11.

<sup>4</sup> Там же. С. 12.

сочиняешь египетские и какие тебе угодно сказания». В диалоге намечается сомнение в действенности одной из ключевых составляющих египетской культуры — письменности, иероглифах так как это не средство для памяти.

Наиболее полное слово дано Египту, несмотря на посредничество грека-Крития и его детских воспоминаний, в диалоге Тимей. Обычно это слово затеняется ярким мифом об Атлантиде, и оно не сосредотачивает на себе внимание. Однако оно весьма содержательно. «Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!... Все вы юны умом (или душой, так как в оригинале стоит τὰς ψυχὰς. — *Е. К.*) <...> ибо умы (души. — *Е. К.*) ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени». Перед нами ощутимый противовес той критике, которую вел Сократ в *Федре*. Во-первых, египетские письмены запечатлевают и от древних времен хранят в храмах все, что происходит «будь то в нашем краю (Египте. — *Е. К.*) или в любой стране», т. е. являются «памятью» не одних египтян. Во-вторых, именно египетская письменность позволяет этому народу «древнеть и расти», так как Египет не подвержен мору низвергающихся с небес потоков, в то время как другие народы, в том числе греки, «начинают все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена».

Как показывает опыт В. В. Розанова<sup>5</sup> и, к примеру, Д. С. Мережковского<sup>6</sup> образ дитя и старца, столь ярко выведенный в *Тимее*, может быть небезрезультатно использован в качестве связующего звена между европейским мышлением и древнеегипетской цивилизацией.

В советской литературе особенно драматизировалась роль Египта в диалогах Платона о проблемах государственного строительства (в первую очередь, в «Государстве» и «Законах»). По вполне понятным причинам упоминалось в первую очередь попутное замечание К. Маркса об «идеализации Платоном египетского кастового строя» (в гл. XII первого тома *Капитала*)<sup>7</sup>. Но дело доходило и до объявления Египта чуть ли не инструментом философского самоубийства Платона в «Законах»<sup>8</sup>. Эхо Марксовой «идеализации кастового строя» звучит, иногда, и сегодня<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> См.: *Розанов В. В. Собр. сочинений. Возрождающийся Египет.* М., 2002.

<sup>6</sup> См.: *Мережковский Д. С. Тайна трех. Египет — Вавилон.* М., 2003.

<sup>7</sup> Оно встречается, например, и у А. Ф. Лосева (*Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона*) и у В. Ф. Асмуса (*Асмус В. Ф. Платон.* М., 1975).

<sup>8</sup> См.: *Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона.* С. 44–45.

<sup>9</sup> См., напр.: *Басов Р. А. История древнегреческой философии от Фалеса до Аристотеля.* М., 2002. С. 283.

Отметим, что Египет, во-первых, упоминается в «Государстве» всего один раз (IV, 436 а), и тот в связи с корыстолюбием египтян, чего явно недостаточно для «обвинения» в идеализации. Во-вторых, существование кастового общества в современном Платону Египте более чем сомнительно. В-третьих, ничто не мешало Платону создать свою, идеальную, утопичную в прямом смысле этого слова, ниоткуда не заимствованную модель государства.

Кроме того, в «Законах», после «удивительной» речи о «в высшей степени мудром законе для государства», не позволяющем «вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное» в искусстве (речь о Египте), следует, однако, оговорка о том, что «в другом» можно «найти там и кое-что неудачное» (II, 656 d–657 а). Следовательно, ни о каком образце или идеале в лице Египта речь не идет. Более того, далее (V, 747 с) Платон говорит о том, что из-за отсутствия у египтян «других законов и занятий» (помимо занятий числами), которые изгоняют из душ жажду к наживе, вместо мудрости у них — лишь плутовство.

Таким образом, вплоть до поздних диалогов, Платон сохраняет по отношению к современному ему Египту, находящемуся под пятой персидского владычества, взвешенное, критическое отношение. Об идеализации Та-Кемет ни в один из периодов творчества философа, судя по диалогам, не может быть речи. Диалоги не обнаруживают сколько-нибудь глубоких аутентичных источников влияния египетской мысли на Платона. Тем не менее в них могут найтись «связующие звенья» европейского мышления с древнеегипетской цивилизацией.

*Е. В. ИВАНОВА*

## «ИДЕАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ТЕКСТ» ПЛАТОНА

УДК 141.131, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Автор стремится показать, что гносеология Платона носит по преимуществу рациональный, дедуктивный характер. Кроме того, в философских текстах Платона основные гносеологические характеристики человека, как правило, совпадают с онтологическими характеристиками внешнего мира. То есть рационалистической онтологии соответствует рационалистическая же гносеология.

**Ключевые слова.** Философский текст Платона, понятие «идеального философского текста», структура философского текста.

---

**Иванова Екатерина Викторовна** — аспирант кафедры философии, Омский государственный педагогический университет, Россия, Омск; editor@omgpu.ru

**Ivanova Ekaterina Victorovna** — Post-Graduate student of Chair of Philosophy, Omsk State Pedagogical University (OSPU), Russia, Omsk; editor@omgpu.ru

**Abstract.** The Author demonstrates the rational bias in Plato's Gnoseology. Besides, as in Plato's texts some basic human Gnoseology corresponds to external world Ontology the rationalistic Ontology corresponds to rationalistic Gnoseology.

**Keywords.** Plato's philosophical text, the notion of the ideal philosophical text and its structure.

Функционирование текста в разные исторические эпохи порождает его разделение на варианты. Философский текст раскладывается на подтексты (античный, средневековый и т. п.), из которых каждый делится на подтексты определенных философских направлений (стоики, схоласты и т. п.) и авторские подтексты (философский текст Аристотеля, философский текст Платона, философский текст Гегеля и т. п.) и может рассматриваться как самостоятельно организованный. Структурирующей характеристикой текста в этом случае становятся определенные отношения между уровнями.

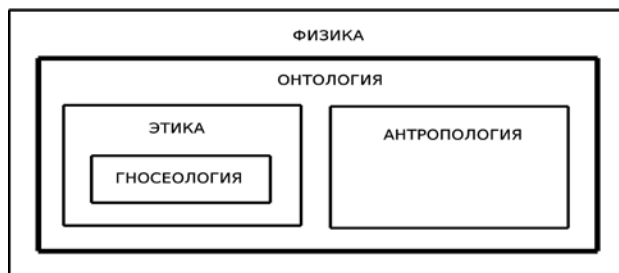
Текст-инвариант можно назвать «идеальным текстом». «Идеальный философский текст» определяется пониманием сущности философии в каждую эпоху. Сущность философии, в свою очередь, определяется предметом философии и методом философии. Таким образом, в зависимости от понимания философии у каждого философа существует свой инвариант, свое понимание «идеального философского текста». При построении философского текста автор берет за основание какую-либо философскую дисциплину. Следовательно, основанием «идеального философского текста» будет общее основание философских текстов того или иного периода. Дополнительные же дисциплины «идеального философского текста» могут быть представлены в разном соотношении у разных философов.

Автор выбирает некое основание — онтологию, гносеологию, антропологию — построения философского текста, а затем произвольно и непроизвольно дополняет ее другими дисциплинами. Чаще всего за основание берется антропология, так как в центре внимания философа на первом месте всегда находится человек. Антропология может быть дополнена гносеологией, затем все это онтологизируется, так как качества человека исследуются во взаимоотношении с бытием. Попутно текст может дополняться иными дисциплинами.

Например, в «Тимее» Платон за основу своего текста берет создание человека. Свою антропологию Платон дополняет гносеологией, рассматривая процесс познания с точки зрения астрономии, физики, религиоведения, политологии, эстетики, психологии, теологии, мифологии, географии, философии творчества, этики, социологии, аксиологии. В дальнейшем все это Платон дополняет онтологией, рассматривая законы человеческого бытия, соединяя человеческий ум и материю в одно целое как основную область бытия, показывая

бытие с позиций его противоположности — инобытия, и проч. Один и тот же философ в разных текстах может выбирать разное основание, имея при этом единую схему построения всей своей философии. Эта схема явно и неявно реализуется во всех его текстах: автор реализует единую глобальную мировоззренческую схему своей философии.

Проблемой, решаемой Платоном, является по преимуществу проблема устройства мира, а основанием платоновского «идеального философского текста» выступает онтология. Но онтология в платоновском «идеальном философском тексте» еще не отделена от дисциплин так называемого естественнонаучного цикла (физики, геометрии и др.). Бытие только мыслится, но начинают разрабатываться методы его познания. Хотя гносеология носит пока что рациональный характер, а познание еще не достигает должного уровня научной абстракции. Гносеология становится неким элементом этики, так как познание неминуемо ведет к определенным нормам поведения. Основные характеристики человека, как правило, совпадают с характеристиками познаваемого мира. Структуру «идеального философского текста» Платона можно выразить графически (см. рисунок).



«Идеальный философский текст» Платона

Подчиняясь действию принципа дополнительности, а также законам целостности текста, дисциплины в философском тексте носят одинаковый характер, представляя собой разные стороны одного целого. В философии Платона бытие не независимо от человека и постижимо только умозрачительно. Бытие только мыслится, следовательно, нужно разрабатывать его познание как метод. Отсюда гносеология Платона носит по преимуществу рациональный, дедуктивный характер. Кроме того, в философских текстах Платона основные гносеологические характеристики человека, как правило, совпадают с онтологическими характеристиками внешнего мира. То есть рационалистической онтологии соответствует рационалистическая же гносеология.

## КЕМБРИДЖСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И УЧЕНИЕ КАББАЛЫ

УДК 141.132, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Кембриджский платонизм находится на пересечении путей европейской науки и философии. Однако применение научного метода на каббалистическом материале приводит к неожиданному результату. Исследователь каббалы Генри Мор вместо научной модели для объяснения природы получает сложное доктринальное описание мироздания, которое нельзя использовать как подручный инструмент науки.

**Ключевые слова.** Рациональное и духовное, Кембриджский платонизм, каббала, картина мира.

**Abstract.** Cambridge Platonism at the intersection of the ways the European science and philosophy move. Scientific method application to cabbala causes some unexpected results. Cabbala researcher Henry More obtains some complex Doctrine to describe the World which can not be used as some scientific tool.

**Keywords.** Rational and Spiritual, Cambridge Platonism, Cabbala, world picture.

В середине XVII в. Кембридж объединил нескольких философов-неоплатоников, среди которых были основатель школы Бенджамен Уичкоут, Ральф Кедворт, Генри Мор и Джон Смит. Кредо кембриджцев было сформулировано в высказывании Уичкоута о том, что рациональное не следует противопоставлять духовному, поскольку духовное есть наиболее рациональное. Взгляды Кембриджских платоников хорошо иллюстрирует метафора, уподобляющая божественный и человеческий разум соответственно свету солнца и свечи. Они называли разум человека «свечой Господа» — способность разумной души к интенсивно переживаемой вере и познанию. В мистицизме кембриджских неоплатоников знание не поглощается переживанием близости к единому. По выражению Г. Мора, человеку присуща «божественная пронизательность»: основой религиозного чувства становится мышление, которое обусловлено «чистотой души», так что приближение к божественному знанию возможно единственно через святость.

Познание испытывает влияние внерациональных свойств души — в этом отношении Кембриджские неоплатоники следуют ренессансной традиции, где носителем свойства познавать еще выступает не абстрагированное декартовское *res cogitans*, но человек как

---

**Авксентьевская Мария Владимировна** — аспирант кафедры этики и эстетики, философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; m\_avksent@mail.ru, m-avksent@yandex.ru

**Avksentievskaia Maria Victorovna** — Post-Graduate student of Ethics and Esthetics Chair, Philosophical Faculty, Saint Petersburg State University, Russia, S.-Petersburg; m\_avksent@mail.ru, m-avksent@yandex.ru

микрокосм, как гармония всех своих частей. Итальянский ренессанс ближе к античности в понимании духа как природы. В античности «гипокейменон» — носитель свойств, субъект суждения — не понимается как личность. Христианство придает умопостигаемому духу личностную форму и раскрывает в связи с этим внутреннюю жизнь личности. Ренессансная христианская философия, представителями которой были Кембриджские платоники, не может не усматривать в познающем духе личностных качеств, важнейшее из которых — хриstopодобие.

Каббала исходно представляла собой мистическое учение в иудаизме, название которого в переводе означает «устное предание». Слово «каббала» и общая форма учения появляется в Европе не ранее XII–XIII вв. вместе с первыми каббалистическими сочинениями. Учение каббалы подразделяют на умозрительную (каббала июнит) и прикладную (каббала маасит). Умозрительное учение каббалы основывается на идее неизреченного Божества, которое апофатически может быть названо эн соф (не что-либо, бесконечное). Эн соф — непустое умопостигаемое, которое испускается в пустоту, образовавшуюся при его ограничении, являя себя для другого через основные категории бытия — 32 «пути премудрости», 10 цифр или сфер (сефирот), 22 буквы алфавита. Посредством цифр и букв, которыми возможно исчислить и описать все сущее, неизреченное Божество являет свою бесконечность. Человеческие души призваны к очищению и совершенству, о котором повествует прикладная каббала, где также придается особый онтологический статус буквам языка. Библия здесь понимается как божественный ребус, в котором при помощи манипуляций с буквами можно получить из одних слов другие, подобно тому, как из одних веществ можно получить другие в лаборатории алхимика. Прикладная каббала также описывает способы использовать имена вещей для их превращений.

Христианская каббала появилась как плод деятельности Флорентийской Академии, где изучением каббалы и других магических учений занимался Пико делла Мирандола, чьи работы повлияли на умонастроение всей эпохи. Ренессансные учения понимали магию иначе, чем в нынешнем веке. Магия эпохи Возрождения, как и античности, не была сверхъестественной, она представляла собой природный феномен, *magia naturale*. Слово «оккультный» для Ренессанса имело значение, происходящее от латинского *occultus*, т. е. скрытый, тайный, и часто использовалось в сочетании «оккультные свойства природы», т. е. необъяснимое в противоположность объяснимым явлениям. Магические учения, среди которых были тесно ассоциируемые каббала, алхимия и магия, интересовали основателей ново-



европейской науки как способ постижения аналогий между вещами и законов природы. Важнейшей аналогией, которую утверждала магия, была связь между словом и вещью. Разгадка каббалистической символики также связывалась с проблемой поиска *lingua adamica* — праязыка, в котором слово обозначало вещь таким образом, что она могла присутствовать в нем полностью, благодаря чему слово творило вещь.

Кембриджский философ Генри Мор написал работу о каббале под названием *Conjectura Cabbalistica* (1653), где в целом одобрил интерпретацию первых трех глав книги *Genesis* как научного текста, требующего нетрадиционного истолкования. Для кембриджца каббала была несхоластическим описанием метода познания, способом разъяснить Писание. Однако, изучив каббалу по изданию *Kabbala Denudata* Кнорра Розенрота, Мор признает, что опубликовал каббалу «собственного изобретения». Постепенно Мор признал, что каббала означает не свободу интерпретации Писания, но содержит собственную сложную теологическую доктрину. В конце концов в работе *Fundamenta Philosophiae* (1682) он отвергает учение как неоправданно сложное, материалистичное и пантеистичное. Например, эманация сефирот раскрывается как круги внутри кругов, что намекает на телесность божественного источника.

Учение каббалы интересовало Мора главным образом как возможность усовершенствования научного языка и метода. Магические ренессансные учения, включая каббалу, не объясняли, но уделяли особое внимание отношению между термином и означаемым в науке о природе. Аксиомы каббалы, которые критически изучал Генри Мор, представляют собой утверждения о закономерной связи между понятиями и явлениями. Смысл аксиомы состоит в том, чтобы обнаружить природную связь вещей, которую маг может использовать, например, применяя золото как аналог солнца. Следуя аксиомам каббалы, Генри Мор по обыкновению развивает мысль М. Фичино, который представляет сущее связанным внутри себя в актах мимесиса, где более частные формы оказываются материей для более общих. В поисках связи между вещами человек приоткрывает сущее как божественный замысел.

Необходимо отметить особую рубрикацию ренессансной науки. Цель ренессансного ученого — изучение не столько отдельного явления, сколько места этого феномена в многообразии и взаимодействии форм природного сущего. Наука Нового времени нацелена не на целостность, но на конкретность сущего. Соответственно различается функция и значение научного термина. Ренессансные термины неотделимы от порождающих их мировоззренческих систем. В Новое

время научная парадигма постепенно становится унифицированной и прозрачной, проблема научного мировоззрения в целом снимается, терминология организуется в энциклопедической форме, главным образом прочно связывающей между собой термин и денотат.

Будучи результатом сплава античного и христианского миропонимания после длительного периода доминирования схоластического метода, наука Ренессанса предстает как кратковременный кризис изменения связей между термином и денотатом. В это время слово и сущее напрямую связываются друг с другом способом, который Ренессанс понимает как магию.

Возвращаясь к кембриджскому платонизму Генри Мора, каббала привлекает Мора как метод ассоциативного истолкования, более гибкой связи между термином и денотатом, который следует применить в научных целях. Когнитивные преимущества каббалы при этом состоят в объяснении разнообразных «оккультных» причинно-следственных связей внутри мироздания. Однако по мере погружения в предмет Генри Мор разочаровался в каббале. В ренессансном понимании аллегории и загадки были частью природы, ренессансный автор изучал их непосредственно. Новоевропейский ученый посредством языка изучает закономерности в природе, и научная терминология отныне должна быть сама в себе ясна и прозрачна для выполнения задачи переноса отчужденного содержания мысли.

Европейский XVII век был периодом прорыва во многих областях человеческого знания. Ренессансные авторы выражали надежду на равноправие человека и природы, ученые Нового времени работали над освоением природного могущества. Кембриджский платонизм находится на пересечении путей европейской науки и философии. Однако применение научного метода на каббалистическом материале приводит к неожиданному результату. Вместо увеличительного стекла, которое прояснило бы основания сущего, перед исследователем оказывается мутное зеркало, в котором сущее нечетко удваивается. Исследователь каббалы Генри Мор вместо научной модели для объяснения природы получает сложное доктринальное описание мироздания, которое нельзя использовать как подручный инструмент науки.

Метод новоевропейской науки немного заимствовал из каббалы. Помимо идеи бесконечного пространства каббалистика оказалась слишком сложной и непригодной в качестве научного инструментария. Ренессансное познание было обусловлено свойствами души. В Новое время познающее начало утрачивает какие-либо свойства помимо чистой субъективности. Картина мира, основанная на познающем субъекте, стремится к самодовлеющей рациональной упорядоченности, систематичному объективированному познанию.

## ВОСТОЧНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ПЛАТОНОВСКОГО ХРОМАТИЗМА

УДК 165.3, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Исследуются принципы мышления и для наглядности они сопоставлены в табличном виде принципы переработки информации в платоновском и восточном представлениях. Для этого использована «атомарная» модель интеллекта.

**Ключевые слова.** Платоновская модель интеллекта, восточная модель интеллекта, принципы мышления, диалог «Пир».

**Abstract.** The Intellection principles are in survey. The principles of cognition in oriental and in Plato teachings are juxtaposed.

**Keywords.** Plato intellectual pattern, oriental intellectual pattern, cognition principles, "Symposium".

При известном допущении<sup>1</sup>, что Платон посещал не только Египет, но и другие страны Востока, можно было бы предположить и определенные параллели между релевантными учениями о душе и мышлении. Поскольку Платоновы рассуждения о душе мы рассматривали, то здесь остановимся на принципах мышления и для наглядности сопоставим в табличном виде принципы переработки информации в Платоновом и восточном представлениях. Для этого удобно использовать «атомарную» модель интеллекта (АМИ), — по существу, ведущую свое происхождение от Федра (253 d) — с обозначением каждого из «атомов» определенным онтологическим планом: социальность сознания (Мт), эстетика подсознания (Id-) и природно-базовые функции бессознания (S-). Так как интеллект — открытая система, то вводится Ма-план для отображения окружающей среды, в которой и существует интеллект.

В табл. 1 показано, как изменяется предметный цвет (снизу вверх) в зависимости от компонента АМИ; графа «Уровень обобщения» включает в себя результат кодирования и носитель памяти предмета.

---

**Серов Николай Викторович** — д-р культурологии, проф. кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, Россия, С.-Петербург; nv\_serov@mail.ru

**Serov Nikolay Victorovich** — Professor of Chair of Philosophy and Cultural Science of the St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work; nv\_serov@mail.ru

<sup>1</sup> Светлов Р.В. Неоплатонизм и йогачара: одна параллель в истории школ // История: мир прошлого в современном освещении. СПб., 2008. С. 379–382; Чалоян В.К. Восток — Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1968. С. 48 слл.

Таблица 1. «Атомарная» модель интеллекта, по Платону, в современном представлении

Платон Федр (253 d)	Предмет	Обобщение		Уровни обобщения АМИ		
	(вид)	Процесс	(род)	Результат (код)		АМИ
Социальность (Конь белый)	Красное, пурпурное..	абстракция	Красное	Слово	Понятие	<i>Mm-</i>
(Возничий)	Огонь, солнце...	сублимация	Красное	<b>Архе- тип</b>	Образ	<i>Id-</i>
Асоциальность (Конь черный)	Спектр огня, солнца...	метамериза- ция	Красное		Метамер	<i>S-</i>

Для наглядности отобразим полученные данные в табл. 2, где обозначим процесс переработки информации символами  $\Uparrow$  и  $\Downarrow$ , связывающими релевантные планы АМИ.

Таблица 2. Формальная и диалектическая логика мышления

Планы открытой системы АМИ		Логика АМИ	Диалектическая логика	Модель мышления (АМИ)	
				Платон	Восточное
Мт-	Социальная среда — вербальные, объективированные характеристики в снятом виде				
сознание		формальная	Опредмечивание отрицания ↑	синтез ↑	тезис ↓
Id-	Культурная среда — образ-концепты, психологические характеристики сублиматов				
подсознание		образная	Отрицание отрицания ↑	антитезис ↓	антитезис ↑
S-	Религиозная среда — генные и/или метафизические характеристики метамеров				
бессознание		генная	Отрицание предметности ↑	тезис ↑	синтез ↓
Ma-	Природная среда – предметные, объективные (спектральные) характеристики				

Под метамеризацией обычно понимают бессознательный процесс ощущения смесей различных спектральных цветов одинаковым. Эта стадия — первичный предикат «субъективации» объективной информации, поскольку каждый индивид обладает сугубо индивидуальными характеристиками фоторецепторов. В понятии вербального цветообозначения отрицается и беспредметность апертуры, и конкретика образ-концепта, в результате чего возникает

абстракции, которая, с одной стороны, элиминирует любые предикаты конкретного предметного представителя, а с другой, включает огромную совокупность многоцветных предметных характеристик (см. табл. 1). Апертурный цвет при цветовосприятии, если можно так сказать, объективистски отрицает индивидуальную предметность метамеризации и в итоге дает образ-концепт (см. табл. 1), в котором опредмечен конкретный цвет, образуемый за счет статистического накопления перцептивно-репрезентативных данных, т. е. жизненно важных и наиболее часто встречающихся в онтогенезе, а, возможно, и в филогенезе, как это полагал К. Г. Юнг.

«Абстракция» вербального цветообозначения как процесс отвлечения от «конкретного» цвета определяется его формальнологической выводимостью чистым сознанием (рацио) исключительно на понятийном уровне. «Абстракция» же, как результат указанного вида мышления, ограничена характерным отрывом опосредующих связей ее компонентов от «конкретного», от историчности, что обуславливает «умерщвляющую все живое» схематичность и/или «схластическую абсолютизацию» формальнологических связей.

Принцип творческого мышления предполагает первоначальную элиминацию рациональности, поскольку в инсайте образный уровень обобщения не обязательно согласуется с формальнологическим. Это связано с тем, в частности, что в теории творчества деятельность сознания (как компонента интеллекта) считается исключительно конечным этапом творения. Началом же принято считать подсознание («сновидное состояние», озарение и т. п.) логика которого, как правило, не вписывается в рамки формальной логики научного мышления.

Метамер, возникающий при цветоощущении, — в силу индивидуальности физико-химической структуры сетчатки каждого реципиента — субъективно отрицает объективную предметность спектральных составляющих среды.

Итак, проведенная дифференциация мышления в пространстве АМИ с позиций платоновской методологии, показала большее участие элементов диалектической и одновременно формальной логики у Платона по сравнению с принципами мышления в восточной философии.

## ПОНЯТИЕ *ЕСТЬ* В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

УДК 165.3, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Автор доказывает, что в терминологическом аппарате Аристотеля отсутствует понятие «*есть*». «*Есть*» скорее — условие понятия, нежели само понятие. Ибо если «*есть*», то имеет смысл высказывание «до него не существует возможности говорить».

**Ключевые слова.** Аристотель, понятие «*есть*», В. В. Библихин, Л. Витгенштейн, элементы логического пространства.

**Abstract.** The Author proves the lack of the notion being in Aristotle works. The notion “being” does not possess some features of the notion as it is. For, if we have some “being”, then we are not capable of speaking before being.

**Keywords.** Aristotle, the notion “being”, V. V. Bibikhin, L. Vitgenstein, logical space elements.

Проблема бытия у Аристотеля напрямую соотносится с проблемой истины. «Сущее это истинное или ложное, что имеет место у вещей через связывание и разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное этому, как дело обстоит с вещами. Тогда спрашивается, когда имеется или не имеется то, что обозначается как истинное или как ложное. Так вот, не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы утверждающие это, говорим правду» (Мет. 1051b3–10). Такое определение истины в истории философии носит имя корреспондентной. Но у Аристотеля не все так просто. Да, «не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо» (Об истолковании. 17a2–3), т. е. истина сказывается всегда о том, что в связи. Но есть условие этого высказывания, а условие логически पहले следствия. Чтобы истинно высказываться о чем-то, необходимо прежде убедиться в его существовании. Мы входим в область бытия как такового. До этого речь шла о «вещах составных», т. е. о суждениях, теперь — о «вещах не составных». Как обстоит дело с ними? «Истинное и ложное означают здесь следующее: истина есть удостоверение как бы на ощупь и сказывание (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеет-

---

**Гончарко Дмитрий Николаевич** — аспирант кафедры эстетики и философии культуры, философский факультет, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия, С.-Петербург; goncharko@list.ru

**Goncharko Dmitriy Nikolaevich** — Post-Graduate student of Ethics and Aesthetics Chair, Philosophical Faculty, Saint Petersburg State University, Russia, S.-Petersburg; goncharko@list.ru

ся незнание (в самом деле, относительно сути вещи ошибиться невозможно) <...> Получается, относительно бытия-самого-по-себе и энергии вопрос решается просто: либо мыслить, либо нет». Бытие ограничивается простейшими логическими функциями, операциями, — отрицание и утверждение. Возвратимся к греческому оригиналу текста (Met. 993b27–30): перевод дает нейтральное причастно бытию, хотя там стоит глагол ἔχει, что значит «владеть, иметь». Получается совсем небезобидный перевод «всякое в какой мере владеет бытием, в той мере оно владеет и истиной». Ницше стоит перед такой же проблемой, отвечая на вопрос «кто говорит?», на чьей стороне истина: и отвечает, что истина на стороне речи бытия. Эту же речь бытия ухватывает Аристотель.

Ухватить всю действительность различием «да/нет» невозможно. Зато возможно однозначно сверить высказывания с действительностью. Здесь мы подходим к фундаментальному разграничению Л. Витгенштейна на сказ и показ, которое замечательно проследил В. В. Биbihин в своей книге о Витгенштейне: «...речь всегда способна проговорить все, что только можно сказать, — этим самым она показывает»<sup>1</sup>. Чтобы увидеть невидимый показ, надо выйти из «практики анализа и из системы ориентации вообще»<sup>2</sup>. Не то же ли делает Аристотель в «Метафизике». Ведь корпус логических сочинений ясно показывает, что для получения истинного знания необходимо использовать правильные силлогизмы. Но первая наука занимается первыми сущностями (беспредпосылочное знание), они даются уму, созерцанию непосредственно, как бытие-само-по-себе.

Описание действительности через утверждение и отрицание практически бесконечное, в связи с этим у Л. Витгенштейна появляется тема рисунка. Последний не будет простым удвоением действительности или срисовыванием с нее. Он предполагает специальное не равномерное удвоение на действительность, делящуюся на истину-ложь, и на то, что этого разделения не предполагает. Только потому мы можем сказать, что имеем дело с конкретной действительностью, имея перед собой логическую ее картину, что исходно есть разделение на два ракурса представленности мира. В. В. Биbihин предполагает по этому поводу, что Аристотель определяет «не истину через логос, а наоборот, логос через истину, точнее через возможность быть истиной»<sup>3</sup>. И далее: «...не с высказыванием появляется истина и ложь; наоборот, высказывание есть только потому, что истина и ложь раньше уже существовали»<sup>4</sup>. Безусловно Биbihин берет-

<sup>1</sup> Биbihин В. В. Л. Витгенштейн: Смена аспекта. М., 2005. С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

<sup>3</sup> Там же. С. 69.

<sup>4</sup> Там же.



ся «подправлять» Аристотеля, но с определенной целью: он вникает в греческое понимание истины как открытия, обнаружения того, что таилось или утаивалось. Противоположное истинному в этом смысле будет ложное как утаивание, подмена, обман, подстановка одного вместо другого.

Но вернемся к соотношению рисунка и системы «да/нет»; только рисунок проводит настоящую границу между да и нет. Чтобы описать реальность, системы «да/нет» не достаточно, но ее вполне достаточно, чтобы найти фундаментальное внутреннее тождество между действительностью и рисунком. Дело в том, чтобы правильно подойти к действительности, найти такой вопрос, чтобы суметь получить только однозначный ответ. Если логическое пространство расположено и везде, и нигде, то не существует точной топологии для да/нет, логическим мир ближе к нам чем любые вещи, и наше историческое бытие отмечено в большей мере несуществующими да/нет, чем двусмысленными вещами.

Говоря о логическом исчислении «да/нет», можно указать на исток самого различия. Аристотель полагает, что о сути бытия в отношении вещей несоставных ошибиться нельзя, поскольку удостоверение истинности происходит «как бы на ощупь и сказыванием». И перевод в данном случае затрудняет понимание. В оригинале стоит слово *φασις*. Каким образом можно его перевести, связав его с началом фразы? Ведь с трудом уживаются вместе прощупывание и сказывание. Мне кажется, что удачнее было бы перевести это слово как вскрикивание, или просто крик. Ведь ничто так достоверно не утверждает нам действительность, как то, что бьет нас по голове. Удостоверение показом или демонстрацией у Л. Витгенштейна сродни крику бытия у Аристотеля. В некой цепочке вопросов вида «что такое *x*?», может быть бесконечное множество ответов, если только не остановить сам вопрос указательным определением, например *x* — вот это здесь и сейчас. В. В. Биbihин пишет, что «функция знака сводится так или иначе к показу *вот этого*»<sup>5</sup>. Аристотелевская метафизика и предстает в качестве раскрытия бытия способом показа. Аристотель пишет: «Почти всегда учение, ощущение, мнение, разум проявляются через другое, через самих себя только между делом» (Met. 1074b35–36). О вещи можно сказать только единственным образом то самое, иным образом мы ничего не прибавим к существу вещи.

Таким образом, у Аристотеля нет понятия есть. Есть скорее — условие понятия, нежели само понятие. Ибо если есть, то имеет смысл высказывание, до него не существует возможности говорить.

---

<sup>5</sup> Там же. С. 276.

## ΥΠΟΠΤΕΡΟΣ ΖΕΥΓΟΣ: ОПЫТ АНАЛИЗА СИМВОЛИКИ КОНЯ В «ФЕДРЕ» ПЛАТОНА И ВЕДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

УДК 141.131, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Автор доказывает, что платонова мифологема коня позволяет нам, с одной стороны уяснить солярные образы, а с другой — связать их с ритуалом жертвоприношения коня, где воедино сходятся «космологические», «психологические» моменты и вся диалектика над-природного полагания предела.

**Ключевые слова.** Платон, Федр, мифологема «конь», символика Вед.

**Abstract.** The Author demonstrates that Plato's Mythical Horse enables to comprehend solar images and to link them to Horse Sacrifice rituals which unite "cosmology" and "psychology" and supra-natural limitation.

**Keywords.** Plato, Phaedrus, "Horse" mythologema, Veda symbolism.

Символ коня в мифологическом образе человеческой души, представленной Платоном парною упряжкой коней с возничим в знаменитом месте «Федра» (246a–256e) требует истолкования. С одной стороны, в нем угадывается насыщенная диалектика, тем более ожидаемая, поскольку «Федр» следует непосредственно за рассуждениями «Пира»; а с другой, образы коня, узды, упряжки, теплоты, согревающей и умягчающей душу, глубоко архетипичны и коренятся в индоевропейской древности. И если символ коня, кроме обширного повествования в «Федре», Платон упоминает лишь несколько раз<sup>1</sup>, то древнеиндийская традиция и особенно Ригведа содержит обширные и разнообразные мифологические коннотации. В известных работах удастся отыскать либо толкование «Федра» из чисто платонического контекста<sup>2</sup>, либо феноменологическое перечисление общих черт у Платона и древних мифологических традиций<sup>3</sup>. Возникает задача воспользоваться этим сходством, чтобы и яснее понять мысль Пла-

---

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич — студент, Санкт-Петербургский государственный политехнический университет, Россия, С.-Петербург; theoreo@yandex.ru

Kurdybaylo Dmitriy Sergeevich — Student, Saint Petersburg State Polytechnical University, Russia, S.-Petersburg; theoreo@yandex.ru

<sup>1</sup> Отметим прежде всего Legg. III, 701c и Crit. 116de.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. II, ч. II, Эстетический принцип, весь § 2 и особенно п. 8 в нем.

<sup>3</sup> Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. II. М., 2002. § 183. Отметим, что, не вскрывая структуры мифа, М. Элиаде тем не менее интуитивно выделяет в точности все важнейшие, на наш взгляд, символические моменты.

тона, воплощенную в поэтических образах «Федра», и вскрыть смысловую структуру ведийского мифа<sup>4</sup>.

К сожалению, малый объем этой работы не позволит привести ни должного числа цитат, ни четко выстроенную аргументацию их интерпретирования, и потому последующая речь неминуемо сама обретает черты мифа, требуя истолкования из своего контекста. Но иной раз и философу должно «творить мифы, а не рассуждения», по слову Платона.

Прочтение означенного фрагмента «Федра» в отношении коней души ставит ряд вопросов, требующих истолкования.

Во-первых, восхождение богов на «поднебесный свод» (246e–247a) описывается, с одной стороны, телесно, движением на колеснице; с другой, выходение душ «наружу» и созерцание умом занебесной области (247bc) связывается с конями и колесницей самой души, а не тела. На это же указывает и то, что колесницы богов пернаты (246e), хотя на них, видимо, передвигаются и их тела (246d).

Во-вторых, созерцание занебесной красоты тесно связано с упорядочением космоса (διακοσμεῖν) Зевсом и его спутниками, движущимися по небосводу (246e–247a). Однако, каким образом созерцание красоты претворяется в стройное упорядочение вселенной, остается неясным, по крайней мере, при антропоморфном понимании небесных богов.

В-третьих, композиция повествования выстраивает четкую параллель между созерцанием занебесной красоты богами (246d–248a) и созерцанием красивого юноши философом (251b–254e). Для богов неясным образом это созерцание обретает космологическое значение, для человека же вызывает некое пере-устройство его души. Связь «космологического» и «психологического» аспектов требует пояснения.

В-четвертых, когда идет разговор специально о созерцании красоты человеком, композиционно разрознены два момента: обуздания умом несущихся во всю пору коней (254ae) и возрастания крыльев души (251bc, 255bd). Непонятно взаимное соотношение коней и крыльев, будто бы даже противопоставление их, хотя изначально они даны в нераздельном единстве (246a).

В-пятых, что менее очевидно: воспитание в конях «боязни и стыда» перед любимцем (254e) происходит при напряженном волевом усилии возницы-ума. В то же время, рост крыл души, «набухание стержня перьев» совершается словно само собою, невольно, лишь по

---

<sup>4</sup> Одним из примеров подобного подхода к анализу «Пира» можно указать ст.: *Топоров В. Н.* Понятие предела и ἥρως в платоновской перспективе (этимологический аспект) // *Античная балканистика: сб. статей.* М., 1987.

мере восприятия «истечений красоты». Как же соотнести эти «природную» и «свободную» стороны любовного созерцания?

Параллелизм композиции позволяет сравнить происходящее с душою философа, созерцающего юношу, с узрением богами за-небесной красоты. Если ее образы возводят ум человека к природе красоты, исполняют его усовершенствующим благоговением, так что и сам ум начинает воплощать в конях, а потом и во всем телесном существе занебесную красоту — со временем видимую и для других людей, — то тем паче для богов восприятие подлинной красоты дает им силу воплощать ее не только в себе самих, но и во всей их природе, во всем небесном мире; постепенно эти образы красоты нисходят даже до земли. Кажущееся необычным тождество богов, их природы и небесной сферы, как и тождество их телесного и душевного начал, прекрасно разъясняется Платином, напр., в Enn. V.8.4<sup>5</sup>. У богов конь символизирует единство телесного и душевного начал, точнее — одушевленность тела в единстве с тою частью души, что с телом наиболее тесно сопряжена; это специальный момент одушевленности плоти. Двоица коней, как и связь коня со стихией первобытных вод<sup>6</sup>, противопоставленная совне наложенному пределу ζεύχος или ζυγός<sup>7</sup>, прекрасно иллюстрирует это объятие текуче-податливой живой плоти свыше положенным бытийным и смысловым пределом.

В повествовании о человеческой душе такое определение знаменуется неожиданным моментом: кони, по природе своей неспособные воспринимать ни саму занебесную красоту, ни умные ее образы, постепенно, по мере повторяющегося обуздания их умом и возвращения крыльев души, сами, в своем преображающемся существе, обретают «стыд и боязнь», благоговейный трепет пред красавцем (254e), т. е. приобретают черты самого ума. Это тем более неожиданно, что вначале Платон ясно говорит: коням занебесная область недоступна (248a) по самой их природе, не акцидентно. Значит, происходит преображение природы коней; причем то, что было прежде для них онтологически высшим и невоспринимаемым, становится воспринимаемым, а их природа входит в онтологически высшую сферу<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Где, кстати, находим и цитату из «Федра» (по указ. в пер. Г. В. Малеванского).

<sup>6</sup> См.: Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1980. Т. I. С. 240; см. также в словаре: Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd I. Bern; München, 1969. S. 301–302.

<sup>7</sup> Ср. этот мотив также у: Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. S. 508–510.

<sup>8</sup> Об этом заключаем по 254e, а также по пути ниспадения и возвращения души на небо; как подробнее покажет затем Аристотель, сферическая геометрия космоса задает разную меру напряженности категории бытия, разную онтологическую насыщенность; потому подъем и падение души — метаморфозы, в том числе и онтологического порядка.

При совершении такого бытийного возведения природы коней явственно выступают три момента.

*Во-первых*, необходимо полагание предела, нисходящего из высшей бытийной сферы; лишь по причастию его только и возможно такое восхождение; однако этот предел дается символически, в той форме, что может быть усвоена бытийно низшей восприимлющей природой. Он принципиально символичен, и нужна особая сила, позволяющая разгадать в самодовлеющем факте знаменуемое им содержание; как факт он всегда отчужден от восприимлющей сущности и должен быть особым образом вобран ею в себя.

*Во-вторых*, для этого необходим момент, символизируемый вхождением «согревающих» душу «истечений красоты». Эта θερμότης может быть истолкована в контексте Ригведы<sup>9</sup> I.105.8 и X.33.2 как воздействие, приводящее к отождествлению бытийных пределов сущности и смысловых пределов потенциально-энергетической сферы<sup>10</sup>; к своеобразному ее расширению, к постижению душою своих бытийных εσχάτα. В отождествлении внутренне-сущностных и внешне-выразительных смысловых пределов достигается возможность бытийного причастия внесенного символа, восхождения от образа к первообразу, принятие природой коней непосредственно в себя энергетических впечатлений из высшего онтологического пласта.

*В-третьих*, свободное принятие сущностью, постигшей свои пределы, предела положенного свыше. Если то первое постижение есть одна из глубин познания себя, по древнему завету γνῶθι σεαυτόν<sup>11</sup>, то далее нужно свободно отказаться от стяженного познания своего существа — и взамен своих собственных природных пределов, утеснив и умалив себя, принять иной предел, данный совне, чужой и чуждый. Здесь одно лишь упование: на то, что это совне на деле есть свыше, и, жертвуя своею природной полнотой, обретается причастие бытия высшего, над-природного, возможность большей и насыщенной полноты. Такова и диалектика свободы: отрекаясь от полноты природных потенций, свободно жертвуя своею свободой<sup>12</sup>, обретается свобода новая, уже в высшем бытийном пространстве.

<sup>9</sup> Речь идет о санскр. tapas, от и.-е. \*tap-, к которому возводится и др.-греч. θερμότης (Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. S. 1069–1070).

<sup>10</sup> В понимании Plot. Enn. II.5; см. коммент. к нему в кн.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1993, прим. 70.

<sup>11</sup> Который в контексте Alcib. I, 132c–133c позволяет понять смысл слов Phaedr. 255d о том, как любимец «во влюбленном, словно в зеркале <...> видит самого себя».

<sup>12</sup> О мотиве самопожертвования и особой роли при этом человеческой свободы см. в ст.: Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа) // Палеобалканистика и античность: сб. науч. трудов. М., 1989.

Наконец, зная, как кони души возводятся горé через над-природное определéвание, спросим: не является ли и исконное их состояние — двоица пáрной упряжки под связующим воедино ярмом — плодом такого же рода возведения? Здесь угадывается возведение живой плоти до исполненного душевных сил тела; от совокупности природных сил — до живого обиталища смысла; от всепроникающего космического круговорота материи — к личности, отграниченной от ставшей внешнею безграничной жизни космоса, и потому требующей такой плоти, что была бы не только пассивно-податливым материалом для воплощения незыблемо-вечных идей, но ответным и ответственным со-работником, воплощающим устремления души деятельно и участно<sup>13</sup>. Такое понимание плоти и тела совсем не характерно для классической античности<sup>14</sup> и коренится в той индоевропейской архаике, следы которой едва проступают у Платона и тем паче — у позднейших философов. Вместе с тем понимание сущности, способной к изменению, к причастию иных бытийных сфер, необычайно лишь на первый взгляд: общеантичная пластическая интуиция тела здесь, в понятии о человеческой душе, подробно развертывает свои смысловые потенции.

Эти находки открывают нам новый взгляд на ряд мифологических сюжетов. Так, ригведийский Сурья, представляемый одновременно и белым конем, и всадником, с его срединным положением между невидимым миром небесных богов и миром чувственным, с его устройством космоса, высвечиванием четких граней вещей и согреванием их своим теплом, во многом напоминает образы «Федра». Над-природное определéвание играет особую роль и в космогонии, в частности, в толковании слова *raDmi*, что стоит в Ригведе X. 129.5 и означает как конскую узду, так и луч солнца, яркое его сияние. Платонова мифологема коня позволяет нам, с одной стороны уяснить солярные образы, а с другой, связать их с ритуалом жертвоприношения коня, где воедино сходятся «космологические», «психологические» моменты и вся диалектика над-природного полагания предела<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Здесь мы выходим на горизонт мысли М. М. Бахтина с его пониманием неразрывной связи единственности, участности, ответственности и, отсюда, — свободы (см., напр.: *Бахтин М. М.* К философии поступка. М., 1997. *passim*).

<sup>14</sup> Ср. с общей «формулой античного тела»: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VIII, ч. VI, гл. V, § 7, п. 5, где, впрочем, важен весь § 7. М., 1995.

<sup>15</sup> Можно указать и иные контексты, где важна эта логика: от космологии Евсевия Кесарийского и вплоть до некоторых основополагающих построений Иммануила Канта.

## БЕССМЕРТИЕ ДУШИ: ВОСТОЧНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ДОПЛАТОНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

УДК 141.131, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Проблема причин, форм и механизмов возможного восточного влияния на древнегреческую философию включает анализ следующих сюжетов: представления о душе и ее бессмертии, представления о судьбе как предопределении, высказанное в образах богинь судьбы — Прях, мифы об умирающем и воскресающем божестве, орфическая антропология и др.

**Ключевые слова.** Религиозные учения Востока и греческая философия, Платон, мифологемы «Судьбы», бессмертия души, орфизм.

**Abstract.** The problem of the reasons, forms and mechanisms of possible orient influence on Ancient Greek philosophy includes the analysis of the following plots: ideas of Soul and its Immortality, ideas of Destiny as the predetermination, stated in images of goddesses of Destiny — Spinners, myths about a dying and reviving Deity, Orphic anthropology, etc.

**Keywords.** Orient religious Doctrines and Greek Philosophy, Plato, mythologemas of “Destiny”, Immortality of Soul, Orphic religion.

Вопрос о степени и глубине восточного влияния на Платона в целом и на его учение о бессмертия души в частности неразрешим без исследования «восточной темы» в доплатоновской духовной традиции. Проблема причин, форм и механизмов возможного восточного влияния на древнегреческую философию указанного периода требует специального рассмотрения и выходит за задачи нашей статьи. Начальным этапом такого исследования, очевидно, должно быть определение и глубокий анализ общих и частных признаков, свидетельствующих о возможном влиянии или взаимовлиянии духовных культур. В статье мы ограничимся обозначением видимых восточных параллелей в греческой мифо-религиозной и философской культуре доплатоновского периода и определением их возможных истоков.

Представления о душе и ее бессмертии существовали в мифологическом сознании греков издавна. Часть из этих представлений была вынесена эллинами из общей колыбели индоевропейских народов, другая — результат их самостоятельного творческого процесса более позднего периода, протекавшего, очевидно, не без влияния восточных цивилизаций. Кроме того, следует также учитывать значительные историко-культурные напластования, идущие с эпохи

---

**Поздняков Сергей Николаевич** — аспирант, Русский христианский гуманитарный институт, Россия, С.-Петербург; missan75@mail.ru

**Pozdnyakov Sergey Nikolaevich** — Post-Graduate student, Russian Christian Humanitarian Institute, Russia, S.-Petersburg; missan75@mail.ru



крито-микенской цивилизации. Часть из них имеет чистые греческие корни, и декодировать греческий мифологический материал на предмет индоевропейского происхождения в этом случае чрезвычайно трудно<sup>1</sup>.

Оставшийся комплекс эсхатологических идей, сюжетов и образов относится, как представляется, к разряду независимых параллелей и свидетельствует об общих закономерностях в духовной эволюции древних народов.

Так, из своего индоевропейского прошлого греки вынесли первоначальные представления о судьбе как предопределении, принимающие на языке мифологии образ божественных прях. Однако дальнейшее развитие этих представлений происходило в результате тесных контактов с ближневосточными культурами. Эти образы, по-видимому, были общекультурным достоянием всего Ближнего Востока<sup>2</sup>. Хеттские тексты содержат свидетельства того, что в восточно-средиземноморском ареале, в который входила и микенская Греция, имели распространение представления не только о богинях судьбы — Пряхах, сходные с гомеровскими образами, но и представления, связанные с символикой весов. Упомянутый в одном из таких текстов ритуал взвешивания лет царя напоминает взвешивание «кер» на «весах судьбы» Зевсом и взвешивание сердца в сценах загробного суда Осириса в древнеегипетской культурной традиции<sup>3</sup>. Впрочем, концептуально эти представления отличаются друг от друга. Гомеровские сцены керостасии представляют собой форму дивинации, узнавания Зевсом будущей судьбы двух сражающихся героев в критический момент схватки, а в египетских сценах загробного суда взвешивается сердце уже умершего человека, судьба которого уже свершилась. В греческом мифе взвешивание никак не связано с посмертной судьбой человека, а в соответствии с египетскими представлениями взвешивание сердца является критическим в его загробной судьбе.

Более содержателен в плане смыслового сходства один из хеттских похоронных обрядов, по которому после кремации трупа жрица взвешивает драгоценности и глину перед солнечным богом, произнося к нему магическую формулу. В гомеровской сцене керостасии и в хеттском обряде общими выступают не только темы смерти и весов, но и то, что соответствующие манипуляции с весами осуществляются перед солнечным божеством. Однако содержание представлений, стоящих за хеттским ритуалом, все же далеко от содержания

<sup>1</sup> Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 214.

<sup>2</sup> Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 62.

<sup>3</sup> Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы. М., 1987. С. 107.

гомеровских представлений о судьбе, стоящих за сценами керостасии<sup>4</sup>. Вероятно, что общие индоевропейские представления о судьбе создали благоприятные условия для заимствования греками образа богинь судьбы как Прях. Простое заимствование явлений и элементов чужой культуры вряд ли превратило эти образы в столь греческие, и они вряд ли укоренились бы столь прочно на почве греческой культуры<sup>5</sup>. В качестве примера можно привести образ греческой Пряхи — Ариадны. В восточных культурах также встречаются похожие атрибуты этого образа. Индуизм говорит о «душе-ниточке» — *sutratma*. Бог смерти Яма вооружен веревкой или петлей, которой он захватывает человека. Согласно иранскому эпосу, Ариман владеет сетью. Демон смерти Астовидотус связывает умирающих. Несмотря на различный контекст, все перечисленные образы связаны с посмертной судьбой человека. В случае же с Ариадной особенно показательна связь этого образа с Лабиринтом, который символизировал сферу смерти, из которой происходила человеческая жизнь и в которой она исчезала.

К разряду независимых параллелей в мифологии, вероятно, относятся часто встречающиеся мифы об умирающем и воскресающем божестве, миф о Золотом веке, и некоторые другие. Например, образ Мирового Древа характерен для многих мифологических традиций. В шумерском сказании о Гильгамеше описана трехчленная модель такого древа. В Индии в доведийскую эпоху был создан образ мирового Древа, воплощением которого признавался один из индийских видов смоковницы — ашваттха. В авестийской традиции одно из олицетворений «Мирового Древа» — дерево Хаома. В Греции Мировое древо почиталось в образе Зевса в виде додонского дуба, корни которого омывал ручей. В таком качестве он назывался Зевс Додонский. Растительная символика используется здесь, очевидно, для выражения идеи вечного перерождения и преодоления смерти.

К числу независимых параллелей, вероятно, относится палингенесия. По словам Сергея Трубецкого, она представляет собой естественное верование развитого дельфийского культа и не нуждается в каком-либо объяснении из чужеземных верований, хотя и имеет сходство с ними. Если, например, в Египте душа праведника после смерти по прохождению ряда мытарств воскресает и соединяется неразрывно с божественным телом, то греческая палингенесия есть

---

<sup>4</sup> Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. С. 72.

<sup>5</sup> Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 352.

возвращение к генезису, роковой круговорот жизни, отражение которого грек видел в природе<sup>6</sup>.

Вместе с тем существует обширный научный материал, демонстрирующий сходство многих греческих мифологем и религиозно-поэтических образов с восточными аналогами. Наличие таких параллелей естественно еще не говорит о каком-либо заимствовании. Так, путешествие Одиссея в Аид имеет сходство с нисхождением Гильгамеша в преисподнюю. Мифологема о киклопе Полифеме из «Одиссеи» имеет шумеро-аккадские параллели. Существует много сходного в представлениях о местах обитания после смерти. Острова блаженных, Элизиум героев-праотцов, лежащий за пределами небесного океана, окрашивают собой множество сказаний и мифов и имеют, очевидно, индоевропейское происхождение. Представление же об Аиде, царстве теней, где томятся призрачной жизнью и добрые и злые, чуждо индоевропейцам и очень близко к образу шеола семитов<sup>7</sup>.

В аккадском эпосе читаем: «...он ко мне прикоснулся, превратил меня в птаху, Крылья, как, птичьи, надел мне на плечи: взглянул и увел меня в дом мрака <...> В дом, откуда вошедший никогда не выходит, в путь, по которому не выйти обратно, где их пища — прах и еда их — глина. А одеты как птицы — одеждою крыльев, И света не видят, но во тьме обитают, А засовы и двери покрыты пылью». Аналогичную картину мрачного Аида и образ окрыленной души мы встречаем у Гомера. Идея отождествления души умершего с птицей присутствует во многих религиях архаического Ближнего Востока. Египетская Книга Мертвых описывает умершего как взвивающегося сокола (гл. XXVIII). Здесь, скорее всего, мы имеем дело с древней символикой души, усложненной толкованиями восточного происхождения, связанными с солярными культами и идеей вознесения-апофеоза. Сходные представления обнаруживаются в описании Преисподней в шумерской песни «Гильгамеш и дерево хулуппу». Большинству мертвых (как и у Гомера) песнь сулит только тьму, жажду и голод. У Гомера души по пути в загробный мир переправляются через водный поток. Аид у Аристофана, как и в эпосе Гомера, отделен от мира живых водой, через которую перевозит лодочник Харон. В египетских «Текстах пирамид» посмертный путь фараона зависит от перевозчика, наделенного властью судьи, через озеро с «извилистыми берегами». Гильгамеш также пересекает Воды смерти с лодочником Ур-Шанаби. На некоторых урнах из раскопок в Хараппе можно рас-

<sup>6</sup> Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 132.

<sup>7</sup> Там же. С. 100.

познать изображения душ умерших, готовящихся переправиться через поток<sup>8</sup>.

Широко распространены символы моста и лестницы в загробном мире: Мост Чинват с проводниками Аристаром и Вайу в зороастризме. Ригведа не содержит точного описания моста, по которому должен проходить умерший, однако упоминается о реке и лодке. Роль бога-проводника душ иногда исполняет Рудра-Шива. Однако в Самоведах о переходе душ в царство Ямы читаем: «...к блаженству стремимся мы через трудно переходимый мост». «Остер, как лезвие бритвы, неодолим, недоступен этот путь...»<sup>9</sup> Во многих гробницах Старого и Среднего Царства найдены амулеты, изображающие лестницу. Лестница о семи ступенях присутствует в мистериях митраистов. Восхождение на Небо по ритуальной лестнице, вероятно, стало элементом орфического посвящения.

Существует определенный комплекс сходных представлений, объясняющих параллели в сфере похоронного обряда. В основе этих представлений лежит вера в то, что после смерти продолжает жить не одна душа, но весь человек. Проявлением этих представлений был обычай, распространенный у многих народов, возлагать на мертвых обрезанные локоны волос. О существовании его у греков мы узнаем из описания похорон Патрокла в «Илиаде». Здесь товарищи покойного полностью покрывают его своими волосами, и сам Ахилл отрезает свой золотой локон и вкладывает в руку друга. Можно предположить, что смысл обряда состоял в упрочении связи с мертвыми, а это само собой подразумевает веру в продолжение их телесной жизни. Еще более вероятно, что обряд ставил своей целью укрепить мертвого. И когда у Гомера Одиссей в подземном мире с той же целью предлагает теням кровь, это указывает на то, что первоначально такое действие совершалось с мертвыми, которые считались продолжающими свою телесную жизнь. Аналогичная традиция имела место и у древних израильтян, поскольку в пятой книге Моисеевой запрещается делать ради мертвых надрезы на коже.

Особый интерес с точки зрения имеющих восточных параллелей представляет орфическая антропология. Говоря об орфическом учении, часто указывают на параллели с буддизмом, ведической и брахманистской философией. Например, как и в Индии после эпохи упанишад в орфизме речь идет о неразрушимости души, обреченной на перевоплощения вплоть до своего окончательного освобождения.

---

<sup>8</sup> *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 1. М., 2002. С. 215.

<sup>9</sup> Упанишад. М., 1992. С. 85.

На земную жизнь орфики смотрели с египетской точки зрения. Цель этой жизни состоит в достижении душою первобытной чистоты, спасения и возвращения к блаженству божественной жизни.

По орфизму человек наделен и титанической, и божественной природой одновременно. Вспомним месопотамскую параллель: в «Энума элиш» говорится о сотворении человека Мардуком из земли (из тела древнего чудовища Тиамат) и из крови архидемона Кингу. Именно его кровь течет в жилах людей<sup>10</sup>.

У орфиков можно увидеть и следы иранских представлений о Фраваши. Согласно Младоавестийской концепции Фраваши душа человека существует изначально, до его появления на свет, соединяется с телом в момент рождения и после смерти отлетает от трупа и возвращается в «духовный» мир, где ей суждено пребывать до последней победы над злом, которая ознаменует конец мировой истории и «судный день»<sup>11</sup>.

Совокупность мифов, верований и вытекающих из них правил поведения, обеспечивающих обособленность орфика от непосвященных и воссоединение души с божеством, напоминает многочисленные индийские сотериологические учения и техники. «Шаманический» элемент — преобладающая черта в орфическом мифе — известен во всей Центральной и Северной Азии. Именно шаманы подробнейшим описанием своих экстатических схождения в преисподнюю разработали и ввели в обиход обширную и живописную картину inferнальной географии. Пейзаж и путь, изображенные на золотых пластинах (источник и кипарис), а также «жажда умершего» имеют параллели во многих мифологиях. Как правило, дерево у источника или родника — характерный образ «Рая». В Месопотамии, например, этой картине соответствует сад, в котором есть священное дерево и источник, охраняемые Царем-Садовником, наместником Бога. Сами золотые пластины как часть канонического текста — своего рода путеводитель по загробному царству, сравнимого с египетской или тибетской «Книгой мертвых. И здесь, скорее всего, речь идет об общем наследии — результате тысячелетнего осмысления экстазов, видений и экзальтаций, по-разному оцениваемом в разных традициях. Возможно и влияние восточных архаических верований и мифов Средиземноморья, воспринятых определенным способом орфиками, которые творчески преобразовали этот материал для своих нужд. Таково, например, новое толкование «жажды души». Погребальные возлияния, имеющие цель утолить жажду умерших, а также

<sup>10</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. С. 260.

<sup>11</sup> Вольф М. Н. Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию. СПб., 2007. С. 76.

«живая вода», обеспечивающая воскресение, засвидетельствованы во многих культурных традициях. Орфики преобразовывают назначение воды. Воды Леты больше не принимают душу, покинувшую тело, дабы заставить забыть ее о земном существовании. Лета стирает в душе воспоминания о небесном мире, и та возвращается на землю для перевоплощения. «Забвение» символизирует уже не смерть, о возврат к жизни. Определенный интерес могут представлять аналогии между орфическими мистериями и тантрическими таинствами Индии. Сходство обнаруживается как в целях — воссоединение Божества и человека, так и в средствах — опьянение, вкушение мяса, сексуальный контакт. К участию в мистерииальном культе вамачары допускались лишь особо посвященные — каула-абхишеку. Также к участию в Великих Элевсинских мистериях допускались лишь прошедшие подготовительные Малые мистерии.

Обязательный момент таинства — призывание Божества в круг посвященных. В шактистских таинствах присутствие Богини призывается посредством чтения специальных мантр. В античной литературе (например, у Софокла в «Антигоне») неоднократно воспроизводятся призывания во время мистерий Диониса. В ходе тантрического ритуала женщина-участница символически трансформируется в Богиню. «Временное обожествление оргиаста, испытывающего соединение с богом, им одержимого, — общая мистическая основа Дионисовой религии», — к такому заключению приходит, в частности Вяч. Иванов<sup>12</sup>. Другой важный момент — то, что в обоих культах прежде чем быть интегрированным в универсальное Бытие, посвященный должен пережить трансценденцию своего индивидуально-го Эго, мистическую смерть эмпирической личности. В Шактистских и орфических теологиях это символизируется отсечением головы как средоточия Эго. В этом состоит смысл изображения Всеволодычицы Кали с мечом и отсеченной головой. Отсечение головы играет важную роль и в древнейших формах Дионисова культа. Также и в греческой литературе, связанной с орфизмом «восстановлению состава», или «сочленению логоса», предшествует распадение состава или расчленение тела. Обращаясь к памятникам древнего Египта, мы также можем обнаружить подобные соответствия такие, как изображения человека, разделенного на семь частей, с отдельно положенной головой. Египтология знает восходящий к древнейшей эпохе обычай отрезать покойному голову, рассекать тело на части, очищать от тканей кости и выкладывать из них фигуру эмбриона. Сложение костей означало возобновление жизни, которое производит божество или

---

<sup>12</sup> *Иванов Вяч. Вс.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 142.

сам усопший. Что касается отсечения головы у покойника, которому в египетском предании придается такое большое значение, то подобный обряд можно обнаружить и у других народов. У самих греков голова —местилище души и жизни. Именно этим убеждением можно объяснить обычай отрезать головы убитым врагам. По Гомеру, после смерти значение имела, по-видимому, только голова. Головы сыновей Египта также были похоронены в названной их именем гробнице в Аргосе, отдельно от тел, лежащих в Лерне. Корибанты, убив своего брата, завернули его голову в красную ткань, принесли к подножью Олимпа и там похоронили отдельно от тела. Древние евреи помещали сознание в сердце, а голове первоначально приписывали то же значение, что мы находим у греков. Вероятно, здесь мы в очередной раз сталкиваемся с общим индоевропейским символом<sup>13</sup>.

Некоторые сходные элементы можно обнаружить при сопоставлении образов Диониса и Ямы (Йимы): 1) атрибуты страдающего и умирающего бога; 2) Дионис в отождествлении с Аидом также представляется владыкой загробного мира; 3) связь одного и другого с одурманивающим напитком. Как Сомы, выпитый человеком, составляет бессмертную сущность его тела (*amrita*), так и сок Диониса, его кровь, проникающая в естество человека, включает в себе бессмертную амброзию<sup>14</sup>. Очевидно, что эти параллели могут быть как независимыми сюжетами, встречающимися во многих мифологиях народов мира, так и параллелями в силу общности индоевропейского происхождения. Не исключен и другой вариант происхождения этих параллелей, а именно — восточного влияния.

Параллели с иранской мифологией обнаруживаются в космической модели Анаксимандра. В. Буркерт рассматривает концепцию Анаксимандра о расположении небесных светил относительно Земли в порядке Земля-Звезды-Луна-Солнце как прямое иранское влияние. После смерти душа праведника поднимается от Земли к трону Ахура Мазды — области Безначального Света, а звезды, луна и солнце являются стоянками на ее пути<sup>15</sup>. Однако схожие представления мы обнаруживаем и в древнеегипетских представлениях о существовании после смерти. После смерти души отправляются к звездам и приобщаются к вечности. По древнеиндийским представлениям, герои, павшие в битве, восходят в жилище Индры, к Солнцу, через планеты и Млечный путь. Душа посвященного в орфические таинства после смерти восходит в блаженные жилища богов, — на луну,

<sup>13</sup> Опианс Р. На коленях богов... С. 365.

<sup>14</sup> Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. С. 124.

<sup>15</sup> Вольф М. Н. Онтологические аспекты... С. 95.



звезды и планеты. Сам Дионис, по учению орфиков, отождествляется с солнцем, к которому душа стремится как к центру всякой жизни.

Иранские параллели касаются практически всех разделов учения Гераклита. «Гераклит учит и о воскресении плоти — вот этой явной, в которой мы родились <...> Он говорит так: Мудрым суждено будучи в Аиде, восставать от сна смерти и становиться наяву стражами живых и мертвых» (фр. 73. Ипполит). Здесь можно обнаружить параллель с иранским учением о фравашах. Созданные Ахура Маздой и получившие земное воплощение души праведных людей после смерти возвращаются в духовный мир и пребывают там до конца мировой истории. Знаменитое утверждение Гераклита Эфесского о том, что «война есть отец всего» соотносится с вечной борьбой между Ахура Маздой и Ахриманом, как и утверждение Эмпедокла, что Любовь и Вражда есть два основных принципа, которые управляют вселенной, доминируя поочередно. Можно отметить взгляды Гераклита на огонь и похоронные обряды, совпадающие с зороастрийскими. «Трупы на выброс пуще дерьма» (фр. 96 DK). Для зороастрийской культуры характерно после смерти оставлять труп собакам и птицам, после собирая чистые кости для погребения. Существование такого обряда связано с учением о воскресении мертвых во плоти перед последним судом. Захоронение в землю плоти оскверняло землю («Видевдат»). В греческой традиции предать труп земле — поступить по правде и по закону, проявить благородство. Огонь же, как известно, составляющий природу человеческой души у иранцев-зороастрийцев играл роль посредника между Ахура Маздой и человеком. Возможно, что иранские параллели в учении Гераклита имеют доктринальный характер, определяемый опять-таки общим индоарийским корнем. Однако то, что кажется на первый взгляд иранским, при более пристальном рассмотрении получает аналогии в греческой мифо-религиозной традиции. Так, фрагменты орфической теогонии из дervинийских папирусов, как отмечает Мартин Уэст, соотносимы как в стилистическом отношении, так и в содержательном с фрагментами Гераклита. Наконец, существуют параллели, разворачивающиеся в противоположность. Так, зороастрийцы действительно противопоставляли жизнь и смерть. Однако смерть не была для них благом, напротив, это — порождение Злого Духа, который сам понимается как «не-жизнь». Для зороастрийца смерть не была способом обрести «истинное» существование, фраваша — душа умершего праведника — ожидает окончания 12-тысячелетнего срока «Мировой истории» и только после этого обретает бессмертие в форме вечной жизни. Для Гераклита истинная жизнь наступает только после смерти. «Все, что мы видим наяву — смерть;...все, что по смерти — жизнь».

Говоря о восточных параллелях в философии Гераклита, не лишним будет указать на ряд аналогий и с древнеиндийской традицией. Так, у Гераклита отчетливо проводится идея самопоглощения огня-логоса, возврата его к самому себе («...вечный, разумный огонь порождает из себя стихии, вещи, миры и в огонь же все это обратно разрешается»). Аналогичное представление о самопоглощении Брахмана представлено в упанишадах: «Старайся познать то, из чего истине рождаются эти существа, благодаря чему они, рожденные, живут, во что они входят, уходя. Оно — Брахман» (Тайт.-уп., III, 1,1).

Индийский след обнаруживается и у Анаксагора. Один из его фрагментов, подлинность которого, правда, подвергается сомнению Дильсом, свидетельствует о близости учения Анаксагора брахманизму и буддизму в вопросах жизни и смерти. «Смерть, — гласит этот фрагмент, — доставляет покой старости, не имеющей вовсе сил, и юности, которую окружают скорби, и отрочеству <...> И вот я увидел, как прекрасна смерть и достойна того, чтобы ее просили те, которые здесь терзаются и мучаются»<sup>16</sup>.

Похожее настроение засвидетельствовано у Эмпедокла, который следовал «орфическому» пути и для которого душа была узницей тела, облеченной «чужеродной туникой плоти» (fr. B 115 и 126), а бессмертие души означало метемпсихоз.

У Парменида в поэме «О Природе» встречается образ колесницы, запряженной лошадьми, управляемой «дочерьми Солнца», которые везет «Я» философа к вратам, за которыми сокрыт чистый мир света. Подобный символ можно найти в «Катха-упанишаде» (1,3, 3–6), а также иранских и хеттских гимнах.

Если мы обратимся к свидетельствам древних о пифагорейском учении, в них мы также обнаружим идеи, очень схожие с восточными представлениями. Обнаруживаются сходства в египетских и пифагорейских учениях о духах, героях и демонах, наполняющих весь воздух. Учение о демонических существах, наполняющих воздух, встречается еще у Фалеса. Многие принципы пифагореизма напоминают ведийские представления о дхарме, карме, аскетизме как средстве мистического восхождения к божеству. Пифагору свойствен грандиозный синтез архаических черт (в том числе и некоторых «шаманских»). Сюда относится, например, катабасис Пифагора. То же самое предпринимал Зороастр. В Ад спускался Орфей и Гильгамеш. Достижение бессмертия в Пифагореизме возможно в случае прохождения всех ступеней посвящения. История Гильгамеша — повесть о провале инициации и неизбежности смерти.

---

<sup>16</sup> Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978. С. 19.

Восточные соответствия имеет пифагорейская доктрина эволюции духовного и материального начал. В древнем Египте эта концепция раскрывалась мифом о вечном непроявленном боге Кнефе, эманацией которого был первичный бог Атум, дифференцирующийся в нуменальном мире, создавая различные силы. Позднее цикличность возникновения и разрушения вселенной излагалась при помощи мифов об Осирисе и Изиде и путешествии солнечного бога (человеческой души как микрокосма) по загробному миру. Особенно подробно эта доктрина разработана в ведизме / брахманизме. Космогония в пифагореизме — это упорядочивание пространства в космос посредством превращения Хаоса в Мировое яйцо и дальнейшее его развитие. Для объяснения этой идеи Пифагор использовал восточную аллегорию Великого дыхания. В Ригведе (10, 121) говорится, что Единый (Брама) дышит в хаосе, т. е. живет бессознательно, пока в Нем не разовьется желание, Кама как первое проявление сознания -Манас. Эманации Браммы и развертывание духа в феноменальном мире в лице пуруши и акаши соответствуют числовому символизму построения Вселенной у Пифагора. Математическая часть пифагореизма увязывается с учением о переселении душ таким образом, что каждая душа, по Пифагору, это число<sup>17</sup>. Особое значение в числовом ряду, как известно, пифагорейцы придавали единице. Здесь усматривается определенный отзвук ведийского представления о едином первоначале и его проявленности в мире (Брахман-атман). В «Брихадараньяка-упанишаде» (IV,2,32) Атман в состоянии сна или смерти человека характеризуется как один. При умирании он освобождается от своих членов и возвращается к своему первоначальному состоянию, к дыханию. Однако пифагореизм несет совершенно новую идею числовой гармонии и ее связи со всеобщей гармонией космоса. Такое эстетическое восприятие бытия было абсолютно чуждо восточным философским системам.

По Пифагору, душа есть некое демоническое существо, бессмертное по природе, но отпадающее от божества актом своей свободной воли, и в наказание, ввергаемое в тело, как в некую темницу, и по очищении, вновь возвращающееся на свое лоно. По учению эзотерического буддизма душа-манас есть падшее существо, демон «асур» или «рудра», осужденное Божеством-Брама к перевоплощению. Этическая же парадигма пифагореизма и объяснение эволюции человеческой души на протяжении поступательной смены мировых циклов и на пути ее слияния с Абсолютным духом имеют соответствие в восточной теории метемпсихоза и концепции Кармы. По словам Цел-

---

<sup>17</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 263.

лера, «сходство... между пифагорейскими и индийскими учениями о переселении душ наблюдается не только в общих чертах, но и частностях, так например, в связанном с ними вегетарианстве и в самих формулах, выражающих верование: «круг» и «колесо рождений. Вероятно, и здесь мы имеем дело с самостоятельным приобщением различными способами к единому представлению о неуничтожимости потока духовного существования<sup>18</sup>.

Аристотель в «Метафизике» (1092b) критиковал учение Пифагора и в процессе этой критики формулировал пифагорейский принцип соответствия разных сущностей на основе тождества их числовой и буквенной природы. Метемпсихоз становится недопустимым с точки зрения Аристотеля, так как душа как формирующий принцип тела, как энтелехия лишь данного индивидуального тела, не может быть соединена метемпсихитически с другим телом. Именно тесное слияние души и тела обуславливает самое бытие организма, и по разделении их уже не может быть существа. Аристотель считал внутренне тождество самых разных сущностей доказательством абсурдности пифагорейского учения, несмотря на то что эта идея оказалась исключительно богатой и плодотворной в последующем. Однако, если предположить, что разные люди на самом деле есть один и тот же человек, если число их имени совпадает, то пифагореизм дает совершенно естественное и вряд ли имеющее отношение к индийским учениям обоснование идеи метемпсихоза<sup>19</sup>.

Античные источники указывают на то, что эта идея была в готовом виде позаимствована Пифагором у финикийцев через Ферекида. В целом несколько цитат и свидетельств относительно взглядов Ферекида, которые сбереглись у античных авторов, весьма противоречивы и не образуют целостной системы. По словам Максима Тирского, Ферекид учил о борьбе между богом света Зевсом и богом тьмы Офионеем. Это - древний семитский и индоевропейский мотив, который Ферекид развил собственным способом. «Ферекид первый, как сообщают, преподавал своим слушателям, что душа человека бессмертна и что она — жизнь тела, а также полагал, что один дух в нас — с неба, а другой происходит от земных семян» (Апоний. Толкование на «Песнь песней»)<sup>20</sup>.

Параллели с финикийской философией мы обнаружим, если обратимся к творчеству финикийского философа Лиина. Наибольшую цитату из поэмы Лиана «О природе космоса» сохранил Стобей: «Так, через распрю управляется все всегда. Из всего — все (вещи), и из всех

<sup>18</sup> Бонград-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973. С. 238.

<sup>19</sup> Рассоха И. Н. Финикийская философия и Библия. Харьков, 2008. С. 315.

<sup>20</sup> Там же. С. 376.

(вещей) — Все, все (вещи) — одно, каждая — часть Целого, все в одном <...> Одно — вечно сущее одним и многим, причем это Одно нельзя увидеть одновременно <...> Все вещи возникли из некогда единого Целого, а из всех вещей некогда, в определенное время, снова будет одно <...> Жизнь сопряжена с мучительными страданиями и сонмом смертельных напастей. Так бессмертная смерть осеняет все окрест. Человек и все тленное умирает, а Бытие будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таковое. Оно будет изменяться (лишь) всевозможными кажущимися обличьями и очертаниями формы, скрываясь от взора всех смертных». Здесь мы видим ясные отзвуки философских взглядов Парменида, Гераклита, Эмпедокла («Вражда, будучи виновницей воплощения душ, Создает из живых погребенных, формы их только меняя»).

На размышления о родстве с иранской традицией наводит образ Сократа, который создает Платон в «Пире». Алкивиад описывает здесь способность Сократа к высшему самоуглублению с целью слияния с собственной душой. «Медитация» Сократа заканчивается молитвой Солнцу. В Авесте читаем: «Кто молится Солнцу, Бессмертному Свету, Чьи кони быстры <...> Тот молится Мазде, Святым и Бессмертным, Своей же душе» (1, Яшт 6:4). Однако, согласно утерянной пьесе Эсхила «Bassarides», Орфей каждое утро поднимался на гору Пангеос, чтобы поклониться солнцу, отождествляемому с Апполоном. В пифагореизме душа уподобляется небесному телу и непрерывно движется подобно солнцу. В «Чхандогья Упанишаде» (глава XIII) среди многочисленных элементов почитания Атмана упоминается Солнце. Все это может быть либо совпадением, либо архетипом, присущим коллективному бессознательному народов, имеющих общие индоевропейские (арийские) корни. Наличие параллелей вовсе не указывает на процесс заимствования. Показательный пример — довольно содержательные параллели в древнегреческом орфизме и кашмирском шиваизме, возникшем примерно в VIII в. в феодальной Индии. В обеих системах образование индивидуальной души и всего феноменального мира есть результат процесса самоограничения Абсолютного духа, нисхождение Единого в множественность. Согласно Кашмирскому шиваизму, выделившаяся из Духа индивидуальная душа облекается в тонкие и грубые тела. Погруженная в забвение своей Божественной природы, она обретает ум, органы чувств и действий и, наконец, тело, состоящее из грубых элементов, стихий, которые позволяют ей действовать среди других, аналогичным образом сформировавшихся объектов и субъектов. Эти тела, с которыми душа ложно отождествляется, затемняет ее истинную сущность и поддерживает в человеке забвение его истинной природы.

Ряд зооморфных перевоплощений Диониса после его растерзания вызывает ассоциации с репрезентацией космически-эволюционного процесса в Пуранах посредством ряда зооморфных Вишну-Аватар. Согласно орфическому мифу, расчленение Диониса символически означает образование Космоса и заключение божественного внутри титанического — стихийного и материального. Попадая в мир множественности и относительности, душа оказывается обреченной на страдания. «Причина всякого индивидуального страдания — распадение изначального Божественного Единства, отпадение от него индивидуальной души»<sup>21</sup>. Для обретения бессмертия человеку нет необходимости перемещаться куда бы то ни было. Ему необходимо вспомнить свою действительную сущность. Само учение кашмирского шиваизма известно как Пратьябхиджня Даршана — учение о воспоминании (своей истинной природы). Богиня, окутывающая Шиву кунчуками в кашмирском шиваизме, выступает в то же время и как Мать освобождения, разрушающая оковы невежества. Так же и в орфизме Рея — изначальная Богиня собирает и оживляет растерзанного Диониса.

Таким образом, становится очевидным, что восточные образы и идеи, с которыми мы сталкиваемся в платоновском учении о бессмертии души (Миф об Эре и Арда Вираз Намаг, например), не могут считаться в совокупности уникальным явлением с точки зрения новизны, но не оригинальности. Платон, опираясь на ставшую уже традиционной систему таких понятий и символов, не только творчески преобразовывал их для нужд своего учения о бессмертии, но и дал им глубокое философское обоснование.

---

<sup>21</sup> Арсеньев В. А. Пессимизм и мистика в Древней Греции. М., 1993. С. 75.

## АКАДЕМИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ И ВОСТОЧНАЯ МУДРОСТЬ: УДИВЛЕНИЕ И ПРИПОМИНАНИЕ

УДК 141.132, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Академический скептицизм выступает как вполне самобытное учение, обладающее глубокими корнями в истории платонизма и занятое решением своих собственных методических проблем.

**Ключевые слова.** Античный скептицизм, Древняя и Скептическая Академия, Аркесилай, Карнеад, Пиррон из Элиды, Цицерон, Секст Эмпирик.

**Abstract.** The Academic Skepticism is quite original doctrine possessing deep roots in the history of Platonism and occupied with the solution of its own methodical problems.

**Keywords.** Philosophical Skepticism, Ancient and New Academy, Arcesilaus, Carneades, Pyrrho of Elis, Cicero, Sextus Empiricus.

Человек, не слишком хорошо знакомый с историей платонизма, подчас сталкивается с трудностями в понимании термина «академик». В разные периоды существования платоновской школы значение этого слова претерпевало кардинальные изменения, меняясь чуть ли не на прямо противоположное. Читая Цицерона, мы не находим в рассуждениях академиков не только апологии идей, не пользовавшихся особой популярностью уже в ранний академический период, но и других распространенных среди учеников Платона концепций. В связи с этим возникает вопрос, существует ли вообще какая-либо преемственность между Древней и Скептической Академией, не следует ли считать скептический период разрывом традиции, вторжением чуждого (возможно, восточного) элемента в академический образ мыслей?

В начале III в. до н. э. происходит так называемый скептический поворот. Среди его возможных причин можно выделить отсутствие в школе ярких индивидуальностей. После смерти Полемона в 276–275 гг. схолархом становится Кратет, не создавший практически ничего оригинального. Сократид и вовсе отказывается от должности. Ближайших учеников и талантливых последователей основателя школы постепенно сменяют бесцветные личности.

Джон Диллон в эпилоге своей книги «Наследники Платона» утверждает, что «поворот» был спровоцирован бурным развитием

---

**Путин Павел Павлович** — аспирант, философский факультет, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия, С.-Петербург; pputin@inbox.ru

**Putin Pavel Pavlovich** — Post-Graduate student, Philosophical Faculty, Saint Petersburg State University, Russia, St.-Petersburg; pputin@inbox.ru



стоического учения. Физику и этику Зенона он рассматривает как развитие и формализацию платонизма. Стоическая космология, таким образом, может основываться на традиции небуквальной интерпретации «Тимея». В сфере этики Зенон, по его мнению, также использовал платонические элементы, адаптировав и развив теорию Ксенократа и Полемона о «первичных по природе» вещах и жизни в согласии с природой.

Этот список можно дополнить теорией познания, которая, пользуясь особым вниманием стоиков, по определению не могла получить развития в Академии. Для платоников не было вопросов об источниках знания и критериях его достоверности: постижение истины должно было обеспечить существование идей.

Диллон соответственно заключает, что академикам оставалось либо признать первенство стоиков, унаследовавших и развивших все лучшее в платонизме, либо вернуться к своим подлинным истокам, т. е. Сократу и его методу, и предпринять попытку критики всех существующих догматических учений.

Перечисленные факторы, безусловно, были необходимы для того, чтобы «скептический поворот» стал насущной необходимостью. Вместе с тем существование проблемы, хотя и стимулирует поиск выхода, само по себе еще не указывает на верное решение. Получается, что недостаток ярких личностей внутри Академии и внешняя угроза со стороны стоиков требовали решительных изменений в академическом учении, и новатор не замедлил себя ждать. Однако вопрос заключается также и в том, что заставило Аркесилая из Питаны обратиться именно к скептицизму. Реконструкция такого рода, безусловно, может иметь лишь гипотетический характер, однако некоторые дошедшие до нас сведения позволяют, по меньшей мере, сделать попытку.

Диоген Лаэртский прямо говорит о влиянии на Аркесилая легендарного основателя скептицизма Пиррона из Эллиды, которого он «брал за образец» (Diog. L. IV 33). Будучи слушателем Анаксарха, Пиррон сопровождал его при встречах с индийскими гимнософистами и с магами, от которых, согласно предположению Диогена, он вывел свое учение о непостижимости и воздержании от суждений (Diog. L. IX 61).

Гимнософисты — эллинское название индийских нагих мудрецов, под которыми, скорее всего, имелись в виду джайны дигамбары. Это представители одного из основных направлений джайнизма, которые считают, что монахи не должны надевать никакой одежды, и обязаны ходить нагими, т. е. «одетыми сторонами света», поскольку одежда, как и любое другое имущество, делает человека зависи-

мым от материальных вещей, а всякое желание, в конечном счете, приводит к скорби. Даже общего знакомства с учениями дигамбар о «как бы» (*Syādvāda*) и о «подходах» достаточно, чтобы увидеть их сходство с пирронизмом.

Учение дигамбар, как и все новое и удивительное, не могло не произвести на Пиррона большого впечатления, тем более что парадоксальная на эллинский взгляд восточная философия оказалась весьма уместной в условиях крушения империи Александра и, как следствие, типичного греческого мировоззрения. Таким образом, основной источник скептической доктрины, если только Пиррон действительно имел возможность ознакомиться с философией гимнософистов, имеет восточное происхождение. Можно ли утверждать, что восточный элемент, занесенный Пирроном на греческую почву, вторгся благодаря Аркесилаю в платоновскую Академию, извратив саму суть учения ее основателя?

Здесь следует отметить, с одной стороны, что Аркесилай, прежде чем занял должность схоларха, находился в Академии уже около двадцати лет, и просто не мог не иметь характерного платонического образа мысли. Диллон к тому же утверждает, что Аркесилай не мог получить пост, который уступил ему Сократид (*Diog. L. IV 32*), пока его кандидатура не была одобрена другими членами Академии. С другой стороны, как уже отмечалось, скептический метод не был совершенно чужд платонизму, возникшему под влиянием философского вопрошания Сократа.

Признавая доминирующее влияние Пиррона, мы всегда вынуждены отводить платонизму второе место. Если скептицизм стал той струей свежего воздуха, уникальным решением, способным спасти платонизм (или правильнее будет сказать «учение академиков») от забвения, ссылки на Сократа оказываются лишь средством легитимации скептицизма в Академии, сохранения прежнего названия для совершенно новой школы.

Но вопрос можно поставить и несколько иначе. Вне всякого сомнения фигура Пиррона оказала на Аркесилая серьезное влияние, но Диоген Лаэртский приводит и другой, не менее авторитетный источник его вдохновения. Согласно Диогену, Аркесилай восхищался Платоном и даже имел у себя его книги (*Diog. L. IV 32*). Это замечание само по себе вызывает массу вопросов: получается, что схоларх платоновской Академии вовсе не обязан был читать книги ее основателя. Диллон предполагает, что речь здесь идет о ранних диалогах Платона, апоретическую проблематику которых со временем вытеснила космология «Тимея». Так или иначе Аркесилай был хорошо знаком с платоновскими текстами.

В связи с этим можно предположить, что удивление, вызванное учением скептиков (которое само было результатом удивления Пиррона от встречи с гимнасофистами) привлекло внимание Аркесилая к забытым академическим методам философствования, восходящим еще к Сократу. Такое «припоминание» не имеет того смысла, который вкладывал в это слово Платон, но находит массу примеров даже в современной жизни: например, когда наши давние интересы и увлечения подсказывают идеи для текущей работы. Нечто подобное мог испытать и Аркесилай, обнаружив решение наиболее актуальных философских проблем своего времени у самых истоков платонизма.

Опираясь на сохранившиеся источники, невозможно назвать греческий скептицизм ни переложением восточных учений, ни собственной находкой Пиррона. Если он действительно общался с гимнасофистами, даже поверхностного знакомства с их методами философствования было бы достаточно, чтобы оказать сильнейшее влияние на строй его мысли, вызвать то самое удивление, из которого, как известно, и рождается философия.

Чуть легче дела обстоят с академическим скептицизмом: его развитие, в отличие от последовательной систематизации учения у Энесидема (I в. до н. э.), Агриппы и Менодота (I в. н. э.), и, наконец, Секста Эмпирика и Сатурнина (II–III вв. н. э.), все больше отдаляло учение Академиков от классического пирронизма, принимая образ причудливой смеси платонизма с учением стоиков. Секст Эмпирик, к примеру, признавал близким к подлинному скептицизму академиком только Аркесилая, пытаясь всячески отмежеваться от его приемника Карнеада и последователей Новой Академии (Sext Emp. Pyr. hyp. I 62).

Академический скептицизм выступает как вполне самобытное учение, обладающее глубокими корнями в истории платонизма и занятое решением своих собственных методических проблем. Аркесилаю, по-видимому, просто не было необходимости полностью заимствовать достаточно нетрадиционное для эллинского мировоззрения учение, притом, что все существующие затруднения можно было устранить «собственными силами». Так же как и в случае с Пирроном, сам факт знакомства со скептицизмом, не мог не оказать на Аркесилая определенного влияния, тем более что Диоген Лаэртский выразился на этот счет довольно определенно. Именно «удивление», испытанное Аркесилаем при знакомстве с новым, ярким и неожиданным явлением в мире греческой философии, могло спровоцировать акт «припоминания», узнавания в новом уже известного.

## ИСТОРИЯ О ТЕВТЕ И ФАРМАКОН

УДК 141.131, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** М. Хайдеггер в своем курсе лекций двадцать четвертого — двадцать пятого годов, обсуждая место и функцию речи, обращается к знаменитой «истории о Тевте в диалоге «Федр» (*Heidegger M. Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Verlag V. Klostermann, 1992), где констатирует двойственность понятия «логос», так как один смысл живет в самих вещах и их отношениях, а другой — тот, что записан — лишь подражание первому, «эйдолон».

**Ключевые слова.** Платон, М. Хайдеггер, диалог «Федр», история Тевта, семантика понятий λόγος, εἶδωλον.

**Abstract.** In his lectures in 1924–25 M. Heidegger resorts to the famous “Theuts story” in “Phaedrus” and states the duality of “logos” notion. The first sense aspect pertains to things and their interrelations and another one is what it is written and is only the limitation of the first one.

**Keywords.** Plato, M. Heidegger, Dialogue “Phaedrus”, Theuts history, semantics of concepts «logos» and «eidolon».

М. Хайдеггер в своем курсе лекций 1924–1925 гг., обращаясь к диалогу Платона «Софист» и обсуждая место и функцию речи, вспоминает знаменитую «историю о Тевте»<sup>1</sup>. Этот небольшой экскурс озаглавлен так: скепсис Платона относительно λόγος.

Но прежде позволю себе напомнить основные моменты самой истории, которая, как я надеюсь, позволит кое-что прояснить. Платон рассказывает о некоем египетском боге Тевте, который некогда изобрел числа, геометрию и астрономию, игры в шахматы и в кости, а также и письмо. И вот однажды, этот бог Тевт пришел к египетскому фараону Тамосу и принес ему все эти свои изобретения. О каждом изобретении Тевт рассказывал, в чем его польза и какие выгоды оно может принести. Дойдя до письма, Тевт сказал: τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἡρέθη<sup>2</sup>, это — средство для мудрости и памяти. Но Тамос отвечал на это так, что совершенно разное быть в состоянии изобретать нечто новое, и судить о том, какие выгоды и какой вред может принести это изобретение<sup>3</sup>: ты говоришь

---

**Иванов Сергей Юрьевич** — аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет философии и политологии, кафедра истории философии, Россия, С.-Петербург; s.iwanov@gmail.com

**Ivanov Sergey Yurievich** — Post-Graduate student, Philosophical Faculty, Saint Petersburg State University, Russia, S.-Petersburg, s.iwanov@gmail.com

<sup>1</sup> *Heidegger M. Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main, 1992. S. 340.

<sup>2</sup> *Platon. Phaidros*. Frankfurt am Main; Leipzig, 1991.

<sup>3</sup> Ibid.

о том, что противоположно способности твоего изобретения<sup>4</sup>. Твое изобретение станет развивать в людях не память и мудрость, а забывчивость и доверчивость — τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ<sup>5</sup>. Как подчеркивает Хайдеггер: это знание, а именно открытость из написанного, «станет развивать в людях λήθην, забвение», собственно: λανθάνω, сокрытие, заслонение, «от себя самих, поскольку что-то выучили», τῶν μαθόντων<sup>6</sup>. Для нас эти τὰ μαθόντα представляют чрезвычайный интерес.

Определение λόγος у Хайдеггера известно: λόγος держится на ὁρᾶν, имеет производный характер, и поскольку он притязает на какую бы то ни было независимость, постольку он заслоняет возможность видеть вещи, λόγος прямо обозначает ту возможность в присутствии, на почве которой человек отстраняется от доступа к сущему<sup>7</sup>. Разумеется, это лишь «противоположная сила λόγος», противостоящая διαλέγεσθαι, т. е. возможности говорить правильно, а именно так, что λέγειν всецело подчинено ὁρᾶσθαι и соответственно νοεῖσθαι. И, забегая вперед, следует сказать, что в конце своего обсуждения истории о Тевте, Хайдеггер констатирует двойственность λόγος, так что один живет в самих вещах и их отношениях, а другой — тот, что записан — лишь подражание первому, εἶδωλον<sup>8</sup>.

Это различие вводится, вообще говоря, за счет повторения. Заслонение самих вещей, непосредственное присутствие которых способно обеспечивать правильность речи, в речи «противоположной силы» происходит через выучивание и выученное — τὰ μαθόντα. Собственно, речь идет об уподоблении письму — душа, вобравшая в себя такое выученное становится подобна книге: ἑάνδὲ τι ἔρη τῶν λεγυμένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτον αἰεῖ<sup>9</sup>. Когда задают ей вопросы, для того чтобы лучше уяснить то, о чем она говорит, она способна лишь повторять всегда одно и то же. Это выученное — речь не подчиненная тому, о чем она ведется, оказывается непрозрачным, и именно поэтому заслоняющим. То, о чем речь ведется правильно, представляет собою то, с чем имеет дело говорящий, а тем самым, то обстоятельство, что речь, и все прочее, о чем она идет, отождествляются, будучи совершенно и во всем различны, снимается. Но в ситуации выученного, того, о чем идет речь, нет в доступе, а есть только она сама во всем своем отличии от того,

<sup>4</sup> Ibid. 275a.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Heidegger M. Platon: Sophistes. S. 341.

<sup>7</sup> Ibid. S. 339–340.

<sup>8</sup> Ibid. S. 345.

<sup>9</sup> Platon. Phaidros. 275d.

о чем она<sup>10</sup>. Такая, как говорит Хайдеггер, свободно-парящая речь оказывается просто словами. Эти слова требуют *доверия* со стороны того, к кому они обращены, поскольку то, о чем они говорят, отсутствует.

Но все дело в том, что это различие проводится между устной речью и ее записью. Именно записанная речь всегда говорит одно и то же и нуждается постоянно в том, чтобы ее отец приходил к ней на помощь, если кому-нибудь вздумается ее опровергнуть. Тогда как устная речь, т. е. речь как она сама, а не письменная подделка (εἰδωλον), говорит *разное*, отвечает и возражает. Но тем самым это различие оказывается определенным как различие между «говорить одно (и то же)» и «говорить (всегда) другое».

Когда Кэрролл рассказывает нам о тщетных попытках Алисы декламировать, так что слова едут вкривь и вкось, и оказываются *неправильными*<sup>11</sup>, мы получаем возможность подойти к этому различию поближе. М. К. Мамардашвили в своих «Лекциях по античной философии» говорит о душе тирана<sup>12</sup>: тиран вынужден бесконечно повторять одно и то же, потому что он не способен извлечь смысл. Он постоянно вынужден совершать одни и те же ошибки — заводить друзей, которые оберегали бы его; подозревать их в измене и заговоре, от которого они как раз были призваны оберегать; делать вывод о том, что ошибся в выборе друзей; казнить их; и все с начала. Противоположна этой душа полностью обратившаяся к истине, т. е. повторению одного и того же, противостоит перемена всей души целиком. Применительно же к речи, той, что записана на бумаге, противостоит та, что пишется в самой душе<sup>13</sup>.

Хайдеггер, обсуждая эту историю о Тевте, говорит, что записанная речь, т. е. повторяющая всегда одно и то же, по сути дела *молчит*, тогда как подлинная речь, выступая в качестве *толчка*, производит в душе перемену<sup>14</sup>. *Тиран не извлекает смысла*, и потому повторяет; Алиса непрерывно изменяется, и потому ее попытки *повторить наизусть* терпят неудачу. Но, как ни странно, и наоборот: чтобы избежать бесконечного ускользания смысла — его бесконечного регресса, мы должны фиксировать то, что мы говорим<sup>15</sup>. В противном случае, наша попытка что бы то ни было артикулировать, открывает нам лишь то, что *это какие-то неправильные слова*.

<sup>10</sup> Heidegger M. Platon: Sophistes. S. 343.

<sup>11</sup> Carroll Lewis. The Complete Works. New York, 2001. P. 26.

<sup>12</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 2002.

<sup>13</sup> Platon. Phaidros. 276a.

<sup>14</sup> Heidegger M. Platon: Sophistes. S. 344, 345.

<sup>15</sup> Deleuze Gilles. Logik des Sinns. Frankfurt am Main, 1993. S. 48 u.w.

В самом деле, ведь Платон говорит о специфической ситуации, в которой различие между подлинной речью и ее εἶδωλον только и становится ощутимым. Это происходит лишь тогда, когда *требуют повторения*, полагая, что записанная речь говорит нечто разумное, и тогда открывается — только тогда и открывается, — что она говорит всегда одно и то же. Тем самым определяется и различие между подлинным и подражающим — подражание (εἶδωλον) не способно к повторению, *не выдерживает его*. А кроме того, ситуация записи, вовсе не исключительный случай отдельности λόγος: то, что говорится каждодневно, отнюдь не подразумевает непременно ἀποφαίνεσθαι, но вполне ограничивается тем, что что-то значит — σημαίνει τι, а для этого, как известно, достаточно того, чтобы имя и глагол были связаны должным образом. Соответственно, мы можем говорить, что ситуация, в которой мы первоначально оказываемся, т.е. ситуация διαλέγεσθαι, это ситуация, когда мы не в состоянии отличить подлинную речь от только подражающего ей выученного наизусть. И что только способность к повторению, способность его выдерживать, позволяет отличать одно от другого.

Но в самом ли деле это так? Что должно означать это «повторение», позволяющее отбирать подлинное от поддельного? Ведь ясно, что речь идет не о механическом каком бы то ни было воспроизведении, как это делает запись на бумаге. Но если не буквальное повторение, то чем оно отличается от в регрессивного забалтывания смысла?

Тевт говорит, что изобрел *средство* — φάρμακον. Этим словом назывались и египетские снадобья, что Елена дала выпить Менелая, для исцеления его памяти. Это вовсе не значит, что Менелай позабыл осаду Трои и все с этим связанное, но память его исцелилась. Это значит, что φάρμακον производит перемену, вызывает в душе определенный эффект. И подлинная речь соответственно отличается от только кажущейся таковой именно своей способностью такой эффект производить.



## «ЕГИПЕТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ» ЯМВЛИХА КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

УДК 141.131, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Предметом настоящего исследования выступает «египетская теология» Ямвлиха — религиозно-философская система, описанная в сочинении «О египетских мистериях».

**Ключевые слова.** Ямвлих Халкидский, трактат «О Египетских мистериях», синкретизм, неоплатонизм, философская теология.

**Abstract.** As subject of the real research Iamblichus' "Egyptian Theology" — the religious and philosophical system described in the treatise "On the Egyptian Mysteries".

**Keywords.** Iamblichus Chalcidensis, treatise "On the Egyptian Mysteries", Syncretism, Neo-Platonism, philosophical Theology.

В истории античного неоплатонизма Ямвлих — один из интересных и загадочных мыслителей. Религиозно-философская мысль халкидского неоплатоника находится на периферии двух миров — греческого и восточного и выступает подлинным символом эллинистического синкретизма, столь характерного для последних веков существования античной философии. А сочинение «О египетских мистериях», несмотря на научные споры об авторстве, представляет собой одно из замечательных произведений Ямвлиха, прекрасный памятник религиозно-философской мысли поздней античности.

В религиозно-философской мысли Ямвлиха особое место занимает восточная мифология. Синкретизм представляет собой неотъемлемую черту, характеризующую философское творчество сирийского неоплатоника. Сам Ямвлих происходил из арабской семьи жрецов-правителей и потому не был чужд традициям древневосточной культуры. На религиозно-философскую мысль Ямвлиха большое влияние оказали такие памятники позднеантичного синкретизма, как «Халдейские оракулы» и «Герметический корпус». Поэтому важная задача настоящей работы — определение роли и места восточной мифологии в религиозно-философской мысли Ямвлиха.

---

**Кондратьев Алексей Николаевич** — аспирант, исторический факультет, Казанский государственный университет имени В. И. Ульянова-Ленина, Россия, Республика Татарстан, г. Казань; sevir13@rambler.ru

**Kondratiev Alexey Nikolaevich** — Post-Graduate student, Historical Faculty, Federal University, Kazan, Republic of Tatarstan, Russian Federation; sevir13@rambler.ru

Предмет настоящего исследования составляет «египетская теология» Ямвлиха — религиозно-философская система, описанная в сочинении «О египетских мистериях». Понятие «египетская теология» («теология египтян»), введенное самими автором в VII книге сочинения (VII.1.249), носит условный характер и является предметом научных споров и дискуссий. А. Ф. Лосев в своей бессмертной работе «История античной эстетики» указывает на неточность атрибута «египетский» в отношении описанной в сочинении религиозной практики и философской системы. Все восточные мотивы в неоплатонизме, по мнению русского философа, не имеют никакого отношения к религиозным практикам Древнего Египта. В основе религиозно-философской мысли Ямвлиха лежит неоплатоническая концепция, которая излагается с использованием символов и образов восточной, в том числе и египетской мифологии. И самое главное замечание — эти символы и образы восточной мифологии несут в себе далеко не восточный смысл и привлекаются для расширения, обобщения и возвеличивания неоплатонических теорий о ноуменальной сущности богов.

Иную точку зрения на поставленную проблему о египетском характере религиозно-философской мысли Ямвлиха предлагает современный исследователь неоплатонической философии Л. Ю. Лукомский. В статье «Ямвлих Халкидский: неоплатонический синтез философии и теургии» он в точку зрения А. Ф. Лосева вносит некоторое уточнение. На религиозно-философскую мысль халкидского неоплатоника большое влияние оказал «Герметический корпус», памятник египетского происхождения. Если мы признаем египетское происхождение герметических сочинений, то такой же вывод необходимо сделать в отношении сочинения «О египетских мистериях» Ямвлиха. Л. Ю. Лукомский также отмечает, что речь естественно идет не о классической и самобытной культуре Древнего Египта, а о синкретической культуре эллинистического Египта.

Однако такое уточнение вызывает некоторые трудности для исследователя поздней античности. Во-первых, герметический корпус представляет собой памятник эллинистической культуры, вобравший в себя не только египетские и греческие, но и другие восточные представления о мире. Во-вторых, если в герметическом корпусе и нашли отражение египетские традиции эллинистической культуры, то следует говорить о египетском опыте культурной жизни, который будет отличаться от других культурных традиций эллинистического мира. Значит, в сочинениях халкидского неоплатоника в первую очередь нашел отражение сирийский опыт культурной жизни, который требует отдельного исследования. В-третьих, в основе «еги-

петской теологии» Ямвлиха лежит неоплатоническая концепция мироздания, которая в корне отличается от герметических представлений о мире. И восточная символика «египетской теологии» Ямвлиха несет в себе далеко не египетский, а платонический смысл, античные представления о космическом бытии. Поэтому понятие «египетская теология» вследствие своей условности на протяжении настоящей работы будет употребляться в кавычках.

Ключевая черта «египетской теологии» Ямвлиха — символизм, который носит универсальный и всеобъемлющий характер. Наиболее полное и точное определение символа, по мнению А. Ф. Лосева, Ямвлих дает в VII книге сочинения «О египетских мистериях». В основе символического восприятия мира лежит принцип подражания природе мироздания и божественному творению, что выступает в качестве «метода теологии» египтян. Природа неким символическим образом запечатлела невидимые причины в видимых формах, и божественное творение начертало истину идей в видимых образах. Низшие существа в стремлении исполниться блага уподобляются высшим существам и через символы постигают тайны скрытого и невидимого для глаз человеческих умопостигаемого мира. Таким образом, Ямвлих видит в символе выражение невидимых идей в видимых образах и формах, посредством которых низшие существа устремляются к постижению природы блага (VII.1.249–250).

Символические формы и образы Ямвлих берет из восточной мифологии. Причем эти формы и образы призваны объяснить не египетский, а неоплатонический опыт понимания мира. В VII книге Ямвлих приводит восточные символы для понимания природы бога-творца, первого принципа всего сущего в античном неоплатонизме. В качестве первого примера символического восприятия космоса халкидский неоплатоник рассматривает образ ила, из которого состоит все материальное и телесное. В потоке становления, охватывающего ил, оседает первопричина всех элементов и сил — бог-творец, который превосходит все в своей целостности, исходящей из него и возвращающейся в него. Ил символизирует чувственную материю, пребывающую в потоке становления. Бог-творец, будучи нематериальным и бестелесным, нерожденным и неделимым, в превосходящем все единстве охватывает, заключает в себе и возглавляет все сущее. Однако в силу своего превосходства над илом бог-творец сам по себе предельно прост и является запредельной причиной всего сущего (VII.2.250–251). Таким образом, в таком символическом восприятии ила Ямвлих раскрывает природу первого бога, единого по природе, как принципа космического бытия.

Другой символ показывает нам абсолютную природу бога-творца. Сидеть на лотосе, символизирующем духовную чистоту и начало жизни, означает превосходство над илом без какого-либо контакта с ним. Этот символ, восходящий не только к египетской культуре, раскрывает превосходство бога-творца как абсолютного первопринципа. Ямвлих отмечает, что первый бог пребывает сам в себе, в своей сверхпростоте, символом чего выступает сидячее положение (VII.3.251–252). О боге-творце как абсолютном принципе свидетельствует следующий символ. Кормчий, который плывет в лодке и отделен от нее, представляет собой власть, управляющую миром (VII.3.252–253). Образ кормчего присутствует и в египетской мифологии в отношении верховного бога Солнца Ра, который подобно кормчему в лодке передвигается в течение всего дня по небу. Однако символ кормчего в лодке несет в себе учение о трансцендентной природе неоплатонического начала, первого бога Ямвлиха, пребывающего в себе.

Таким образом, в основе «египетской теологии» Ямвлиха лежит неоплатоническое учение о первом боге как абсолютном принципе космического бытия, творце всего сущего. Это — первый принцип, единый по своей природе, который причастен сущему, охватывая все в своем единстве, но, будучи совершенным и пребывающим в себе, превосходит все сущее и даже за пределами ему. Восточная мифология дала Ямвлиху образы и формы, которые легли в основу символов «египетской теологии» и несут на себе далеко не египетский, а неоплатонический смысл. Восточная символика художественно обогащает сочинение «О египетских мистериях»: не зря последние философы античного мира, в том числе известные философы Прокл и Дамаский, называли халкидского неоплатоника «божественным Ямвлихом».

## ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИТЕРАТУРА: ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ЖАНРА

УДК 141.132, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Философия изначально облекалась в какие-то литературные формы. Но наиболее важным отличием философских работ, непосредственно связанных с устремленностью к истине, становится их принципиальная незаконченность, незавершенность, что сближает философию с наукой и отдаляет ее от поэзии.

**Ключевые слова.** Философия и литература, ранние теокосмогонии, древнегреческая литература.

**Abstract.** The Philosophy initially clothed in some literary forms. But their basic incompleteness becomes the most important difference of the philosophical works which have been directly connected with tendency to truth. That pulls together philosophy with science and distracts it from poetry.

**Keywords.** Philosophy and literature, early Theo-Cosmogony, Ancient Greek literature.

Пытаясь определить начало философствования, стоит принять во внимание тот простой факт, что философия изначально облекалась в какие-то литературные формы. И, думается, имеет смысл посмотреть на философию как на литературу, тем более, что в это время шло активное формирование разных жанров как в поэзии, так и в эпосе и драме. Кроме того, литературой была риторика, которая облекалась во все более изысканные формы.

Когда в Греции в IX–VII вв. до н.э. формируются города-государства, начинает складываться и распространяться фонетическое письмо. Но только с использованием папируса с VII в. до н.э. появляется возможность фиксировать более или менее длинные произведения. Папирус начинают употреблять ионийцы, и он вытесняет кожу, на которой они писали ранее. Начинает меняться характер того, что записывается. Если с древних времен известны эпиграфические памятники (например, списки победителей игр, списки имен жрецов, законы, договоры), то с VI в. до н.э. появляются первые сочинения, написанные прозой. Их содержание относится, в частности, к историям и условиям жизни разных народов. Истории эти включают

---

Донских Олег Альбертович — д-р филос. наук, зав. кафедрой философии. Новосибирский государственный университет экономики и управления, Россия, г. Новосибирск; д-р филос. наук, проф., PhD (Monash University Clayton, Australia); oleg.donskikh@gmail.com

Donskikh Oleg Albertovich — Dr. of Science, Head of the Department of Philosophy of Novosibirsk State University of Economy and Management, Russian Federation, Novosibirsk, PhD (Monash University Clayton, Australia); oleg.donskikh@gmail.com

в себя мифы, необычайные события, а также теокосмогонии. Это естественно, поскольку в процессе государственного строительства осуществляется рефлексия по поводу традиции. В это же время начинают писаться и сочинения о природе. Так, о Ферекиде, которому греки приписывали изобретение прозы Диоген Лаэртский говорит, будто «он первый писал о природе и богах».

Рефлексия над традицией идет во всех сферах общественной жизни, и философия вовсе не является каким-то удивительным исключением. Поэты, законодатели, историки, пророки играют здесь не меньшую роль. Позже результаты их творчества разводятся по разным жанрам и направлениям. Тем самым начинает упорядочиваться мифология — процесс, который указывает на ее закат, по крайней мере, в том виде, как она существовала в бесписьменную эпоху. Словесность, сопровождавшая обряд, не подразумевала никаких систем и жанров. А рефлексия начинает разводить отдельные элементы и формировать литературные жанры. Не случайно античная трагедия появляется одновременно с фиксацией эпоса в эпоху Писистрата.

Если мы возьмем только поэтов и философов, окажется, что их невозможно развести ни со стороны содержания, ни со стороны формы.

Со стороны содержания еще для Аристотеля (а это через два века после Фалеса) не существует четких критериев, согласно которым можно отличить поэта от философа. В «Метафизике», говоря о тех, кто в качестве первоначала называли то, от чего все получает движение, он называет Гесиода и Парменида. Пифагор и Эмпедокл неоднократно упоминаются вместе с пророками Эпименидом и Аристеем. Иосиф Флавий в качестве первых эллинских философов называет Ферекида, Пифагора и Фалеса. При этом Ферекид в качестве начал называет Заса, Хроноса и Хтонию, почему Аристотель, хотя и с некоторой оговоркой, относит его к поэтам-богословам, и он попадает в один ряд с Гесиодом и Гомером.

Со стороны формы ситуация не менее неопределенная. Так, милетцы в первую очередь использовали в качестве формы выражения своих взглядов прозу. Разница между Анаксимандром и Анаксименом только та, что первый писал несколько ритмизованной и возвышенной прозой, а второй — простым и безыскусственным языком. По жанру это речи. В отличие от своих более южных соседей «темный» Гераклит писал, как оракул, афористически, и поместил свою книгу в святилище Артемиды Эфесской, написав ее так, чтобы лишь посвященные поняли ее содержание.

Основатели элейской школы Ксенофан и Парменид писали поэмы. При этом у Ксенофана содержание преимущественно традиционно поэтическое, тогда как у Парменида более рациональное. У них мы находим элегические силлы и дидактический эпос. Таким образом, можно назвать не менее четырех жанров, которыми пользуются философы.

Но поэты тоже не обходят философские вопросы. Эпические поэты, как и трагики, в своих текстах представляли содержание рефлексии, которое было весьма близким к собственно философствующим авторам, «любомудрам». Уже не раз упомянутые Гесиод и Ферекид относятся к поэтам-богословам. Сюда же можно отнести орфиков. В этом отношении они вполне сравнимы с философами, также двигавшимися к монобожию. Свои теокосмогонии были у Эпименида, Алкмана и др.

Трагические поэты обсуждают важнейшие этические вопросы, устройство мира, их персонажи высказывают и мысли о началах. Хор Софокла в Царе Эдипе говорит о законах, что в небесной выси из лона Правды самой взошли, и проч. Тиресий в «Вакханках» Еврипида говорит о двух началах в мире — сухом (земле) и влажном.

Более того, поэты осуществляют своеобразную рефлексию, которую нелегко отличить от философской и в таких поэтических фигурах, как экфразис и синкрисис. Особое значение риторики состоит в том, что она демонстрирует самосознающее признание роли языка в осуществлении законодательной деятельности.

Все сказанное указывает на то, что только на этапе культурной рефлексии следующего порядка начинается разделение философии и поэзии (шире — литературы), и этот этап приходится на период формирования классических философских систем Платоном и Аристотелем. Именно Платон говорит о «разладе между философией и поэзией». Аристотель, создавая поэтику, осуществляет рефлексию над литературой как таковой.

Итак, если считать, что философское содержание сочинений было чем-то новым (а за это говорит последующее развитие собственно философии), то оно, по крайней мере в начале пути, не выразило себя в каких-то особых литературных формах. Написанные гекзаметром силлы Ксенофана никак не составляют исключения. Более того, сами философы существенно зависели от избранной литературной формы. Причем зависели в разных аспектах. Скажем, философствующие милетские прозаики заведомо обращались к очень узкой публике. Они фактически составляли речи для небольшого числа своих учеников. И здесь мы имеем своеобразное пересечение риторики и мифологии. Алкмеон Кротонский прямо перечисляет тех, кому он



адресует свои речи. Парменид, как Гесиод, в начале своей поэмы призывает богиню справедливости. При этом он представляет текст не как свой собственный, но как боговдохновенный. Принципиально то, что Парменид, продолжая эпическую традицию, как и ранее Ксенофан, обращается к гораздо более широкой публике, чем милетцы.

Несмотря на то что форма сочинений, относимых нами к философским, была различной в литературном отношении, авторы их осознавали как отличие их от чисто литературных (поэтических), так и свое внутреннее родство с другими философами.

В то же время Ксенофан, Парменид и Гераклит жестко отличают себя от традиционной литературы по критерию «истинность-неистинность». Фактически они неявным образом вводят традиционно принимаемый для литературы критерий вымысла. Такой же критерий применит позже Платон. Тем самым создается простор для аргументации, которая становится все более изощренной и необходимой. (Правда, у того же Платона можно встретить места, где утверждается равенство между аргументами рациональными и аргументами «от мифа», но это никак не исключает самого факта требования аргументации.) Но наиболее важным отличием философских работ, непосредственно связанных с устремленностью к истине, становится их принципиальная незаконченность, незавершенность. Что сближает философию с наукой и отдаляет от поэзии.

Получается, что если в эпосе любой элемент осмысливается как часть целого, то философия начинает это целое разрывать — произведения философов возникают как диалог, и в этом отношении они никогда не законченные. Таким образом, мы имеем дело с двумя разными полотнами — завершенным ковром эпоса и бесконечно выpleтаемой дорожкой философии. То же можно сказать о лирике: любое отдельно взятое произведение законченное. А философы, в отличие от поэтов, воспринимают друг у друга в первую очередь содержание и поэтому стиль как таковой их не слишком беспокоит. Одни архе они противопоставляют другим, абсолютный покой — абсолютному движению, атомы и пустоту — неподвижному сфайросу, и т. д. И поэтому среди философских произведений, являющих собой повторение известных литературных форм, постепенно кристаллизуется особая литературная форма диалога. Даже о Пармениде есть указания на то, что он излагал свои идеи не только в эпической форме, а в форме вопросов и ответов. Диалог глубоко и всесторонне разрабатывают софисты, которые представляли свои взгляды в форме речей, а поэмы они, насколько известно, не писали. Разворачивается диалог на новом уровне рефлексии в классическую эпоху.

Первым сочинять диалоги стал или Зенон Элейский или Алесаксен Стагирийский или Теосский, но до совершенства довел этот жанр Платон. Диалог — это стихия софистов, и не случайно Зенона Элейского так часто с ними отождествляют. Как и Сократа, ведшего свои беседы в диалогической форме. В то же время собственно сократический вид диалога, когда один задает вопросы, а другой отвечает только «да» или «нет», возможно изобрел Протагор. Еще одним жанром, который оказался близок философии, стали застольные беседы.

С диалогом философия нашла себя и подготовила следующий уровень рефлексии, подаривший миру классические доктрины. С прозаическим трактатом, явившем собой развернутое продолжение речи она приблизила себя к науке. Но это уже не поэзия.

*М. Н. ВОЛЬФ*

## ИРАНСКИЕ ВЛИЯНИЯ НА ГРЕЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ?

УДК 141.132, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Отсутствие аналогов раннегреческой философии в ближневосточных культурах позволяет некоторым исследователям делать вывод об уникальных условиях, сложившихся в греческом обществе и квалифицировать философию как особый, уникальный продукт именно греческой культуры, греческого менталитета.

**Ключевые слова.** Ранняя греческая философия, досократики, персидские влияния, древнегреческая литература.

**Abstract.** The absence of the Early Greek Philosophy in Near East Culture allows some scholars to state the presence of the unique conditions in Greek Society which enables to qualify Philosophy as some specific outcome of the Early Greek culture and mentality.

**Keywords.** Early Greek philosophy, Pre-Socratic philosophy, Persian influences, Ancient Greek Literature.

Вопрос о влиянии восточной культуры, в частности иранской религиозной традиции, на греческую философию — это в первую очередь вопрос о методологических приоритетах исследования.

---

**Вольф Марина Николаевна** — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии и права СО РАН, Россия, г. Новосибирск; wolfarch@yandex.ru

**Wolf Marina Nikolaevna** — Ph.D., Research associate of Institute of Philosophy and Right of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, Russian Federation, Novosibirsk; wolfarch@yandex.ru

На том уровне источников, которым мы обладаем сегодня, мы, вероятно, никогда не сможем сказать, как обстояли дела на самом деле, какие именно образцы, в каком конкретно объеме и каким конкретно субъектом взаимодействия были использованы, если действительно были использованы. И поэтому, чтобы наши рассуждения на этот счет не превратились в досужие домыслы, именно поиск эффективной методологии, которая позволила бы восполнить лакуны фактов, оказывается наиболее актуальным.

Исторический опыт развития человеческих цивилизаций подсказывает, что географически близкие или связанные культуры непременно контактируют друг с другом. Разумеется, Древний Восток и Античная Греция — не исключение. И здесь мы наталкиваемся на любопытный факт: когда говорят о религиозных практиках, мифологических сюжетах, литературных мотивах и проч., то вопрос о влияниях восточных культур на греческую, как правило, решается положительно. Яркой иллюстрацией такой работы служат труды австрийского исследователя Вальтера Буркерта<sup>1</sup>, в которых ему великолепно удалось показать, что греческая культура бог о бок развивалась с ближневосточной, активно заимствуя и трансформируя ее мифологические, музыкальные и литературные образцы. То явление, которое в отечественной истории Греции VIII в. называли «культурный переворот», Буркерт без смущения назвал «ориентализующей революцией», тем самым демонстрируя свое (заметим, хорошо и скрупулезно обоснованное) отношение к ближневосточным заимствованиям.

Коренным образом ситуация меняется, когда речь заходит о философии. Любые утверждения о заимствовании каких-либо ближневосточных культурных образцов в философские концепции кажутся либо поспешными и необоснованными, поскольку якобы не подкрепляются фактами, либо вообще отрицается сама возможность заимствований в философию и в таком случае высказывания о заимствованиях сразу теряют научный характер. Возникает ощущение табуированности философского поля, но для этого действительно имеются более или менее объективные причины.

Во-первых, возникшая в Греции философия (и это, на наш взгляд, верно) понимается как сугубо рационализированная традиция, но отсюда часто делается вывод, что такой новый — теоретизированный и рационализированный — опыт мировоззрения должен быть лишен всякой иррациональной составляющей, в том числе и влия-

---

<sup>1</sup> Burkert W. 1) *Ancient Mystery Cults*. Cambridge (Mass.); London (England), 1987; 2) *The Orientalizing revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge (Mass.); London (England), 1997.

ний мифологии, религии, литературы и т. п., а это уже сомнительное утверждение. Любопытен следующий факт. Часто историки философии некритично ссылаются на Аристотеля, как на первого и авторитетного историка философии, признавая за истинные те высказывания или обрывки высказываний о досократиках, которые упомянуты Аристотелем. При этом практически никогда Аристотель не привлекался в качестве свидетеля относительно иранских влияний. Если мы с легкостью признаем, что Аристотель авторитетен в досократических штудиях и его высказывания относительно концепций Парменида или Эмпедокла верны, то почему его высказывания о соответствии греческих и иранских концепций, такие как, например, «первое породившее есть наилучшее, также считают и маги» (*Met.*, 4. 1091b, 8–12) никогда не носили авторитетного характера?

Во-вторых, это сам факт новизны философии как формы человеческой культуры. Историки философии с большим или меньшим успехом стараются отыскать аналогичные формы где-либо еще кроме Греции и, если находят, то со значительными оговорками о характере этой самой «не-греческой» философии. Отсутствие аналогов раннегреческой философии в ближневосточных культурах позволяет некоторым исследователям делать вывод об уникальных условиях, сложившихся в греческом обществе и квалифицировать философию как особый, уникальный продукт именно греческой культуры, греческого менталитета, который в силу тех же обстоятельств не подвержен влияниям извне.

И, наконец, причина, непосредственно связанная с предыдущей, но которая кажется нам наиболее веской. Сравнить следует такие объекты, которые хотя бы отдаленно могут подлежать сравнению, объекты одного рода, иначе сравнение может превратиться в пустое, маловыполнимое и безрезультатное занятие. Каковы критерии для сравнения мифологического сюжета и философской концепции? По каким основаниям мы будем сопоставлять музыкальные тональности и аргументацию философа?

Если все-таки встать на позицию возможности исследования влияний, то вопрос о методологии выходит на передний план. Изначальная убежденность в том, что влияния были, с необходимостью позволит их найти, таковы, видимо, особенности человеческой психологии и зачастую от этого не спасает даже установка исследователя на научную объективность. Есть опасение, что любым фактам из области «удивительно похоже» немедленно будет придан статус «влияний». Обратное тоже верно: изначально установка на невозможность внешних влияний на становление греческой философии точно так же порождает предвзятость и будет обречена на неудачу, об-

наруживая по преимуществу те факты, которые скорее подтвердят эту установку, чем опровергнут.

Если избрать путь скептицизма, полагая, что рассмотрение и перебор максимального количества фактов с нейтральной позиции незаинтересованного наблюдателя может дать положительный результат, то и такой вариант тоже сомнителен. Для греко-иранского материала (в том числе и в силу упомянутой выше малой сравнимости исходных фактов) мы найдем аргументы как опровергающие, так и подтверждающие одно и то же положение. В качестве примера можно привести концепцию Анаксимандра о порядке светил (ближе всего к Земле — Звезды, за ними — Луна, и наконец далее всего — Солнце). На наш взгляд, следовало бы согласиться с тем, что эта концепция заимствована им из иранских религиозных представлений, и такую позицию выражают и поддерживают М. Уэст, В. Буркерт, И. Рожанский и именно она (одна из немногих) вполне доказуемая. Но, задавшись вопросом, а нельзя ли найти аргументы, подтверждающие, что эта концепция могла возникнуть и независимо, непосредственно на греческой почве, нам удалось показать, что и такой вариант тоже возможен<sup>2</sup>. В результате получается, что метод, который, казалось бы, был рационален и перспективен, также не дает однозначных результатов. Занимая скептическую позицию, невольно вспоминаешь Декарта. Здесь главное вовремя остановиться, не уходя в дурную бесконечность перебора всех возможных вариантов и аргументов как за, так и против, а полагаясь на здравый смысл, принять за истину то, что действительно явно и очевидно. И мы снова оказываемся в методологической ловушке. Часто, для того чтобы принять то или иное решение, нам достаточно (и в философии так бывает) сделать это, исходя из определенной позиции, занять один из полюсов либо в решении основного вопроса философии, либо спора рационалистов и эмпиристов и проч. И то, что на одном полюсе будет видаться ясным и очевидным, на другом — принципиально неприемлемым. Как хорошо показала дискуссия Г. Властоса и Дж. Энгманна<sup>3</sup>, если вы признаете приоритет демократии в эпоху Анаксимандра, то и последний у вас будет руководствоваться ее принципами, если же вы полагаете, что аристократические установки в это время все еще были сильны, тогда последний будет у вас ярким выразителем аристократических идей, и одна и та же концепция будет вполне объяснима как с тех,

<sup>2</sup> Подробнее см.: Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний иран. СПб., 2007. С. 109–133.

<sup>3</sup> Vlastos G. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies // Classical Philology. 1947. Iss. 47. P. 156–178; Engmann J. Cosmic Justice in Anaximander // Phronesis. 1991. Vol. XXXVI, No 1 (Accepted October 1990). P. 1–24.

так и с других позиций. А если вы в скептической позиции, то у вас не останется выбора, кроме как «диалектически» признать эти точки зрения равноправными в их претензии на существование.

Наконец, сопоставляя те или иные культурные традиции, необходимо задаться вопросом, для чего вообще нужно это сравнение?<sup>4</sup> Что нам даст такое сравнение, какое новое знание? Когда возникает дискуссия о том, были ли иранские (или ближневосточные влияния) на греческую культуру или философию в частности, она в первую очередь ценностно ориентирована и часто автоматически включается в старую битву за или против европоцентризма. В такой ситуации стороны пытаются либо сравнить значимость культур, стремясь показать, что ни одна из них не выше и не развитее другой, либо, напротив, указать, что одна из культур заведомо выше, величественнее и прочее.

Мы полагаем, что для истории философии дискуссии такого рода не существенны. Что дает признание одной культуры значительнее другой или установление самого по себе факта влияния в отношении философии? Ничего, поскольку это знание никаким образом не отразится на факте существования той или иной философской концепции и на понимании ее сути. Для истории философии важно другое — само наличие концепций и их развитие в определенном направлении, поскольку философия не есть набор изолированных постулатов, это живая ткань аргументированных высказываний, являющихся ответом на другие аргументированные высказывания или положения. Любая философская концепция — это попытка разрешить ту или иную проблему, найти адекватное решение. С нашей точки зрения, для истории философии наиболее важным оказывается установление проблемного поля и адекватного ему набора различных решений проблем, составляющих это поле. В этом заключается суть проблемного подхода, который представляется нам тем самым методологическим выходом<sup>5</sup>. В таком варианте мы получаем куда более перспективный план именно для историко-философского исследования (вероятно не для истории религий, истории идей или истории культуры вообще), которое будет лишено исторической, идеологической, догматической и прочих оценочных позиций, тем

---

<sup>4</sup> На наш взгляд, это вопрос, который можно обратить к любому компаративистскому исследованию, среди которых предельно много таких, которые проводятся ради самого сравнения, не имея никакой иной внешней цели.

<sup>5</sup> Подробно наше видение проблемного подхода изложено в ст.: *Вольф М. Н., Берестов И. В.* Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1, вып. 2. С. 203–246.

самым претендуя на объективность. Вероятно, вопрос о детерминированности философии, например, исторической или социальной, действительно важен для истории философии, но с позиции перебора философами разных поколений решений одних и тех же проблем (в качестве примера назовем проблему начала (неважно как оно понимается: число, Бог, Аллах, материя) и его атрибутов, актуальную для всей истории философии), важнее установить содержание той проблемы, которая решалась, и состоятельность решения, а не тот социальный факт, который привел к возникновению проблемы. В этом проблемном подходе мы не задаемся вопросом, были или нет влияния. Так как философское проблемное поле инвариантно, а решения проблем крайне многогранны, то образцы другой культуры вполне могут предоставить материал или стать дополнительными аргументами для такого решения проблемы, которое тому или иному философу представляется наиболее состоятельным. Например, для греков наивысшим или первым было Небо (Зевс), а для ближневосточных и египетской культур — Солнце. И Ра, и Ахура-Мазда с их солярной символикой в таком случае вполне могли дать Платону и его предшественникам ответ на вопрос о наивысшем-наиблагом — о том, что позволяет видеть не только в буквальном физиологическом значении, но и разводить явное и неявное, скрытое и данное, и отличать правду или истину от лжи, познавая тем самым Благо.

Вероятно, в русле проблемного подхода мы никогда не найдем истины, не установим, как было «на самом деле» (на что часто претендуют сторонники «детерминированной» (социально, психологически и проч.) философии), но зато сможем поместить имеющиеся факты (или концепции) в контекст некоторой универсальной проблематики, которая и задает единство философского процесса. Если есть единое проблемное поле, то вопрос о влияниях снимается: если есть культурные контакты и есть в этих культурных контактах некоторое удовлетворительное решение для конкретной проблемы, то оно с очевидностью будет использоваться.



## К ПРОБЛЕМЕ ИСТОЛКОВАНИЯ «СИЗИГИЙ» У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

УДК 141.131, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** В докладе сделана попытка рассмотреть специфику истолкования Филоном супружеских образов Ветхого Завета в свете методологии «живых категорий».

**Ключевые слова.** Филон Александрийский, экзегетический метод, категориальная интерпретация, ветхозаветно-иудейская традиция.

**Abstract.** In the report an attempt is made to consider specifics of interpretation of matrimonial images of the Old Testament by Philo of Alexandria through the methodology of “live categories”.

**Keywords.** Philo of Alexandria, Exegetical method, categorical interpretation, The Old Testament Judaism.

На протяжении последних десятилетий в научной литературе в исследованиях по религиозно-философским движениям поздней античности не раз обсуждался вопрос о специфике экзегетического метода грекоязычного иудейского философа и богослова, некогда названного «основателем религиозной философии иудаизма, христианства и ислама»<sup>1</sup>, — Филона Александрийского (20 г. до н. э. — 50 г. н. э.). Отмечалась, в частности, особая «категориальная интерпретация» библейских образов, мыслимых Филоном как живые категории, умные лики — тождество идеально-смыслового и личностно-реального<sup>2</sup>. В нашей статье сделана попытка в свете этой «категориальной интерпретации» рассмотреть специфику истолкования Филоном супружеских образов Ветхого Завета.

Исследование показывает, что все мужские образы трактуются Филоном как определенные модусы ума<sup>3</sup>; что же касается соответ-

---

**Каменских Алексей Александрович** — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии Пермского государственного университета, Россия, г. Пермь; aakamenskih@hse.ru

**Kamenskikh Alexey Alexandrovich** — PhD, Associate Professor of history of philosophy, Perm State University, Russian Federation, Perm; aakamenskih@hse.ru

<sup>1</sup> Wolfson H. A. Philo: Foundations of the Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Harvard, 1948.

<sup>2</sup> См., напр.: Baynes L. Philo, personification and the transformation of grammatical gender // The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism / eds D. Runia and G. E. Sterling. 2002. Vol. XIV. P. 31–47; Besnier B. Migration et “Telos” d’après le “De Migratione Abrahami” // The Studia Philonica Annual. 1998. Vol. X. P. 74–103.

<sup>3</sup> Так, Авель трактуется как «ум, все возводящий к Богу» (О жертвоприношениях, 2); Каин — образ мысли, утверждающий, что человеческий ум довлеет себе

ствующих им женских образов, их интерпретация намного сложнее и неоднозначнее. «Жена» того или иного персонажа-ума может трактоваться как душа, ощущение, добродетель, жизнь, предмет устремления ума и самоё это устремление. Кроме того, Филон нередко говорит о способности души (или добродетели) «зачинать» от Бога и приносить плод «в дар» своему мужу-уму (ср. «О херувимах», 40–61, особ. 43–52). Скрывается ли за этой пестротой интерпретаций некий единый теоретический концепт, или же перед нами — пример пресловутого эклектизма экзегезы Филона?

На наш взгляд, множество этих частных значений в филоновской интерпретации женских образов Писания может быть схвачено в определении души как смысловой стихии инобытия ума, охватывающей всю обширную сферу выражения личности. Более того, душа трактуется Филоном как смысловая энергия ума, посредствующая между ним и «иным» (миром или Богом, в зависимости от того, куда обращен ум): без жены-души ум слеп, глух, беспомощен — «поистине, половина совершенной души <...> неполноценная часть самого себя» («О херувимах», 58–59).

В этом своем качестве душа определяется двояко: 1) «пассивно» — как восприятие: умное (т. е. интеллектуальная интуиция — Лия, Сарра) или чувственное, обращенное к миру (Ева, Рахиль); это «глаза» и зачинающее лоно ума. «Умная душа» способна в экстатическом созерцании принять семя от Бога, чтоб в последующей рефлексии «родить плод» «в дар» мужу-уму; однако в союзе с душой-ощущением, погруженной в материально-чувственные предметы, ум может приобрести лишь ложные мнения<sup>4</sup>; 2) «активно»: душа как объективация ума, его действительное, практическое выражение. Как объективное проявление, *praxis* ума, душа оказывает на сам ум обратное, определяющее воздействие, причем в некоторых случаях это воздействие трактуется как самоотчуждение (так, в частности, Филон описывает грехопадение ума-Адама, соблазненного ощущением-Евой).

Мы полагаем, что концептуальной основой подобного истолкования выступает платоническое учение об уме (*logos, nous*) и душе (*psyche*) как его эманации, выражении (ср. у Плотина, *En. V. 1.3*: «...подобно тому как слово, выговариваемое вслух, есть образ внутреннего слова души, так сама душа есть выговоренное слово Ума, или его осуществленная вовне энергия; она есть жизнь, истекшая из него»). Таким образом, вполне уместным может быть описание процесса в терминах эманации: *topos* (ум, пребывающий в себе) —

(там же); Иосиф — ум, придерживающийся пестрых, эклектичных учений (*Det.*, 6 и далее) и т. п.

<sup>4</sup> Ср.: *О херувимах*, 58–65.

proodos (душа: исхождение ума в иное, инобытие ума) — epistrophe (душа, приносящая уму «плод» своего исхождения).

Однако здесь мысль Филона не вполне соответствует логике (нео-)платонической триады, согласно которой душа онтологически ниже ума, ближе к материи, чувственному, и соответственно предполагается, что восходить к Первоединному может только ум, но никак не душа. У Филона же именно душа как выражение, активное проявление ума «восходит к истоку небесной мудрости» и «зачинает от Бога» (Сепфора, Ревекка и т. д.)<sup>5</sup>.

Здесь мысль Филона вплотную соприкасается с ветхозаветно-иудейской традицией. Так, образ души как невесты Бога, который Филон, со ссылкой на Иерем. 3:4, раскрывает в трактате «О херувимах» (49–52, 98–106), уже встречается в раввинистических толкованиях на «Песнь песней»<sup>6</sup>. Но наиболее интересна связь женских образов в текстах Филона с идеями библейской «литературы Премудрости». Например, Филон нередко утверждает, что «жены» праведных мудрецов суть даруемые Богом добродетели, принадлежащие не земному, а небесному миру. Это не столько объективация содержаний ума праведника, сколько данный его созерцанию объект напряженных интеллектуально-нравственных устремлений; это сама божественная Премудрость в одном из своих аспектов или явленных в человечестве ликов. Именно таково значение образа Сарры («родовой и нетленной добродетели», которую Филон именует и премудростью, sophia), которая постепенно готовит праведных мужей к постижению самой себя, давая им в качестве временных наложниц своих служанок — частные науки (которые символизирует Агарь)<sup>7</sup>. Долгая бездетность Сарры означает, что Авраам, от юности избравший ее своей госпожой и возлюбленной, долго еще не был способен познать ее самое (а не сумму мирской учености) и принять от нее плод. Замечательно, что и сам Филон говорит о Сарре-Премудрости как о своей возлюбленной (De Congr. 74–76). Можно утверждать, что указанные тексты Филона представляют собой не что иное, как парафраз многочисленных текстов библейской «литературы Премудрости», в которых та же божественная Премудрость, о которой говорится как о возлюбленной и супруге самого Бога, выступает как небесная возлюбленная и даже супруга праведного мудреца. «Я полюбил ее

<sup>5</sup> Характерен текст из Cherub. 27, где о собственной душе Филон говорит как о некой пифии, «которая часто вдохновляется и прорицает о вещах, в которых несведуща».

<sup>6</sup> Позднее, через «Гомилии на Песнь песней» Оригена этот образ будет воспринят и христианской традицией.

<sup>7</sup> Такова основная тема трактата «О соитии ради предварительного обучения».

и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее», — говорит автор Премудрости Соломона (8:2)<sup>8</sup>. Иначе говоря, та мудрость-добродетель (*sophrosyne*), которая становится выражением совершенного, праведного ума, оказывается предельно близка Премудрости самого Бога; это своего рода *locus*, где осуществляется мистико-интеллектуальная встреча Бога и человека.

И последнее. Яркий и неожиданный аналог рассмотренных концепций Филона обнаруживается в гностическом учении о сизигиях. Во многих гностических системах II–III вв. процесс внутреннего самораскрытия божественного мира (Плеромы) изображается как последовательное эманативное исхождение бинарных модусов божественного — пар «мужских» и «женских» эонов. При этом каждый «женский» эон в отношении к своему «мужскому» корреляту предстает как его «идеальная объективация» (термин В. С. Соловьёва), способ или фундаментальное свойство его бытия. Так, в системе Птолемея абсолютное первоначало — *Bythos*, «бездна», — раскрывается через *Sige*, «безмолвие» (которая именуется также *Charis*, «милость», и *Ennoia*, «мысль»), «порождая» вместе с нею Ум, обнаруживающий себя в Истине. Из них, в свою очередь, исходит Слово, способом бытия которого оказывается Жизнь, и т. д. Не так ли и у Филона Адам и Ева («ум», плененный «ощущением») порождают Каина (ум, утверждающий себя владыкой всего доступного познанию), а «мудрец» и «мудрость», Авраам и Сарра, — Исаака (родовую сущность — *genikotate*, — счастья)?

---

<sup>8</sup> Та же тема звучит в Сирах, 51:18–29, особенно в том варианте этой книги, который был найден в Кумране (см.: *Тынтарев К.* (Ифтах Цур). Поэзия откровения: от иерусалимских книжников к раннему гностицизму. Из древнееврейской поэзии // Человек. 1992. № 5. С. 140, 142.

## Раздел III

### ПРОЕКТЫ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

---

А. В. ЦЫБ

#### РОЛЬ ПЛАТОНИЗМА И АРИСТОТЕЛИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУЧНОЙ МЕТОДОЛОГИИ

УДК 141, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Основная задача настоящего исследования — изучение античных методологических концепций, и прежде всего платоновской и аристотелевской научных программ, их действительного места в истории античной мысли и в формировании европейского типа рациональности.

**Ключевые слова.** Философский платонизм и аристотелизм, научные программы Платона и Аристотеля, современные научные программы.

**Abstract.** The main goal of this research is the study of modern methodological concepts (Plato and Aristotle scientific programs) and their true position in Classical Thought and Europe rationality formation.

**Keywords.** Platonism and Aristotelianism in Philosophy, Scientific Programs by Plato and Aristotle, modernity of Scientific Programs.

Проект направлен на анализ теоретических предпосылок новоевропейских научных программ. Основная задача настоящего исследования — изучение античных методологических концепций и прежде всего платоновской и аристотелевской научных программ, их действительного места в истории античной мысли и в формировании европейского типа рациональности.

Современная научная парадигма демонстрирует немало примеров возвращения к ряду фундаментальных положений античной мысли. На смену критицизму «наивной» античной научной культуры или отвержению ее как родоначальницы «классического» мышле-

---

**Цыб Алексей Васильевич** — канд. филос. наук, доцент кафедры международных отношений Института международных образовательных программ С.-Петербургского государственного политехнического университета, Россия, С.-Петербург; alex@ac9195.spb.edu

**Tsyb Alexsey Vasilievich** — Ph.D., Institute of International Educational Programs (IIEP), St.Petersburg State Polytechnical University, S.-Petersburg; alex@ac9195.spb.edu

ния приходит возвращение к «аристотелевской» парадигме (например, в случае рассмотрения так называемого антропного принципа в космологии, в этике, в некоторых политических проектах) или же к платоновской онтологии (в случае проблемы метатеории в современной физике, проблем вселенных «умственного горизонта» и т. д.). Прежде всего возникает вопрос о том, что в современной науке понимается под аристотелизмом и платонизмом. В связи с этим исследование предполагает анализ этих понятий в воззрениях философов (от Ф. Brentano до У. Куайна, Э. Анскомб и многих других) и космологов XX–XXI вв. (от Гейзенберга и Бора до Пенроуза, Хокинга, Торна).

Такого рода анализ позволит уточнить научный и методический горизонты, в которых развивается дискурс современных конкретных дисциплин. Однако этот анализ невозможен без обращения к реальной истории платоновского и аристотелевского «проектов» — особенно в античную эпоху. Можно будет сделать вывод, действительно ли вся европейская наука развивалась под влиянием этих имен, развивая и обновляя их идеи, или же мы видим в ее истории методологии, существенно отличные от аутентичных платоно-аристотелевских проектов, которые попросту путали с традиционными образцами.

Предполагается рассмотреть научные программы Платона и Аристотеля, включая их проекты систематизации знания и оснований аподиктического вывода, изучить экспликации этих проектов в поздней античности и раннем средневековье, особенно по трем группам авторов: комментаторов Аристотеля, неоплатоников и ранних христианских богословов. Отдельной темой исследования станет уточнение места методологии Платона и Аристотеля в эпоху Высокого средневековья, особенно в плане противостоянии номиналистического и реалистического проектов. Это позволит пролить свет на истинную роль аристотелевской и платоновской методологии при формировании новоевропейской науки. Наконец, предполагается рассмотреть характерный феномен возвращения к платоновской и аристотелевской парадигмам в науке XX в. Последнее обстоятельство делает задачу исследовательского проекта еще более актуальной. Вместе с тем, античное философское сознание воспринимало платонизм и аристотелеизм как два варианта некой единой научной парадигмы. Действительные причины этого мнения также должны стать темой для изучения.

Прежде всего следует отметить, что привычное нам разведение платонизма и аристотелизма как двух принципиально разных типов методологического дискурса начинается только в позднем средневековье. Античность воспринимает этих философов как представи-

телей одной парадигмы мысли. Неоплатоники, например, довольно свободно комбинировали платоновские идеи с аристотелевскими; в частности, их физика может быть названа аристотелевской в той же мере, как и платоновской.

Тем не менее обращение к родоначальникам этих традиций существенно важно не только по историческим причинам, но и с точки зрения выяснения самого происхождения феномена науки. Известно, что для ранней греческой мысли все научные дисциплины были моментами философского знания. Выделение в последнем различных ареалов начинается, видимо, у Демокрита, но впервые ясно об этом пишет Платон, разбирая в «Государстве» тему познавательных способностей, и Аристотель, классифицируя науки в «Никомаховой этике». Отметим также, что неоплатоники считали традиционное эллинистическое разделение философии на этику, физику и логику чисто платоновским и добавляли к перечисленным дисциплинам теологию.

Разделение дисциплин ставило вопрос о достоверном и соответствующем предмету этой науки методе исследования и языке описания. Известно, что Платон в «Федре» однозначно требовал соответствия языка предмету. Не менее жестко требование Аристотеля, содержащееся, в частности, в трактате «О софистических опровержениях». Эти требования выступают исходными пунктами для формирования научного языка и научных программ. Важно отметить, что даже стремление Пиррона из Элиды дискредитировать любую теоретическую доктрину («догматическую философию», если говорить на языке скептиков) также базируется на определенной методологии — так называемых тропах.

Одной из первейших задач исследования становится выяснение того, насколько учения Платона и Аристотеля соответствовали заявленным ими же требованиям. В качестве примера того, что и основатель Академии, и основатель Ликее стремились соответствовать заявленным ими же требованиям, можно привести разбор Платоном проблемы идеального бытия.

Тексты Платона (по крайней мере, зрелого) ориентированы на ту предметную сферу, которой они посвящены. Обычно они достаточно точно маркируются во вводных частях. Так, в «Тимее» пифагорец Тимей заявляет, что рассказ о воспринимаемом Космосе слишком трудное занятие, поэтому он ограничится правдоподобным мифом. Точно так же в «Федре», переходя к изложению своей концепции души Сократ отказывается рассказывать о ее идее, полагая это дело божественным, но соглашается поведать о том, чему она подобна (окрыленная упряжка). Однако в «Софисте» или «Пармениде» с са-



мого начала дается понять, что методом изложения будут аподиктические рассуждения.

Предмет связан со способом изложения. Именно поэтому, говоря о бытии как становящемся, воспринимаемом (а здесь у Платона переплетены по сути две предметные сферы — душа и физическая реальность; недаром позже Аристотель будет считать психологию частью физики), он выбирает язык метафоры и даже мифа — пусть этот миф имеет внешние наукообразные рамки, как в «Тимее». Но миф и есть в каком-то смысле развернутая метафора. Он «оплотняет» смысл, внося в него телесную, а значит пространственную размерность. Именно поэтому в этих текстах Платон не ограничивается указаниями на чистое бытие или на «самое само», но и показывает, где оно расположено: там, в занебесной сфере, за пределами области вещей становящегося универсума.

В аподиктических же сочинениях такое удвоение подвергается критике («Софист», «Парменид») и выясняется, что нельзя говорить об идеях как о том, что существует отдельно от вещей. К этому предмету невозможно подходить топологически. Мнение (миф) и знание (диалектика, аподиктика) оказываются двумя способами сказывания самого бытия и вместе с тем двумя взаимосвязанными формами его восприятия.

Вместе с тем Аристотель критикует в XIII и XIV книгах «Метафизики» Платона за то, что его учитель, рассуждая об идеальном бытии неправомерно вводил в эту сферу числа и математические объекты, которые обладают особым статусом существования. Научный язык в этом случае, по мнению Стагирита, не соответствует предметной сфере его приложения.

Одна из наших задач — рассмотреть то, как этот принцип продолжал свое существование в последующие исторические периоды и какое выражение получал в научных программах.

Другая важнейшая тема, которую планируется рассмотреть при реализации настоящего проекта, — проблема происхождения и основных вех истории математического естествознания. Традиционно полагается, что фундаментом его становится возникновение идеи математики как универсального метода в ренессансной парадигме (от Николая Кузанского к Бруно и Галилею). Но мы видим очевидный пример математизации физики, т. е. рассмотрения качественных характеристик через количественные, уже у Платона в «Тимее». Аристотель, напротив, развивает качественную концепцию естествознания. В итоге, античная и средневековая «физики» вынуждены выбирать между альтернативами «качественной» и «количественной»

методологий. Особенно это заметно, когда мы изучаем споры между номиналистами и реалистами в XII–XIV вв.

В эпоху Возрождения на первое место выходит именно математическая модель, ведущая свое происхождение от Пифагора и Платона. Важнейшей особенностью перестройки науки XVI–XVII вв. стала замена античной и средневековой идеи о происхождении и структуре мира как конечном и иерархически упорядоченном космосе, центр которого составляет Земля — обитель человека, картиной бесконечной (а следовательно, лишенной единого центра) однородной Вселенной. С этой заменой были связаны важные изменения в прежних понятиях пространства и движения и введение математической методологии как инвариантной для любого из разделов естествознания.

При этом «на щит» учеными поднимался главным образом Аристотель — с его научностью подхода, эмпиризмом и логикой. Однако «качественная» методология в естествознании не играла большой роли, если не считать концепций, подобных той, которую развивал Гёте (натурфилософия).

Мы видим, насколько сложны были взаимодействия между программами Платона и Аристотеля в эпохи Возрождения и Нового времени. В наше время ситуация еще более запутанная. Так, в литературе по философии науки квантовая механика или варианты единой теории поля могут атрибутироваться то как базирующиеся на духе платоновской философии, то как аристотелистские.

Наконец, в сфере философии начиная с Ф. Брентано Аристотель стал выступать в качестве одного из опорных камней для феноменологического дискурса. Между тем М. Шелер видел в платоновском опыте «идеации» конституирование одного из необходимейших элементов человеческого познания. Подобные примеры обращения к «изначальным» Платону и Аристотелю оказались достаточно часты прежде всего в аналитической философии и также должны стать предметом рассмотрения.

Предполагается использование сравнительно-исторической методологии, при которой будет осуществлена реконструкция платоновской и аристотелевской методов в их оригинальном историческом варианте. Будут прослежены проявления этих методов в дальнейшей истории античной и европейской науки. Существенным элементом подхода будет постоянное сравнение с полученным результатом конкретно-исторических восприятий платоновской и аристотелевской версий методологии науки.

В исследовании будет применен историко-философский анализ, базирующийся на концепции диалектики истории идей, анализе их филиации и судьбы на различных исторических этапах бытования

европейской мысли. Дополнять историко-философский и сравнительно-исторический анализ будут герменевтический и историко-генетический методы. Непосредственным предметом изучения станут не только тексты Платона, Аристотеля, и античные комментарии на них, но и достаточно широкий круг средневековых источников (от Оригена и Иоанна Филопона до Фомы Аквинского), а также работы современных ученых, касающихся атрибуции научной методологии с точки зрения ее античных «корней».

Безусловно, все указанные методы могут быть результативны лишь при комплексном их использовании.

Исследование отношений платонизма и аристотелизма в аспекте истории научных программ было постоянно инкорпорировано в более широкое проблемное поле, связанное с изучением смены научных парадигм и революций в научном методе. Из авторов, внесших наибольший вклад в эти исследования, можно отметить Ст. Тулмина, П. Фейерабенда, П. Таннери, А. Койре, К. Поппера, В. Гейзенберга. В отечественной науке этой темой занимаются такие ученые, как В. С. Степин, Е. А. Мамчур, Н. Ф. Овчинников, А. П. Огурцов. Среди российских авторов, изучающих эволюцию античных научных парадигм, следует отметить П. П. Гайденко, В. П. Гайденко, В. П. Визгина. Нужно особенно выделить серию работ П. П. Гайденко по эволюции понятия наука.

Из последних зарубежных исследований хотелось бы отметить работы Хр. Евангелиу, Л. Герсона, Х. Готтшалка, Г. Караманолиса, которые внимательно изучают природу платоно-аристотелевской дилеммы в античной философии, а также касаются ее рецепций в современной культуре. Результаты этих и ряда других исследований, безусловно, будут использованы в нашей работе.

С. А. КОВАЛЕВ, А. А. СЕМЕНОВ,  
Ю. Е. СМАГИН, А. В. ЦЫБ

## ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ И ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ АНГЛИЙСКОГО ЭМПИРИЗМА

УДК 141, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Проект направлен на исследование исторического процесса смены парадигм в теории познания: от средневековой к нововременной. В эпоху Возрождения формируется антропоцентрическая сфера сознания, в которой обосновывается и осмысливается новое отношение к природному и социальному миру. В перспективе этого нового отношения оформляется соответствующая «конфигурация» знания, выдвигаящего на первый план понимание истины как достоверности. Механические часы, уже в XVII веке, становятся образом и моделью «новой науки» механики, а также и космологии.

**Ключевые слова.** Английская философия, английский эмпиризм, проблема знания и власти, Ф. Бэкон, Т. Гоббс.

**Abstract.** The Project is aimed at historic paradigm shift from medieval to early modern Gnoseology types. The Renaissance is a formative force for Anthropocentrism in consciousness with new attitude to natural and social worlds. This very attitude allows to form some knowledge type posing truth as veritability. Mechanical Clocks model is the image and the motto for the new XVIIth century Mechanics and Cosmology.

**Keywords.** British Philosophy, British Empiricism, knowledge and power problem, F. Bacon, Th. Hobbes.

Проект направлен на исследование исторического процесса смены парадигм в теории познания: от средневековой к нововременной. В эпоху Возрождения формируется антропоцентрическая

---

**Ковалев Сергей Алексеевич** — доцент кафедры философии. Балтийский С.-Петербургский технический государственный университет «Военмех» имени Д. Ф. Устинова, Россия, С.-Петербург; chispero09@gmail.com

**Семенов Александр Александрович** — ст. преподаватель, филологический факультет С.-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; Sandro.semenov@gmail.com

**Смагин Юрий Евгеньевич** — докторант, факультет философии человека С.-Петербургского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, Россия, С.-Петербург; yuri\_smagin@mail.ru

**Цыб Алексей Васильевич** — доцент, Институт международных образовательных программ С.-Петербургского государственного политехнического университета, Россия, С.-Петербург; alex@ac9195.spb.edu

**Kovalev Sergey A.** — Ph.D, Department of Philosophy, Baltic State Technical University "Voenmeh" D. F. Ustinov, S.-Petersburg; chispero09@gmail.com

**Semenov Alexandr Alexandrovich** — Philological Faculty, Saint Petersburg State University, S.-Petersburg; Sandro.semenov@gmail.com

**Smagin Yuri E.** — Faculty of Person Philosophy, Saint Petersburg State Pedagogical University A. I. Herzen, S.-Petersburg; yuri\_smagin@mail.ru

**Tsyb Alexsey Vasilievich** — Institute of International Educational Programs (IIEP), St.Petersburg State Polytechnical University, S.-Petersburg; alex@ac9195.spb.edu

сфера сознания, в которой обосновывается и осмысливается новое отношение к природному и социальному миру. В перспективе этого нового отношения оформляется соответствующая «конфигурация» знания, выдвигающего на первый план понимание истины как достоверности. Механические часы уже в XVII в., становятся образом и моделью «новой науки» механики, а также и космологии. В новом миропредставлении осуществляется «механизация» мира, которая была предназначена элиминировать из природного универсума все аристотелевские причины, чтобы оставить только причины действующие. Средневековый ученый верил, что он знает определенно о строении мироздания, но лишь только Бог имеет всеполнейшее знание как Творец универсума. В XVII в. механизация мира позволяла раскрывать природные феномены и процессы как «материю-в-движении». Во времени движение постигается не только как свойство материальных тел, но и как структурная характеристика универсума в целом. Такое движение — основополагающее начало конструирующей основы природных вещей и явлений. Поэтому неудивительно, что основатели «новой науки» Г. Галилей, И. Кеплер, Р. Декарт и Ф. Бэкон считали, что они обладают достоверным знанием о тех динамических принципах природного сущего, благодаря которым способны реконструировать мир таким, каким его создал Творец. И здесь необходимо отметить, что образ механических часов был наиболее подходящей аналогией в понимании не только природных, но и социальных процессов. Образ механических часов — это фундаментальная модель для нового познания мира посредством его «механизации». Часы как механизм заведенный один раз работают непрерывно сами по себе; а работа этого механизма осуществляется самой регулярностью его движения. Природный мир, по своему определению совершенного механизма, функционирует сам по себе и сообщает нам непосредственно о ходе времени. По Декарту, живые организмы суть тоже своеобразные часы, об этом свидетельствует регулярное сердцебиение, кровообращение и т.д. Подобного рода подход к пониманию и рассмотрению человеческого тела прослеживается в философии Т. Гоббса. Он намеренно применяет этот подход в интерпретации социально-политической структуры общества. А познание можно рассматривать в качестве последовательной цепи впечатлений или ассоциации идей, которые могут демонстрировать процесс постижения вещей и явлений, причем этот процесс подобен движению. Образ механических часов становится аналогией для научного познания и конструирования.

Провозглашенный Ф. Бэконом, Р. Декартом и Т. Гоббсом новый идеал науки основывается на познании как действии, или констру-

ировании. По Бэкону, задача науки — это открывать и познавать «формы вещей», а форма есть то, что способно производить вещь как таковую. При условии, что человек знает эти формы, он обретает и получает власть над природой и тем самым способен подчинить природный мир своим намерениям, целям и проектам. В данной перспективе знание понимается как то, что увеличивает и приумножает могущество человека, поэтому оно должно быть силой. Античная мудрость и средневековая ученость не дают человеку такого знания, которое может быть руководством в утилитарно-практической деятельности человека. Ф.Бэкон утверждал, что знание должно быть силой, способной производить новые вещи, необходимые человеку. Поэтому утверждается следующее положение: человек может познать исключительно только то, что он сам может сделать. Если Р.Декарт в связи с этим говорил, что необходимо должно познавать природу при допущении творения мира Богом из ничего; т.е. природный мир есть просто протяженная субстанция, которая оформляется врожденными познающему человеку идеями; тогда, как полагал Т.Гоббс, задача науки — это сначала разрушить мир, т.е. сделать его «пустым», а затем этот уже «разрушенный мир» означивать с помощью однозначной системы знаков, созданной самим человеком. Такова в сущности знаковая теория языка и познания Т.Гоббса. А поскольку государство создается с помощью общественного договора, постольку наука о государстве более истинна, чем наука о природе. Человек не создал и не создавал природу, а потому ему сложнее и труднее «рекомендовать» механизм природы, чем механизм общества и государства. Сквозь призму такого рода направленности мышления становится понятной механистическая тенденция новоевропейской философии и науки.

В связи с этим необходимо отметить, что, несмотря на многочисленные исследования отечественной и зарубежной мысли в выяснении и понимании сущности механицизма XVII в., мало обращалось внимания на то обстоятельство, что механицизм по сути своей выражает антропоцентрическую свободу и тем самым демонстрацию знания, понимаемого как сила. Именно в этом и заключается актуальность научного исследования.

И опять же, суть дела не только в том, что, согласно утверждению Ф.Бэкона, знание — сила. При тщательном рассмотрении вопроса гораздо важнее положение Р.Декарта согласно которому необходимо быть свободным субъектом своих познавательных и практических действий для того, чтобы постигать истину как несомненную достоверность подобно тому, как природа непрерывно уподобляется функционирующему механизму, в действие которого не «вмешива-

ется» Бог. Задача науки заключается в том, чтобы познать этот механизм и точно так же необходимо, по мысли Гоббса, познать действие государства как механизма, способного регулировать общее поведение человеческих индивидов. Природа и общество уподобляются механизму, который функционирует сам по себе. Задача «новой науки» заключается и выражается в том, чтобы познать такого рода механизм.

В нашем представлении весьма важное значение приобретает проблема соотношения знания и власти. Традиционно и как правило, власть рассматривалась или в юридических терминах, или в политико-экономических отношениях, но не изучалась как выражение метафизики «практического разума», которая начиная с Ф. Бэкона, Р. Декарта и Т. Гоббса определяла основную проблематику новоевропейской философии и науки. Сущность метафизики «практического разума» заключается в следующем: как стремление к господству и властвованию над природными и социальными стихиями порождает определенного рода знание, так и само это знание, называемое «новой наукой», порождает соответственно-определенные властно-господствующие отношения. Иначе говоря, власть и знание в философии английского эмпиризма — в учении Ф. Бэкона и Т. Гоббса — непосредственно и взаимно полагают друг друга. Без власти не существует области научного знания, так и без знания нет и соответствующей сферы могущества человека. Именно в этом выражается скрытая тенденция философии представителей английского эмпиризма XVII в. Власть понимается как господство над природными и социальными стихиями, как точно выверенная технология подчинения природного и социального тела. Это обстоятельство в изучении английского эмпиризма, в нашем понимании, до сих пор остается мало исследованным.

Конкретная задача в рамках проблемы, на решение которой направлен проект, заключается в том, чтобы раскрыть и показать соотношение феномена знания и власти в философии Ф. Бэкона и Т. Гоббса, а также рассмотреть как и каким образом это соотношение раскрывается в программах построения «новой науки», согласно которой знание должно увеличивать могущество и господство человека над природным миром (Ф. Бэкон) и над социальными стихиями (Т. Гоббс). Необходимо выяснить проблематику соотношения знания и общества в философии Ф. Бэкона; проанализировать бэконовский идеал восстановления действенной науки в перспективе программы «очищения» разума от разного рода заблуждений; рассмотреть экспликацию бэконовского метода познания в соотношении с образом науки в утопическом проекте «Новой Атлантиды»; исследовать по-



нимание Т. Гоббсом природного и социального тела в перспективе «управляемости» такого рода тела; проанализировать феномен власти как знания человеческой природы и соответствующего ей общества в сфере теории социального договора

Методологическую основу научно-исследовательского проекта составляет принцип соотношения логического и исторического в историко-философском и историко-научном процессе. Будут применяться формы контекстуального и культурологического характера, социально-психологического и экономического изучения, а также техники и методики герменевтики; использоваться опыт исследований ренессансной и новоевропейской философии в русской научной литературе. Непосредственными источниками проекта служат научные издания текстов литературно-философского наследия на русском, английском и латинском языках.

«Знание и могущество человека совпадают», — утверждает Ф. Бэкон, поэтому человек может лишь столько, сколько он знает, а для этого необходимо «очистить» человеческий разум от всякого рода «духовной диктатуры» и тем самым освободить его от того «стандартного сознания», которое препятствует постижению истины и раскрытию «форм вещей». Основная задача, которая включена в так называемую отрицательную, разрушительную часть бэконовского учения, — это раскрыть истинное лицо схоластической философии, ее совершенную ненужность и даже опасность для человеческого познания; на место царства Божия поставить господство и власть человека. Сущность схоластического знания выражается в словесной учености и культе авторитетов. И здесь важно: средневековая наука (сциентия) знает только учителей и учеников, постольку она порождает лишь споры и диспуты, но не открытия и изобретения; она не понимает природы самих вещей и явлений, поэтому она не столько «помогает», сколько «препятствует» человеку господствовать и властвовать над миром вещей и явлений. Церковная власть и схоластика контролируют разум человека, подчиняя его церковным догматам. Ренессансный гуманизм в лице представителей итальянского неоплатонизма старался преодолеть средневековый теоцентризм и выдвигал на первый план антропоцентрическое видение мира. Суть и замысел ренессансного антропоцентризма лежат в основе магико-утопических, архитектурно-художественных и научно-технических проектов. Гуманистический идеал Возрождения продолжается и до XVII в., а в философии Ф. Бэкона он звучит как призыв к человеческому самоутверждению. Ф. Бэкон, критикуя схоластическое знание, противопоставлял схоластическому стремлению к вере, обращению к «верному слову» апелляцию к Природе, к Вещам как таковым. По-

этому наука о природе для него есть основа всякого знания. Здесь радикальный поворотный пункт: теория становится практической, созерцательная наука — операциональной, познание — продуктивным, а опыт — изобретательным. При этом само изобретение образует переход от интерпретации природы к господству человека над ней. По мысли Бэкона, необходима законодательная власть для свободы экономического предпринимательства и для мышления как науки, которая понимается в качестве свободного исследовательского предприятия. Тем самым философия превращается в метафизику утилитарно-практически направленного разума, который противопоставляется схоластике и разного рода университетской учености. «Новая наука» и новая форма знания Г.Галилея, Ф.Бэкона и Р.Декарта выражает сущность политико-экономической реальности в ее сугубо антропоцентрическом измерении. Разум в его утилитарно-практической направленности становится господствующим; более того, он определяет новую форму научного познания как исследовательского предприятия.

По мысли Бэкона, необходимо отказаться от университетской учености, которая имела исключительно схоластический характер в том смысле, что знание, преподаваемое в университетских кругах, не имело и не могло иметь никакой практической действительности. Поэтому оно было совершенно бесполезно в той политико-экономической реальности, которая формировалась в эпоху Нового времени. Эта эпоха настоятельно требовала совсем иной тип науки и знания. Основанием философии и научного знания становится утилитарно-практически ориентированный разум, стремящийся к получению конкретных и определенных результатов, к разрешению непосредственно поставленных задач. По существу, Ф.Бэкон философски обосновал фундаментальное назначение практического разума (в его технологической направленности) для всей последующей философии и науки. Так, бэконовская программа «очищения» разума от всевозможных «идолов» связана с утверждением такого метода, который бы позволил обнаруживать без особых усилий истину, и таковая отождествляется с действенным знанием. По мысли Бэкона, есть прежде всего знание и искусство, которые завершают работу природы благодаря усилиям человека. Наука способна осуществить политико-экономическое и социальное преобразование общества. В философском учении Бэкона Веруламского провозглашается идея, что новая эпоха человечества должна быть результатом научно-экспериментирующего знания с тем, чтобы общество и каждая человеческая жизнь могли быть благоприятными. Для этого необходимо понимать природу и общество как результат человеческого творения.

Поэтому идеальное общество «Новой Атлантиды» — уже не сугубо статическое по своему совершенству, т.е. не проекция завершённого идеала, как это имело место в «Городе солнца» Т. Кампанеллы или в «Утопии» Т. Мора. В «Новой Атлантиде» общество становится динамичным благодаря активному поиску такого знания, которое открывает возможность познания и подчинения природы. В такой устремленности утопического мышления полагалось, что оно в состоянии разрешать любые проблемы человеческого бытия, поскольку разрешение этих проблем относилось к будущему. Основанием утопического мышления был метод, который позволял раскрывать возможность и сущность будущих реалий человеческой жизни. В XVII в. утопическое мышление преодолевается утилитаризмом, в результате чего постоянно возрастала значимость материальной стороны человеческого существования. Представители утилитаризма следовали тем же принципам, которые провозглашал Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде», а это — стремление к познанию в его наибольшей пользе и истине. Утопическое мышление вводило в сферу человеческого знания особое прикладное назначение науки и технологии как таковую. Самое важное что утверждается в «Новой Атлантиде», — это инструментально-практическое назначение науки. Необходимо отметить, что у Ф. Бэкона существует одно преимущество: он определяет социально значимые возможности новой науки, о которых в его время немногие подозревали. Всё, что происходит в «Доме Соломона», есть ни что иное, как подражание именно природе. Подражая природе и ее силам, человек имеет возможность использовать ее потенциально в своих собственных целях и устремлениях; иначе говоря, овладеть всей ее мощью и создавать, таким образом, «империю» человека. Также в «Новой Атлантиде» рассматривается идея прогресса и науки как социальных институтов. Утопия создавалась на основе идеи прогресса и развития такого знания, которое понималось как средство увеличения человеческого могущества над природными и социальными стихиями. Образ новой науки в ее социальной значимости получил необходимое обоснование в утопическом проекте Ф. Бэкона.

Методика практически-действенного разума XVII в. — своего рода секуляризация теологии, получившая широкое распространение как новый подход к божественным и человеческим делам. Многие философы XVII в. полагали, что новая наука «снимает» традиционные способы теологизирования и отражает тенденцию математизации в рассмотрении как природных, так и социальных явлений. У Т. Гоббса такая тенденция «пронизывает» всю систему его философии, прежде всего в учении о теле. Необходимо отметить, что в рас-

смаатриваемый период времени методы математического исчисления переносились в физику, а из нее — в социальную философию. Подобного рода перенесение математического мышления в сферу социальной мысли принадлежит прежде всего Т. Гоббсу. В математизации физики Р. Декарт признавал только один атрибут материи — протяженность, тела суть протяженные вещи. В его представлении не доставало принципа физической индивидуации, который пытались ввести в философию Т. Гоббс, а позднее Б. Спиноза и Г. В. Лейбниц. Т. Гоббс, с одной стороны, сохраняет картезианскую идею конструирующего мышления, с другой, подчеркивает не только протяженность, но и телесность, которую он понимает как то, что наделено силой и стремлением. Природный мир — телесный, где все тела наделены своего рода влечениями. Общество — это тоже социальное тело, которое образуется из отдельных индивидов, наделенных изначальным влечением властвовать и подчинять всё то, что его окружает. Поэтому, согласно Гоббсу, учение о теле должно быть первой основой философии.

Тенденция математизации знания и, более того, попытка точного выражения мыслей раскрываются в логической концепции Т. Гоббса. Уподобление логических операций математическим, точнее арифметическим действиям, исчислению, имеет важный момент в методологии Т. Гоббса и знаменует собой принципиально новый подход к логическому мышлению. Его логика исчисления напоминает бэконовскую критику средневековой науки (сциентии), которая апеллировала к «верному слову» и следовала «книжной мудрости». В горизонте возможности и способности наименования и перенаименования всего сущего Т. Гоббс интерпретирует суждения, логические связки и сам язык в целом. Логика исчисления выступает как введение в «Первую философию», поскольку, по замыслу мыслителя, все умственные операции сводятся к операциям сложения и вычитания. А мир познания есть мир конструкций, который осуществляется с помощью математических теорем и логических суждений.

Идея конструкции особым образом рассматривается в учении о человеческой природе и концепции социального договора. В своей теории языка Т. Гоббс утверждал о невозможности познания нетелесных субстанций. В результате точного и однозначного языка социальный мыслитель полагал саму возможность науки, которая не есть лишь инструмент для увеличения могущества человека (Ф. Бэкон), а есть прежде всего «точное знание». Все феномены и явления, которые изучает наука, редуцируются к телесности и движению. Поэтому геометрия для Т. Гоббса есть не только новая модель математики, но и новый метод логической науки, а тем самым геометрия — наука

о человеке. Именно в геометрии человек сам конструирует объект своего познания. Т. Гоббс провозгласил себя основателем «новой науки», т. е. науки о человеческом и социальном теле. Необходимо иметь в виду, что ни один мыслитель XVII в. так явно и последовательно не доказывал, как Т. Гоббс, конструктивный характер всех человеческих феноменов и проявлений, а именно: язык, логику, науку и государство как политико-экономический порядок. Опять же, никто кроме Т. Гоббса не подчеркивал так явно, что любое познание есть познание через действия. Основа политической теории Т. Гоббса лежит в том представлении, что человек по своей природе, находясь в «естественном» состоянии, лишен всяких социальных склонностей, что человек в таком состоянии не стремится к социальной гармонии и усовершенствованию окружающего его мира. Человек от природы не имеет никаких внутренних склонностей, дарований и влечений кроме одного — стремление подчинять других и самому властвовать. Именно в «естественном» состоянии имеет место «война всех против всех». Подобно Г. Галилею, который говорил о свободном падении тел в пустоте, Т. Гоббс говорил о «естественном» состоянии человека, т. е. о пустом в социально-историческом смысле пространстве, где естественное право делает всех людей равными. Т. Гоббс отрицал данность человеку социальной природы и особо выделял анархическое состояние человека. Его понимание человеческой природы вне гражданского общества получило поддержку у Гассенди, а впоследствии у Дж. Вико, которые считали, что социальные отношения и связи для человека не врожденные, что они суть человеческие конструкции. А поскольку человек обладает разумом, постольку он знает, что в таком агонистическом состоянии никто не защищен. Отсюда человек пытается и стремится упорядочить социальное бытие путем договора между людьми о совместной жизни и о добровольном подчинении воле суверена (монарха). Важно отметить, что это обстоятельство — наиболее важная и значимая в понимании «новой науки» у Т. Гоббса. Применяя язык конвенции, «естественный закон» знаменует переход общества из естественного состояния в гражданское, и тем самым человек становится гражданином. Также утверждается опосредование между природой как таковой и человеческим соглашением. Значимость человеческих установлений, которые существуют в отношении людей — религия, мораль, право и т. д. — не может быть произведена из законов природы. Законы физической природы недостаточны в качестве условия обоснованности человеческих установлений. Именно естественная необходимость есть слабость каждого в «войне всех против всех»: иначе говоря, равная уязвимость всех людей в их природном состоянии и неизбежность

страха перед смертью. И в силу этого обстоятельства возникло подчинение договорным обязательствам (общественный договор), когда права людей передаются монарху (суверену). Поэтому отношение между гражданами (подданными) и монархом (сувереном) — это отношение подчинения и властвования. Установленное государство, или гражданское общество, в представлении Т. Гоббса, не есть сугубо механическое образование, оно есть организм, оно есть конструкция человеческого ума, которая воедино соединяет различные стремления или просто человеческие тела — как простые, так и сложные. Государство основывается на соглашениях, тем самым оно есть «рациональное сущее», или своего рода «непрерывное творение», которое требует для своего собственного сохранения всегда определенных усилий со стороны монархической власти. Если Ф. Бэкон говорил, что знание должно быть силой, то Т. Гоббс утверждал, что власть должна быть знанием или наукой о человеке и государстве. То есть знание оказывается неотделимым от власти, а власть необходимо предполагает наличие знания человеческой природы, его социальных отношений и устремлений, а также природного мира в целом. Т. Гоббс и Б. Спиноза стремились интегрировать науку о природе с наукой о политическом теле и государстве. И здесь на первый план выдвигаются механические метафоры, общество понимается и осознается всё более и более как продукт человеческого намерения и труда, как искусственное тело, которое создается умением и старанием людей. Понимание общества в такой перспективе уже утверждалось в утопиях Т. Кампанеллы и Ф. Бэкона. Утопическое общество во всех своих аспектах и характеристиках оказывается искусственным, т. е. такой конструкцией, которая контролируется и «усматривается» во всех своих деталях и проявлениях. Можно утверждать, что у Т. Гоббса рассматривается и выявляется своего рода технология власти, т. е. «новая наука» — это наука о государстве, о власти, о правах и обязанностях гражданина. Причем в правовую практику включается все многообразие научного знания. Т. Гоббс начинает свою философию с описания природного тела, затем уже переходит к описанию человеческого тела, наделенного разумом и стремлением. При этом само человеческое тело в столкновении с другими телами облекается отношениями властвования и подчинения. Иначе говоря, человеческое тело выступает «носителем» властно-подчиненных отношений. По существу Т. Гоббс выясняет и рассматривает основы «политической технологии» тела, и в этих основах ассоциировалась история властно-объектных отношений. Наука «политической технологии», которую создает Т. Гоббс, — это наука властного присвоения тела в целях сохранения гражданского мира.

## Раздел IV

### ПЕРЕВОДЫ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ

---

#### ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА. РАССУЖДЕНИЯ ПРОТИВ ПРОРИЦАТЕЛЬНОЙ АСТРОЛОГИИ КНИГА ПЕРВАЯ

*Перевод с латинского языка О. Л. Акопяна*

УДК 141, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Перевод и научный комментарий к первой книге против прорицательной астрологии» Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), одного из наиболее талантливых и оригинальных мыслителей итальянского Возрождения. В первой книге «Рассуждений» на основе трех групп источников — философских, богословских и судебных — Пико пытается доказать, что астрология исторически всегда была чужда философии, религии и общественной жизни.

**Ключевые слова.** Философия итальянского Возрождения, Джованни Пико делла Мирандола, астрология.

**Abstract.** The translation with comments on the first Book “Against prophetic Astrology” by Giovanni Pico della Mirandola who was one of the most profound and penetrative minds in Italian Renaissance period. In his first Book of the “Treatise” Pico endeavors to prove the inimical essence of Astrology for Philosophy, Religion and Social Issues and supports his position by employing sources from Philosophy, Divinity and Law.

**Keywords.** Italian Renaissance Philosophy, Giovanni Pico della Mirandola, Astrology.

Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494) по праву считается одним из наиболее талантливых и оригинальных мыслителей итальянского Возрождения. Несмотря на раннюю смерть он успел оставить глубокий след в истории мысли своей эпохи. Современники выделяли его из числа других гуманистов за широкие познания в философии и теологии, блестящий литературный и полемический талант и владение древними языками, в число которых наряду с общими для всех латынью и греческим входили древнееврейский и арабский. Джованни Пико принадлежал к роду графов Мирандолы — небольшой области в Северной Италии. В силу того, что издавна владения семьи Пико были окружены многочисленными и более могущественными соседями, сыновья графов обучались военному делу. Такой участи не избежали оба старших

---

**Акопян Ованес Львович** — аспирант исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Россия, Москва; [ovanes.akopyan@gmail.com](mailto:ovanes.akopyan@gmail.com)

**Akopyan Ovanes L.** — PG Student, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Moscow; [ovanes.akopyan@gmail.com](mailto:ovanes.akopyan@gmail.com)



братьев Джованни Пико, однако по требованию матери младшему сыну была уготована иная судьба. С 15 лет Пико посещал крупнейшие культурные и университетские центры Италии и Европы, знакомился с разными философскими учениями и направлениями богословской мысли. Круг его друзей включал самых видных деятелей эпохи, среди которых были Марсилио Фичино, Анджело Полициано, Джировало Бенивьени, Эрмолао Барбаро, Альд Мануций и многие другие. К 1486 г. Джованни Пико уже сформировался как мыслитель. Именно тогда он решил представить в Риме для публичного обсуждения свой трактат «900 Тезисов по философии, каббалистике и теологии», в котором собрал, по его мнению, самые ценные данные из разнообразных течений философской мысли. Как введение к диспуту Джованни Пико хотел произнести «Речь», которую впоследствии стали называть «Речью о достоинстве человека», хотя в оригинальном названии такое добавление отсутствовало.

Еще до начала диспута тезисы Джованни Пико были осуждены папской комиссией как еретические, однако ему помогло вмешательство могущественных покровителей, включая Лоренцо Великолепного. Флорентийский правитель уговорил папу Римского отпустить философа из-под стражи и перевез Джованни Пико во Флоренцию. За пять лет (1489–1494) во Флоренции он написал несколько важных трактатов, в том числе интересующие нас «Рассуждения против прорицательной астрологии».

«Рассуждения против прорицательной» астрологии остались незаконченными. Пико работал над ними два последних года своей жизни, однако внезапная смерть в 1494 г. прервала его работу. Изданием полного собрания сочинений Пико мы обязаны его племяннику Джанфранческо Пико делла Мирандола. В это классическое болонское издание 1496 г. вошли и «Рассуждения». Публикация последнего трактата Джованни Пико не прошла незамеченной. Бурно отреагировал на выпад Пико давний ревнитель науки о предсказаниях по звездам Джованни Джовиано Понтано, который в трактате «*De rebus coelestibus*» постарался оправдать астрологию, обращаясь к авторитету античных авторов<sup>1</sup>. В это же время родилась мысль, что при публикации Джанфранческо Пико делла Мирандола сильно изменил текст «Рассуждений», придав им религиозный характер в интересах Джироламо Савонаролы. Более того, Савонарола оставил собственное сочинение против астрологии, в котором он, по его словам, преобразовал сложные философские построения Пико в простые формулы, доступные простому люду<sup>2</sup>. Уже после казни Савонаролы сиенский медик Лучо Белланти обвинил Савонаролу и Джанфранческо Пико делла Мирандола в искажении «Рассуждений». При этом Белланти, признавая заслуги Джованни Пико как философа и мыслителя, утверждал, что изложенные им доводы доказывают его полную неосведомленность в вопросах астрологии<sup>3</sup>. Именно Белланти первым выразил сомнение в аутентичности текста «Рас-

<sup>1</sup> Об этом тексте и в целом об астрологии у Понтано см.: *Trinkaus C.* The astrological cosmos and rhetorical culture of Giovanni Gioviano Pontano // *Renaissance Quarterly*. 1985. Vol. 38, N 3. Autumn. P. 446–472.

<sup>2</sup> См.: *Savonarola G.* Contro gli astrologi / A cura di C. Gigante. Salerno, 2000.

<sup>3</sup> О реакции Белланти на трактат Пико см.: *Pompeo Faracovi O.* In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano // *Nello specchio del cielo*. Giovanni

суждения», и до сих пор некоторые историки отказываются признать их оригинальным текстом Джованни Пико, а другие настаивают на необходимости провести статистический анализ текста<sup>4</sup>. Но надо признать, что возникновение самой идеи об искажении текста «Рассуждений» может косвенно подтвердить ложность подобных сомнений. Сам трактат Белланти — сочинение весьма конъюнктурное. Очевидно, что Белланти приурочил выход своего сочинения к смерти Савонаролы, тем самым стремясь совершить выпад против уже покойного соперника и вернуть высокое положение астрологии, основы которой ощутимо пострадали от атак Пико и доминиканского проповедника. Своей догадкой о нарушении подлинности текста лишь осуществлял эту попытку. Надо к тому же заметить, что никаких иных существенных доводов о корректировке «Рассуждений» в угоду Савонароле нет, а мнение антисавонаролианца Белланти не кажется теперь столь убедительным. Поэтому верно было бы говорить, с разумной долей сомнения, что перед нами оригинальный текст Джованни Пико делла Мирандола.

Трактат состоит из 12 книг-частей. Каждая из них по определенным темам, связанным с астрологией. Условно можно разделить полемику Пико на два направления, неравнозначные по объему поставленных задач. В первом речь идет о фундаментальной проблеме: насколько предсказания могут соотноситься с реальными данными. Этому вопросу отведена самая значительная, третья книга «Рассуждений», в которой Пико дает однозначный ответ на этот вопрос. Три основные категории — свет, движение и тепло, — посредством которых небесный свет мог бы воздействовать на подлунный мир, не определяют ментального формирования человеческой личности, хотя в некоторых случаях влияют на физические характеристики земной жизни. Таким образом, поскольку астрология несовместима с физической реальностью, то ее практическая сторона также ложна. Этот вывод способствует тому, что большую часть своего трактата Пико доказывает тщетность технической стороны предсказаний, их многообразных теорий и практик.

Второе направление критики затрагивает возникновение и историю астрологии. Эти вопросы отражены в первой и последней книгах трактата. Поскольку вторая половина «Рассуждений», видимо, из-за того, что автор перед смертью не успел ее отредактировать, страдает большей стилистической небрежностью, неоднократно встречаются повторения между этими двумя книгами. Пико подробно рассматривает историю распространения астрологии среди древних народов, а позднее среди арабов и европейцев. Основная цель, которую он ставит перед собой, — указать на ложных авторитетов, которые чаще всего поддерживали астрологию, и противопоставить им истинных философов и богословов, никогда ее не признававших. Отсюда вытекает тщательная работа Пико с разнообразными текстами и последующее низвержение астрологических авторитетов, среди которых выделяется Птолемей. Второе направление критики представляет особенный интерес, поскольку Пико создает картину

---

Pico della Mirandola e le *Disputationes contro l'astrologia divinatoria* / A cura di M. Bertozzi. Firenze, 2008. P.47–66.

<sup>4</sup> Farmer S. Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): the evolution of traditional religious and philosophical system. Tempe, Arizona, 1998. P. 172.

общего развития и миграции астрологических идей, исключая возможность соотнести их с философией и тем более религией. В контексте поставленной Пико цели наиболее ценна первая книга «Рассуждений», где граф Мирандолы создает два своеобразных противоборствующих лагеря — противников и сторонников астрологии — и обосновывает принадлежность мыслителей к той или иной группе. И хотя первая книга, в отличие от остальных, не разделена на главы, в ней можно усмотреть несколько неравноценных частей. Вначале автор изучает отношение философов к поставленной проблеме и стремится показать, что наиболее видные из них противились ей. Свои выводы Пико подтверждает чаще всего точными цитатами из сочинений упоминаемых им авторов. Более того, Пико указывает на то, что неверие в действенность предсказаний идет от самых древних философов, поэтому он начинает свой исторический очерк с Пифагора. Тем не менее среди сторонников астрологии также встречаются известные фигуры, например, Роджер Бэкон, которого Пико в юности очень высоко чтит, но в Рассуждениях это не мешает ему критиковать ученого. Вместе с тем, Пико несколько раз повторяет, что другой видный средневековый мыслитель Альберт Великий отвергал астрологию, хотя многие его труды противоречат такому выводу. Возможно, в расстановке акцентов в этом тонком вопросе сыграла свою роль принадлежность Бэкона к францисканскому ордену и, напротив, близость Пико к доминиканцам на момент написания «Рассуждений». Видимо, руководствуясь личными предпочтениями, Пико постарался всячески оправдать Альберта и при этом вполне справедливо осудить Роджера Бэкона за приверженность астрологии.

Во второй части первой главы анализируются богословские труды и фрагменты из Священного Писания. По мнению Пико, во всех приведенных им текстах подтверждается, что теологи негативно относились к астрологии. Первым среди богословов он ставит Августина, цитируя несколько сочинений гиппонского епископа. Мы встречаем отсылки к «Руководству к Лаврентию», «Исповеди», «О христианской религии», «О Книге Бытия, буквально», «О природе демонов», «О Граде Божьем». Для Пико Августин наряду с Фомой Аквинским стал ключевым христианским авторитетом в полемике против астрологии; еще не раз при рассмотрении моральной составляющей астрологии он будет использовать труды гиппонского епископа как значительный довод в свою пользу. Кроме того, он указывает других видных теологов, которые, по его мнению, считали астрологию опасной для религии. И, наконец, третий пласт антиастрологической литературы обнаруживается в юридической литературе. Пико ссылается на «Кодекс Юстиниана», где в трех постановлениях законодательно осуждена деятельность предсказателей.

Однако было бы неправильно оставить без внимания те тексты, которые он выбирает объектами критики. Сейчас я не буду особенно подробно останавливаться на всех именах и трактатах, поскольку о них пойдет речь в других разделах первой главы.

Пико пытается выстроить определенную иерархию астрологических авторитетов. Поэтому первое место он отдает Клавдию Птолемею. Именно с ним он ведет самую ожесточенную полемику. Второй ряд составляют арабские комментаторы и последователи Птолемея, прежде всего Альбумазар и Авенродан. Пико также упоминает некоторых других известных восточных астрологов;

кроме того, он не забывает назвать позднеантичных писателей — Фирмика Матерна и Манилия, — критика которых, правда, не носит систематического характера, в отличие от критики Птолемея и арабов. С сочинениями Матерна и Манилия Пико был прекрасно знаком, однако они не совсем вписывались в его антиастрологическую хронологическую систему, которая берет начало с Птолемея. Именно с этого античного автора Пико ведет линию научно-философской астрологии, которая претендует на нечто большее, чем простое суевение или древнейшее идолопоклонническое заблуждение. Сочинения Матерна и Манилия Пико использует как дополнительный объект критики. Отдельно Пико обрушивается на средневековых сторонников теории «христианской» астрологии, прежде всего Петра из Аيي и Роджера Бэкона.

По мнению Пико, многие астрологические сочинения атрибутируются неверно и по непонятным причинам приписываются наиболее влиятельным мыслителям, например, Аристотелю, Платону или Фоме Аквинскому. Пико считает, что подобная ошибка была спровоцирована астрологами, которые всячески стремились указать на глубинные корни своего суевения и обосновать его истинность ссылками на труды выдающихся философов и богословов. Отмечу, что Пико ничем не подтверждает своих заключений о неправильной атрибуции вышеуказанного перечня рукописей и исходит лишь из несовместимости высказанных в них идей с личностями авторов, которым их приписывают.

Таким образом, в начале своих «Рассуждений против прорицательной астрологии» Джованни Пико делла Мирандола постарался ознакомить читателя с теми источниками, которыми он пользовался при составлении своего труда. Они подразделяются на две группы: антиастрологические тексты и последующие объекты критики. Работа Пико с выбранными им источниками отличается большой точностью цитирования. Это доказывает прекрасное знакомство с необходимой литературой разных периодов: Пико приводит точные ссылки на позднеантичных, арабских и средневековых авторов. Таким образом, в первой книге «Рассуждений» на основе трех групп источников — философских, богословских и судебных — Пико пытается доказать, что астрология исторически всегда была чужда философии, религии и общественной жизни.

Перевод выполнен по изданию: *Pico della Mirandola G. Disputationes adversus astrologiam divinatricem* / A cura di E. Garin: 2 vols. Torino, 2004. Vol. I. P. 36–98.

## «РАССУЖДЕНИЯ ОБ АСТРОЛОГИИ» ДЖОВАННИ PIKO ДЕЛЛА МИРАНДОЛА, ГРАФА КОНКОРДИИ

### *Введение*

Гомер и Цецилий<sup>1</sup>, древнейшие поэты, утверждали, что злейшие враги — те, кто обманывает нас в обличье друзей. Никакое высказывание не может быть вернее, никакой совет — полезнее. Однако зачем нам нужно свидетельство поэтов, когда сама Божественная Истина, учительница жизни и поведения, предостерегает нас избегать волков в овечьей шкуре<sup>2</sup> и не судить по внешности? Ибо тот настоящий враг, кого не удастся избежать или выгнать; тот, кого мы сами не хотим превзойти, но к кому стремимся, более того, сердечно относимся, принимаем у себя, действуя против самих себя, а не против них, как то должно быть. И это действительно заблуждение, ибо хорошо известно, глубоко рассмотрено и давно исследовано, что не следует ничего принимать на веру, равно как и тотчас отбрасывать. Но когда заблуждение раскрыто, оно ведет к гибели; чем больше оно рядится под благожелательность, тем тверже его следует отвергать. Не надо также считать менее дурным то, что не кажется нехорошим, поскольку порой смешано с хорошим. Зло тем губительнее, чем больше его схожесть и связь с добром, поэтому зло с легкостью принимается, а однажды принятое, сразу полностью овладевает и удерживает за собой покоренное. Это то же, что дать вино с ядом, и хотя вино по природе своей — полезнейший напиток, однако за его вкусом скрывается пагубная отравка, и яд, проникая в вены, действует быстрее и глубже.

И также надо помнить о следующем: в жизни, как в любом виде искусств и занятий, особенно пагубно то, что вершится обманом или другой, похожей ложью. Так, при помощи лжи возникает соблазн. Эти искушения присваивают себе названия наук и искусств. Либо они проистекают из неверных толкований авторов древности, либо соблазняют любопытство и жадность человека великими обещаниями или приукрашивая и создавая ощущение правдоподобия.

---

<sup>1</sup> В начале своего трактата Пико стремится показать, что издревле существовала традиция опровержения астрологии. Поэтому неудивительно желание Пико отнести начало критики астрологии к творчеству знаменитых поэтов. С поэмами Гомера Пико был хорошо знаком, а сведения о Цецилии Стации он, скорее всего, черпал из «Аттических ночей» Авла Геллия: Aulus Gellius. Noctes Atticae / Ex editione Jacobi Gronovii, cum notis et interpretatione in usum Delphini, variis lectionibus, notis variorum, recensu editionum et codicum, et indice locupletissimo, accurate recensitae. Curante et imprimente A. J. Valpy. Londini, 1824. Vol. II. XV. 9.

<sup>2</sup> От Матфея, 7:15; От Иоанна, 7:24.

Как свидетельствует Аристотель<sup>3</sup>, для народа и массы, которые всегда заблуждаются и обманываются и ничего не знают, ложное иногда кажется более правдоподобным, чем истинное, особенно если оно рассмотрено поверхностно. Что более губительно, что неистребимее ошибки, которая проникает к нам под видом мудрости, настолько, что мы подтверждаем ею сказанное, и разумные — безумствуем?

Это не что иное, как отрицание благоразумия — единственного нашего противоядия против обмана. Так ложь облагораживается свидетельствами, укрепляется силой, поддерживается согласием. Нет надежды на спасение, когда сама природа способствует болезни. Как я уже сказал, это оканчивается недугом, который под видом искусства или науки распространяется и разглашается среди народа. Поверхностно подражая мудрости, он не становится менее безумным; напротив — чем более он пагубный, тем более безнадежный. Точно так же среди лекарей безумнее всех тот, кто в безумстве высказывает серьезные мысли. И это общий недостаток всех суеверий, которые лишены иных целей, кроме как обучать безумствам. Но первое место среди них занимает астрология, которая заслуженно считается как корнем, так и плодом суеверий. Говоря про астрологию, я не имею в виду ту, которая измеряет при помощи математики величину и движение небесных светил, правдивую и благородную науку, достойную величайшего уважения за ее заслуги и в полной мере одобренную авторитетом учений мужей. Под астрологией я подразумеваю ту, которая по светилам предсказывает будущее; ложь, оплаченную деньгами, запрещенную гражданскими и церковными законами, поддерживаемую человеческим любопытством, осмеянную философами, почитаемую шарлатанами, вызывающую подозрения у самых разумных и лучших. Ее учителя по своему происхождению именовались халдеями, или, по названию их занятия, составителями гороскопов. Позднее, чтобы облагородить название своего сообщества, они назвали себя математиками и астрологами, как будто это было одно из свободных искусств, разумно рассказывающее о светилах и отличавшееся от настоящей математики лишь тем, что одно именовалось астрономией, другое — астрологией, с огромным усердием стремясь овладеть чужим названием, поскольку астрология означает совершенно иное. Но об этом мы скажем ниже. Прорицательную астрологию, всегда занятую придумыванием названий для звезд, мы удостоим не одним, а обоими наименованиями: за стремление об-

<sup>3</sup> Пико имеет в виду сочинение Аристотеля «О софистических опровержениях», где Стагирит противопоставляет софистике, которая, по его мнению, ставит во главу угла не суть, а форму: *Аристотель*. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978.

ращаться к движениям светил по заслугам и соответствию назовем астрологию — астрологией, астрономию — астрономией. Но какое бы название ни было принято, я, опираясь на размышления и мнения мудрейших мужей, не сомневаясь могу утверждать, что среди всех лживых наук ни одна так не вводит в заблуждение легковерных и неопытных, ни одна так не вредит обманутым, настолько губительнее других суеверий, насколько ближе кажется к достижению истины. Другим [суевериям], на первый взгляд, бахвалящимся своим безумством и ничтожностью, с трудом удастся обмануть или ослепить кого-нибудь. Астрология же, которая возвращена и глубоко питается безумием, создает образ мудрости так, что если взглянуть на нее издали и словно сквозь решетку, тебя пленит форма; если же вплотную присмотришься к ней взглядом исследователя, ты увидишь, что она подобна тени или привидению, а при свете испытаешь отвращение к обману теней. Это несомненно, так как по самым очевидным причинам благодаря свету станет яснее, что нет другого, большего и пагубного обмана. Издалека [астрология] показывает нам небо и планеты, отчего легко веришь в то, что невозможно верно предсказать будущее в столь высоком и ясном зрелище. Однако затем, присмотревшись, ты увидишь, что зеркало слишком высоко, ибо образы земных вещей не восходят к нему, и зеркало так ярко, потому что от его блеска затуманивается наше бессилие. Если посмотреть еще ближе, станет заметно, что под ее плащом вплетены чудовищные образы, противные небесным, а звезды заменены животными, и небо полно вымыслов, оно не настоящее, не сотворенное Богом, а придуманное, измышленное астрологами. Так нам предстают основания этого искусства, которое одновременно распространяет книги, названные именами великих, и многочисленные доказательства их основных положений и, уже за границами разумного, подкрепляет это опытами, долго проводимыми и старательно отмеченными. Этим пользовались в течение стольких веков и при согласии стольких поколений. Удивительно, как, пуская в глаза туман невежественности, астрология умудряется казаться значительной, достойной и полной высокого авторитета. Но там, где тьма и обман рассеиваются лучом разума и старательным исследованием, становится видно, что в их книгах нет ничего взвешенного, в авторитетах ничего авторитетного, в размышлениях ничего разумного, в опытах никакого соответствия [истине], ничего постоянного, ничего верного, ничего заслуживающего доверия, ничего подлинного, но лишь противоречия, ложь, пустота, ничтожность. Не верится, что те, кто это написал, действительно в это верили. Что касается бесцельности [астрологии], то не просто найти науку, которая в своих рудниках содержала и пред-



лагала больше надежд, которая обещала более желанные блага. Она сделала себя охранительницей мудрости, устанавливая предсказания будущего при помощи достоверных прогнозов, а также защитницей философии, большая часть которой, как они того желают, посвящена небесам, и благодаря небесному влиянию философия достигает полнейшей ясности. Не надо говорить о медицине, о морском деле и сельском хозяйстве: астрология не только предсказывает будущее, но и небесные силы обращает к земле, посему занятия всеми искусствами проходят с большим успехом, и знатоки всех искусств легко добиваются желаемого результата. Она убедила и древних, и современников, что принесет большую пользу и значительный авторитет, ибо угодна Богу и любой религии, особенно христианству. Тем, кто чтит ее власть над миром, кто отвел от дерева ее соперничества с Божественным, она, подобно своему владыке, сулит познание добра и зла. Она не только не может каким-либо образом, как обещает, обеспечить удобство жизни, но, как мы потом покажем, является самым опасным из всех возможных обманов поскольку уничтожает философию, оскверняет медицину, лишает сил религию, насаждает и укрепляет суеверия, благоприятствует идолопоклонничеству, истребляет благоразумие, оскверняет нравы, позорит небо, делает людей несчастными, беспокойными, тревожными, превращает их в свободных рабов и почти в каждом их деле приносит им полную неудачу.

И поскольку я, кажется, уже рассмотрел и установил это, думаю, что совершу страшный грех, который нельзя искупить никакими жертвами, если промолчу и оставлю без внимания, если из всех сил не постараюсь вырвать из рук легковых это магическое снадобье, особенно в нашу эпоху, когда этот обман больше, чем в другое время, затмил разум людей любого возраста, положения и пола. Однако надо тем более бороться за правду, чем лучше знаешь своих противников, и так как мы желаем понравиться только хорошим, чтобы помочь всем, то мы не доверяем мнению толпы, когда оно противоречит разуму и мнению учителей, мы ищем не известности среди народа, а света истины и общего блага.

## **«РАССУЖДЕНИЯ ПРОТИВ АСТРОЛОГОВ» ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА, ГРАФА КОНКОРДИИ**

### ***Книга первая***

Прежде всего я хотел бы, чтобы читатель знал, что наше отвержение астрологии — не открытие и не проявление смелости. Но уже с самых древних времен справедливо считалось, что это ложное за-

нятие, которое доставляет столько неприятностей человеку, вызывает сильное помешательство под предлогом учености и пользы. По законам цезарей и мудрецов [астрология] из-за наносимого ею вреда была изгнана из городов. Как пагуба для нравов и благочестия она была осуждена оракулами пророков, постановлениями понтификов, словами и учениями мудрейших людей. Также философы и математики, которые из книг черпали знание, а не болтовню, презирают ее и отвергают как лживую, бесполезную, невозможную, враждебную философии. В этой первой книге до начала нашего обсуждения мы отметим для неосведомленных или отрицающих, что после стольких обвинителей, наше обвинение не послужит предметом неприязни к нам, но поможет устыдить людей, если они защищают и не отвергают [астрологию].

Начнем с философов, которые авторитетнее мудрецов и иногда известнее пророков. Пифагор не верил в астрологию, как об этом говорит не только Феодорит, но и Диоген Лаэртский, и Плутарх<sup>4</sup>. О Демокрите<sup>5</sup> говорит следующее: «Что у ног, никто не смотрит, а следит за молнией». Академик Фаворин и стоик Панетий ее порицают<sup>6</sup>, Сенека над ней насмехается<sup>7</sup>, Цицерон — опровергает<sup>8</sup>. И кто не знает, что Карнеад выступал против нее, а философ Бийон враждебно отно-

---

<sup>4</sup> Говоря об отношении античных философов к астрологии, Пико руководствуется не их сочинениями, до нас преимущественно не дошедшими, а сведениями из более поздних источников — прежде всего «О дивинации» Цицерона и «Аттических ночей» Авла Геллия. Также Пико пользуется сочинениями Диогена Лаэртского. В этом случае см.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1986. 8. 1; *Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum // Doxographi graeci / Collegit, recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. Berolini; Lipsiae. 1929. Vol. 1*. В последнем случае речь идет о «Мнениях философов», которые долгое время приписывались Плутарху (ок. 45 — ок. 127). Также он упоминает христианского теолога Феодорита Кирского (386–457): *Theodoretus Cyrrhi Episcopus. De providentia orationes decem*. 5. С. 624 // P. G. 81.

<sup>5</sup> Пико приходит к выводу об антиастрологических воззрениях философа Демокрита (ок. 460 до н.э. — ок. 370 до н.э.) благодаря трактату Цицерона: *Марк Туллий Цицерон. О дивинации // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты*. М., 1985. II. 13.

<sup>6</sup> Древнегреческий мыслитель и ритор Фаворин (ок. 81 — ок. 150) упоминается в «Аттических ночах» Авла Геллия: *Aulus Gellius. Noctes Atticae. Vol. II. XIV. 1*. О философе Панетии Родосском (ок. 180 до н.э. — ок. 110 до н.э.) же говорит Цицерон: *Марк Туллий Цицерон. О дивинации*. II. 42.

<sup>7</sup> Луций Анней Сенека (4 г. до н.э. — 65 г. н.э.) — римский философ-стоик. Не совсем верное замечание Пико, поскольку именно в среде стоиков с характерным для них отношением к жизни и судьбе астрология получила определенную поддержку.

<sup>8</sup> Марк Туллий Цицерон (106 до н.э. — 43 до н.э.) — римский философ и оратор. Речь идет о положениях, изложенных в трактате «О дивинации».

сил к прорицателям<sup>9</sup>! И если сумасшествие, овладевшее Орестом, превосходит все безумства, то каким же безумством должна быть астрология, которую не смог поддержать даже Эпикур, говоривший столько вздора<sup>10</sup>!

Платон и Аристотель, главнейшие философы, считали ее недостойной упоминания в своих трудах, осудив ее молчанием больше, чем другие — словами и писаниями. Тех, кто думает по-другому, я прошу ответить: почему они ничего не говорят об астрологии в своих трактатах, в которых стараются объяснить свойства небесных тел или вывести из них причины земных явлений? Может быть, они считают, что это не дело философа — исследовать первичные и высокие стороны вселенной, тела, которые движут или, наоборот, движимы, вернейшие причины, без которых ничто в природе не возникает и не может быть познано? Или они думают, что этим занимаются только астрологи? Отсюда познание универсальных причин, которые описывают великие философы, и если возможно будет лучше понять настоящую причину, станет понятно, что речь идет не о философе, а о жалком подобии мыслителя. Не поэтому ли Аристотель оставил астрологию без упоминаний в своих книгах «О небе», где так много и прекрасно смог сказать о звездах, о планетах, об их влиянии, свойствах и состояниях, отражающихся на нас? Не поэтому ли в [книге] «О Метеорологике», рассматривая причины возникновения дождей, комет и ветров, он всегда забывает об астрологии? Не поэтому ли в книгах «О возникновении животных»<sup>11</sup> он не приписывает к созвездиям и забывает, что можно к ним приписать, близнецов, сверхъестественные и удивительные рождения, пол, продолжительность родов, форму и качества? Почему Платон в «Тимее» делает то же самое? Почему, еще до Платона, пифагореец Тимей, по словам Платона, в книге «О природе» — одновременно величайший фило-

---

<sup>9</sup> О греческом философе Карнеаде (214 до н.э. — 129 до н.э.): *Марк Туллий Цицерон*. О дивинации. I. 4; I. 7, 30; II. 47; о философе Бионе Борисфените (325 до н.э. — 250 до н.э.): *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях... 4. 7.

<sup>10</sup> Цицерон невольно отзывается об Эпикуре (342 или 341 до н.э. — 271 или 270 до н.э.), но в то же время признает, что греческий мыслитель отрицал дивинацию: *Марк Туллий Цицерон*. О дивинации. I. 3.

<sup>11</sup> Аристотель (384 до н.э. — 322 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель Ликей. Пико перечисляет несколько трактатов Аристотеля, в которых, по его мнению, Стагирит мог упоминать астрологию, но тем не менее этого не сделал. Для Пико такое молчание греческого философа служит доказательством его неприятия науки о предсказаниях по звездам. Пико в этом случае лишь упоминает эти сочинения, не углубляясь пока в их содержание: *Аристотель*. 1) О небе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1981; 2) Метеорологика // Там же; *Aristotle. De generatione animalium* / transl. by A. Platt. Oxford, 1910.

соф и астроном<sup>12</sup>? Почему таков же Окелл Лукан в книге «О мире», по словам того же Платона, выдающийся философ<sup>13</sup>? Или они презирали астрологию как что-то незначительное, но если она была бы верной, была бы выше всего остального? Или они не презирали ее, но просто не знали ее и не могли понять то, что было хорошо известно в Вавилоне и Египте и знакомо любому из этих народов? Как мы уже говорили, они не думали, что это занятие как-то их касается, если только не знали своего дела так, что полагали, что задача философов — до мельчайших подробностей изучать свойства пчел и муравьев, а не Юпитера и Сатурна, особенно если они познаются не только наблюдением, но и разумом, как утверждают астрологи в своих сочинениях. Можно с уверенностью сказать, что, по мнению Аристотеля и Платона, причины событий не заключены в небесных явлениях, как говорят астрологи; астрология не является ни искусством, ни наукой, как в противном случае ее следовало бы назвать наряду с другими [искусствами и науками]. Но они считают ее игрой и обманом шарлатанов, как геомантию, гидромантию и другие предсказания, которых ни один древний философ не упоминал среди наук и искусств. Действительно, если бы астрология была искусством, она была бы связана с наукой о природе, подобно медицине: как медик перенимает у философа знания о природе растений, трав и животных, дабы применить их для оздоровления тела, так и астролог должен был бы перенять у философа полезные для него знания о природе и свойствах созвездий и так научиться предсказывать будущее. Позже мы покажем, как в действительности глубоко ошибаются те, кто считает прорицательную астрологию частью и целью математической астрономии, связанной скорее с нею, чем с натуральной философией. Теперь мы только напомним, — и это находится за пределами ученого спора, — что для философа важно знать о созвездиях все, что вытекает из их сущности и расположения; астроному надлежит измерять движения и массу, астрологу же — если предположить, что он ученый, — нужно предсказывать будущее по их поведению и расположению. Поэтому слишком небрежным и непростительным кажется молчание Платона и Аристотеля, ничего не сказавших по вопросу, который они должны были тщательнейшим образом изучить.

<sup>12</sup> Платон (428 или 427 до н.э. — 348 или 347 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель Академии. Благодаря глубоким познаниям Тимея в астрономии и философии ему была дарована честь начать обсуждение в одноименном диалоге Платона: *Платон. Тимей* // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. 27а. М., 1994.

<sup>13</sup> О древнегреческом философе-пифагорейце Окелле Лукане (творил в V в. до н.э.) упоминает Диоген Лаэртский: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях...* Кн. 8. 4.

Это кажется поистине удивительным в отношении Платона, который в своих сочинениях касался самых разнообразных наук, и Аристотеля, особенно его книги «Проблемы»<sup>14</sup>, где он изложил вопросы математики и всех других наук и дисциплин и представил их решения согласно всем теориям, в том числе древним. Но в этой книге ни разу не произносится слово «астрология». То же самое в «Евдемовой этике», где он подробно рассуждает о счастливой судьбе<sup>15</sup>. Но если это свидетельство окончательно нас не разубедило, послушаем последователей обоих философов, которые словом засвидетельствуют нам то, что учителя выразили молчанием. В платоновской школе Плотин<sup>16</sup> считается, пожалуй, главным авторитетом. Порфирий пишет<sup>17</sup>, что он с большим усердием предавался изучению астрологии и в конце концов осознал тщетность и ложность этого искусства, полностью отказался от веры в астрологические предсказания. Посему в книге по этому вопросу и названной «О влиянии звезд» он решительно подвергает осмеянию и отвергает астрологические основоположения. Болезненно перенося это, Матерн рассказал много небылиц о его смерти<sup>18</sup>, будто он был наказан судьбой. Ложность этого станет ясна, если обратиться к Порфирию, ученику Плотина. Он ясно и верно описал происхождение болезни, из-за которой умер Плотин, и причину, по которой он удалился из Рима<sup>19</sup>.

Ориген Адамантий<sup>20</sup>, чрезвычайно преуспевший в философии и во всех других областях, часто и со многими доказательствами клеймил тщетность астрологии. Возможно, суеверная толпа меньше доверяет его свидетельству, потому что он был христианином; но не был христианином Евдокс, который также слушал Платона, бывал

<sup>14</sup> Этот трактат во времена Пико приписывался Аристотелю. Сейчас авторство Стагирита оспорено. К сожалению, мне не встречались современные издания этого труда: *Problemata Aristotelis ac philosophorum medicorumque complurium*. Lugduni, 1557.

<sup>15</sup> Как было чуть выше, Пико называет трактат Аристотеля, где речь могла бы идти о пользе астрологии, но в действительности Стагирит обходит ее молчанием.

<sup>16</sup> Плотин (204 или 205–270) — античный философ-неоплатоник, автор «Эннеад».

<sup>17</sup> Порфирий (232 или 233–304 или 306) — античный философ-неоплатоник. Ученик и биограф Плотина. См.: *Porphyry. Vita Plotini // Plotini opera* / eds P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden, 1951. P. 1–41. XV.

<sup>18</sup> Юлий Фирмик Матерн (творил между 337 и 350 гг.) — римский писатель и астролог. Пико вполне точно передает мнение Юлия Фирмика Матерна о том, что смерть Плотина — наказание судьбы: *Julius Firmicus Maternus. Matheseos. libri VIII* / eds W. Kroll et F. Skutsch. Lipsiae, 1847. I. 7. 14–22.

<sup>19</sup> *Porphyry. Vita Plotini*. II.

<sup>20</sup> Пико в этом случае скорее всего подразумевает критическое отношение к астрологии христианского богослова Оригена (ок. 185–254), выраженное в трактате «Против Цельса»: *Origenes. Contra Celsum*. VI. 80. С. 1420 // PG. 11.

в Египте и считался первым астрономом своего времени. Он оставил сочинение, где говорит, что совершенно не верит астрологам, которые по рождению могут предсказать человеческую судьбу<sup>21</sup>.

Александр Афродисийский<sup>22</sup>, главный аристотелик, написавший книгу *О судьбе* — о цезарях Севере Первом и его сыне Антонии<sup>23</sup>, отказывается от неизбежности судьбы и обходит астрологию молчанием, однако с ней связывает упоминание о судьбе, пусть и косвенное. И, возможно, не было у его кропотливого труда другой цели, чем сдерживать философскими обоснованиями душу цезаря Севера, склонявшуюся к этому роду суеверия.

Аверроэс<sup>24</sup>, знаменитый философ этой же перипатетической школы и большой знаток природы, во всех своих [трудах] бранит, осуждает и порицает астрологию. В самом деле, в «Метафизике» он назвал сказками мнение астрологов о небесных фигурах, с которыми, по их мнению, соотносятся земные животные подобного вида. Отвергнув эту теорию, он разрушил большую часть астрологического суеверия. Он же, объясняя «Гимны» Авиценны, в одном месте называет астрологию противоречащей философии, в другом — все основные положения астрологии ложными, а само это искусство совершенно тщетным и немощным. В книгах против Альгазеля<sup>25</sup> он доказывает, что совершенно бездейственны искусственные образы, в которых выражаются, по мнению астрологов, свойства неба. Авиценна, муж выдающийся во всех дисциплинах, в последней книге своей «Метафизики» подтверждает многими данными, что астрологи не могут

<sup>21</sup> Сведения о древнегреческом математике Евдоксе из Книда (ок. 408 до н. э. — ок. 355 до н. э.) Пико черпает из двух источников — трактата «О дивинации» Цицерона и «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского — и достаточно точно их воспроизводит в своем сочинении: *Марк Туллий Цицерон. О дивинации*. II. 42; *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях...* Кн. 8. 8. 86–91. С. 330–332.

<sup>22</sup> Александр Афродисийский (творил в конце II — начале III в. н. э.) — философ-перипатетик, крупнейший позднеантичный комментатор трудов Аристотеля. Пико имеет в виду трактат: *Alexandre d'Aphrodise. De fato ad imperatores* / ed. critique avec introduction et index par Pierre Thillet. Paris, 1963.

<sup>23</sup> Имеется в виду император Септимий Север (146–211) и его сын.

<sup>24</sup> Абу-ль-Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд (1126–1198) — знаменитый арабский философ, комментатор Аристотеля. На Западе был известен как Аверроэс. Пико призывает обратиться к следующим сочинениям этого мыслителя, в которых опровергается астральный детерминизм: *Ibn Rushd. Metaphysics / a translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics* by C. Genequand. Leiden, 1986; Averroës. *Tahafut al-Tahafut: The Incoherence of the Incoherence* / ed. by S. van den Bergh. London, 1954; *Decimum volumen Averrois Cordubensis colligit libri VII Canticam item Avicennae cum eiusdem Averrois commentariis*. Venetiis, 1574.

<sup>25</sup> Абу-Хамид Мухаммад ибн-Мухаммад ал-Газали (1058–1111) — исламский богослов и философ. На Западе известен как Альгазель.

предвидеть будущее и поэтому совершенно не следует доверять их предсказаниям<sup>26</sup>.

Вкратце упомяну Генриха Гессенского<sup>27</sup> и многих других современников, знаменитых в Парижской Академии<sup>28</sup>, которые боролись против этого пустословия своими сочинениями, ему посвященными, хотя большая часть философов больше [астрологию] презирает, чем опровергает, как и другие искусства шарлатанов, шарлатанские рассказы и безумства обманщиков. Но достойно внимания и то, что сами астрономы ее отвергают. Это совершенно невозможно проверить, кроме как сознавая доказанную лживость [астрологии], ибо в противном случае [астрономам] — самым искусным знатокам движений небесных тел — принадлежала бы такая же ученость, слава и почет, как вера и авторитет приписывались бы астрологии. Евдокс из Книды, которого мы уже упоминали выше, был великим математиком, на его мнение опирался Аристотель в вопросах астрономии. Однако он был также благоразумнейшим законодателем, написал законы для своих сограждан. Был он также выдающимся медиком при Филистии и философом-платоником. Наконец, в своих сочинениях Евдокс убеждает нас не верить астрологам, как ему подсказал математический склад ума и внушил его наставник Платон.

Панетий замечает, что Кассандр и Анхилай, выделявшиеся знаниями в астрономии, никогда не использовали этот вид предсказаний<sup>29</sup>. Скилак Галикарнаский, хотя и был величайшим знатоком всех вопросов в математике, презирал любые предсказания по звездам<sup>30</sup>. Однако вернемся к современникам.

Николай Орем<sup>31</sup>, проницательнейший философ и искуснейший математик, выразил свое возмущение астрологическим суеверием в особом трактате, доказывая, что нет ничего более ложного, гнус-

---

<sup>26</sup> Абу Али Хусейн ибн Абдаллах ибн Сина (980–1037) — крупнейший восточный философ и врач. На Западе был известен как Авиценна. Пико ссылается на его главное сочинение — «Метафизику»: *Avicenna. Metafisica. La scienza delle cose divine. Dal Libro della guarigione / traduzione dall'arabo, introduzione, note e apparati di O. Lizzini; prefazione e cura editoriale di P. Porro. Milano, 2002.*

<sup>27</sup> Генрих Гессенский или Генрих из Лангенштайна (ок. 1325–1397) — немецкий теолог и математик. Преподавал в Парижском университете, выступал против астрологических прорицаний.

<sup>28</sup> Речь идет о Парижском университете.

<sup>29</sup> Как и в похожих случаях, Пико почти дословно цитирует Цицерона: *Марк Туллий Цицерон. О дивинации. II. 42. О каких Архелае и Кассандре идет речь, не ясно.*

<sup>30</sup> Там же. II. 42. Каких-либо сведений о Скилаке мне найти не удалось.

<sup>31</sup> Николай Орем (или Орезмский) (ок. 1330–1382) — французский богослов и ученый, оставил несколько трактатов, в которых отказывал астрологии в научности и называл ее суеверием.



ного, пагубного для всех, особенно же для правителей. В наше время Джованни Марлиани<sup>32</sup> считался и был превосходным математиком. Он всегда воздерживался от такого рода предсказаний, а в последние годы жизни начал писать об их лживости, однако был уже очень стар и не успел закончить работу, застигнутый смертью. Человек, совершенно лишенный тщеславия, он говорил, что у него есть убедительнейшие доказательства против астрологов. И это наряду с другими мне неоднократно передавал его близкий друг, наш Лукин<sup>33</sup>, который сам был превосходным математиком. Паоло Флорентиец<sup>34</sup>, блестящий знаток медицины, но особенно математики и греческого и латинского языков, сколько его ни спрашивали об этом занятии, всегда твердил о его сомнительности и лживости, прибавляя среди прочего очевидный пример из собственной жизни: он прожил 85 лет, хотя в его генитуре, которую он тщательнейшим образом исследовал, не нашлось никакого жизненного созвездия.

Могу добавить также многих живых философов и астрономов, которые придерживаются того же мнения, но не знаю, хотят ли они возбудить против себя ненависть владетелей неба и судьбы. Наш Марсилио<sup>35</sup>, в свою очередь, открыто написал против них, следуя по стопам Плотина, интерпретацией и изложением которого он очень помог платоновскому направлению, расширив и разъяснив его. Так как он заботится о состоянии здоровья людей, он иногда спрашивает для себя помощи у небес. Он больше желает того, чтобы это произошло, чем верит в это. И я могу совершенно точно засвидетельствовать образ мыслей этого человека, с которым дружу, и никто не одобрял моего желания разоблачить этот обман чаще и успешнее, чем он. И когда мы веселимся, ничто не дает нам больше поводов для смеха, нежели тщетность астрологии, особенно если к нам присоединяется Полициано<sup>36</sup>, всегда вышучивающий любые суеверия.

---

<sup>32</sup> Джованни Марлиани (?–1483) — итальянский ученый, математик и физик.

<sup>33</sup> Личность не установлена.

<sup>34</sup> Паоло даль Поццо Тосканелли (1397–1482) — итальянский астроном, географ и математик. Дружил с Н. Кузанским, находился в переписке с Х. Колумбом. Предположил, что Земля имеет форму шара, и поэтому Индии можно достичь морским путем через Атлантический океан. Тем самым он поспособствовал открытию Америки. К сожалению, другие научные изыскания Тосканелли до сих пор остаются вне поля зрения исследователей.

<sup>35</sup> Марсилио Фичино (1433–1499) — итальянский философ-неоплатоник. Первый переводчик корпуса сочинений Платона и Плотина на латинский язык.

<sup>36</sup> Анджело Полициано (1454–1494) — итальянский гуманист и поэт. Его принято считать ближайшим другом Джованни Пико.

Не стоит пренебрегать мнением по этому вопросу нашего Никколо Леоничено<sup>37</sup>. Замечательно осведомленный как в математике, так и во всех свободных искусствах, он считает пророческую астрологию настолько пустой, что даже те, кто о ней пишет, особенно самые образованные из них, не могут верить в то, что сами написали. И если спросить их, почему они пишут, [они] ответят, что отчасти из жадности, отчасти из-за невежественности правителей. Действительно, [Леоничено] говорит, что эти удивительные мужи работали днем и ночью, проводя расчеты движений и массы звезд, что делает астрономию математической; но они не получали никакой выгоды от правителей, для которых совершенно не важна была величина [небесных] тел или скорость, с которой те передвигались по небу. Увидев это, они, будучи обделены земным, обратились к небесному и придумали великолепный обман, с помощью которого завладели душами правителей и сделали их любителями своего занятия. Они принялись утверждать, что от звезд зависит судьба всех, в особенности же правителей: жизнь, власть, победы, здоровье. Конечно, они, давно изучавшие движения и природу звезд, утверждали, что совершенно понятно и ясно, что именно каждому сулят звезды доброго или пророчат дурного; и получили они в свои руки средства, которыми могли отталкивать дурные предсказания и притягивать хорошие. Указывая на счастливый час, они говорили, что образы той или иной природы соединяются с родственными небесными фигурами, и с удивительной хитростью выводили из этого влияние звезд, делая людей таким образом счастливыми и сильными и легко достигающими удовлетворения в жажде прикоснуться к этим образам и носить их с собой. И чтобы придать сказанному большую убедительность, они добавляли, что самые сокровенные тайны этого искусства открылись им по воле богов таким же образом, как Эскулап и Петозирий<sup>38</sup> познали столь многое от могущественнейшего имени Меркурия<sup>39</sup>. У Матерна можно прочесть, что самые необразованные и любопытные правители больше всех жаждали узнать то, что сулили им астрологи. Их было легко склонить к вере, чтобы они поддерживали учителей и постоянно поощряли их занятия все большим вознаграждением. То, что наш Леоничено говорит и дума-

<sup>37</sup> Никколо Леоничено (1428–1524) — итальянский медик и гуманист.

<sup>38</sup> Эскулап или Асклепий — древнеримский бог врачевания. В данном случае, скорее всего, Пико имеет в виду герметический трактат «Асклепий», в котором героя тайнам мироздания обучает Гермес или Меркурий Трисмегист. Под Петозирием, возможно, следует понимать древнеегипетского жреца и астролога, творившего, предположительно, во второй половине II в. до н.э.

<sup>39</sup> *Julius Firmicus Maternus. Matheseos, libri. IV. Prooemium. Vol. I. P. 196.*

ет об астрологах, недалеко от истины. В первую очередь мы должны остерегаться, чтобы нас не обольстили астрологи, которые ложным образом приписывают свои сочинения великим авторитетам — такова общая черта всех суеверий. В самом деле, поскольку излагаемое ими не может быть подтверждено разумом, это значит, что либо они действительно верят в то, что говорят, либо хотят заставить верить других, приписывая свои рассказы славным и древним мужам и завоевывая доверие к своему обману благодаря мнимым авторитетам.

К такому роду книг относится «Книга о свойствах элементов», где речь идет о великих соединениях, и книга «О тайнах» к Александру<sup>40</sup>, которую совершенно незаслуженно приписывают Аристотелю, в чем славный философ нисколько не виноват. Так, маги распространяют под именем Платона книги «О корове», которые называют «Наставлением», — [книги,] полные гнусных бредней и вымыслов и не менее далекие от Платона, чем эти попрошайки — от его честности и мудрости. Так, еретики гностики некогда хвастливо приписывали Зороастру свои книги, чтобы придать своей ереси уважение, связанное с древностью Зороастра. Но Порфирий очень подробно показал, что [эти книги] новы и вымышлены и не имеют отношения к Зороастру<sup>41</sup>.

Легко могут быть введены в заблуждение и поддаться этому обману те, кто еще не сведущ в гуманистической учености, пусть даже образован в чем-то другом, потому что благодаря ей мы лучше всего узнаем язык и талант авторов, отличаем подлог от оригинала. Впрочем, измышления наших астрологов и, в целом, суеверных искусств расходятся с любым оригиналом так резко, что это будет понятно всякому, даже среднеобразованному. Кто поверит в то, что Овидий<sup>42</sup> — автор [книги] «О старушке», где говорится о великих соединениях и удивительной христианской религии. Даже Роджер Бэкон — великий защитник астрологии — неохотно пользуется свидетельствами каких-либо писателей, кроме, пожалуй, Артефия<sup>43</sup>, который вывел великое множество новых секретов, и вот один из них: наблюдая не за звездой, а за мочой, возможно предсказать жизнь, способности и все качества человека. Он также очень доверяет философу Этику<sup>44</sup>,

<sup>40</sup> Имеется в виду Александр Македонский (356 до н.э. — 323 до н.э.). Этот трактат псевдо-Аристотеля известен также как «Тайная тайных».

<sup>41</sup> *Porphyry. Vita Plotini. XVI.*

<sup>42</sup> Имеется в виду римский поэт Овидий (43 г. до н.э. — 17 или 18 г. н.э.), которому приписывали авторство поэмы «О старушке». Современная наука такую атрибуцию отвергает.

<sup>43</sup> Точно идентифицировать эту личность мне не удалось.

<sup>44</sup> Скорее всего, такого писателя в действительности не существовало. Ему приписывался географический трактат «Космография», на который в своих сочинениях часто ссылался Роджер Бэкон.

чью книгу «О космографии» будто бы перевел Иероним<sup>45</sup>. Есть еще в высшей степени забавное письмо, которое, однако, наш Роджер часто цитирует в «Письме к Клементу», что почти побуждает нас верить составленному им небольшому сочинению под названием «Об ошибках в изучении теологии»<sup>46</sup>. В первой части [этого сочинения] он обвиняет наших теологов в том, что они больше ищут подтверждения секретов религии в сочинениях Аристотеля и других философов, нежели у авторов, которых мы сейчас назовем: Этик, Артефий, Овидий («О старушке») и другие похожие поэты. Книга приписывается Альберту<sup>47</sup>, что совершенно лживо, ибо он никогда в своих теологических сочинениях не упоминал этот вздор. Ее следует заслуженно приписать Бэкону, другие сочинения которого, построенные на свидетельствах и прорицаниях названных авторов, точно показывают, каково было его мнение о ней. И если он мог верить им, нет ничего удивительного, что он поддерживал астрологию. Однако этот суеверный род людей лишился стыда, ибо под именем Фомы Аквината<sup>48</sup> они распространяют книги «О некромантических образах». Это уже меньше поражает, чем то, что Птолемею приписывают неизвестное мне [сочинение] «О кольцах» и астрологическое сочинение, посвященное Аристону<sup>49</sup>, которых Птолемей никогда не писал. Из-за этого легкомыслия и по незнанию многие приписывают сочинение Роберта Йоркского<sup>50</sup> Альберту, а также упоминают книги Гиппократа<sup>51</sup> о прогнозах заболеваний по движению звезд. Думаю, Гиппократ ничего не знал об этих книгах, когда писал сочинение о прогнозах, изложенное Галеном<sup>52</sup> и известное во всей Греции. А если он их знал,

<sup>45</sup> Иероним Стридонский (342–419) — христианский теолог, переводчик Библии на латинский язык, один из Отцов Церкви.

<sup>46</sup> Роджер Бэкон (ок. 1214 — после 1294) — крупнейший английский теолог. Признавал необходимость изучения астрологии для дополнительного доказательства христианского учения, в чем Пико его и обвиняет, ссылаясь, в основном, на «Большое сочинение» Бэкона. В этом контексте Пико приводит цитату не из самого известного труда Бэкона: *Bacones Rogerius. Metaphysica fratris Rogeri ordinis fratrum minorum de viciis contractis in studio theologie. Fasc. I // Opera hactenus inedita Rogeri Baconi / Nunc primum edidit R. Steele. London, 1905. P. 1–2.*

<sup>47</sup> Альберт Великий (1193(?)–1280) — знаменитый теолог, учитель Фомы Аквинского. Существует мнение, что он был автором трактата «Зерцало астрономии», в котором превозносятся астрология и магия. Пико, правда, категорически отказывается признать подобное авторство.

<sup>48</sup> Фома Аквинский (1225–1274) — средневековый христианский теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, Учитель Церкви.

<sup>49</sup> Неясно, кого в этом случае подразумевает Пико.

<sup>50</sup> Точно установить личность мне не удалось.

<sup>51</sup> Гиппократ (ок. 460 до н. э. — между 377 и 356 годами до н. э.) — древнегреческий врач, его считают «отцом медицины».

<sup>52</sup> Гален (129 или 131 — ок. 200) — античный медик.

то как будто оставил их в стороне как часть тайного знания, по обычаю передающегося невинным и посвященным. Пропущу то, что Ал-Кинди<sup>53</sup> и другие упоминали о дождях и вопросах<sup>54</sup>, приписывая это Пифагору и Аристотелю. Приписывают Аристотелю книгу «О небесных правителях», как они сами ее называют. Хотя бы они, по крайней мере, воздержались от приписывания святым мужам нечестия и не сочиняли, что святой Иероним комментировал книгу «О заклинаниях». Однако если они позорят ангелов, им легко опорочить и людей, утверждая, что подобный вздор Адаму, Соломону и Товиту передали их ангелы-хранители.

Но оставим магов, к которым, как будто близким нам, привела общность ошибки, и вернемся к астрологам. Аристотель одним словом показал, что думает об этом роде людей, расценивая в «Проблемах» астролога наравне с мимом и обманщиком. Но вы скажете, что если эти философы ничего не писали об астрологии, то писавшие о ней были философы: Альбумазар, Птолемей, Хали Абенрагель<sup>55</sup>, Юлий Фирмик и бесчисленное множество других латинских, греческих и варварских авторов, писавших об астрологии, выдающихся мужей удивительной учености и дарования. Но ты, читатель, мне вовремя напомнишь о том, что я тебе уже говорил: философы пренебрегают астрологией, а те, кто о ней писал, либо вообще не философствовали, либо [философствовали] плохо. Посему, если это угодно богам, оставьте нам Пифагора, Платона и Аристотеля и возьмите себе ваших Омара<sup>56</sup>, Ал-Кабиси<sup>57</sup>, Авеназру<sup>58</sup> и Абенрагеля. Насколько все они далеки от философского дарования, станет ясно, когда мы покажем, что они соглашались с невероятными вещами, утверждают [нелепости], не имеющие разумных оснований, противоречат себе и сами себя ниспровергают. Покажем, что они во всем отличаются от философов, которые по своей природе не верят ни во что и не

---

<sup>53</sup> Абу Юсуф Якуб ибн Исхак ибн Саббах ал-Кинди (?–ок. 873) — арабский ученый и философ. Автор знаменитого трактата о магии и астрологии «О лучах», который сохранился только в латинском переводе XII в., арабский оригинал утерян.

<sup>54</sup> Под «вопросами» следует понимать астрологическую практику, известную также как «интеррогации». Ее смысл заключается в том, чтобы определить картину неба на момент задания вопроса и, основываясь на этом, предсказать, будет ли сопутствовать удача задававшему этот вопрос в его начинаниях.

<sup>55</sup> Абу-л-Хасан ибн Аби-л-Риджал ал-Сайбани ал-Катиб ал-Магриби (?–ок. 1037 года) — арабский астролог. В Европе известен как Хали Абенрагель.

<sup>56</sup> Абу Хафс Умар ибн ал-Фаррухан ат-Табари (?–ок. 815) — арабский астроном и астролог. В западной прочтении — Омар.

<sup>57</sup> Абу ал-Сакр ал-Кабиси Абд ал-Азиз ибн Усман (?–967) — арабский астролог, автор трактата «Введение в астрологию». На Западе его называли Ал-Кабиси.

<sup>58</sup> Абраам Ибн Эзра (1092 или 1093–1167) — еврейский ученый, философ, астроном и математик. На Западе известен как Авеназра.

говорят таких вещей, которые нельзя было бы подтвердить очевидностью или рассуждениями. Но выскажемся о том, откуда следует, что астрологические авторы либо вовсе не философствовали, либо философствовали плохо. Они легко согласятся, что Птолемей — глава астрологов<sup>59</sup>. В действительности он — ученейший из астрологов и искуснейший муж в вопросах математики. Но в вопросах, связанных с гороскопами, он становится лучшим из худших. Он достаточно показал свое отношение к философии во введении к «Великому построению», которое называют «Альмагест», и в «Астрологических влияниях»<sup>60</sup>. В начале математических книг он разделяет созерцательную философию на три части согласно мнению Аристотеля: на теологическую, натуральную и математическую. Затем, объясняя мотивы такого разделения, он говорит, что все существующее состоит из трех элементов: материи, формы и движения, которые можно разделить умозрительно, но не в [самих] вещах. Следовательно, из этих трех элементов берут начало три части философии: из движения — теология, поскольку первопричина движения не Кто иной, как Бог; из материи — физика; из формы — математика<sup>61</sup>. Таково учение Птолемея. Никто хоть немного образованный, не усомнится, что в нем, по мнению настоящих философов, столько же ошибок, сколько слов. В самом деле, неверно, что всё состоит из трех элементов. Если говоря «всё», он подразумевает природные явления, то каким же образом философия, которая ими занимается, делится на три части — физическую, божественную и математическую? И не все природные явления состоят из движения, хотя и не возникают и не остаются без движения. Но предоставим ему возможность говорить. Как Аристотель, на которого опирается [Птолемей], мог признать, что движение — предмет теологии, когда сам Бог, как создатель и причина перводвижения, изучается философом, а не теологом? Остальное либо лживо, либо на первый взгляд оказывается достаточным для не особенно опытного и сведущего в философии. Из «Астрологических влияний», которые называют «Четверокнижием», следуют более удивительные и очевидные ошибки: он верит во влажность Луны, ибо от нее, среди всех звезд ближайшей к Земле, исходит на Землю влажный пар. По той же причине Сатурн — сухой, ибо наиболее удален от этих

<sup>59</sup> Клавдий Птолемей (ок. 87–165) — античный астроном, автор двух основополагающих трактатов по астрономии и астрологии — «Альмагеста» и «Четверокнижия».

<sup>60</sup> Это сочинение более известно как «Четверокнижие», однако Пико часто называет его «*Apotelesmaton*» (греческое название — Ἀποτελεσματικά). На мой взгляд, разумно было бы переводить его как «Астрологические влияния».

<sup>61</sup> Клавдий Птолемей. Альмагест или Математическое сочинение в тринадцати книгах / пер. с древнегреческого И. Н. Веселовского. М., 1998. С. 5–6, 4–7.

испарений, а также холодный, поскольку находится вдали от тепла Солнца; Юпитер — умеренный, так как располагается между ледяным Сатурном и горячим Марсом. [Он приводит и] многие другие сведения такого рода о свойствах светил, которые философы скорее высмеют, чем опровергнут. И хотя арабский толкователь, стыдясь ошибки учителя, постарался придать словам Птолемея иной смысл, невозможно защитить или извинить самого Птолемея, который настаивает на своем столь часто, что не остается никаких сомнений относительно значения его слов. Так один дает представление о многих, лучший — о худших.

Первым после Птолемея считается Альбумазар<sup>62</sup>. Он не был ни философом, ни диалектиком, не был сведущ в математике. А был он учителем грамматики, и, как рассказывает Авенродан<sup>63</sup>, от писания истории обратился к астрологии. Насколько он был правдив в своем занятии, можно понять по тому, что, согласно ему, астролог Птолемей происходил от египетских правителей, которые наследовали Александру, словно между ним и ими не прошло более пяти сотен лет: ведь Птолемеи процветали за четыреста лет до Рождества Христова, а астролог Птолемей писал во времена Адриана и Антонина<sup>64</sup>. Посмотрите на удивительного исследователя наивысших явлений и верного наблюдателя, который в таком очевидном вопросе проявляет такую леность и медлительность ума. Мы позже покажем, насколько он ошибался в вопросах астрологии, какие явные и несомненные выдумки он признавал истинными.

Зачем вспоминать Матерна, который говорил такой вздор об основах арифметики и писал о том, что предсказывает Меркурий, когда в ночную генитуру занимает середину неба, как будто Меркурий когда-нибудь смог бы отстоять от Солнца более чем на 40 градусов или около того, или Солнце ночью могло бы быть дальше от середины неба, чем на 70 градусов. Оставляю в стороне многое другое, выдающее в нем человека малой учености, но большого красноречия<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Абу Машар Джафар ибн Мухаммад ибн Умар ал-Балхи (787–886) — персидский астроном и астролог, автор двух важнейших астрологических трактатов — «Большого введения в астрологию» и «О великих конъюнкциях».

<sup>63</sup> Хали ибн Ридван (ок. 998 — ок. 1061) — египетский астролог, автор комментария на «Четверокнижие» Птолемея. Был известен в Европе как Авенродан или Хали Хебен Родан.

<sup>64</sup> *Abū Maʿṣar al-Balḥī [Albumasar]. Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum* / ed. R. Lemay: 9 voll. Napoli, 1995–1996. Vol. VII. IV. Cap. I. P. 56.

<sup>65</sup> *Julius Firmicus Maternus. Matheseos, libri. V, 3–4.*



Великий Боже, Маллия<sup>66</sup> же, если бы он не был поэтом, мы бы высмеяли от души: ведь он выдумал какие-то небесные образы и утверждал, что они едва были намечены немногими звездами, чем окончательно составлены, дабы мир не запылал, загоревшись многими огнями.

Не опусцусь до более современных плебеев и неучей, к которым почти все это занятие скатилось, как к законным его обладателям. Среди них первым считается Гвидо Бонатти, который не только не сведущ в философии, но совершенно безумен и бредит. Прочти, читатель, первую книгу его «О суждениях», которую он сделал вступлением к своему сочинению. Он лжец, если только не считать его достойным чемерицы<sup>67</sup>. Там, где он менее безумен, он нагромождает какие-то обоснования, с помощью которых пытается доказать верность астрологии. Зачем мне называть их лживыми? Нет, их можно без лишних слов назвать детскими и смешными. Самым действенным [доводом] он считал вот какой: если упразднить астрологию, будет уничтожен квадригий, ибо она — одно из четырех математических искусств<sup>68</sup>. Смотрите, он не знает, что это такое, и чем она занимается! Действительно, прорицательная астрология, которую мы осуждаем, настолько отличается от той, которая относится к математике, насколько различаются свет и тень, а правда расходится с обманом. И астрология, заявляющая о предсказаниях будущего, не может существовать, если та другая, более значительная и более истинная, будет отвергнута. Но нет основания считать, что если будет отменена прорицательная астрология, исчезнет также математическая астрология. Это до такой степени очевидно даже для тех, кто лишь немного касался первооснов этих искусств, что лишние доводы не нужны. Сам Птолемей, во введении<sup>69</sup> к «Астрологическим влияниям», после разговора о двух астрономиях, обратившись к более значительной и математической, говорит: «Первая — это наука сама по себе, независимая от другой; и, следовательно, тот, кто их изучает, исследует и познает ее саму по себе». И если иногда это занятие нравится кому-то, кто о нем хорошего мнения, то что-либо не становится хорошим только потому что не осуждается кем-то хорошим: ведь хорошее не всегда таково в полном смысле слова, и лишь немногие из общего

<sup>66</sup> Имеется в виду римский поэт Марк Манилий (творил в I в. н.э.), автор астрологической поэмы «Астрономика».

<sup>67</sup> Трава, используемая при лечении душевных болезней.

<sup>68</sup> Гвидо Бонатти (начало XIII в. — конец XIII в.) — влиятельный итальянский астролог. Пико ссылается на фрагмент из его основного труда: *Guidonis Bonatii Foroliviensis. De astronomia tractatus X universum quod ad iudicium rationem nativitatum, aeris, tempestatum, attinet, comprehendentes*. Basileae, 1550. I. 14. P. 19.

<sup>69</sup> Пико приводит цитату на греческом, а не на латыни, как в других случаях.

числа добиваются права называться учеными. И если выразить это некоторым парадоксом, то не все ученые — философы, но философы — всегда ученые.

Но надо помнить, что существуют истины, которым противоречит наше желание, и истины, которым ничто не противоречит. К первому виду относится все то, что посвящено нравам и многим теологическим вопросам. К другому — большая область, связанная с вопросами физики и математики. Истина, которой мы касаемся как астрологической суеты, с полной очевидностью относится к первому виду, ибо противится характерному для человека пороку любопытства. [Этот порок] — самый сильный из всех, присущих человеку, по самой его природе, приводит к тому, что многие не занимаются поиском истины, не принимают охотно уже открытую истину. Многие страстно желают накопить богатство даже несмотря на то, что философы предъявили очевиднейшие доводы против жадности; точно так же многие с трудом отказываются от своего любопытства к астрологам даже после того, как им разъяснили, что сказанное астрологами не может быть правдивым. Жадные до нового, мы охотно слушаем небылицы; точно так же, любопытные до событий будущего, мы с удовольствием слушаем ложь астрологов. К этому также всегда добавляется чрезмерная любовь к себе, которая, благоприятная или несчастливая, всегда задевает нас, легко верит и боится, и со слепой страстью постоянно толкает нас к поискам туда, где, как мы знаем, ничего найти невозможно. И как объяснить, что многие считают астрологию как будто несомненно важной для всеобщего длительного согласия, но почему-то им никогда не приходит на ум узнать, каковы основы этого занятия и какова прочность ее начал? Посему ты увидишь, читатель, что почти все, кто придерживался этого пустословия, были либо плохими философами, либо, разумеется, плохими астрологами: они или не видят, или не осуждают ошибки астрологии. В целом астрология, придясь однажды по вкусу, может кому-то сильно понравиться, хотя она никогда не удовлетворяла вкусам философов. На поверхности астрология и вправду наделена чем-то таким, что притягивает — чем-то большим, правдоподобным, внешне полезным. Однако если взглянуть вглубь, то увидишь всяческую ложь, неопределенность, болтовню, родившиеся либо из ничего, либо из чьих-то пустых догадок, о которых мы подробнеем образом поговорим в следующих книгах. Но, возможно, кто-то будет введен в заблуждение по другой причине: имена некоторых философов и астрологов совпадают, и можно подумать, что эти авторы писали как о философии, так и об астрологии. В действительности философом был один Альбумазар, астрологом — другой. Но

хотя латинский язык смешал эти имена, у арабов они различаются. Философа зовут Абуназар, астролога — Абоазар. Также один Абубатар написал о предсказаниях рождений, а другой, с тем же именем, — о философии, главным образом книгу «О способе, которым философ достигает совершенства», которую в прошлом году мы перевели с еврейского на латынь. Тот был сын Ал-Касиб, этот — Тофайла. Такие совпадения имен встречаются часто, однако велики различия между ними во времени и занятиях<sup>70</sup>.

Но достаточно о философах. Перейдем к пророкам, т. е. к оракулам Ветхого и Нового Заветов. Начнем с Исаии. Он угрожал будущей гибелью вавилонянам, среди которых так удивительно процветала эта секта, что астрологов также называли халдеями; и обратился к Киру<sup>71</sup>, царю персов, еще за двести лет до того, как тот родился, и побуждал его бороться против них, и так воззвал к покинутому городу халдеев: «Пусть же выступят наблюдатели небес и звездочеты и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе. Вот они, как солома; огонь сожжет их; не избавили души своей от пламени»<sup>72</sup>. И чуть раньше он также немногими словами порицал их за небесные наблюдения: «Мудрость твоя и знание твое — они сбили тебя с пути. И придет на тебя бедствие; ты не узнаешь, откуда оно поднимется, и нападет на тебя беда, которой ты не в силах будешь отвести»<sup>73</sup>. Этими словами Божий пророк осудил астрологов за два безрассудства. Первое из них — мысль о том, что по небу можно предсказать будущие события. Второе — когда эти события уже предсказаны, либо отбрасывается плохое, либо утверждается хорошее. «И придет на тебя бедствие; ты не узнаешь, откуда оно поднимется» — это означает, что ни Марс, ни холодная звезда Сатурна ничего не предвещают. «Не в силах будешь отвести грядущее бедствие»<sup>74</sup> — это удаляет от тебя выбор часов и астрологические об-

---

<sup>70</sup> Сведения, которые приводит Пико, не лишены доказательной базы. Под Абоазаром следует понимать Абу Машара. А Абуназар — это Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ал-Фараби. Второй случай связан с Абу Бакром, которого в латинской традиции было принято называть Альбубатером. Известно, что один Абу Бакр считался сыном ал-Касили или ал-Касиб: *Albubater magni Alchasili filius. De nativitatibus. Norimbergae, 1540*. Второй вошел в историю как Абу Бакр Мухаммад ибн Туфайл, и Пико действительно переводил его сочинения: *Bacchelli F. Pico della Mirandola traduttore di Ibn Tufayl // Giornale critico della filosofia italiana. 1993. Vol. 13, No 1. P. 1–25*.

<sup>71</sup> Имеется в виду персидский царь Кир Великий.

<sup>72</sup> Исаия, 47:13–14.

<sup>73</sup> Исаия, 47:10–11.

<sup>74</sup> Пико немного меняет Библийский текст, который в правильной форме приводится чуть выше. На этом основании я воспроизвел не точную цитату из Библии, а модифицированный текст Пико.

разы, или другие подобные суеверные уловки. Достоин внимания, что таким образом опровергаются возражения тех, кто хочет быть одновременно халдеями и христианами: ведь они имеют обыкновение говорить, что астрология не открыто осуждается святыми и пророками, но только постольку, поскольку связывает пороки и добродетели с небом или человеческие деяния с фатальной необходимостью. Посему святые и пророки [будто бы] осуждают не астрологию, а ошибки некоторых астрологов: ведь даже хорошие астрологи также опровергают эти ошибки. Пусть же ответят мне Петр из Аيي<sup>75</sup> и другие, кто защищает этот довод, относилась ли война, которую царь Персии вел против ассирийцев, к вопросам морали? И если нет, то почему пророк считал, что она не могла быть предсказана лучшими астрологами? И если бы они ошибались в том, что верят в неизбежность будущих событий, им бы не возразили, что речь идет о неизбежном для них бедствии; они даже не надеялись его отогнать, но считали, что оно неизбежно произойдет согласно предсказаниям. Но осуждать хорошие искусства было бы неверно за то, что некоторые люди злоупотребляют ими: в противном случае в первую очередь было бы осуждено комментирование священных текстов, откуда незнающие и гордые люди находят подтверждение стольким ересям и сумасбродствам. Сходным образом следовало бы осудить и философию, поскольку один философ объявляет душу смертной, другой — единственной для всех. Одни отрицают, что Бог заботится о людях, другие — что существует какая-то религия. Таким образом все блага были бы ниспровергнуты, ибо нет ничего настолько благого, чем не могла бы злоупотребить человеческая природа. Поэтому те, кто так защищает себя, все же косвенно сильно извращают учение Церкви, хотя стыдятся презирать его. Однако они могут быть вынуждены либо отбросить это пустословие, либо не уклоняться от тех, кто выше их, т. е. от учителей Церкви. В действительности, на каком бы основании ни была осуждена астрология [учителями Церкви], они спросят, осудили ли ее справедливо или нет? Они не хотят говорить, что несправедливо, но если справедливо, то почему вы с ними ее также не осуждаете? Но они говорят: «Мы тоже осуждаем ошибки, из-за которых им не нравится астрология». И я тогда спрошу: «Не потому ли, что из-за этих же ошибок она не нравится вам»? Ибо совершенно ясно, и мы это скоро покажем, что те не до известной степени отвергают астрологию, но противятся ей и презирают ее полностью. Вы утверждаете, что так произошло из-за некоторых ошибок.

---

<sup>75</sup> Петр из Аيي (1351–1420) — крупный теолог, кардинал католической Церкви. В нескольких сочинениях предпринял попытку примирить астрологию с теологией и историей, за что неоднократно осуждался.

Пусть. Но тогда ответьте, верите ли вы, что [астрология] из-за этих ошибок полностью низвергнута? Если верите, то почему не делаете того же? Но вы, напротив, одобряете то, что они осудили, защищаете то, что они порицали, распространяете то, что они запрещали, публично преподаете то, что они хотели оставить безызвестным. Как говорит [Петр] из Аий, астрология может вредить росткам веры, посему первые учителя зародившейся Церкви ее осуждали, но сейчас, уже [когда вера окрепла], она, конечно, приносит не вред, а пользу, притом значительную? Это будет опровергнуто позже, мы открыто покажем, что она и сейчас такова, как прежде. Это подтверждается и опытом. Но они скажут, что осуждена была не она, а лишь ее злоупотребления. Почему же тогда не осуждают философию, а только нечестивость некоторых философов, но равным образом не осуждают астрологов, а [осуждают] саму астрологию? Несомненно потому, что в философии, если кто-то ошибается, то это вина философа, в астрологии же самое занятие ею — порок. И мы, следуя за авторитетом Церкви и одновременно за разумом, споря с нечестивцами, опровергаем не философию, но ошибки философов. Но сейчас мы боремся не с астрологами, а с астрологией, поскольку сама астрология есть ошибка.

Но вернемся к свидетельствам пророков. Бог так говорит нам устами Моисея: «Язычники слушают гадателей и прорицателей; а тебе не то дал Господь, Бог твой»<sup>76</sup>. То слово, которое мы читаем как «авгуры», на еврейском — «meḥonen». Используя это выражение, Акинна<sup>77</sup>, великий еврейский учитель, говорил, что под астрологами следует понимать тех, кто вычисляет время и наблюдает за счастливыми и неудачными часами (это слово происходит от «ḥona», что означает «час»). Иероним переводит «авгуры». Также у Исаии встречаем, что астрологов называют авгурами. Слово «астролог» не встречается нигде в Священном Писании. Действительно, это суеверие имеет много наименований, и в разные времена оно получало разные обозначения. Когда-то астрологов называли халдеями и составителями гороскопов, во времена Августина — математиками и звездочетами. Сейчас их повсеместно называют астрологами. То, что Иероним в указанном и других местах перевел «прорицательный», на еврейском звучит «chesem», что, по словам самого Авеназры, пусть и астролога, было общим названием для всех прорицателей. Однако слово «астролог» — более подходящее. Кто не знает

<sup>76</sup> Второзаконие, 18:14. Цитата не совсем верна, в Библейском тексте отсутствует слово «язычники». Полностью этот стих звучит так: Ибо народы сии, которых ты изгоняешь, слушают гадателей и прорицателей; а тебе не то дал Господь, Бог твой.

<sup>77</sup> Личность не установлена.

сказанного Иеремией: «Не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся»<sup>78</sup>. Зачем христианин радуется или грустит из-за суждений астрологов, которым не следует совершенно верить, как сказал Исаия, которых не надо совершенно бояться, как уверял Иеремия; но более того, если сама Божественная Истина нам об этом говорит устами обоих; если, как утверждает Амвросий<sup>79</sup>, нелепо искать то, что они предлагают, ведь обещанное ими невозможно? Посему говорит Властитель неба в Книге Иова: «Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить господство его на земле»<sup>80</sup>? И ниже: «Кто может расчислить облака своей мудростью»<sup>81</sup>? На самом деле ошибка астрологов двойная. С одной стороны они подчиняют небу многое, что от него не зависит. С другой, если даже небо вызывает эти явления, они не могут быть предсказаны астрологами, что доказывается приведенными словами из Книги Иова. Поскольку учителя Церкви опровергают обе эти ошибки, как же можно говорить, что они против астрологии только потому, что она отменяет свободу воли и вводит неизбежность судьбы? Разве довод Августина о близнецах не стремится отвергнуть все их предвидение будущего? Разве тот же Августин в «Руководстве»<sup>82</sup> не говорит, что одно только наблюдение за временами ради определения того, счастливо ли это время или неблагоприятно другое, является большим грехом, хотя мы все же больше тревожим нашу свободу таким выбором часов и дней, чем отнимаем ее у себя? Но это так; несомненно, астрология не нравилась им во всех отношениях и особенно в той части, что подчиняла небу религию и нравы. Поэтому они ее проклинали и отрицали, считали ее нечестивой и тщетной, богохульной и суеверной, отвратительной и смехотворной. Поэтому Августин в книге «О христианской религии»<sup>83</sup> говорит, что служат губительному суеверию те,

<sup>78</sup> Иеремия, 10:2.

<sup>79</sup> Амвросий Медиоланский (ок. 340–397) — христианский богослов, один из Отцов Церкви. В данном случае см.: *Ambrosius Mediolanensis*. *Hexameron*. IV.4. C.192–193 // PL. 14.

<sup>80</sup> Иов, 38:33.

<sup>81</sup> Иов, 38:37.

<sup>82</sup> Наибольшее число отсылок относится к разнообразным трудам Аврелия Августина (354–430), которого тем самым Пико выделяет из числа остальных богословов: *Augustinus Hippoensis*. *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate*. Cap. 79. C.270 // PL. 40. Других видных теологов он чаще всего просто перечисляет, не называя сочинений, в которых представлены их воззрения против астрологии. Это представляет определенную трудность для исследования источников Пико. Далее будут указаны богословские тексты, которыми, скорее всего, Пико пользовался.

<sup>83</sup> *Аврелий Августин*. О христианском учении // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. Т. 1. СПб., 2008. XXII. С. 84.

кого называют составителями гороскопов — не только потому, что выводят из звезд наши действия, но и потому, что относят к звездам исход наших действий. В книге «Исповедь»<sup>84</sup>, говоря о звездочетах, сиречь об астрологах, которых, по его словам, христианское и истинное благочестие изгоняет и осуждает, и объясняя сказанное Моисеем «Да будут светила для знамений и времен»<sup>85</sup>, [Августин] замечает, что Моисей имеет в виду не созвездия, следить за которыми нелепо, но астрономические знания, необходимые для применения в жизни, которые изучают моряки, земледельцы и другие подобные мастера<sup>86</sup>. По этой же причине Василий называет [астрологию] огромной тщетой<sup>87</sup>; Амвросий — бесполезной и невозможной<sup>88</sup>; Феодорит — осужденной также философами<sup>89</sup>; Златоуст — пустой, лживой, смехотворной<sup>90</sup>. Прочтем Бардесана<sup>91</sup>, Евсевия<sup>92</sup>, Дидима<sup>93</sup>, Аполлинария<sup>94</sup>, Тертуллиана<sup>95</sup>, бесчисленное множество других мужей, подобных апостолам. Нужно ли что-то еще? Мы видим евреев, еретиков, язычников, которые не одобряют [астрологов]. Отсюда удивление Августина, который читал опровергающие астрологов доводы в церквах при большом стечении народа, но тем не менее велико было число

<sup>84</sup> Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. IV. III. С. 93–95.

<sup>85</sup> Бытие, 1:14.

<sup>86</sup> *Augustinus Hippoensis*. De genesi ad litteram libri duodecim. II. 17. С. 278–279 // PL. 34.

<sup>87</sup> Василий Великий или Кесарийский (ок. 330–379) — христианский богослов, один из Отцов Церкви. См.: *Basilius*. In Hexaemeron homilia VI. VI. 5–7. С. 131 // PG. 29.

<sup>88</sup> *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaemeron. IV. 4. С. 192.

<sup>89</sup> *Theodoretus Cyrrhi Episcopus*. Quaestiones selectae in Loca Difficilia Scripturae sacrae. Quaestiones in Genesin. С. 95–96 // PG. 80.

<sup>90</sup> Иоанн Златоуст (ок. 347–407) — христианский богослов, патриарх Константинопольский, один из Отцов Церкви. См.: *Joannes Chrysostomos*. Homilia VI in Matthaeum. С. 61–72 // PG. 57.

<sup>91</sup> Сочинений сирийского гностика Бардесана или Вардесана (154–ок. 222) Пико знать не мог. Сведения он черпает из сочинения Евсевия Памфила или Кесарийского (ок. 263–340): *Eusebius Pamphili*. Praeparatio evangelica. VI. 10. С. 476 // PG. 21. См. также: Аверинцев С. С. София—Логос. Словарь // Аверинцев С. С. Собр. соч. / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев, 2006. С. 128–129.

<sup>92</sup> Ibidem. С. 468–478.

<sup>93</sup> Сидоний Аполлинарий (ок. 430 — ок. 486) — галло-римский писатель, епископ Клермона. Пико, вероятно, ссылается на его письма: *Sidonius Appolinaris*. Epistolae. VIII. 11. С. 604a–608c // PG. 58.

<sup>94</sup> Точных цитат против астрологии в сочинениях богослова Дидима Слепого (ок. 312–398) мне, к сожалению, найти не удалось. Однако я попробую предположить, что Пико имел в виду трактат Дидима против манихеев: *Didymus Caecus*. Contra manichaeos liber. С. 1085–1110 // PG. 58.

<sup>95</sup> Тертуллиан (ок. 155 — ок. 220) — христианский богослов. В этом случае см.: Тертуллиан. Об идолопоклонстве // Тертуллиан. Избр. сочинения. М., 1994. IX. С. 255.



людей нашей веры, которые узнавали у астрологов о времени начала дел. Тот же Августин, комментируя народу Псалом 61<sup>96</sup>, привел пример раскаявшегося астролога, который отказался от своего занятия, не иначе как если бы иудей или какой-нибудь язычник принял бы возрождающий обряд крещения.

И как прекрасно все тот же Августин, комментируя Иоанна, поρίζει нас за наше безумство; нас, которые вступают к астрологам свободными, чтобы выйти рабами, приобретают ложь и лишают себя свободы. В книге «О природе демонов»<sup>97</sup> Августин утверждает, что никому после Христа не позволено объяснять чье-либо рождение по небу. Иероним говорит, что из позора египтян, т.е. среди остатков идолопоклонства, вновь найдены движение звезд и предсказания по ним будущих событий<sup>98</sup>. Севериан в книге «О семи искусствах», которую Роджер Бэкон ошибочно приписал Кассиодору, после обсуждения настоящей астрономии говорит: «Тогда то, что касается предсказания будущего, должно быть настолько неизвестно, что об этом как будто не было ничего написано. Действительно, это без сомнения противоречит нашей вере»<sup>99</sup>. Так он дословно сказал. Тех, кого не разубеждает мнение стольких выдающихся мужей, по крайней мере устрасит папская власть, запретившая нашим братьям по вере это занятие. Так, Александр III<sup>100</sup>, верховный понтифик, хотел отлучить некоего священника от служения на год, ибо, расследуя кражу в какой-то церкви, [этот священник] воспользовался астрологией, хотя, как утверждал сам понтифик, не допустил никакого магического или другого суеверия. В синоде папы Мартина<sup>101</sup> написано, что не настоящие христиане те, кто следит за движением Луны или звезд или глупым обманом созвездий, чтобы построить дом или сочетаться узами брака. Декретом Григория<sup>102</sup> на астрологов, названных гаруспиками, наложена анафема. И на Толедском соборе было сказано: «Если это пресвитер или диакон, то его следует отправить

<sup>96</sup> *Augustinus Hipponensis*. In Psalmum LXI Enarratio. Sermo ad plebem. C. 746–747 // PL. 36.

<sup>97</sup> *Augustinus Hipponensis*. De divinatione daemonum. VI. C. 586 // PL. 40.

<sup>98</sup> *Origenes*. In Jesu Nave Homilia V. C. 846–852, особенно C. 851–852 // PG. 12.

<sup>99</sup> Под Северианом, видимо, следует понимать сирийского богослова Севериана Габальского (творил в начале V в.). Не совсем понятно, откуда Пико мог знать что-либо о нем и о его трудах. Сейчас указанное сочинение безоговорочно приписывается Кассиодору (ок. 487 — ок. 578): *Cassiodorus Vivariensis*. De artibus ac disciplinis liberalium litterarum. VII. C. 1218c // PL. 70.

<sup>100</sup> Годы понтификата: 1159–1181.

<sup>101</sup> Не совсем понятно, о каком папе идет речь. Скорее всего, это папа Мартин I (649–653).

<sup>102</sup> Как и в предыдущем случае, точно идентифицировать этого папу затруднительно, но, видимо, Пико подразумевает папу Григория I (590–604).

в монастырь, поскольку там он искупит свое злодеяние непрерывным затворничеством»<sup>103</sup>. Как учил Августин в книге «О природе демонов», у нас действительно существует обыкновение именовать га-русниками тех, кто наблюдает днем и ночью за ходом вещей. Кажется, что этим словом обозначена та значительная часть астрологии, которая связана с выборами<sup>104</sup>. И кто отныне, будучи христианином (сейчас я действительно обращаюсь ко всем), осмелится следовать астрологии, поддерживать и возвышать ее, отвергнутую законом, осужденную пророками, осмеянную святыми, запрещенную папами и священными соборами? Если кто-то противопоставит мне Альберта, превосходного теолога и все же противника астрологии, я прежде всего напому тебе, что Альберту приписываются многие книги, которые ему не принадлежат. Мы уже касались этого выше. И если ты мне случайно назовешь книгу «О дозволенных и недозволенных» [книгах], в которой он отвергает магов, но признает астрологов, я отвечу, что это сочинение многими считается произведением Альберта. Но ни сам Альберт, ни заглавие книги этого в полной мере не подтверждают, потому что сам автор, кем бы он ни был, намеренно и по роду своих занятий скрыл свое имя. Зачем? Потому что в этой книге ученый и добрый христианин может прочесть много недостойного — например, что могут быть созданы изображения, способные сделать несчастным или неудачливым не только одного человека, но и целый город; и что не следует отвергать магические книги, которые когда-нибудь в будущем, возможно, пригодятся Церкви<sup>105</sup>. Это совершенно противоречит декрету Церкви, которая приказывает их сжигать и решительно уничтожать, где бы они ни были найдены. Действительно, почему должно быть полезным хранить книги, которые лучше бы не были написаны никогда? Во всяком случае, либо эту книгу написал не Альберт, либо, если даже он ее написал, следует сказать вместе с Апостолом: «хвалю за то, но за это — нет»<sup>106</sup>. Но

<sup>103</sup> Пико достаточно точно приводит соответствующее место: *Gratianus. Concordia discordantium canonum. Causa XXVI. Quaestio V.5. C. 1347 // PL. 187.*

<sup>104</sup> *Augustinus Hipponensis. De divinatione daemonum. VI. C. 586–587 // PL. 40.*

<sup>105</sup> Издание «Зерцала астрономии» было осуществлено Паолой Дзамбелли. Она присовокупила к изданию трактата обширное исследование, в котором пришла к выводу о том, что автором «Зерцала» следует считать Альберта. В этом случае Пико ссылается на следующий фрагмент: *Zambelli P. The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries. Dordrecht; Boston; London, 1992. P. 270–272.*

<sup>106</sup> Первое к Коринфянам, 11:22. Цитата неточная. В Синодальном переводе стих звучит следующим образом: Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить вас за это? Не хвалю.

если искать в великих мужах скорее то, что можно было бы осудить, чем то, что достойно восхваления, — зависть, то подражать им, скорее чем осуждать за ошибки, — безумие. Я похвалю в Петре из Аий его писательские занятия, большой опыт, широту знаний и то, что он искусно и тонко изложил некоторые свои теологические сочинения. Но в одном сочинении он захотел соединить астрологию с историей, в другом — с теологией, стремясь разумно обосновать, что в первом случае она верна, во втором — благочестива; за это я его совершенно не хвалю, но осуждаю, проклиная и ненавижу, потому что мы не можем принимать позицию настолько лживую и настолько противную религии. Поскольку об этом мы будем подробно говорить в следующих книгах, сейчас я ничего не добавлю. Мы также в изобилии покажем поборникам [астрологии], что эти книжонки враждебны религии и полны исторических и астрологических ошибок. В нашем случае можно сказать следующее: если хочешь устранить ошибку, уничтожь книгу.

Мы поговорили о философах и пророках. Остались гражданские законы, т. е. постановления и решения цезарей и мудрецов, важная цель которых — заботиться о благах, которые делают человеческую жизнь хорошей и счастливой. И поскольку ей больше всего благоприятствуют хорошие искусства, а вредные нарушают ее [течение], они всячески позаботились, чтобы в городах изобиловали первые и отсутствовали вторые, насколько это возможно. Чтобы достичь успеха, они вознаградили и удостоили почтения тех, кто занимался первыми. Для тех же, кто занимался вторыми, [были уготованы] публичное бесчестие и наказания — тем более тяжкие, чем вреднее считались их искусства. Что [властители] думали об астрологии, знает любой, кто читал кодекс императора Юстиниана<sup>107</sup>, где искусство математиков — так называли себя астрологи — осуждается как нечто отвратительное, императору запрещено совещаться с астрологами и постановлено, чтобы у всех навсегда умолкло любопытство исследовать будущее<sup>108</sup>. Если же кто-то советовался с астрологом, для него предусматривалась смертная казнь — самая суровая мера наказания. Мудрейший император действительно не ввел бы подобное установление, воспользовавшись законами и мнениями многих мудрецов, если бы опыт не показал, что это искусство не только бесполезно для жизни, но опасно для людей. Этот же счастливейший Юстиниан так

<sup>107</sup> Юстиниан I (483–565) — византийский император.

<sup>108</sup> Пожалуй, нигде, кроме этой и двух последующих отсылок на «Кодекс Юстиниана», Пико никогда не обращался к юридической литературе, которую изучал в Болонье. Все три цитаты точны: *Codex Iustinianus* // *Corpus Iuris Civilis* / *Recognovit et retractavit P. Krueger*. Vol. II. Berolini, 1954. IX. 18. 5.

ненавидел этот род людей, что если в его окружении обнаруживался какой-то астролог, он должен был понести наказание за свое безрассудство многими пытками, вплоть до дыбы<sup>109</sup>. Наконец, говоря об этом суеверии, император объявляет, что причастны вине и те, кто преподает [астрологию], и те, кто ей обучается<sup>110</sup>. И разве до Юстиниана мы не читаем, что все математики часто изгонялись из Рима? Но это мы открыто покажем в конце наших рассуждений. Если верно, что всякий подлинный разум управляется рассудительностью или совершенствуется философией, или освещается лучами божественной славы, то астрология, конечно, будет низвергнута всяким правильным суждением, потому что ее изгнали рассудительнейшие законодатели, опровергли мудрейшие философы, ненавидели божьи и святые мужи.

Конец первой книги *Рассуждений против астрологов*  
Джованни Пико делла Мирандола

---

<sup>109</sup> Ibidem. IX. 18. 7.

<sup>110</sup> Ibidem. IX. 18. 8.

# РАЛЬФ КЕДВОРТ «ТРАКТАТ О ВЕЧНОЙ И НЕИЗМЕННОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ». КНИГА 2–3

*Перевод с английского языка А. А. Семенова\**

УДК 141, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Перевод и научный комментарий к философскому труду Ральфа Кедворта «Трактат о вечной и неизменной нравственности». Кн. 2–3. Исследование особенностей новоевропейского периода истории английской философии на общем фоне истории новоевропейской философии как раз и выступает этой научной проблемой.

**Ключевые слова.** Английская философия, Кембриджский неоплатонизм, Ральф Кедворт, «Трактат о вечной и неизменной нравственности».

**Abstract.** Translation of and comments on philosophical work by Ralph Cudworth “Treatise on Eternal and Immutable Morality”, Books 2–3. Some special features of Early Modern European period of British Philosophy are taken against Early Modern European Philosophy and held as some matter of importance.

**Keywords.** British Philosophy, Cambridge Platonism, Ralph Cudworth, “Treatise on Eternal and Immutable Morality”.

## КНИГА 2

### Глава 1

1. Сейчас демонстрирующая сила нашего изложения направлена на следующее. Невозможно, чтобы любая вещь не имела собственной природы, а природа и сущность всего были неизменны. Следовательно, исходя из предположения, что если имеется какая-либо вещь, справедливая или несправедливая, с необходимостью должно быть что-то настолько и природное и одновременно неизменное, что никакой закон, указ, воля или обычай не смогли бы поколебать ни природу, ни сущность. Некоторые из прежних философов вместо того,

---

**Семенов Александр Александрович** — ст. преп., филологический факультет С.-Петербургского государственного университета, Россия, С.-Петербург; Sandro.semenov@gmail.com

**Semenov Alexandr Alexandrovich** — Philological Faculty, Saint Petersburg State University, S.-Petersburg; Sandro.semenov@gmail.com

\* При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 12-03-00452a, проект «Из истории кембриджского неоплатонизма XVII века: перевод и научный комментарий к философскому труду Ральфа Кедворта «Трактат о вечной и неизменной нравственности», руководитель проекта: д-р филос. наук, проф. философского факультета СПбГУ Н. В. Голик

чтобы признать нечто неизменно справедливое и несправедливое, не станут отвлекаться на то, чтобы отрицать, что есть некая неизменная природа или сущность, заключенная в любой вещи и, как следствие, любая абсолютная уверенность в истине или знании. Они придерживаются странного парадоксального мнения, что и бытие и знание есть лишь фантастическое и относительное и что нет ничего, чтобы было добром или злом, справедливостью, истиной и ложью, белым или черным абсолютно и неизменно, но лишь относительно мнения и настроения каждого конкретного лица.

2. Основным носителем такого экстравагантного мнения был Протагор из Абдер, который, как сообщает нам Платон в своем «Теэтете», утверждал, что нет ничего самого по себе абсолютного, но всегда есть нечто, создаваемое абсолютным посредством чего-то еще, а сущность и бытие должны быть удалены от вещей. В этой позиции Протагора, как кажется, утверждаются следующие два положения.

Первое — все находится в непрестанном движении и ничто не имеет никакого бытия, но лишь возможность быть. Протагор выразил это так: «Все вещи созданы за счет движения и смешивания (комбинаций вещей вместе) и, следовательно, неправильно говорить, что они есть, так как нет ничего, что есть, но есть лишь то, что создано».

Второе — ничто не создано абсолютно, но лишь относительно чего-то еще. Если кто-то скажет, что любая вещь или существует или создана, он должен добавить, что эта вещь такова по отношению к чему-либо или к какому-либо телу, ибо мы не можем утверждать, что вещь существует или создана абсолютно в себе, но можем утверждать, что она создана относительно чего-то.

Отсюда известные афоризмы Протагора, записанные и Платоном и Аристотелем: «Те вещи, которые кажутся каждому, кажутся таковыми именно ему»; «Любая фантазия или мнение каждого верны»; «Человек есть мера всех вещей существующих и не существующих». Последнее казалось ему настолько уместным, что он поместил этот афоризм в начале своей книги. И действительно, в приведенном выражении содержится все своеобразие его философии. Его истинное значение таково: не только человек, взятый в общем, есть мера всех вещей (что в определенном смысле тождественно утверждению, что наши человеческие качества есть мера всего, приложенная к нам самим), но также и то, что «каждый индивидуум является мерой всего бытия и истины» по отношению к себе. Платон поясняет этот факт: «Ваше мнение таково, что каковой каждая вещь мне кажется, таковой она для меня и является, а каковой она кажется вам, таковой она является для вас». Та же мысль звучит немного по-другому: «Каж-

дый является мерой того, что есть, и того, чего нет, т. е. мерой себя самого, и каждый есть мера собственной мудрости». Секст Эмпирик вкратце характеризует философию Протагора в нескольких словах: «Он утверждает, что то, что явно для каждого, должно быть, и, таким образом, наделяет все вещи свойством относительности». Мнение Эмпирика можно считать еще большей степенью безумия, чем скептицизм Пиррона, который все же не был столь экстравагантен и не утверждал, что все является лишь выдуманным и относительным, но что мы не могли бы утверждать, какие вещи абсолютны по природе, а какие нам лишь кажутся таковыми.

3. Все, что выразил Протагор выше — наскоки на мораль и высказывались им против абсолютной и неизменной природы добра и зла. Это ясно также из различных отрывков Платона в «Теэтете»: «Расскажи мне, честен ли ты, считая, что нет ничего хорошего и плохого и что оно лишь называется таковым». И впоследствии Протагор утверждает, что какие бы вещи ни казались хорошими и справедливыми для каждого полиса или сообщества, такими они и являются для полиса настолько долго, насколько они кажутся таковыми. И вновь (с. 172а): «Какие бы понятия в любом полисе ни были честными по указу, эти понятия действительно и истинно таковы для этого полиса, и в таких вопросах, как эти, ни один индивидуум либо полис не мудрее другого, так как ни одно из этих понятий не имеет собственной природы либо сущности, каковые были бы лишь фантастическими или относительными». И наконец, чтобы не цитировать из других мест (с. 177с): «Мы собирались показать, что лица, полагающие природу вещей как текучую и изменчивую и утверждающие, что кажущиеся всем явления суть таковы для тех, кому кажутся, распространяют это положение и далее на все остальное».

## *Глава 2*

Поскольку для устранения неизменной природы добра и зла, справедливости и несправедливости, морального различия человеческих поступков такими философами, как Протагор, Секст Эмпирик, была предпринята настолько странная попытка низвергнуть понятие абсолютной сущности всего, это позволяет нам учесть все поводы либо основания, которые философы могли бы иметь, дабы высказываться в духе столь дикого парадокса Протагора.

Из работ Платона очевидно, что Протагор основал свою философию на учении Гераклита, в то время весьма модной и притягательной в мире, которая (как пишет философ) «привносит нестабильную и подвижную сущность» и утверждает, что «ничто не стабильно, но все подвижно и текуче». Это мнение, к которому склонялись боль-



шинство древних, ясно проявляется у тех поэтов, которые утверждают, что «все вещи производные от постоянного изменения» — в той же степени, в какой сам Гомер (по Платону) выводил происхождение богов, представляя Океан их отцом и Тетис их матерью. И не было никаких иных заметных философов кроме Мелисса и Парменида, которые выступали бы против этого. Первый тип этих философов Платон шутливо именовал текучими, а второй тип неизблемыми. Истинное значение Гераклитовой философии заключалось в том, что не существует иного сущего кроме каждого конкретного тела или материи, и нет таких понятий, как «фиксированные умпостигаемые формы», т.е. нет таких умпостигаемых сущностей, как материя или телесная сущность, подверженная движению и изменению по причине своей делимости. Каждая ее часть отделима от другой и, таким образом, посредством мутации, каковую мы находим во всех телесных объектах, мы можем разумом обосновать — она непрестанно движима и возбуждаема потоками и тонкой материей, проходящей через поры всех тел, откуда берет начало утверждение, что «все вещи текучи» и что стабильность не свойственна ни сущности, ни знанию. Ибо то, что Кратил и Демокрит пытались разрушить определенность всех наук, очевидно, поскольку они утверждали, что противоречия могли бы действительно касаться того же самого в то же самое время. И действительно, если бы не было в мире других существ, а лишь собрания материи, и если бы все знание проистекало бы из впечатлений материи, невозможно постичь, как могла бы стабильность знания, превышающая стабильность сущности, телесно находиться в этом стремительном водовороте. Более того, не ясно, как вообще может такое знание существовать. В соответствии с подобной Гераклитовой философией Протагор в первую очередь пришел к выводу, что знание есть ни что иное, как чувство. Как пишет Платон, «есть два утверждения, сходящиеся в одном, что вещи текут как поток и что знания и чувства есть одно и то же».

Но Протагор пошел далее и создал надстройку над Гераклитовой философией из старой атомистической или финикийской философии, которая явно утверждала, что все качества чувственного, т.е. тепло и холод, свет и цвет, запах и вкус, рассматриваемые формально, не являются реально и абсолютно существующими вне нас, но только страсти, ощущения и воображаемое, вызванные определенными местными движениями, воздействующими на органы чувств извне, таким образом, действительно есть относительные и фантастические объекты. Гераклит завершил свой труд на основе смеси Гераклитовой и атомистической философии, ибо принимается как само собой разумеющееся у Гераклита, что знание есть не более чем чувство

и в финикийской или атомистической философии, что качества чувственного не есть реально существующие вне нас, но лишь внешние формы или чувства. В силу этого Гераклит заключает, что все чувственное и умопостигаемое не суть абсолютная сущность, но лишь фантастическая и воображаемая.

### *Глава 3*

Теперь ясно, что эта атомистическая корпускулярная или механистическая философия, сводящая все многообразие явлений телесного мира к величине, числу, размеру и движению, помогает чувственным объектам стать умопостигаемыми. При этом изгоняются прочь все телесные формы и качества, каковые не есть умопостигаемы. Эта философия была известна Протагору, жившему не только до Платона и Аристотеля, но и до самого Демокрита, что подтверждает Плутарх (хотя он и критикует это учение).

1. Я продемонстрирую это, основываясь на нескольких свидетельствах из «Теэтета» Платона. Прежде всего в отрывке (с. 152) говорится о том, что все создается местным движением и смешиванием друг с другом и что движение есть то, что превращает любую вещь в то, чем она кажется или порождается. Он ясно описывает природу цвета в соответствии со следующей гипотезой: «Давайте начнем с глаза и зрения. То, что называют белым цветом, не является реальным качеством, существующим вне глаза либо в самом глазу, ведь в таком случае цвет не состоял бы лишь из качеств движения и порождения. Принимая как само собой разумеющееся, что ни один чувственный объект не является таковым сам по себе, нужно сказать, что белый и черный и любой другой цвет порождается определенными движениями, созданными и производящими зрительное впечатление, и каждый цвет не является именно тем, который производит такое впечатление, и тем, который воспринимает его (нет ничего абсолютного ни в глазу, ни в объекте)». В этом диалоге он доказывает утверждение, что цвета и им подобные чувственные восприятия объектов также не являются реальными и абсолютными качествами для ощущающего или для объекта, так как тот же самый объект кажется обладающим разными качествами для разных лиц, поскольку тот же ветер кажется холодным одному и теплым другому. Также и вино здоровому кажется сладким, а нездоровому кислым или горьким. Откуда делается вывод, что тепло и холод, сладость и горечь не существуют как качества внешних объектов, но существуют лишь относительно, как страсти или ощущения, которые могут диверсифицироваться различными темпераментами и типами тела.

2. Впоследствии мы получаем итог атомистической или механистической философии, более полно изложенной в той же манере: «Начало, от которого все зависит, есть то, что весь мир есть движение и ничто другое, и в мире нет ничего помимо движения. Говоря о движении, следует иметь в виду, что оно бывает двух видов, каждый из которых можно подразделить на многочисленные разновидности, но сила одного типа заключена в действии, а другого в страсти. Из взаимного общения и истинного раскаяния порождается многочисленное потомство, все многообразие которого может быть сведено к этим двум главенствующим разновидностям, из которых одна разумная, а другая чувственная, всегда выступающая в союзе с этой разумной. У чувств имеются следующие названия: зрение, слух, вкус, осязание, боль, удовольствие, желания, страхи и иные бесчисленные виды, имеющие названия и не имеющие таковых. Разумный вид отвечает и соответствует каждому из чувств. Зрению соответствуют все виды цветов и оттенков, слуху звуки, а другим органам чувств иные, родственные им явления. Следовательно, когда глаз и нечто ему соответствующее встречаются вместе, они порождают белизну и определенное чувство пропорции. Это было бы невозможным, если бы составляющие единого процесса не пришли в соприкосновение. Затем, если соотносить эти компоненты соответственно, а именно, зрение с глазом, а белизну с объектом, глаз заполняется зрением и видит не в абстрактном, а в конкретном смысле, а сопутствующее порождению цвета соотносится с белизной и является белым не абстрактно, а по принадлежности какому-то конкретному объекту, например, деревянному или каменному. Те же заключения можно сделать и обо всех иных чувственных объектах, например, жестких или горячих, а именно, что объекты не являются таковыми абсолютно, но лишь в процессе относительного движения навстречу друг другу».

3. Здесь у нас явно утверждается, что весь мир создан только из одного движения частиц, посредством которых все рождается и приходит в упадок. Протагор также не признавал никакого другого движения кроме местного. И все эти качества, каковые мы фиксируем различными органами чувств, т. е. цвет, звук, вкус, запах и т. п., не являются чем-то реально существующим вне нас, но нашими страстями или ощущениями, вызванные неким местным движением, действующим на органы чувств. Если не достаточно всего сказанного мной, можно прочесть об этом еще на с. 182: «Нет ничего, что являлось бы собой само по себе, ни деятеля, ни объекта воздействия, но из этих обоих сразу рождаются чувства и чувственно воспринимаемое».

4. Орывки, которые я представил в качестве примера, настолько ясны и очевидны, что не могут вызвать иных чувств кроме тех, како-

вые уже упомянуты выше и, следовательно, те два переводчика с латыни (Фичино и Серрано), которые жили до периода возрождения механистической философии и ее не понимавшие, придерживались той же манеры изложения ее. У первого находим, что «цвет — это не зрение глаза и не движение тел, а определенное опосредующее, проистекающее из зрения и движения, т. е. таковая страсть, возникающая в глазу». У другого сходным образом: «Из разнообразной диспозиции смотрящего и, таким образом, из разной связи опосредующего органа чувств порождаются и воспринимаются различные цвета, но поскольку все они фантастические, ни один из них не обладает какой-либо врожденностью, но существует лишь в сознании, все они рознятся посредством различных сочетаний движений, каковые должны разрешаться для всех чувств». Только Протагор, устремляясь к своему скептическому замыслу, наделяет все это чувственно воспринимаемое не только качеством относительности по отношению к живому вообще, но и к конкретным лицам в частности, так как невозможно продемонстрировать, что все дикие звери, более того, любые два человека имеют одинаковые представления или идеи о красном и зеленом. Опыт также подсказывает, что не только приятное и неприятное во вкусе либо запахе, но даже тепло и холод относительны.

#### *Глава 4*

1. Мы уже показали, что механистическая или атомистическая философия, недавно восстановленная Декартом и Гассенди, в основе своей старше не только Платона и Аристотеля, но также Демокрита и Левкиппа, общепризнанных основателей этого учения. Поэтому у нас нет оснований подвергать сомнению Посидония стоика, который, как и Страбон, утверждал, что эта атомистическая философия древнее времен Троянской войны и впервые принесена в Грецию из Финикии. Если можно верить Посидонию, учение об атомах древнее Троянской войны и впервые было изобретено и распространено Мохом Сидонским или, скорее, Финикийским, как заверяет нас Секст Эмпирик, цитируя свидетельство Посидония. Демокрит и Эпикур изобрели учение об атомах, считаем мы, но пока не видим, что учение физиологов намного древнее и пока не возводим его, как это делал Посидоний, к Моху Финикийцу. Поскольку ясно, что ни Эпикур, ни Демокрит не были первооткрывателями физиологии, это свидетельство стоика Посидония нам следует принять.

2. Что же может быть более вероятным, чем то, что Мох Финиец, о котором говорил Посидоний, является тем же лицом, что

и Мох Физиолог, о котором Ямвлих пишет в «Жизни Пифагора», где он утверждает, что Пифагор, живший какое-то время в Сидоне в Финикии, беседовал с пророками последователями Моха Физиолога и обучался у них. «Он беседовал с пророками — последователями Моха Физиолога и другими финикийскими жрецами». А что может быть более определенным, чем то, что и Мох и Мошхус, финикиец и философ был никто иной как Моисей, иудейский законодатель, как справедливо полагает Асцерий: «Как кажется, имя следует читать Мошхус, пока все не начали его читать как Мох или Моисей». Поскольку, в соответствии с древней традицией Мошхус или Моисей Финикиец — первый автор атомистической философии, ее следует именовать не эпикурейской или Демокритовой, но мошиаховой или Моисеевой.

3. Следует признать, что ни один из этих знаменитых и признанных философов, ни Платон, ни Аристотель не имел случая получить верного и полного представления об этой древней финикийской философии. Протагор, ругая ее за скептицизм и за уничтожение естественного различия добра и зла, возможно, породил у Платона предубеждение против нее, хотя он не опровергал ее физиологическую составляющую в своем «Теэтете», где имел прекрасную возможность сделать это. Тем не менее в «Тимее» он обнаруживает частичное знание этой доктрины, где пытается решить проблему различия четырех элементов — огня, воздуха, воды, земли, классифицируя их в виде различных геометрических тел, представляя частицы земли кубическими по причине их твердости и неподвижности, а частицы огня пирамидальными. «Разумно, что с наименьшим основанием частица земли должна быть уподоблена телу как наиболее подвижному, режущему и пронзающему». А то, что он не рассматривает это с мистических позиций, а с позиций физических аналогий, ясно из его собственного толкования, касающегося нечувственного: «Данные кубы и пирамиды земли и огня можно постичь лишь разумом и пониманием, поскольку лишь единичные частицы не обладают разумом, а скопления частиц уже разумны».

4. Но Аристотель явно отрицает это. Якоб Карпентарий в своих заметках по Алкиною, трактующую природу универсалий, пишет: «Некоторые не отрицают универсалий вообще, но считают, что универсалии существуют лишь тогда, когда они понимаемы, но что нет ничего в природе, что отвечало бы понятию “разум”. Действительно, это то же самое, как если сказать, что цвета по природе своей в действительности ничем не являются, а цветами становятся в процессе их восприятия. Такое утверждение имеет своих приверженцев, но отрицается Аристотелем». Утверждение, что цвета в действительности

не существуют в соответствии с теми самыми идеями, которые возникают у нас еще до акта зрительного восприятия, является той самой тайной старой атомистической или мозаической философии, которую Карпентарий не понимал. Он представлял их не как качества, абсолютно существующие вне нас, но как наши страсти и ощущения. Действительно, эта философия порицалась Аристотелем в его третьей книге «О душе», так же как и воспринятая еще до Аристотеля доктрина древних философов: «Прежние физиологи, — утверждает он, — в общем ошибались в том, что полагали черноту и белизну не как абсолютные качества, а сладкое и кислое не как вкус». И опять-таки, он пытается опровергнуть ту же самую философию, которая сводит эти чувственные качества к числу, местоположению и движению частиц, не только приписывая это Демокриту, но также представляя как наиболее передовую школу физиологов, предшествующую периоду, когда тот жил. Демокрит и «большинство физиологов впадают в одно из самых значительных заблуждений, когда уподобляют все чувства осязанию, что на первый взгляд невозможно. Более того, они не различают объектов, общих для всех чувств и типичных лишь для некоторых из них». Ибо величина и число, шершавость и гладкость, острота и тупость, каковые принадлежат к понятию телесного, — общие для всех чувств, а если и не для всех, то для зрения и осязания. В то время как наши чувства обмануты касательно этих общих объектов, они никогда не обманываются в отношении их собственных объектов, как зрение никогда не обманывается касательно цвета, а слух — звука. Но большинство физиологов относят эти конкретные объекты к общим чувственным данным, как Демокрит, который считал, что белое состоит из жесткого и шершавого, а черное из гладкого и ровного. Он также сводит вкус к числу и величине, хотя способность распознавать число и величину он относит к зрению и т. п.

Аристотель в конце своего рассуждения помещает два общих возражения против этой философии (которая уподобляет чувственные качества нашим ощущениям, а объекты внешней величине, числу, размерам и движению), высказываясь следующим образом: «Есть противоречия в качествах, но не в числе и что разнообразные величины соответствуют таким разным качествам, как вкус, цвет и т. п.». Подобные возражения хотя и выглядят привлекательными и оригинальными (как все у Аристотеля) для доказательства наличия таких понятий, как качества видимые, осязаемые, вкусовые и иные, подобные им, реально присущие внешним объектам, не могут тем не менее привести иной набор аргументов, который выдвигается другой стороной и легко могут быть опровергнуты приверженцами этой неопантичной философии.

А. Но после периода Платона и Аристотеля эта старая школа физиологов была вновь возрождена Эпикуром, но настолько слилась с аморальностью и нечестивостью, что когда она снова вошла в обиход, ничего уже не осталось от всех многочисленных трактатов Эпикура по этому поводу, за исключением того, что сохранилось у Диогена Лаэртского и ничего из той системы не дошло до потомков кроме заключенного в поэме Лукреция Кара. То, что мир был охвачен глубочайшим забвением физиологии, можно понять лишь по неясным намекам, встречающимся то тут, то там в работах немногих ученых. Секст повествует нам, что некоторые стоики утверждали, что «чувственно воспринимаемое относится к животному и зависит от нашего восприятия» и что «не вещи сами по себе познаваемы разумом, а наши впечатления от них». И когда Пирроновы скептики сами утверждали что «все относительно, то есть, по отношению к тому, что составляет о нем свое суждение, и все кажется соответственно чувству». И Платон высказал сомнение в том, что чувственно воспринимаемое действительно существует во внешних объектах либо есть лишь наша страсть: «Весьма сомнительно, имеем ли мы полную уверенность в том, что чувственно воспринимаемое вне нас или порождено нашими же страстями».

Б. Но в этот последний век учение столь успешно восстановлено в работах неких ученых авторов и истинность его настолько убедительно демонстрируется многими опытами, помимо экспериментов со стеклянной призмой и радугой, что мы никоим образом не можем усомниться в распространенности этого учения. И действительно, до тех пор, пока эту философию не признают верной, нам должно утверждать, что чувственный телесный мир вообще непознаваем. Ибо, как уже давно Тимей из Локр заметил, чувственное не может быть познано иначе как «посредством чувств и определенной разновидности ложного разума». Более всего верно, что мы, вероятно, не способны обладать хоть сколько-нибудь ясными и умопостигаемыми представлениями о тепле и холоде, о цвете и свете, поскольку такие качества реально существуют во внешних чувственных объектах. Мы способны обладать представлениями лишь о собственных страстях и ощущениях. Пока мы не будем утверждать, что эти чувственные явления низшего характера для нас полностью непостижимы. В то же время наше сознание способно воспринимать явления высшего порядка. Мы вынуждены заключить, что атомистическая философия старых эпох верна.



## Глава 5

1. Хотя эта атомистическая философия в основе своей верна, парадоксы, которые Протагор и другие мыслители пытались основать на ней, не только смехотворны, абсурдны и сами по себе противоречивы, но также и не обладают достаточной связностью.

Что касается утверждений о реальности кажущегося и об истинности любой фантазии, их смехотворная абсурдность не помешала двум ученым мужам Платону и Аристотелю выдвинуть против таких утверждений серьезные возражения. Так, Платон в «Теэтете» замечает, что если бы фантазии и сны были бы столь же верны и реальны, как ощущения наяву, то тогда бы 1) все были одинаково мудры и мнения самых безграмотных идиотов в вопросах геометрии были бы столь же верны, как сами теоремы, и 2) все предсказания сбывались и в событиях жизни человека было бы безразлично, как человек поступал для достижения своих целей. А Аристотель в своей «Метафизике» в шутливой манере пишет «для тех, кто размещает свой палец перед глазами или между глаз, палец будет восприниматься в количестве один или два». Но Секст Эмпирик подходит к этому вопросу гораздо тоньше и того и другого: «Если бы любая фантазия была верна, то когда допускаешь, что любая фантазия неверна, что также должно быть верно, тогда это мнение об истинности любой фантазии будет ложным».

2. Значение подобных утверждений о существовании кажущегося и об истинности каждой фантазии сводится к тому, что нет ничего абсолютно верного, что истина и знание суть лишь кажущееся, фантастическое и относительное. Поскольку каждая внешняя видимость столь же верна, как и любая другая, следовательно, всё одинаково верно или одинаково неверно. Об этом Аристотель говорит уже в другом месте: «Тот, кто верит, что все кажущееся верно, наделяет все сущее качеством относительности». Но если бы ничто не было абсолютно верным, а лишь относительным для всех, придерживающихся этого мнения, то тогда это мнение Протагора об отсутствии абсолютно верных понятий и о том, что человек есть мера всех вещей, было бы не абсолютно верным, а лишь кажущимся и относительно верным, в то время как для него абсолютной истиной есть то, что нет ничего абсолютно истинного. И что за смехотворная глупость для того, кто считается философом, потратить уйму сил и написать объемистый том, пытаясь убедить мир, «что ничего не является абсолютно, но лишь относительно и фантастически верным». Поскольку отсюда с необходимостью должно следовать, что конкретная вещь не абсолютно, но относительно верна для тех, кто

так думает, и напротив, столь же верна для тех, кто думает иначе. Ибо знать, что для Протагора было относительным, а что абсолютным, для мира не более важно, чем знать, что ему снилось в последнем сне. Поскольку каждый человек мыслит лишь свою правду, его не может интересовать мнение других более, чем его сны. И посему Протагор поступил бы гораздо мудрее, если бы сэкономил усилия и оставил бы частные относительные истины, т.е. свои сны, для самого себя. Но своими старательными попытками убедить мир в том, что «нет ничего абсолютно истинного, но лишь относительное», он лишь явно выступал против своего же учения, утверждая абсолютную верность того, что ничто не может быть абсолютно верным, что выступает явным противоречием. Не нужно столько усилий для опровержения скептицизма и фанатизма, поскольку последний всегда сам себя легко опровергает.

3. Если нет ничего абсолютно верного, то в этих утверждениях, как казалось Протагору, также нет ничего абсолютно верного, даже того, что казалось верным. Опять-таки, не могло быть абсолютно верным, что Протагор, для которого все истины казались относительными, реально существовал. Еще менее вероятно, чтобы существовали внешние объекты, от которых впечатления либо движения шли бы к нашим органам чувств, и чтобы существовало одно из таких понятий, как величина, движение, число и взаиморасположение компонентов, или чтобы материя была текучей, или чтобы причины всех внешних проявлений были бы основаны на этих понятиях, что как раз догматически утверждалось Протагором, как сообщают нам Платон и Секст Эмпирик.

## *Глава 6*

1. Поскольку скептицизм Протагора более всего абсурден и противоречив, нет никаких оснований для существования старой атомистической философии, но, напротив, ничто столь эффективно и демонстративно не ниспровергает верности следующих двух утверждений «знание есть чувство» и «все истины и все знания фантастические и относительные», как та самая атомистическая философия. Ни одно чувство не способно судить о самом себе либо о внешней стороне себя самого, а еще менее о внешней стороне другого чувства, ибо «воспринимаемое одной из наших способностей невозможно воспринимать посредством другой, как, например, невозможно воспринимать звуки с помощью зрения». Зрение не может судить о звуках, за которые отвечает слух, а он, в свою очередь, не может отвечать за свет и цвет. Отсюда приходим к выводу, что способность

выносить суждения обо всех чувствах и их объектах сама не может быть чувством, но обладает какой-то более высокой природой.

2. Более того, способное полагать, что внешняя сторона чувств обладает чем-то фантастическим, не может само быть фантастическим, а должно быть чем-то обладающим силой и способностью судить о том, что реально и абсолютно, а что нет. В том, что чувственное внешнее заключает в себе нечто фантастическое, есть не относительная, но абсолютная истина. И сам Протагор не смог бы прийти к этой истине, если бы не обладал некоей способностью, превышающей чувство, которая судит, что абсолютно, а что нет.

Здесь уже можно говорить о той же рациональной способности, которая открывает в соответствии с атомистической философией, что в наших ощущениях заключено нечто фантастическое и относительное. И все-таки она уверяет нас не только в том, что абсолютны и реальны страсти, аффекты и ощущения, но и в том, что воспринимаемое ими есть абсолютное и реальное. Ибо хотя можно допустить, что наши чувства действительно подводят нас во всех своих проявлениях и что нет ни Солнца, ни Луны, ни Земли, что у нас нет ни рук, ни ног, ни тела, какие по ощущениям мы имеем, разум говорит нам о необходимости наличия чего-то, производящего впечатление на кого-то, причем этот кто-то должен обладать способностью воспринимать впечатления, так как ничто не может восприниматься теми, кто лишен способности воспринимать: «Из ничего не происходит ни страсти, ни действия». Когда мы бодрствуем и используем наши чувства, действительно, имеются внешние телесные объекты, производящие на нас впечатления и имеющие столько же вариаций в отношении величины, числа, местоположения и движения, сколько есть вариаций чувственных идей и фантазмов, с помощью которых мы их замечаем. Ибо сам Протагор признает в соответствии со старой атомистической философией, что местное движение, величина, число и взаиморасположение частей абсолютно заключены в самом телесном и лишь цвет и иные такого рода вещи относительны. Следовательно, все сущее и все истины по Протагору не фантастичны и относительны, но абсолютны.

3. Отсюда истинный результат этой атомистической философии, которая выступает триумфом разума над чувством, есть ни что иное, как осознание недостаточной способности одного только чувства быть судьей или служить критерием различения реально существующих внешних явлений и уяснение необходимости наличия высшей интеллектуальной способности, способной выносить суждение о наших чувствах, обнаруживающая то, что в них ошибочно, а что абсолютно. Демокрит более полно и тонко, чем Протагор, понимал эту

атомистическую философию и неполноценность суждения чувств, касающегося самого тела, и говорил о наличии в разуме более высокой способности, определяющей, что у нас абсолютно истинно и ложно. Секст пишет о Демокрите: «Демокрит действительно дискредитирует чувство, относя к нему не истину, а лишь внешние проявления, и полагая, что в телесном нет ничего кроме атомов и пустоты». А сам Демокрит говорит: «Сладкое и горькое, горячее и холодное таковы в силу закона или мнения, атомы и пустота реальны. Предполагаемое или фантазируемое есть чувственное, но не соответствующее истине, за исключением атомов и пустоты». Секст Эмпирик в другом месте, но сходным образом, пишет о Демокрите: «Демокрит в своем “Каноне” верит, что есть два вида знания — Чувственное и Интеллектуальное, из которых знанием он называет интеллектуальное, поясняя, что лишь ему можно доверять суждение об истине. Чувство же он называет темным и неясным, отказывая ему в достоверном знании истины». Его собственные слова таковы: «Есть два вида знания, одно подлинное, другое темное и неясное. К темному типу относят зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, но подлинное знание менее вразумительное, более смутное и скрытое». Сейчас здесь, касаясь Демокрита, я подхожу к его философии гораздо внимательнее, чем впоследствии Эпикур, когда, страдая старческим слабоумием и копаясь в той же самой философии, он сделал чувство единственным критерием истинного и ложного и последовательно порицал атомистическую философию за атеизм и аморальность; в то время как будучи правильно понятой, она является наиболее надежным оплотом против и того и другого, поскольку философия эта, раскрывая фантастичность чувственных идей, должна предполагать еще один принцип, превышающий чувства, каковой выносит суждение о фантастичности, истинности или ложности.

## КНИГА 3

### *Глава 1*

1. Сейчас, когда все сказанное мной может казаться вполне достаточным опровержением утверждения Протагора об отсутствии неизменной абсолютной природы или сущности всех вещей, что у него основано на атомистической физиологии, к которой он взывает и каковая, будучи верно понятой, находится в наибольшей связи с истинной метафизикой и более всех остальных служит ей. Несмотря на это, я считаю, что вполне уместным для той задачи, которая сейчас

стоит передо мной, было бы пуститься в продолжение этого спора, показать разную природу чувства и интеллекта не только в силу того, что с помощью своих рассуждений я мог бы с большей силой опровергать этот скептицизм или, скорее, фантастичность теорий Протагора, но также и утверждать существование неизменной природы или сущности вещей, а также и с иными целями, о которых я полностью выскажусь в конце работы и, надеюсь, тогда станет ясным, что это не какое-то непонятное отклонение от повествования.

2. Начну с чувства, чтобы продемонстрировать, чем оно является, и что оно не есть знание. Общеизвестно, что чувство есть страсть. Неоспоримо, что в каждом ощущении страсть чувствуется в теле (наоборот?). Эта телесная страсть есть ни что иное, как местное движение, направленное на нервы от внешних объектов, распространяющееся по нервам и сообщающееся с мозгом, где создаются все ощущения. Нет иного воздействия одного тела на другое, нет также иных изменений или мутаций умопостигаемого тела кроме местного движения. Причем движение в том теле, которое двигает другое, называется действием; а в том теле, которое двигалось под воздействием другого тела, называется страстью. Когда любой отдаленный объект воспринимается нами, это происходит посредством какой-то страсти, наложенной на наше тело, должно быть непрерывное распространение какого-то местного движения или давления от воспринимаемого объекта на наши органы чувств или нервы и, таким образом, на мозг. Когда мы видим множество неподвижных звезд, блистающих на ясном небе, то хотя все они и находятся на расстоянии, многократно превышающих диаметр Земли, мы с необходимостью должны допустить наличие местных движений или давлений с их стороны, которые мы называем светом, распространяющимся постоянно и непрерывно через флюиды неба к нашим зрительным нервам или мы не могли бы их видеть. И такое движение или давление, за счет которого мы видим все другие непрозрачные тела, есть ни что иное, как сталкивающиеся друг с другом эфирные шарообразные частицы, стремящиеся двигаться наружу от центра вихря, которые отталкиваются или встречают сопротивление своих твердых поверхностей таким же образом, как мы ощущаем отдаленные предметы в темноте, за счет сопротивления, которое они оказывают на конец посоха в наших руках. И когда мы слышим звук колокола или пушки издали, вибрации воздуха, подобные кругам на воде от брошенного камня, распространяются к нашим ушам и по слуховым нервам расходятся, все более ослабевая с расстоянием.

3. Но в той же степени, в какой чувство всего лишь не местное движение, приложенное одним телом к другому, либо всего лишь

не реакция или сопротивление движению другого тела (как некоторые с удовольствием тешат себя надеждой), а выступают познанием, признанием либо животворного восприятия и осознания этих движений либо страстей телесных. Следовательно, должна быть еще одна разновидность страстей души или жизненный принцип, который жизненно связан с телом для порождения ощущений. Такой вид страсти несомненно представляет собой страсть первого типа, ибо душа, будучи познающей сущностью, должна быть способной проникать в тело и поэтому ее движение нельзя уподобить местному. Мы видим, что свет, насыщающий воздух, хотя и участвует в телесных движениях, не смещается за счет возмущений воздуха, так как находится в теле, гораздо более тонком, нежели воздух, который проходит через поры этого тела. Душа, хотя и рассматривается как протяженная субстанция, проникает в тело за счет не заполнения его пор, а сосуществования в том же самом пространстве. Не может быть также эта страсть души всего лишь голой страстью или страданием, так как именно познание или восприятие обладают определенной активностью. Идеи тепла, света и цвета, равно как и другого чувственно воспринимаемого, не будучи реально существующими вне нас (как сообщает нам атомистическая философия), не налагаются пассивно на душу извне так, как печать впечатывается в воск. Они должны с необходимостью проистекать из какого-то внутреннего жизненного источника энергии либо из нескольких видов познания или восприятия в нем. Ибо, по какой причине некоторые из неоплатоников не допускают, что ощущения есть страсти души, но допускают, что они выступают страстями тела.

4. Как я ранее писал, чувства есть также страсти души, а именно такие страсти, на которые способно живое познающее существо, так как из опыта нам известно, что они не извлекаются из души сами по себе, но навязываются ей извне, так что душа не может выбрать ничего иного, кроме ощущений, познаний или привязанностей уже существующих в ней, когда какие-то внешние объекты становятся доступны внешним чувствам. Душа воспринимает информацию извне, симпатизируя страстям собственного тела, принимая во внимание имеющиеся вокруг тела и их модусы, которые никакой внутренний разум не имеет возможности открыть. Следовательно, душа вынуждена изыскивать познающие способности внутри себя самой, когда местные движения напечатываются на тело, с которым душа соединена животворной связью. Эти ощущения — определенные виды пассивной энергии души. Душа и тело, имея живую связь, образуют единую сложную систему, в которой компоненты взаимозависимы и действуют друг на друга так, что тело разнообразно подвижно ду-

шой, а душа, в свою очередь, разнообразно затрагиваема телом или движениями, на нее наложенным. Душа не страдает отстраненно от тела, но все чувства возникают из естественной симпатии или сострадания, которыми обладает душа в том конкретном теле, с каким жизненно связана. Не имей душа такого пассивного принципа в себе, она не смогла бы обладать подобным жизненным соединением с любым телом и не могла бы быть ни животным, ни бытийным началом. Более того, такие чувственные представления, как будет показано далее, совершенно ясно отличаются по природе своей от тех видов чистого познания, которые предстают как действия самой души. Так, есть огромная разница между чувствами голода и жажды и всего лишь волевыми движениями души есть и пить, также сходным образом, между горем и печалью, проистекающие из некоторых высказанных и понятых умом (хотя имеется что-то сродни телесной страсти) и между чувством боли, когда есть телесное повреждение. Сходным образом ощущения цвета и света, тепла и холода, душа не знает только лишь числа и движения этих телесных частиц, но имеет определенные спутанные привязанности и фантазмы. Откуда очевидно, что чувственные представления — не чистые деяния, исходящие из самой души, но страдающие с телом. Следовательно, мнение платоников, что «ощущения это не страсти, а форма знания о страстях», как если бы они были свободными и искренними движениями души, либо высвобожденными и незатемненными страстями знанием о страстях тела, нельзя принять никаким образом.

5. В силу того, что ощущения формально считаются страстями или аффектами, в душе фатально соединены с определенными местными движениями тела, душа воспринимает что-то еще помимо тех непосредственных телесных движений в нервах, духах, мозге. Хотя душа действительно сочувствует движениям собственного тела, тем не менее посредством чувств она не может мгновенно распознать те самые движения в мозге и нервах, воспринимая их как есть, но имеет секретное повеление от природы распознавать иные вещи, которые могут касаться тела. Ибо душа есть нечто, столь затрагиваемое разумом по причине локальных движений крови и сердца, сообщающихся нервами с мозгом, что она воспринимает нечто в себе, а именно определенные страсти радости или удовольствия или склонности к вспыльчивости и сладострастию, когда мы не можем знать рациональной причины для этого в самих себе и, следовательно, они не могут возникнуть в самой душе.

Иногда душа настолько затронута движениями, передаваемыми от нервов, находящихся в районе живота и трахеи, что когда она воспринимает голод и жажду в этих частях тела или же воспринимает



другие виды боли, удовольствия, зуд или щекотание, она воспринимает их как существующие в определенных частях тела, когда нервы определенным образом приходят в движение.

И последнее, зачастую душа настолько же затронута движениями других пяти нервных сплетений, насколько и природным инстинктом вооруженная, замечает она определенные явления телесного характера, существующие вовне, откуда к нервам приходят такие воздействия, как свет, цвет, звук, тепло и холод, твердость и мягкость, тяжесть и легкость, запах, вкус и воздействия от объектов весьма от нас удаленных, хотя душа воспринимает их не так, как если бы они были только внешними.

Теперь, хотя все эти три вида, упомянутые здесь, могут быть в равной степени страстями и ощущениями души, в речи тем не менее страстями принято называть первый термин, а два последних называть терминами ощущения. Причем первый тип называют обычно внутренним телесным чувством, второй же внешним телесным чувством. Таким образом, телесные чувства можно определить как привязанности души, вызванные определенными локальными движениями, воздействующими на какие-то части тела, по причине жизненной симпатии между душой и телом, посредством которой душа, кажется, воспринимает телесное внешнее либо в собственном теле, либо в отдалении.

## *Глава 2*

Чувство, будучи страстью души или сочувствием в собственном теле, с которым жизненно связано, т.е. диверсифицирована в соответствии с разницей и в местных движениях и в органах тела, через которые эти движения передаются, имеется необходимая и фатальная связь между определенными движениями в некоторых частях этого оживленного тела и определенные привязанности или симпатии в душе, которые Демокрит выражает так: «По закону что-то холодное, а что-то горячее». Эти понятия холодного, горячего и тому подобное были страстями или фантазмами, фатально связанными с определенными местными движениями тела. Чувство есть разновидность тупого неясного восприятия, действующего на душу извне, посредством которого она воспринимает изменения и движения в собственном теле и признает конкретные тела вовне, но не способна ясно распознать, чем эти тела являются, не может проникнуть в их природу, будучи по природе своей предназначена, как пишет Плотин, «не для знания, но для использования тела». Ибо душа, страдая под гнетом того, что она воспринимает посредством страстей, не мо-

жет овладеть и властвовать над ней, т.е. знать и понимать ее. Анаксагор у Аристотеля весьма ловко выражает природу знания и интеллекта в виде понятия завоевать. Сие необходимо, поскольку разум понимает, что он должен быть свободен от примесей и страстей для этой цели, что он способен овладеть объектами и поработить их, т.е. знать и понимать их. В сходной манере Плотин в своей книге «Чувство и память» заставляет страдать и быть поработленным все единое, в целях чего он заключает, что страдающее не обладает знанием: «То, что мы заставляем страдать, мы обрекаем на незнание, так как знать означает повелевать, а не быть в рабстве или поработленным». Чувство, страдающее от внешних объектов, так сказать простирается под ними и ими побеждается. Ни одно чувство не судит ни о собственных страстях, ни о страстях другого чувства, но суждения или знания есть активная энергия бесстрастной силы в душе. По этой причине сам Аристотель повествует, что душа есть нечто разнородное, и в себе содержит определенные составляющие разнообразной природы. В душе имеется высшая активная часть, действующая отдельно от материи и бесстрастная сама по себе, знающая и понимающая, а также низшая составляющая, пассивная или симпатизирующая, подвергающаяся внешним воздействиям и действующая в союзе с телом, и именно ей присуще ощущать. То есть знание и интеллект есть ясные и бесстрастные восприятия той высшей части души, которая действует сама, посредством себя самой и из себя самой. Ощущение есть энергия той низшей пассивной и сочувствующей части души, посредством которой душа жизненно связана с телом и, разделяясь с ним, создает единое целое. Можно сказать, восприятие есть познавательный акт единого целого, что и есть причина неясности и спутанности восприятия, так как из той самой смеси и нестабильности души и тела, как если бы были слиты вместе.

3. Хотя душа и есть отдельная отчетливая субстанция и имеет иную природу в отличие от тела, она тем не менее в каждом живом существе тесным образом связана с телом и отделяется от него таким образом, что обе составляющие образуют единое целое. И, следовательно, между ними нет такой взаимозависимости, как между кораблем и моряком, они продолжают быть двумя отдельными вещами, напротив, жизненно соединены друг с другом. Когда тело повреждено, душа не знает этого совершенно бесстрастно и этого не понимает так, как моряк знает, что у судна течь или как когда человек знает, что дом его соседа подожжен, но он чувствует сильную и невыносимую боль и с горечью воспринимает это. Таким же образом, когда тело желает мяса или выпивки, душа не может относиться к этому бесстрастно как некий посторонний прохожий и лишь рацию желает

мяса, хотя в душе есть страстное чувство голода и жажды, поскольку она тесно связана с этим процессом. То же справедливо для иных ощущений, в которых животное начало кажется менее затронуто, чем свет и цвет, жар и холод, звуки и запахи, которые выступают восприятием того, что жизненно связано с телом и символизирует его движения и страсти. В силу этого, хотя все познавательные акты формально находятся в душе, а не в теле, познавательные акты присутствуют в душе не иначе как жизненно связанными с телом. Они не являются в подлинном смысле познавательными актами души, будучи «смешанными» или «совместными», как называл это Плотин, соединениями души и тела или, как заявлял этот философ «соединение тела и определенного оживляющего света, сообщенного телу душой». Следовательно, как замечает он у Аристотеля, «абсурдно говорить о сплетении души и тела и столь же нелепо говорить о теле как о материальном сгустке, нелепо и утверждать, что лишь одна только душа жаждет воспринимать». Все это проистекает из слияния или сращения души и тела.

4. Чувство, следовательно, есть определенный вид дремоты и усыпления восприятия той пассивной части души, каковая словно спит в теле и действует в нем. Плотин выражает это так: «Чувство есть та часть души, которая спит, ибо та часть души, которая погружена в тело, есть, так сказать, спящая». Это энергия, возникающая в теле, и она является разновидностью дремлющей спящей жизни души, слитой с телом. Восприятие такого конгломерата или же души в полусонном состоянии — это спутанные, неотчетливые, мутные и загромождающие познавательные акты, весьма отличные от энергий ноэтической части души, которая действует одна, не обладая симпатией с телом, и она свободна, отчетлива, умиротворена, удовлетворена и пробуждена, т.е. есть знание. То, что познавательные акты пассивной части души, называемые ощущениями, не являются знанием или интеллектом, ясно также из опыта, а не только исходя из чувства голода и жажды, боли и телесного возбуждения, но также и на основе всех других восприятий, а именно цвета и света, тепла и холода, звуков, запахов, вкусов. Если бы это было знанием, то все люди удовлетворялись бы своими чувственными идеями и фантазмами и не просили бы ничего сверх того, по крайней мере, когда воздействие или впечатления наших чувств были бы сильными, как при ярком свете полуденного солнца или слышим раскат грома. При этом первый лишь слепит глаза, а второй оглушает нас, но ни в коей мере ни просветляет, ни оповещает наше понимание. Напротив, ум человека беспокойно требует дальнейшего понимания всего, полученного с помощью чувств. Такое состояние характерно не только для низ-

ких умов, но и для большинства проницательных философов во все времена, которые жаловались на свое невежество в этих вопросах и, действительно, сознаются, что приходят не только в озадаченное состояние, но и впадают в отчаяние по поводу чувственного, а не по поводу тех абстрактных нематериальных понятий, которые далеки от телесного. По Скалигеру, «сущность цвета и света столь же темна для понимания, сколь и открыта зрению». Более того, если мы полагаем эти вещи не иначе как в представлении чувств, т. е. как реально существующие во внешнем мире, то вещи эти есть и должны быть вечно непознаваемыми. Теперь, когда все естественно осведомляются, что это за вещи, что есть цвет и что есть свет. Значение всего этого в том и только в том, что люди бы знали и понимали эти понятия за счет присущего им самим, а не за счет чего-то постороннего или чуждого, за счет каких-то активных усилий или предвосхищений их собственного разума, как я нахожу впоследствии.

Отсюда, хотя чувство и адекватное и достаточное для той цели, для которой его предназначила природа, т. е. для оповещения о тех телесных объектах, которые вне нас, и об их движениях в теле и знания общего характера, которые могут дать намеки посредством собственной прозорливости, достаточные для того, чтобы узнать собственную природу и выдвинуть гипотезу для разрешения этих внешних проблем. (В противном случае один лишь разум без помощи чувств не смог бы познакомить нас с индивидуальными внешними объектами и не смог бы дать нам достоверное знание о существовании чего угодно кроме бога, который представляет собой единственное необходимое бытие.) Тем не менее чувство как таковое не есть знание или интеллект, что в дальнейшем будет продемонстрировано.

### *Глава 3*

1. Прежде всего чувство, воспринимая лишь внешнее и не обладая собственным активным принципом вступать во взаимодействие с тем, что оно воспринимает, должно быть чуждым по отношению к воспринимаемому и, следовательно, не может обладать знанием и пониманием. Ибо знать или понимать есть ни что иное, как действовать посредством определенного внутреннего предвосхищения ума, т. е. родного и домашнего и, таким образом, знакомого ему, о чем я выскажусь впоследствии.

2. Чувство есть лишь представление какого-то объекта разуму, чтобы предоставить возможность воспользоваться собственной внутренней активностью, объединяющей два различных по природе явления, смешиваемые и считающиеся одним и тем же. Чувство

само по себе есть пассивное восприятие некоторых конкретных материальных форм, а знать или понимать есть активно постигать объект с помощью некоего абстрактного свободного и универсального «рассуждения, из которого ум как бы смотрит вниз (по выражению Боэция) на конкретные объекты и постигает их». Но чувство, жестко зафиксированное в материальной форме, не способно подняться или достичь абстрактных универсальных понятий. Ибо всякая причина никогда не утверждает и не отрицает существование собственного объекта, так как (по замечанию Аристотеля) во всех утверждениях и отрицаниях предикат всегда универсален. Глаз, расположенный на уровне моря, не может охватить сколько-нибудь значимую перспективу моря. Глаз, смотрящий с возвышенной позиции вниз, может охватить море целиком или, по крайней мере, вплоть до горизонта. Абстрактный универсальный разум и есть та самая возвышенная точка, откуда ум, нисходя до конкретного, получает возможность распоряжаться тем, что созерцает и, так сказать, априори знает или постигает это конкретное. Но чувство, которое либо располагается на том же уровне, что и каждый конкретный материальный объект, который оно воспринимает или, скорее, под ним, не может возникнуть по отношению к любому знанию или истине, касающейся этого чувства.

3. Чувство есть легкое и поверхностное восприятие внешнего и акциденций телесной субстанции. Оно не проникает вглубь и не является внутренней сущностью. Любое тело может быть изменено в отношении всех чувств и остаться тем, чем прежде. Хотя обычно говорят, что люди знают, когда видят и чувствуют, тем не менее в действительности с помощью телесных чувств воспринимается лишь внешняя сторона вещей. Так как человек смотрит из окна на улицу, он не воспринимает ничего кроме шляп и пальто, под которыми, как он может представить, могут быть статуи, перемещающиеся туда-сюда. Сказанное не является некоей данью уважения тому дефекту зрения, который лишь чуть-чуть компенсируется стеклами микроскопа. Зрение не может воспринимать размеры и текстуру тех мельчайших частиц, из которых состоят тела, и не может проникнуть сквозь поверхность к глубинам. Хотя оно может открывать поры в стекле, через которые сочится свет, оно не может, как сожалеет Аристотель, различать конкретные шарообразные частицы, в движении которых участвует свет и треугольные пространства между частицами, через которые проходит тончайшая струйчатая материя. Тем не менее зрение не достигает той глубины, на которой становятся различимы качества сферичности и треугольности. Таких глубин может достичь лишь доведенный до определенной степени остроты ум. Все это верно подмечено в старой атомистической и мозаической

философии: «Даже сами тела надлежащим образом не воспринимаются чувствами или воображением, но одним лишь пониманием, и воспринимаются не в силу того, что есть касание или зрительный контакт, но в силу того, что они понимаются».

4. Сущность не постижима с помощью чувств, направленных вовне, но постижима с помощью разума, направленного внутрь. Направленное наружу есть не то, с помощью чего оно познается, следовательно, не может знать либо постигать, но знание и интеллект не просто направлены на объект с какого-то расстояния, но формируют внутреннее отражение познаваемой вещи, в соответствии с этимологией слова «читает внутренние символы, заключенные в нем самом». Хотя что-то может считаться истинным касательно единичных объектов (хотя ум понимает их также в соответствии со своими абстрактными понятиями), тем не менее, по крайней мере, в Аристотелевом смысле, это безоговорочно верно: «В самом абстрактном, которое выступает приоритетным объектом науки, интеллект и познаваемое есть действительно одно и то же». Ибо идеи или объекты интеллекта есть ни что иное, как модификация самого ума. Но «чувство принадлежит внешнему», чувство всецело взирает и устремляется наружу, следовательно, не знает и не познает своего объекта. «Чувство — это линия, разум есть круг». Чувство подобно линии, которая есть растекание точки, выбегающей из себя, а интеллект подобен кругу, который удерживается в пределах самого себя.

5. Чувство познает тела посредством чего-то от них производного и таким образом, апостериори чувства будут образами вещей. Чувственные идеи вещей есть лишь образы чувственных вещей, подобно теням, ими отбрасываемым, но знание есть понимание вещей пролептически и как бы априори. Но сейчас, отодвинув в сторону метафизику и говоря попросту, все, что действует извне, есть лишь местное движение или давление, когда одно оживленное тело наталкивается или натывается на другое внешнее тело. Но чтобы воспринять или почувствовать толчок извне... Не толчок извне, но нечто, сущность чего заключена в пробуждении и возбуждении внутренней активной мощи разума.

4. Высказанное соображение, на котором я до этого настаивал, касается мелкого, косного и вялого чувства, поскольку оно не может проникать в сущность вещей, очень обстоятельно разработана Платоном в его «Тезетете», где он в пику Протагору демонстрирует, что наука не есть чувство, а есть другая сила души кроме чувств и страстей, которые должны изучаться наукой. Сократ (литературный герой диалога)\* считает, что чувство имеет место, когда душа посред-

---

\* Примеч. переводчика.

ством телесных органов распознает внешнее. Одно чувство или органическое восприятие не может распознать иной вид объекта, как зрение не может видеть звуки, а слух не может видеть свет и цвет. Следовательно, когда мы ощущаем объект несколькими чувствами, сравнивая их вместе, это не может быть чувством органического восприятия, так как одно чувство не может считывать объекты другого чувства. Если любая вещь считается обоими чувствами, она не может восприниматься ни одним из органов чувств. Как в случае, когда мы воспринимаем звук и цвет сразу и соотносим с ними несколько показателей, таких как в первую очередь сущность, а впоследствии учитываем, что каждый из этих показателей самоидентифицирован и отличен от другого, что каждый из них не похож на другой. За счет какого чувства или органа душа воспринимает сущность и ее отсутствие, идентификацию, единость, дуальность, схожесть, несхожесть и все общее для звука и цвета. Наверняка, это не может быть ни за счет зрения, ни за счет слуха, так как они не могут воспринимать объекты друг друга. Не можем мы также обнаружить какого-то другого органа, с помощью которого душа может в пассивном состоянии признать все эти объекты и воспринимать объекты, соответствующие чувствам зрения и слуха. В «Теэтете» мы находим признание, что однозначно душа не воспринимает за счет какого бы то ни было чувства, но лишь сама по себе, без участия какого-то органа. Следовательно, некоторые вещи душа воспринимает сама по себе или посредством собственной активности. Этими вещами являются сущность, сходство и отличие, идентификация, изменчивость, добро и зло, честность и бесчестие. Все иное воспринимается посредством и при участии органов чувств, например, осязания, душа не познает ничего кроме твердости того, что твердо, и мягкости того, что мягко. Но сущность и то чем являются твердость и мягкость и их противоположности друг другу и, в свою очередь, сущность самой этой противоположности устанавливаются за счет попыток души вести диалог с собой. Имеется разница между явлениями, воспринимаемыми душой с помощью телесных страстей и явлениями, возникающими за счет рациональной силы самой души, и человек и животное естественно воспринимают с момента рождения то, что приходит в душу посредством телесных страстей.

То, что не достигает сущности вещей, не может достичь истины и знания. Следовательно, замечает он, знание и наука заключены не в страстях, а в дискурсе разума по поводу страстей, так как именно при этом последнем способе достижима истинная сущность вещей. Верно, что нам не следует более искать знаний в сфере чувств, но в той части души, в которой происходит созерцание самих вещей, какое бы название эта часть души ни носила.



## Глава 4

1. Но я все еще должен добавить что-то, касающееся спора, перед тем как закончить его. На следующем этапе я продемонстрирую, что чувство не есть наука или интеллект, так как душа посредством чувств не воспринимает ни вещи сами по себе, ни их абсолютную природу, но лишь страсти, воспринятые душой от этих вещей. Как замечает философ Секст, «чувства не достигают внешних объектов, но лишь их собственных страстей (по поводу этих объектов)». Именно Протагор настаивал на том, что чувственные идеи о свете, цвете, звуке, запахе, тепле, холоде и тому подобные не абсолютны, но относительны. Ибо ощущения, не присущие душе явления, рассматриваемые сами по себе, поскольку они не чистые и искренние акты познания одной лишь души.

Также и чувственные идеи не обладают абсолютным качеством внешних объектов, но оба эти явления (разум и чувство) суть определенные опосредующие, порожденные взаимодействием действующего и воспринимающего начал и проистекающие из активности внешних объектов и из страстей разума, изнутри действующих и уважающие каждое из этих явлений. Или, как он выражает эту мысль, «из содействия или столкновения этих начал сразу порождается и разумное и чувственное, ибо чувственное (рассматриваемое формально в соответствии с нашими представлениями о нем) не обладает опытом состояний, предшествующих ощущению, но порождаются совместно с ним. Следовательно, и цвета и все остальное есть не действительно существующие вовне и в самой душе, а нечто среднее, т. е. страсть. Именно подобным парадоксом, когда белое и черное могут существовать лишь при наличии восприятия, Аристотель наделяет древних физиологов. Истинность подобного настолько очевидна в некоторых случаях, что никто не может отрицать ее. Если тело или испытывает укол иглой или ранение от меча, ни один человек не может вообразить, что боль, вызванная этой причиной есть реальное и абсолютное качество, имеющееся в игле либо мече еще до наших ощущений, но что они являются нашими собственными страстями и, таким образом, для нас относительные.

То же самое вульгарно признается присущим тем цветам, которые в силу этого называются фантастическими, как то цвета радуги и цвета, образовавшиеся после прохождения белого цвета сквозь призму, в то время как в действительности все цвета столь же фантастические, как и цвета радуги, а цвета радуги столь же реальны, как и любые другие. Это верно и в отношении иных объектов, воспринимаемых несколькими чувствами сразу. Как заметил Секст, «мед уже

не мед после того как его поел, а полынь не столь горька когда сам испытываешь чувство горечи. То, что мы знаем о меде и полыни при помощи органов чувств, есть лишь знание того, что нечто воздействует на наш вкус, но знать, какое расположение частиц меда или полыни вызывает эти разные ощущения, принадлежит иной способности души, еще недостаточно открытой. Отсюда следует, что хотя природа или сущность проста, одна и та же вещь, воспринимаемая несколькими органами чувств сразу, порождает несколько страстей и фантазмов. Пламя, каковое есть просто усиленное волнение малых частиц тела за счет быстрой тонкой материи, порождает одно и то же движение, передаваемое глазу или оптическому нерву, которое может быть чувственными идеями или фантазмами, называемые светом и может быть передано осязательному нерву, что есть совершенно иной тип чувственных идей, называемых теплом. Следовательно, ни свет, ни тепло, согласно тем чувственным идеям, которые у нас имеются, не являются присущими пламени, каковое есть лишь один из типов движения или возбуждения материи, а лишь фантастическим и относительным, одно для нашего зрения, другое для нашего осязания. Отсюда также следует, что ощущения, полученные от одного и того же объекта, варьируются в зависимости от числа ощущающих и в зависимости от состояния одного и того же ощущения в разное время по причине определенных расхождений в телесной организации, что (опуская пример больных желтухой) явно выражается в качествах тепла и холода, приемлемости и неприемлемости определенных вкусов и запахов конкретными индивидуумами или одному и тому же, но воспринимаемому в болезненном и здоровом состоянии не могло бы быть, если бы все чувственные идеи были абсолютными качествами сами по себе и, таким образом, были бы объектом внимания.

И стоит рассмотреть, как Протагор философствовал по поводу последнего обстоятельства: «Когда я пью вино в прекрасном здоровье, оно кажется приятным и сладким. Ибо действующая и стадающая составляющие, порождают чувство сладости приятности. Чувства, соответствующие воспринимающему субъекту, создают нечто соответствующее чувству вкуса, а сладость, соответствующая вину, создает нечто не абсолютное, но относительно чувству вкуса здорового человека.

Поскольку посредством чувств душа не воспринимает телесное как оно есть, но лишь в виде неких фантастических представлений и в замаскированном виде, чувство не может быть знанием, которое постигает вещи как они есть. Действительно, если бы у души не было иной силы кроме страстей и ощущений (как предполагал Протагор),

тогда не могло бы быть абсолютных истин и знания. Но эта его гипотеза, как мы уже показали, явно противоречит сама себе и сама себя опровергает.

2. Но чтобы сделать эту мысль понятной для вас, я далее отмечаю, что чувство не может быть источником знания, равно как не может обеспечить достоверность всего, в конечном счете к чувству сводимого, как полагают многие помимо Протагора. По этой причине природа чувств заключена лишь в кажущемся. Это уже подразумевалось в том определении, которое мы дали чувству как страсти либо аффекту в душе, посредством которого оно, как кажется, воспринимает существующие телесные объекты. То есть чувства возникают, когда душа настолько затронута, как если бы на нее действовали телесные объекты. Таким образом, вся реальность, требуемая для чувства, лишь та, которая касается реальности страстей в душе, или душа настолько затронута, что возникает впечатление наличия некоего свойства, позволяющего вещам быть не такими как они есть, а такими, какими они видятся. Ибо, что касается тех или иных вещей, их качеств, мы уже вполне разумно продемонстрировали, что в этом отношении большинство наших чувственных идей фантастические. То же можно продемонстрировать с очевидностью посредством самих чувств, ибо сами они столь безошибочны и реальны в ситуации, когда человек смотрит на предмет, частично находящийся в воздухе, а частично в воде и видит его искривленным, хотя в действительности он прямой, и видит его прямым, если он не погружен в воду. Однако в любом из этих случаев мы подвержены влиянию кажущегося. Можно приводить многочисленные примеры подобного рода для доказательства того, что когда дело касается таких-то и таких-то явлений, не существует иной истины или реальности, с необходимостью требуемой для возникновения каких-то ощущений кроме кажущихся. Но это не все, так как мною затем будет рассмотрен вопрос о реальности бытия и о существовании ощущаемых объектов, поскольку может быть вполне верное ощущение вне объекта, хотя, вообще говоря, нет объектов, существующих вне души. Известный, зарекомендовавший себя пример этого мы имеем в лице тех, кто лишился руки или ноги, когда эти люди ощущают сильную боль при бодрствовании в отсутствующих частях тела. Все мы имеем постоянный опыт подобного в сновидениях, которые столь же реальны, сколь и ощущения от внешних объектов, сопровождающие нас в бодрствующем состоянии. Ибо в снах наша душа столь затронута и образы, идеи и фантазмы о чувственном существуют в ней столь живо, сколь и когда мы бодрствуем, а боль столь же остра и неповторима, хотя и не реальна,

что пропадает только после пробуждения. Мы знаем, в теле нет ничего, порождающего боль посредством движений нервов.

3. То есть причины того, что душа может быть пассивно затронута при отсутствии реально существующего внешнего объекта, следующие: за счет одних лишь чувств душа не подвергается непосредственному действию от внешних объектов, но лишь от тела, по причине той, ей присущей естественной жизненной симпатии. Также не имеет места и телесное воздействие от всех частей тела или от внешних органов чувств, как, например, от глаза в процессе видения, от языка при пробовании пищи либо от внешних частей тела при их движении, но только в мозгу или от движущихся духов. В душе не происходит непосредственного распознавания этих движений. Это распознавание осуществляется за счет таинственного природного инстинкта, из которого и зарождается движение, как, например, в случае звезд, находящихся очень далеко. Отсюда, если есть тело, непосредственно воздействующее на душу, и если в мозгу присутствуют духи, которые приводятся в движение в тот момент, когда любой внешний объект производит действие на органы чувств, в душе с необходимостью должны возникать те же страсти, аффекты и чувства, как от реальных внешних объектов. Это может происходить либо за счет усиления активности самих духов, либо за счет духов, наталкивающихся на определенные отпечатки, следы или отметки в мозгу, созданные прежними ощущениями в бодрствующем состоянии, которое и определяет их движение. В последнюю очередь, за счет фантастической силы самой души, которая, поскольку на нее влияет тело, может сходным образом воздействовать на него и в соответствии с нашими привычными действиями или внутренними аффектами, склонностями или желаниями, может по-разному перемещать духи и порождать в нас различные фантазмы. То, что сны многократно порождаемы и возбуждаемы за счет фантастической силы самой души, очевидно из последовательности актов воображения, которые многократно продолжаются в последовательности речей и диалогов, состоящих из уместных ответов, попеременно задаваемых друг другу, содержащих то, чего никогда до этого не было запечатлено в мозгу в таком порядке или в такой серии, что не могло проистекать ни из вынужденного хаотического танца частиц, ни из скачков духов, ни за счет направленности их движения, ни за счет отпечатков или следов, созданных прежними ощущениями в мозгу.

4. А наши сны есть в действительности та же самая способность воображения, которую мы постоянно используем наяву, когда фантазия, не будучи подталкиваема и понукаема волей, бродит и непрерывно мечется, развертывая длинную нить или же непрерывный

ряд воображаемых представлений о телесном, совершенно отличающийся от тех вещей, которые в то же самое время попадают в сферу наших внешних чувств. Есть также такие лица, для которых такие сны наяву — обычное явление. Если и есть место сомнениям, то весьма незначительным. Ибо если человек внезапно засыпает в самый разгар снов наяву, когда фантазия его в метаниях и кружениях выводит столь длинную последовательность воображаемых событий, что сами эти события и фантазмы конечно же станут сновидениями, а затем плавно перетекут в следующую фазу, где они уже не выступают как фантазмы и воображаемые события, фальшивые или несуществующие, но и как восприятие реально существующего, т. е. как ощущение. В то время как эти наши представления об индивидуальных телесных объектах наяву и наши внешние чувства не производят впечатления ощущений, полученных от реально существующих вещей, подобно нашим снам, вполне уверенно можно заявить, что они слабые, эфемерные, подобные теням по сравнению с теми ощущениями, какие есть у нас наяву, т. е. не как внешние объекты, а как наши собственные акты познания. Причина этого в том, что хотя оба этих явления одной природы, все же движение духов, передаваемое по нервам от внешних объектов наяву, будучи более энергичным, постоянным, продолжительным и преобладающим, действительно затемяют либо сводят к минимуму иные, более слабые фантазмы или акты воображения, существующие в то же самое время. А разум, вмешиваясь, выносит свое суждение о более сложных фантазмах, отражающих объекты постоянные, за счет чего последние производят впечатление реальных ощущений. Первые же создают ощущения поддельного и ненастоящего, воображаемого, всего лишь картинку или общее впечатление в душе. Все это очень давно выразил Аристотель: «В дневное время они закрыты и исчезают. Чувства и разум функционируют так же, как более слабый огонь уступает место более сильному, а менее значительные беды и радости уступают место более сильным. Но когда мы отдыхаем в постели, более слабые фантазмы также производят на нас свои впечатления».

В дневное время и наяву ускользающие от нашего ума фантазмы, которые проистекают не от движений по нервам, вызванных внешними объектами, должны уступить место более сильным и продолжительным. Но когда мы спим, те же фантазмы сильнее и живее, так как нервы находятся в расслабленном состоянии и часто отсутствуют движения, передаваемые в мозг.

5. Следовательно, фантазмы и чувственные идеи есть на самом деле в материальном смысле одно и то же, о чем Аристотель пове-

дал нам, утверждая, что фантазия есть слабая разновидность чувства и что фантазмы есть то же, что и ощущения, ибо и фантазмы и ощущения есть страсти или страдания тела, отраженные в душе. И тем не менее каждый фантазм не создает впечатления чего-то телесного, действительно существующего вне души, что как раз характерно для ощущения. Можно сказать, есть два случая, в которых фантазм не кажется ощущением. Первый, когда фантазия разыгрывается намеренно и произвольно, по велению нашей воли, что часто явствует из нашего опыта. Ибо в наших силах фантазировать о любом телесном объекте или о любом человеке (ранее известных нам), о которых мы пожелаем, хотя и в отсутствии оно. Более того, в наших фантазиях мы можем соединять такие вещи, которых ранее не видели, такие как Золотая Гора, Кентавр, Химера. То есть в этом случае, когда душа осознает в себе фантазии, возбуждаемые в ней самой либо за счет ее внутренней активности, она не может более смотреть на них как на ощущения либо как на явления, реально существующие вне ее, но лишь как исчезающие образы, картинки и едва намеченные контуры вещей в себе. И фантазии, подобные этим, действительно обычно сопровождают большую часть нашей познавательной деятельности. Фантазмы не производят впечатления чувств или восприятий объектов, действительно существующих вне души, когда в ней есть осознание того, что они возбуждаются за счет ее собственной активности. Нет также впечатления, что каждый произвольный фантазм, о котором душа не знает, что он намеренно возбужден или возник в ней, является ощущением или восприятием существующего вне нас, так как могут быть блуждающие фантазмы, неизвестно каким образом проникающие в сознание, которые тем не менее душа может отличать от ощущений или восприятий как существующие вне души по причине иных фантазмов, в то же время существующих в душе, яркость и живость которых затемняют их. Если в душе есть фантазмы нескольких видов в одно и то же время либо такие, которые возникают из разных видов движений духов, душа спокойно сравнивает их, естественно обращаясь к более сильным и продолжительным фантазмам как к реальным сущностям, но к более слабым, неясным и преходящим относится как к воображаемым. Есть два типа произвольных фантазмов в бодрствующем состоянии. Один проистекает из таких движений духов, которые вызваны нервной деятельностью от внешних источников. Другие проистекают из деятельности духов в мозгу, перемещающихся не по нервам. Следовательно, когда мы не спим и в нас присутствуют оба эти типа фантазмов, те из них, которые возникают в результате движений по нервам, весьма отличны от иного типа.

В то время как во сне, когда нервы расслаблены, не происходит передачи движений к духам, те же самые фантазмы естественно возникают в душе как ощущения от реально существующих внешних объектов.

6. Правильность данных соображений очевидно проистекает из того, что по причине телесных или душевных болезней дух может быть настолько возбужден, что те фантазмы, которые не возникают в результате перемещения по нервам, будучи превалирующими даже в бодрствующем состоянии, могут стать ощущениями и внешними формами вещей реально существующих вне души, что люди могут быть уверены в том, что видят, слышат и чувствуют то, чего нет и что воздействует на все их чувства. Это явление часто встречается не только у иступленных, маниакальных либо ипохондрических лиц, примеры которых мы имеем во множестве, но и у личностей, одержимых страхом, любовью и так далее. По той же причине, что и чувства, фантазмы, возникающие из движений, передаваемых духами в мозгу по нервам, обычно путают воображение и фантазию, т. е. те фантазмы, которые возникают из деятельности духов, движущихся иначе, нежели по нервам. Сходным образом воображение может приобретать дикие формы, безудержные и непомерные, может тем же образом препятствовать нам и путать все наши чувства.

7. Данная необузданность фантазии и воображения, возобладавшая над чувствами или те фантазмы, которые возникают из движения, передаваемого в мозг по нервам от внешних объектов, либо в результате болезни тела, в то время как животные духи, будучи нестерпимо нагреты и возбуждены, могут переноситься с такой силой и скоростью, что их движение, вызванное внешними впечатлениями, могут ослабнуть. То же самое может проистекать из болезни или расстройства самой души. Когда нижняя иррациональная и пассивная часть души (в которой царят вождение и раздражительность) и, таким образом, фантастическая сила души (порождающая сны наяву) избыточно и непомерно возрастает и становится преобладающей в такой степени, что не только ослабляет и уничтожает ноэтические силы, но также предотвращает действие самой силы чувств. Если умеренная деятельность фантазии не позволяет душе страдать либо быть пассивной по отношению к действующим на нее объектам, а также не получать от них впечатлений не спутанных и незатемненных. Это именно то печальное состояние, в котором пребывает душа человека и которое ей ненавистно, при котором, посредством потворствования импульсам из той самой пассивной иррациональной телесной составляющей, в которой царят привязанности, аппетиты и желания: состояние, которое при своем логическом продолжении



хуже самой смерти и даже абсолютного уничтожения. Состояние, при котором не только разум деградирует и ниспровергается, но даже само чувство извращается или изгоняется и на его месте возникают неистовые фантазмы, вызванные иррациональными аппетитами, страстями и привязанностями (достигающими в этом случае поразительных величин), чтобы заместить собой сами ощущения, посредством чего легко понять, что божественное возмездие может сотворить из души мучителя себя самой (даже если снаружи нет никаких адских мук) не только посредством представления самой себе самых омерзительных и пугающих, унылых и трагических сцен, но также посредством распинания себя на кресте самой ужасной телесной боли. И здесь серьезные раздумья по этому поводу должны сильно насторожить нас в отношении того, как можно ослабить поводья, когда идешь на поводу у той иррациональной пассивной составляющей души, не знающей мер и границ, пока мы не осознаем губительной бездны и не ринемся без оглядки в наиболее печальное и жалкое состояние, какое можно лишь представить.

8. Я не намерен здесь распространяться о той власти, которую злые духи имеют над несчастными, либо отдавшими себя им во владение или иным образом лишившись той естественной защиты, которую божественное провидение предлагает всем, действуя непосредственно на духи мозга и этим пытаясь дать отчет о тех явлениях, свойственных колдунам и ведьмам, как их кажущееся перемещение по воздуху, их ночных собраний и пирушках и иных подобных вещах, производящих впечатление явно противоречивых и не согласующихся с философией. Впрочем, мы уже достаточно сказали для доказательства того, что чувство есть всего лишь кажущееся и внешнее. Следовательно, у нас не может быть определенности в одном лишь чувстве, либо, учитывая абсолютную природу внешних телесных сущностей и даже факт их существования. Вся уверенность наша проявляется из разума и интеллекта, выносящих суждение о фантазмах и внешних характеристиках чувств и определяя, в котором из них имеется абсолютная реальность, а какие из них всего лишь относительны и фантастичны.

Перевод выполнен по изданию: *Cudworth R. A. Treatise concerning Eternal and Immutable Mortality*. By Ralf Cudworth, D.D. Formerly Master of Christ's College in Cambridge. With a Preface by the Right Reverend Father in God, Edward Lord Bishop of Durham. London: Printed for James and John Knapton, and the Crown in St. Paul's Church-yard. M,DCC,XXXI

## ИСТОРИКО-БИОГРАФИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ. ПЕРЕВОДЫ АНГЛИЙСКИХ ПОЭТОВ XVI–XVII вв.\*

Р. Саусвелл, Ф. Сидни, Э. Спенсер, Ф. Грэвил, К. Марло,  
С. Дэниел, В. Шекспир, Томас Кэмпбелл, Джон Донн,  
У. Рэли, Бен Джонсон

*Перевод с английского языка В. В. Новожилова*

УДК 141, код ВАК 09.00.03

**Аннотация.** Из литературного наследия академика РАН В. В. Новожилова: переводы английских поэтов XVI–XVII вв. Р. Саусвелл, Ф. Сидни, Э. Спенсер, Ф. Грэвил, К. Марлоу, С. Дэниел, В. Шекспир, Томас Кэмпбелл, Джон Донн, У. Рэли, Бен Джонсон. Собранные и предоставленные для публикации коллегами и родственниками, они имеют важное достоинство — точность в передаче оригинального текста и его эмоционального акцента.

**Ключевые слова.** Английская поэзия XVI–XVII вв. Р. Саусвелл, Ф. Сидни, Э. Спенсер, Ф. Грэвил, К. Марлоу, С. Дэниел, В. Шекспир, Томас Кэмпбелл, Джон Донн, У. Рэли, Бен Джонсон.

**Abstract.** From Academician's Novozhilov V. V. literature Heritage: XVI–XVII centuries British poets in translation R. Southwell, P. Sidney, E. Spencer, F. Greville, Ch. Marlowe, S. Daniel, W. Shakespeare, Th. Campion, John Donne, W. Raleigh, Ben Johnson. The material collected and granted by the colleagues and relatives for further publishing is rendered both accurately and emotionally.

**Keywords.** XVI–XVII centuries British Poetry. R. Southwell, F. Sidney, E. Spencer, F. Gravill, Marlow, S. Daniel, W. Shakespeare, Th. Campion, John Donne, W. Raleigh, Ben Johnson.

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Академик Валентин Валентинович Новожилов принадлежал к кругу той русской интеллигенции, остатки которой чудом сохранились в России вопреки всем общественным катаклизмам эпохи. Вспомним, кто они, эти люди: Юлиан Александрович Шиманский, Алексей Николаевич Крылов, Леон Абгарович и Иосиф Абгарович Орбели, Лев Николаевич Гумилев. Их отличало стремление и умение познать жизнь во всем ее многообразии, исключительно высокая общая культура.

---

**Новожилов Валентин Валентинович** — академик РАН, Центральный научно-исследовательский институт им. академика А. Н. Крылова (ЦНИИ им. академика А. Н. Крылова). Россия, Санкт-Петербург; [vnovozhilov@mail.ru](mailto:vnovozhilov@mail.ru)

**Novozhilov Valentin V.** — Academician at The Russian Academy of Sciences, The Central Research Institute named after Academician A. N. Krylov; [vnovozhilov@mail.ru](mailto:vnovozhilov@mail.ru)

\* Публикуемый поэтический материал предоставлен ответственному редактору и составителю сборника Алексею Васильевичу Цыбу профессором физического факультета СПбГУ Виктором Юрьевичем Новожиловым.

Валентин Валентинович проработал в ЦНИИ им. акад. А. Н. Крылова без малого 50 лет. Для многих из нас — уже немолодых сотрудников института — Новожилов был выдающимся ученым — механиком и инженером. Но мало кто знал о его напряженной духовной жизни, об интеллектуальных интересах, лежавших вне сферы науки.

Благодаря усилиям родных Валентина Валентиновича, отобравших в архиве академика наиболее интересные опыты, мы можем узнать еще об одной грани этой незаурядной личности — его увлечении историей и поэзией. Англия эпохи королевы Елизаветы, поэты той поры, включая гениального Вильяма Шекспира, — вот круг интересов Валентина Валентиновича в последние годы жизни.

Восприятие поэтических переводов В. Новожилова в профессиональных кругах не было однозначным. Из материалов и переписки, связанных с этим, можно понять, что в техническом отношении его стихи, по-видимому, уступают написанным такими мастерами поэзии, как С. Маршак или Б. Пастернак. Но переводы английских поэтов, сделанные В. Новожиловым, имеют важное достоинство — точность в передаче оригинального текста и его эмоционального акцента. Наверное, и такой подход имеет право на жизнь. Не вдаваясь в литературоведческие споры, заметим, что нами прежде всего руководило стремление сохранить память о творчестве выдающегося человека, нашего современника, учителя и коллеги.

Валентин Валентинович, возможно, не предполагал выносить свои произведения на суд широкой читательской аудитории. Но нам кажется, что знакомство с литературным наследием академика Новожилова не большого круга его коллег и учеников, которое мы можем осуществить силами института, послужит добрым целям. Оно позволит и молодому поколению ученых, которые знают академика по трудам в области механики, и тем, кому довелось общаться с Валентином Валентиновичем, еще глубже оценить многогранность таланта этого человека, его эрудицию, вкус культуру.

Поскольку на рукописном тексте переводов есть пометка о том, что они посвящаются великой русской балерине Галине Сергеевне Улановой, мы сохранили это посвящение при их издании.

Проф. В. Е. СПИРО

## ПЕРЕВОДЫ

*О королеве Англии Елизавете, пирате сэре Уолтере Рэли, его таверне «У морской девы» и ее посетителях, а также об их достойных современниках с приложением избранных стихотворений перечисленных леди и джентльменов в переводах В. Новожилова*

Королева Елизавета

РОБЕРТ САУСВЕЛЛ

«Была королева — стала святая» Круговорот времен

ФИЛИПП СИДНИ

Сонет 1

Сонет 2

Сонет 31

Сонет 39

ЭДМУНД СПЕНСЕР

Сонет 1

Сонет 34

Сонет 67

Сонет 75

ФАЛК ГРЭВИЛ

«Ночь все цвета переплавляет в мрак»

КРИСТОФЕР МАРЛО

Страстный пастух своей возлюбленной

СЭМЮЭЛ ДЭНИЕЛ

Сонет 6

Сонет 49

Стихи, приложенные к изданию «Опытов» Мишеля де Монтеня на английский язык

ВИЛЬЯМ ШЕКСПИР

Сонет 23

Сонет 33

Сонет 40

Сонет 41

Сонет 55

Сонет 59

Сонет 66

Сонет 71

Сонет 73

Сонет 75

Сонет 90

Сонет 93

Сонет 100

Сонет 110

Сонет 115

Сонет 121

Сонет 130

Сонет 149

ТОМАС КЭМПИОН

Коль не можешь — не люби

Колдовство

ДЖОН ДОНН

Разбитое сердце

Колдовство образа

Вздых

Вычисление

Приманка

Трижды глупец

Завещание

Воздух и ангелы

Песня

С добрым утром

Песня

Сонет 4

Сонет 7

Сонет 10

Призрак

УОЛТЕР РЭЛИ

Ответ нимфы страстному пастуху

О жизни человека

Дай раковину мне покоя

Время таково: оно почитает за благо

БЕН ДЖОНСОН

К Цели

В память моего любимого учителя, автора Вильяма Шекспира о том, что он  
нам оставил (отрывок)

Послесловие

Посвящается Галине Улановой  
11.04.82

О  
королеве  
Англии

ЕЛИЗАВЕТЕ,

пирате сэре УОЛТЕРЕ РЭЛИ,  
его таверне «У морской девы»  
и ее постоянных посетителей;  
СЭМЮЭЛЕ ДЭНМЕЛЕ,  
БЕНЕ ДЖОНСОНЕ, ДЖОНЕ ДОННЕ  
и ВМЛЪЯМЕ ШЕКСПЕРЕ,  
а также об их достойных современниках;  
ФЛАКЕ ТРЭВИЛЕ, ТОМАСЕ КЭМПИОНЕ,  
КРИСПОФЕРЕ МАРЛО, РОБЕРТЕ САУСВЕАЛЕ,  
ФЛАМПЛЕ СИНДИ и ЭДМУНДЕ СПЕНСЕРЕ

с приложением  
избранных стихотворений  
перечисленных леди и джентльменов  
в переводах на русский язык

В. НОВОЖИЛОВА

*Королева  
ЕЛИЗАВЕТА  
(1533–1603)*

Элизе было только три года, когда Генрих VIII — ее отец повелел отрубить голову Анне Болейн — ее матери. Детство девочки было бедным и опасным: смерть витала над членами семьи Тюдор. Когда отец умер, Элизе исполнилось уже 14 лет. Первые годы жизни запомнились ей навсегда: она стала осторожной, расчетливой, бережливой, привычной к обстановке постоянной опасности. Будучи третьей среди претендентов на престол (после брата Эдуарда — моложе ее на четыре года и сестры Марии — старше ее на 17 лет) она, казалось бы, имела мало шансов стать королевой. Но привезенная еще в эпоху Колумба из Америки страшная наследственная болезнь, называвшаяся тогда великой оспой (Great Pox), а ныне сифилисом, рано свела в могилу и брата, и сестру, обойдя каким-то чудом Элизу. И судьба сложилась так, что уже в 25 лет она взошла на английский престол и стала Елизаветой I. Государство, которым ей предстояло управлять, находилось в плачевном состоянии, оно было разорено бесхозяйственностью деспотичного отца, раздираемо религиозными страстями, накаленными противоположной политикой отца и сестры (он травил и истреблял католиков, она — протестантов), переживало трудную пору перехода от феодализма к торгово-промышленному строю, связанную с народными восстаниями и заговорами аристократов. Только что была проиграна война с Францией, в результате которой Англия потеряла важную для торговли опорную точку на континенте — порт Кале. К тому же над страной нависла чреватая угрозой вторжения опасность войны с Испанией. Эта война была не только неизбежна, но и необходима, так как при господстве Испании и на суше, и на море Англия как островное государство была обречена на прозябание.

Но начало войны надо было во что бы то ни стало оттянуть, используя время на укрепление внутреннего положения в стране и развитие ее флота. По счастью, король Филипп II с войною также не спешил. Испании приходилось в ту пору тратить много сил и средств на подавление восстаний в подвластных ей Нидерландах. Но не только это было причиной неторопливости испанского короля. Он долгое время надеялся подчинить Англию, не прибегая к войне, — либо путем брака с Елизаветой, либо путем ее устранения. Католичество все еще оставалось в Англии внушительной силой и было благодатной почвой для организации заговоров. Знаменем



заговорщиков выступала королева Шотландии Мария Стюарт, претендовавшая и на английскую корону как потомок (по женской линии) основателя династии Тюдоров Генриха VII. Права же Елизаветы на престол оспаривались, так как она была зачата до брака.

В 1567 г. Мария Стюарт была свергнута с шотландского престола. Причиной ее низложения были не столько любовные интриги и связанные с ними убийства (о которых так много писалось), сколько несовместимость Марии — убежденной католички — с ее народом, ставшим к тому времени фактически приверженным протестантству в его наиболее радикальных формах. Вынужденная бежать из Шотландии, Мария направилась в Англию, безосновательно надеясь, что Елизавета поможет ей вернуть утраченный престол.

По традициям борьбы за власть попавшую в руки соперницу следовало, казалось бы, немедленно уничтожить, Елизавета, однако, поняла, что теперь в ее распоряжении великолепный, хотя и очень рискованный способ оттянуть начало войны. Для этого надо было бережно сохранять жизнь Марии Стюарт, поддерживая у Испании надежды на осуществление в Англии католического переворота. Риск был тем более велик, что успех Марии Стюарт интересовал не только Испанию, но и Францию — вторую по значению и силе католическую державу. Ведь по образованию, воспитанию и родственным связям Мария была скорее француженкой, чем англичанкой или шотландкой. Родным ее языком был французский.

Елизавета с большим искусством вела опасную игру, ставя на карту собственную жизнь, и весь этот долгий срок (в общей сложности тридцать лет) она и ее бессменный канцлер Сесиль лорд Берли (1520–1598) принимали все меры по укреплению Англии: налаживали расстроенные финансы, поощряли развитие промышленности и торговли, искали и нашли приемлемое для всех слоев населения решение религиозных проблем в форме, сохранившейся почти без изменения до наших дней. Любое сопротивление реформам безжалостно подавлялось, откуда бы оно ни исходило. Особенно жестоко выпадали при этом на долю народа первой колонии Англии — Ирландии, где англичане вели себя почти так же, как испанцы в своих заморских владениях: не щадили ни детей, ни женщин, полностью истребляя целые племена. Дело в том, что в Ирландии католицизм был особенно крепок, и она была тем «черным ходом», через который испанцы могли вторгнуться в Англию.

А на море в этот период велась необъявленная война. Она выражалась в действиях английских пиратов, грабивших испанские торговые и транспортные суда и нарушавших связи Испании с ее заморскими владениями — главным источником ее богатства. Хотя офици-

ально пираты действовали на свой страх и риск, но на самом деле не только при попустительстве, но и при финансовой поддержке королевы и ее ближайшего окружения, входивших с пиратами в пай и деливших с ними прибыли. Постепенно действия пиратов приобретали все больший размах. Об их предельных масштабах можно судить, например, по тому, что знаменитейший из всех пиратов сэр Френсис Дрейк (получивший от Елизаветы, называвшей его «мой любимый пират», звание рыцаря и чин адмирала) вышел в одно из своих плаваний во главе флотилии из 25 кораблей. В операциях пиратов разрабатывалась новая стратегия и тактика морского боя, закалялся опыт английских флотоводцев и моряков. Испанский король, разумеется, отлично понимал причастность Елизаветы к этим крайне для него убыточным морским операциям, но до поры до времени удовлетворялся тем, что и сам вел против нее «пиратские» действия — только не на море, а на суше, вдохновляя и финансируя заговоры против королевы. Обе стороны разыгрывали при этом одну и ту же карту — притязания Марии Стюарт, и обеим сама она была совершенно не нужна. Для Елизаветы это была опаснейшая соперница, а для Филиппа — только оружие против Елизаветы. Тяготение Марии к Франции было для него неприемлемо, так как Франция, хотя и католическая, как ближайший сильный сосед была естественной противницей Испании на политической арене.

Но вот настал момент, когда для Елизаветы оттягивать войну стало слишком трудно, да и невыгодно. Было очевидно, что Испания пришла к решению вторгнуться в Англию. И только тогда голова Марии Стюарт скатилась с плеч, что было сигналом к войне. Это произошло в 1587 г. Испания поспешно закончила приготовления, собрав в единый кулак — «Непобедимую Армаду» весь свой флот — около 120 тяжелых кораблей, имевших на борту более 20 тыс. солдат и около 3000 пушек. Допускать высадку противника в Англии было нельзя: испанцы имели богатый опыт в завоевании чужих земель. «Непобедимая Армада» была встречена на море и в грандиозном сражении, длившемся в общей сложности всех своих эпизодов около года и происходившем в обстановке жестоких бурь, была полностью разгромлена. Хотя схватки на море (с переменным успехом) еще некоторое время и продолжались, но вопрос «кто кого» был решен окончательно и бесповоротно. Все пути к торговле и захвату заморских земель стали для Англии теперь открыты, что привело постепенно к созданию сильнейшей в мире колониальной империи, достигшей своего зенита в XIX в. В этом политическом триумфе велика заслуга королевы Елизаветы, заложившей его фундамент.

В литературе образ Елизаветы неотделим от образа Марии Стюарт, и вся история Англии того времени сводится к соперничеству двух королей, причем симпатии склоняются явно в пользу Марии. Ее красота, открытость, мужество и благородство противопоставляются невзрачности, коварству, трусливости и нерешительности Елизаветы. Все это не более чем литературный штамп! О нет, Елизавета не была ни труслива, ни нерешительна — она была мужественна и расчетлива! А что касается коварства и жестокости, то в этих качествах Мария, как показывает ее биография, сопернице вряд ли уступала. История отношений Елизаветы и Марии не была (как это обычно представляют) противостоянием личностей одного масштаба, а скорее напоминала игру кошки с мышью.

Бесстрашие Елизаветы видно хотя бы из того, что в тяжелейшие для Англии часы, когда вдоль ее восточного берега горели костры и страна замерла в тревоге, ожидая удара испанцев с моря, королева в латах и на коне проехала по улицам Лондона и посетила лагерь солдат, воодушевляя их личным примером. А ведь тогда каждый третий или четвертый англичанин был или считал себя католиком, и убить королеву, стоя рядом, было просто, но патриотизм в момент опасности для родины оказался выше религиозных убеждений, на что Елизавета и рассчитывала.

Для оценки ее как государственного деятеля важны ее взаимоотношения с парламентом. Английский парламент при ее отце был послушным слугой, безропотно повиновавшимся королю. Но бурное развитие промышленности и торговли сопровождалось и ростом сознания всех слоев народа в своих силах. Елизавете приходилось не раз с этим считаться. Так, например, когда в 1575 г. Вентворт сказал в парламенте яркую речь о нравах и независимости палаты общин и пэров, о том, что пора перестать беспрекословно подчиняться произволу королевы, и был заключен за это по решению нижней палаты в Тауэр, то по повелению и от имени королевы министр Мидуэй объявил парламенту, что «королева поступает весьма снисходительно, подвергая дерзкого оратора только одному месяцу заключения. Но впредь парламент не должен воображать, что имеет право говорить, что хочет и когда хочет. Ему рекомендуется не злоупотреблять терпением королевы».

Второй конфликт между парламентом и королевой возник уже в самом конце ее царствования, в связи с борьбой против монополий, которыми правительство торговало. Парламент протестовал против злоупотребления патентами на изготовление или торговлю тем или иным товаром, против выдачи их вельможам во вред среднему сословию — купцам и джентри.

Убедившись в серьезности и глубине конфликта, Елизавета не только уступила, но и, лично явившись в парламент, поблагодарила его членов за преданность, за то, что они, не колеблясь выражают свое мнение, предотвращая тем поступки, могущие послужить не к чести королевы и уменьшить любовь к ней подданных. Она обещала прекратить злоупотребления с патентами и наказать виновных.

Была ли Елизавета жестокой? Несомненно да. В XVI в., который кто-то из историков назвал «пещерой со львами», пытки, виселицы, четвертование и костры были бытовыми явлениями, и Елизавета без колебания использовала эти средства. Беспощадное истребление ирландцев, имевшее целью экспансию Англии на их земли, а также предотвращение прихода туда испанцев, проводилось по ее непосредственным приказаниям.

Но в жестокости Елизаветы не было оттенков садизма, религиозного изуверства и самодурства, свойственных ее отцу Генриху VIII, ее сестре «Кровавой Мери» и ее современнику и возможному жениху Ивану Грозному.

Елизавета была не только королевой, но и высокообразованной женщиной. Она владела пятью языками, включая латынь и греческий. Умела играть на лютне и спинете. Была в молодости грациозна и миловидна и всю жизнь любила танцевать. Покровительствовала театру и сама принимала участие в театрализованных маскарадах. Будучи бережливой, она предпочитала оплачивать удовольствия не из своих (т. е. государственных) средств, а из кармана своих вельмож. Скарденность она унаследовала от своего деда Генриха VII, который добывал деньги любыми путями, но расставался с ними крайне неохотно<sup>1</sup>.

Елизавета любила и литературу, изредка сама писала стихи. Вот перевод одного из ее стихотворений:

Когда я была молода, красива и нравилось мне блистать,  
То многие юноши меня просили возлюбленной их стать,  
Но я неизменно их отвергала, повторяя день от дня:  
Прочь, прочь, прочь уходите,

Оставьте в покое меня.

Так много плачущих глаз промелькнуло, забытых мною навек,  
Так много вздыхавших я обманула, не дав показать свой блеск,  
Но все больше в гордости утверждаясь, повторяла день ото дня:  
Прочь, прочь, прочь уходите,

Оставьте в покое меня.

Но вдруг появился всемогущий Венера победоносный сын  
И сказал:

«О, прелестная Дама, чересчур нерешительны вы,  
Я выщиплю ваши яркие перья, чтоб нам не пришлось повторять:

Прочь, прочь, прочь уходите,  
Оставьте в покое меня».

Когда он мне на ухо молвил, то холод в меня проник,  
С тех пор ни днем, ни ночью покоя я не найду ни на миг,  
С тех пор все больше и больше жалею, что твердила день ото дня:  
Прочь, прочь, прочь уходите,  
Оставьте в покое меня.

Елизавета ценила общество талантливых людей — таких как Френсис Бэкон и Джордано Бруно, Филипп Сидни и Уолтер Рэли. Два года (1583–1585), прожитых Джордано Бруно в Англии под дружественным покровительством её королевы, были самыми безоблачными и творчески плодотворными в его трагической жизни. Королевой был отмечен и Шекспир, хотя она не дожила до зенита его творчества и не знала ни «Гамлета», ни «Макбета», ни «Отелло», ни «Короля Лира». Больше всего ей нравилась трагедия «Генрих IV», а в ней, сколь это ни странно (учитывая ее положение), фигура Фальстафа. По преданию, «Виндзорские проказницы» были написаны по прямому заказу Елизаветы, пожелавшей вновь увидеть на сцене Фальстафа — на этот раз в роли влюбленного.

У рациональной Елизаветы была, однако, своеобразная причуда. Она не только любила, но и требовала, чтобы ее называли королевой-девственницей, хотя, как острил самый веселый из всех французских королей Генрих IV, она была таковой не более, чем он римским папой. Действительно, Елизавета любила находиться в окружении мужчин и у нее постоянно были фавориты. Наиболее известными из них были граф Лейстер, его пасынок граф Эссекс и пират сэр Уолтер Рэли. Денег она, однако, на своих любимцев не швыряла, отделяваясь главным образом предоставлением им почетных званий и торговых привилегий. А когда граф Эссекс (1566–1601), бывший на 33 года ее моложе, попытался проявить характер и вмешаться в государственные дела, то получил пощечину и был отправлен усмирять в который уже раз взбунтовавшихся ирландцев. Не справившись с этим поручением, он не смирился и, вернувшись в Лондон, попытался организовать заговор против Елизаветы, но, не будучи поддержан народом, потерпел неудачу и был обезглавлен.

Да, увлечения у Елизаветы хотя и были, но оставались, несомненно, на втором плане и не отражались на интересах и средствах государства. В течение ее долгой жизни к ней сватались многие особы самых знатных родов — в том числе король Испании, принц Франции, царь России. Несомненно, надеялся на корону и граф Лейстер.

Но Елизавета неизменно отвергала все брачные варианты. Очевидной причиной было нежелание хоть в какой-то мере поступить-

ся властью. Но была, как мне кажется, и еще одна, менее тривиальная причина безбрачия Елизаветы и настойчивого подчеркивания ею своей девственности. Эта удивительная причина раскрывается в коротком, содержащем всего шесть строк стихотворении В. Берна, написанном по поводу коронации Елизаветы в 1558 г. Ниже это шестистишие приводится как в подлиннике, так и в русском переводе. Хотя последний формально и достаточно точен, однако параллельное приведение и оригинала представляется необходимым, так как в стихотворении есть весьма существенная, неперевоаемая на русский язык деталь: Англия по-русски — слово женского рода, а в контексте стихотворения оно имеет мужской род. Стихотворение это является клятвой Елизаветы перед алтарем при вступлении в брак с England'om. Хотя оно сочинено не самой королевой, но, несомненно, либо было ею инспирировано, либо было ей известно и произвело на нее неизгладимое впечатление. По-видимому, она действительно считала себя супругой England'a, всю жизнь свято блюла его интересы, как она их понимала, и только смерть их разлучила.

**A Song  
between the Queen's Majesty and England**

Here is my hand,  
My dear lover England,  
I am thine both with mind and heart,  
For ever to endure  
Thou majest be sure  
Until death us two do part.

**Свадебное обращение  
Ее Королевского Величества к Англии**

Вот рука моя,  
Возлюбленная Англия,  
Умом и сердцем я твоя — поверь.  
Обетом невесты,  
Ее честью  
Клянусь, что нас разлучит лишь смерть.

Идейный глава всех врагов Елизаветы папа Сикст V, прокляв ее и отлучив от церкви, сказал: «О, если бы она не была еретичка, то достойна была бы править всем миром».

\* \* \*

Если для королевы Елизаветы проблема замужества практически не существовала, то в жизни королевы Марии Стюарт она, наоборот, играла огромную и, можно сказать, роковую роль. Первый ее брак

добавил к короне Шотландии (которую она имела с девятимесячного возраста) еще и корону Франции.

Но, быстро овдовев, она ее утратила. Сразу же после погребения первого мужа — короля Франциска — начались тщательные поиски следующего супруга — желательно с короной. Мария не прочь была бы выйти замуж за нового короля Франции Карла IX (брата покойного мужа), хотя ему было только 12 лет. Но королева-мать Екатерина Медичи терпеть не могла высокомерную невестку. Мария как-то неосторожно обронила что-то нелестное по поводу купеческого происхождения рода Медичи, и это ей никогда не было прощено. Другим соблазнительным женихом был инфант Дон Карлос, брак с которым обещал в перспективе корону Испании. Дон Карлос — историческая личность, широко известная по трагедии Шиллера и опере Верди. Однако реальный Дон Карлос не имел ничего общего со своим отражением в искусстве. Если Мария Стюарт была на голову выше своих фрейлин, имея рост 180 см, то Дон Карлос, вполне оправдывая свое имя, был карликом и весил только около 43 кг (6 1/2 стон). Вдобавок он был психически неполноценен от рождения. Погнавшись как-то за одной из служанок, он упал с лестницы и проломил череп, что способствовало дальнейшей деградации его личности. Именно после этого Дон Карлос и воспылал влечением к своей мачехе, столь романтически воспетым Шиллером. Можно себе представить, что за пару образовали бы высокая Мария и крохотный инфант, не говоря уже о различиях их интеллектов. Ведь Мария, как и Елизавета, была одной из образованнейших женщин той эпохи. Она любила музыку и писала стихи (на наиболее ей близком языке — французском). Мария была, несомненно, вполне осведомлена о внешности и особенностях характера Дона Карлоса, но на что не решишься, если твоя главная страсть — коллекционирование корон! Однако отец инфанта король Филипп II воспрепятствовал этому браку. Его не устраивало то, что по всем своим родственным связям и симпатиям Мария была француженкой, а с Францией Испания находилась в длительной вражде.

Претерпев все эти неудачи, Мария покинула Францию и отправилась в свое собственное королевство — Шотландию. Там она продолжала поиски достойного жениха, а так как коронованных не предвиделось, она сразу же стала домогаться, чтобы Елизавета официально признала ее наследницей английской короны. Дипломатические переговоры по этому вопросу были продолжительны и закончились отказом Елизаветы, смысл которого состоял в том, что она сама была в течение шести лет наследницей своей сестры королевы Мери и хорошо представляет, насколько такое положение тягостно и опасно.



Настойчивые, можно даже сказать назойливые притязания Марии на английскую корону уже в ту пору способствовали взаимному озлоблению двух королей. Что касается выбора жениха, то Мария, в конце концов, остановилась на лорде Дарнли. Психологический подтекст этого выбора, по-видимому, состоял в том, что жених был не только красив, но и имел гигантский по тем временам рост — 189 см.

Мария и Дарнли были несомненно эффектной парой: она с золотистыми волосами, светло-кариими глазами и безупречным цветом лица и он — элегантный блондин, на голову возвышавшийся над окружающими его мужчинами и на полголовы — над своей женой. К сожалению, во всех остальных отношениях они оказались несовместимы, следствием чего стала цепь трагических событий, завершившаяся свержением Марии с шотландского трона. Не будем на них, однако, останавливаться, так как они многократно описаны. Цель этого маленького эссе — не пересказ известного, а добавление к нему исторически достоверных, но обычно остающихся в тени штрихов, позволяющих посмотреть на известные лица и события под необычными углами зрения.

Мария Стюарт чрезмерно любила власть, но пользоваться ею не умела. Нельзя было, истово исповедуя католичество, править протестантами в эпоху Варфоломеевской ночи и костров, на которых католики жгли протестантов, а протестанты — католиков. Нельзя было, потеряв корону Шотландии, бежать не во Францию — к родным и единоверцам, а в Англию, отдаваясь на милость Елизавете. Но бегство во Францию означало бы утрату навсегда корон и Шотландии, и Англии, а мыслить себя хотя бы без одной короны Мария была не в силах. И она пошла навстречу гибели.

Историки и, особенно, писатели недоумевали, почему почти за двадцать лет пленения Марии Елизавета так и не пожелала с нею встретиться хотя бы один раз? Но о чем им было разговаривать? Ведь все было предрешиено! Елизавета использовала пленницу как средство отсрочить войну с Испанией, а когда необходимость в этом отпала, она сразу же ее уничтожила.

Существует версия, что Елизавета не торопилась утвердить приговор суда о казни Марии, терзаясь муками совести и трусости. Не зная достоверно, каковы были причины этой трехмесячной отсрочки, можно, однако, не сомневаться, что ни совесть, ни трусость здесь были ни при чем. Может быть, английская королева просто играла хорошо продуманную роль. Известно, во всяком случае, что, когда Елизавета потребовала, наконец, приговор на подпись, она поставила ее в хорошем расположении духа, любезно беседуя со своим секретарем (Дэвисоном) о погоде и разных пустяках. А в заключение

этого разговора королева деловито остановилась на организационных деталях предстоящей казни: она должна была совершиться во дворе тюрьмы, при строго ограниченном круге присутствующих.

Суд, приговор и казнь заняли в общей сложности около четырех месяцев (15 октября 1586 г. — 8 февраля 1587 г.), и именно этот краткий период стал апофеозом свергнутой шотландской королевы. Будучи недалёковидной и легкомысленной в политике и жизни, она показала такое достоинство и мужество перед лицом смерти, что гордо вошла в пантеон истории и литературы. Поистине, утрата жизни стала для нее шагом в бессмертие — в бессмертие человеческой памяти.

Прошло уже около четырехсот лет со дня смерти Марии, а мы ее знаем и о ней помним. Более того, в умах большинства она запечатлена гораздо ярче той, по распоряжению которой человеку по имени Булл за работу, отнявшую у него менее минуты, была выплачена большая по тем временам сумма — 10 фунтов. В некотором смысле победа осталась за побежденной.

*Роберт Саусвелл*  
(1561–1595)

Поэт Роберт Саусвелл родился в католической семье. Он учился в Париже и Риме, вступил там в орден иезуитов. Пламенным католиком вернулся Саусвелл в 1586 г. в Англию, чтобы бороться против Елизаветы за права Марии Стюарт. Но было уже поздно: 8 февраля 1587 г. Мария взойшла на эшафот. В связи с этим трагическим событием Саусвелл написал от имени Марии свое самое вдохновенное стихотворение. Но и после казни шотландской королевы Роберт продолжал действовать как активный католик, за что и был на тридцать четвертом году своей жизни повешен.

**Была королева — стала святая**

Была королева — стала святая,  
Звали Марией — теперь зовут мертвой,  
Сорвана корона моя золотая,  
Но царство неба над мною простерто.  
  
Жизнь и смерть — единого звенья,  
Богатства разделят и друг и враг,  
Быстрая смерть — конец долгих мучений,  
Утрата жизни — в бессмертие шаг.

**Круговорот времен**

Обрубленное дерево вернет  
Со временем свою листву. Растенье  
Цветет и увядает, вновь цветет  
В безудержном, неистощимом рвенье.  
Так время движется за кругом круг:  
От радости к беде, от зла к добру.  
  
Ведь счастье — это вовсе не поток!  
Оно, скорей, напоминает море:  
В прилив оно вздымается, потом  
Уходит, обнажая камни горя.  
Нет радостей, что длятся без конца  
И не могилы горестей сердца.  
  
Не вечен листопад, как и весна,  
Ночей и дней не умолкают споры,  
Подчас птиц грустных звонки голоса,  
А штиль порою верх берет над штормом.  
Круговорот времен смирят страсть:  
Стремясь наверх, страшимся мы упасть.

Триумф и гибель — братья-близнецы,  
Большую рыбу в сети не заманишь,  
Все и ничто — единого конца,  
Как мало нужд и много как желаний.  
Имеет кое-что, кто слаб иль слеп,  
А счастье сильного — богатый склеп.

*Филипп Сидни*  
(1554–1586)

Искусство английского сонета родилось около 1530 г. и было завезено из Италии дипломатом и поклонником Анны Болейн, до ее брака, Томасом Уайетом. Посмертная публикация в 1591 г. сборника сонетов «Астрофили Стелла», принадлежавшего перу сэра Филиппа Сидни, вызвала в Англии кратковременную по историческим масштабам (длившуюся всего десять лет) интенсивную вспышку интереса к этой форме стиха. Именно тогда были написаны сонеты Спенсера, Дэниела, Шекспира и многих других.

Кроме упомянутого сборника, Сидни известен как автор пасторального романа «Аркадия» (содержащего, в частности, сюжет «Короля Лира») и эссе «В защиту поэзии», где он заявил, что «поэт ничего не утверждает и потому никогда не лжет».

Аристократ и воин, поэт и мыслитель, друг великого гуманиста Джордано Бруно Филипп Сидни писал не для печати, а для близких друзей и завещал все свои сочинения после смерти уничтожить.

Он умер от ран, полученных в бою с испанцами (на территории Нидерландов), когда ему было только тридцать два года. Весь Лондон провожал его к могиле в соборе Святого Павла. Но, по счастью для поэзии и особенно для искусства сонета, его последняя воля исполнена не была.

**Сонет 1**

Привержен правде и в стихах желая  
Любви дать слово, показать хочу,  
Как больно мне, что вы, о дорогая,  
Прониклись жалостью ко мне чуть-чуть.

Страницы многих книг перебирая,  
Наимрачнейшие слова я в них ищу  
В стремление описать, как умираю,  
Как утопаю в ливне слез и чувств.

Но вдохновение — дитя природы,  
И знания ему не поводирь.  
Слова чужие столь же неудобны,  
Как сапоги, протертые до дыр.

Кусаю я перо, терзаясь, как в беде,  
А муза говорит:  
«Ищи слова в себе».

### Сонет 2

Не с взгляда первого, не как случайный выстрел  
Любовь глубокую мне рану нанесла:  
Шагами малыми она к победе шла  
И к сердцу моему подкралась исподволь.

Сначала любовался, о любви не мысля,  
Потом влюбился, но в свои дела  
Любовь не допускал, во избежанье зла,  
А вслед за тем в слугу я превратился,

Что ропщет на хозяина порой,  
Боясь его ослушаться, а ныне  
И это позади, теперь я раб немой,  
Терпящий все причуды тирании.

Теперь единственной свободе рад:  
Считать, что я в раю, попавши в ад.

### Сонет 31

В молчании печальном, о Луна,  
Ты шествуешь, являя лик свой бледный.  
Ужели стрел своих полет победный  
Амур стал направлять не только в нас,

Но и в тебя? В твоих глазах видна,  
Желанная для тех, кто сам изведal  
Любовных мук терзания и беды,  
Овеянная томностью страна...

Скажи по дружбе, ценится ли там  
Красавицами сердца постоянство?  
Иль, как у нас, горда их чистота  
И ждать от них взаимности напрасно?

А те, кому в любви там не ответили,  
Считают ли жестокость добродетелью?

### Сонет 39

Сон, жду тебя! Ведь ты — покоя узел,  
Ума ловушка, горестей бальзам,  
Богатство бедного, свобода узника,  
Бесстрастные весы добра и зла.

Хочу с тобой в надежном быть союзе,  
А так как главный враг себе я сам, —  
От стрел отчаянья, от их зазубрин  
Будь мне щитом, и я тебе воздам.

Все, все себе возьми: постель, подушку,  
И тишину, и спальни полумрак,  
И головы усталость непослушную...  
Твое все это, ну а если все ж никак

Мне не заснуть — не в том ли сущность дела,  
Что постоянно грезится мне Стелла?



*Эдмунд Спенсер*  
(1552–1599)

Традиция ставит Эдмунда Спенсера в английской поэзии XVI в. сразу за Шекспиром. Зенитом его творчества был сборник «Amoretti»<sup>2</sup>, посвященный Елизавете Бойл, впоследствии, после долгого ухаживания, ставшей его женой. «Amoretti» написаны в 1591–1595 гг., т.е. примерно в одно время с сонетами Шекспира. Кроме «Amoretti» хорошо известна ода «Волшебная королева», восхваляющая деяния королевы Елизаветы. Придуманная Спенсером для этой оды строфа получила название «спенсеровской» и была впоследствии использована многими английскими поэтами. В частности, этим размером написан «Чайльд Гарольд» Байрона. Изысканный и мелодичный в творчестве, в жизни Спенсер был жестоким чиновником. Вторую половину жизни он провел в Ирландии, где в должности секретаря правителя этой страны лорда Вильтона беспощадно подавлял волнения католиков. За усердие был награжден имением и замком. Но в 1589 г. этот замок был спален восставшими крестьянами, и Спенсеру едва удалось спастись бегством. Посланный с дурными вестями в Лондон, он там внезапно скончался.

**Сонет 1**

О, как блаженны вы, страниц пугливых ряд,  
Трепещущих в руках ее лилейных!  
Вы словно пленницы, под властелина взгляд  
Попавшие и ждущие велений.

И вы блаженны, строки, на мгновенье  
Привлекшие свет двух лучистых звезд.  
Чтоб рассказать им о моих волненьях  
На языке неутолимых слез,

А плеск ритмичный рифм до нас донес  
Журчание потоков Геликона!  
Он извлечен из мира тайных грез  
Моей душой, любовью истомленной.

Страницы, строки, рифмы — ей служите:  
Мне ценен мир лишь как ее обитель!

**Сонет 34**

Подобно кораблю в морских просторах,  
Стремящемуся вслед своей звезде  
И, потеряв ее во мраке шторма,  
Блуждающему неизвестно где,

И я теперь покорствую судьбе,  
Утратив путеводный луч свой ясный,  
И неизбежный мой теперь удел —  
Нестись в безвестность между скал опасных.

Но все ж надежда есть, что шторм угаснет  
И что опять звезда моя Гелисс,  
Дарящая всегда мне только счастье,  
Свой нежный взор с небес опустит вниз.

А до того удел мой — власти рока  
Повиноваться в забвении глубоком.

### Сонет 67

Подобно утомленному погоней  
Охотнику, утратившему след  
И у ручья прилегшему на склоне  
Там, где сквозь ветви чуть проходит свет,

Я осознал, что уж надежды нет  
И что пора с добычею проститься,  
Как вдруг из леса, не боясь тенет,  
Явилась лань к ручью, чтобы напиться.

Меня заметив, не умчалась птицей,  
Доверчиво стояла предо мной,  
Предоставляя счастье насладиться,  
Ее касаясь ласковой рукой.

Не странно ли найти в столь робком звере  
Такое безграничное доверье?

### Сонет 75

Ее я имя вывел на песке —  
Пришел прибой, и волны буквы смыли.  
Я снова начертал его в тоске,  
И снова стерто было имя милой.

— Увы, — она промолвила, — нет силы  
В тщеславии твоём, а мой удел  
Найти когда-нибудь свою могилу  
И быть забытой навсегда везде.

— Ты не права! — воскликнул я. — Пусть те  
Во прахе забываются, кто низок.  
Наперекор презренной суете  
Мои гордый стих судьбе бросает вызов.

Сколь ни могуча смерть — любовь сильней  
И вечно будет обновлять людей.

*Фалк Грэвил*  
(1554–1628)

Лучше всего о себе сказал он сам в собственной эпитафии: «Слуга королевы Елизаветы, советник короля Якова, друг сэра Филиппа Сидни». В этих скупых словах столько содержания и оттенков, что трудно к ним что-либо добавить, не снизив впечатления. Отметим лишь, что они были написаны не менее чем через тридцать лет после смерти Сидни.

**Ночь все цвета переплавляет**

Ночь все цвета переплавляет в мрак,  
Все линии уходят вслед за светом.  
Наш глаз ведет себя теперь, как враг,  
Воображая контуры предметов.

Тревоги ложные смущают нас,  
И мир становится настолько сложным,  
Что ночи непроглядная стена  
Напасть любую делает возможной.

Что там за тьмой на самом деле есть,  
Нам кажется игрой воображенья,  
Зато подробно можем перечесать  
То, что в действительности — просто тени.

Так мира дьяволов родился образ:  
Он только отражение нашей злобы!

*Кристофер Марло*  
(1564–1593)

Кристофер (Крис, как он сам себя называл) Марло родился в один год с Шекспиром, но на несколько лет опередил его в драматургии. В то время как Шекспир еще не создал ничего замечательного, Марло учился в Кембридже, уже в 23 года получил степень магистра искусств и сразу же преуспел как драматург и актер. Он не рифмовал строки своих трагедий, как было общепринято до него, а писал их более гибкими белыми стихами, превосходя предшественников глубиной и образностью содержания. За это он был впоследствии справедливо прозван «отцом английской трагедии».

«Могучий и порывистый Марло» — так сказал о нем Бен Джонсон. Но эти эпитеты относятся лишь к трагедии. В стихах Марло был сентиментален, отдавая иногда дань и модным в ту пору среди аристократии пасторалям.

В религиозной буре XVI в. Марло занимал крайнее положение: был атеистом или близок к этому. Фауст из его трагедии продает душу дьяволу не ради молодости и наслаждений, а как истый сын эпохи Возрождения — ради знаний, богатства и могущества, противопоставляя магию «презренной и подлой теологии». «O lente, lente, currite noctis equi» — словами Горация умоляет Фауст: «Медленней, медленней мчитесь, кони ночи»<sup>3</sup>. Увы, кони ночи быстро унесли и самого Марло. На 29-м году жизни он был заколот неким Инграмом Фрезером, когда в таверне за ужином они о чем-то поспорили. Но дело, им начатое в драматургии, гениально продолжил его ученик Вильям Шекспир.

**Страстный пастух своей возлюбленной<sup>4</sup>**

Приди ко мне и будь моей,  
Счастливей станем всех людей  
Среди полей, холмов, долин,  
Среди лесов, среди вершин.

Там будем видеть мы всегда  
Пасущиеся вкруг стада  
И слушать пенье птиц и пчел,  
Вторящих серебру ручьев.

Там сделаю из роз постель  
Тебе и тысячу затей  
Придумаю, чтобы в цветы  
Вплетенной оказалась ты.

Тебе одежду я сотку  
Из шерсти тонкой, словно пух,  
А ножки в туфли облачим  
Из драгоценнейшей парчи.

И пояс из плюща сошьем,  
Его украсив янтарем.  
Коль мил тебе подобный рай,  
Приди скорей и будь моя.

Там, чтобы взор твой услаждать,  
Все дни нам будет танцевать  
Пастушья резвая семья.  
Приди ж скорей и будь моя.

*Сэмюэл Дэниел*  
(1562–1619)

Если судить об успехе по числу публикаций, то Сэмюэл Дэниел должен быть сочтен самым выдающимся английским поэтом конца XVI в. В самом деле, начиная с 1592 г. в течение семи лет вышло семь изданий объемистого сборника его сонетов «Дэлия». Между тем сонеты Шекспира при его жизни издавались всего один раз (если не считать публикации двух сонетов среди произведений других авторов), Джон Донн при жизни не издавался вовсе (если не считать нескольких стихов). Отсюда очевидный вывод: значение поэта нельзя измерять количеством прижизненных изданий его сочинений. Впрочем, Сэмюэл Дэниел сыграл в английской поэзии XVI в. свою интересную и важную роль. Он и Шекспир были друзьями, оба находились под покровительством юного графа Саутгемптона. Оба увлекались Монтенем, оказавшим на их мировоззрение глубокое влияние. Дэниел первым откликнулся на моду сочинения сонетов, внезапно вспыхнувшую после публикации сборника сонетов Филиппа Сидни. Он придерживался не итальянской, а той упрощенной и соответственно более гибкой, формы сонета, которая была введена Гоуардом. Когда несколько позднее искусством сонета увлекся и Шекспир, то он пошел по стопам своего друга. Влияние Дэниела на поэтическое творчество Шекспира несомненно.

**Сонет 6**

В моей любимой дивно сочетались  
Нахмуренность и светозарный взгляд,  
Суровость, побеждающая жалость,  
С улыбкой, одаряющей стократ.

О скромница, отмеченная краской  
Стыдливости! Как счастлива тропа  
Любви небесной, юности прекрасной,  
Влекущая стремительно тебя!

Хоть чистота и красота враждуют,  
Но в ней они надежные друзья,  
А коль щедра была б на поцелуи,  
На что тогда бы жаловался я?

О, если б не была она стыдливой,  
Кто Музу сделал бы мою счастливой?

### Сонет 49

Сон — сочинитель сказок, мрачной ночи сын,  
Брат смерти, в тьме изведавший рожденье,  
Возьми мое дневное утомленье,  
И пусть рассвет меня увидит в цвете сил.

Нетерпеливо жду я новой полосы  
В судьбе, терпящей кораблекрушенье.  
Пусть пробужденные глаза с презреньем  
Оплачут юности моей беспечный пыл.

И перестаньте, сны, быть пересказом  
Дневных желаний, утренних страстей,  
Добавите вы этим только разве  
Лишь больше скорби к участи моей.

Мне лучше бы навек остаться с вами,  
Забыв о гневном разочаровании.

### Стихи, приложенные к изданию перевода «Опытов» Мишеля де Монтеня на английский язык<sup>5</sup>

Привычка неотвязна, словно тень:  
Она себе нас подчиняет с детства.  
Кто лучше понимал, чем наш Монтень,  
Как может быть повержен этот деспот?

В восторге аплодирую ему!  
Как хорошо, что он пришел на встречу  
С народом Англии и потому  
Облекся в одеянье нашей речи.

Перо творца — монарха не вассал:  
Позорно тратить ум на восхваленья!  
Из разных стран звучат пусть голоса,  
Объединенные свободой мненья.

Монтень, наш принц, о нет — король, ведет  
Теперь застольные беседы с нами.  
В них предстает весь человеческий род  
В причудливой, подчас сумбурной, раме.

Но кто, вкушая яства короля,  
Посетует на форму хрусталя?



*Вильям Шекспир*  
(1564–1616)

Человек с десятью тысячами душ — так назвал Шекспира Колридж (1772–1832). Действительно, выведя в своих произведениях множество разнообразных характеров, Шекспир почти не показал своего к ним отношения. Гениальный драматург, он был, по-видимому, и великолепным актером, способным перевоплощаться в любой образ, скрывая за ним собственное лицо. А каков все же был он сам?

В одной из своих трагедий Шекспир вывел героя, расследующего преступление, его раскрывающего и за него наказывающего. Тем самым он стал зачинателем нового литературного жанра — детектива. Этот жанр, несмотря на всю свою впоследствии популярность, никогда более не достиг уровня художественности своего первого образца. Возможно, что пристрастие англичан к таинственным историям объясняет, хотя бы отчасти, то, что и сам Шекспир со временем оказался окруженным тайнами и стал объектом ретроспективного детективного анализа. Долгое время усиленно обсуждалась гипотеза, что Шекспир всего лишь подставное лицо, за которым скрывается или какой-нибудь большой ученый (например, Бэкон), или какой-нибудь высокообразованный и много путешествовавший аристократ (например, граф Ратленд). Повод к таким предположениям давала исключительная широта знаний Шекспира, проступавшая во всех его произведениях и не вязавшаяся с его простым происхождением и скудным образованием. Подсчитали, что словарь Шекспира содержит около 150 000 слов, что значительно превосходит запас слов других писателей и примерно в четыре раза — словарь человека со средним уровнем образования. Если проанализировать, из чего складывается это словесное богатство, то окажется, что помимо собственных Шекспиру народности и образности языка, здесь играет существенную роль использование терминов, взятых из самых разных областей знаний: философии, религии, мифологии, географии, истории, юриспруденции, военного дела, техники, различных ремесел и т. д.

Поражающее многообразие языка Шекспира было одной из главных причин возникновения легенды, что он был лишь ширмой для кого-то другого. Но не следует ли из сказанного скорее обратное, что Шекспир был самим собой — провинциалом без систематического образования? Ведь оно всегда придает целеустремленность в части подбора знаний и не столько их расширяет, сколько углубляет в определенных направлениях. Разнообразие словаря Шекспира

свидетельствует скорее о том, что он был высокоодаренным самоучкой, человеком с великолепной памятью, постоянно общавшимся с многими талантливыми людьми разных специальностей и жадно впитывавшим все, что они рассказывали. А была ли у Шекспира возможность такого общения? Несомненно! Напомним, как складывалась его жизнь.

Сын ремесленника из маленького городка Стрэтфорд на реке Айвон, Шекспир в юности получил школьное образование, в 18 лет женился на девушке старше себя на восемь лет (имея на то весомые причины), вскоре стал отцом трех детей и, казалось бы, следуя английским традициям, был предназначен как старший сын продолжать дело отца. Но, по необузданности нрава, он занялся браконьерством во владениях местного богача и судьи сэра Томаса Люси, был за это избит и отомстил, прибыв к воротам имения Люси свое первое литературное произведение — пасквиль на обидчика. Там, в частности, обыгрывалось созвучие фамилии Люси со словом lousy (вшивый). После этого оставалось только бежать из Стрэтфорда, что и было незамедлительно сделано.

Так двадцатитрехлетний Шекспир попал в Лондон в канун знаменательного для Англии и всей Европы года разгрома «Непобедимой Армады». Грозовая туча вторжения, висевшая над Англией, рассеялась. Это была пора национального подъема, сопровождавшаяся вспышкой интенсивной литературной и театральной деятельности. По-видимому, Шекспир тотчас же нашел себя, обнаружив влечение к сцене и стал туда пробиваться — сначала как подсобник, потом как актер, а затем и как драматург. Уже через пять лет он стал не только известен, но и завоевал широкое признание, легко опережая в успехах своих более образованных соперников и вызывая у них зависть. Известность позволила ему стать вхожим в литературные кружки, которых тогда в Лондоне было немало. Там встречались интереснейшие люди этой бурной эпохи: поэты и драматурги, философы и воины, путешественники, объехавшие весь свет, и аристократы — покровители искусств.

Там велись и степенные беседы, и пылкие споры. Литературные кружки, собиравшиеся обычно в тавернах или салонах аристократов, были своеобразными университетами, и именно там следует искать происхождение тех богатых и разнообразных знаний, которые будучи помножены на великий природный талант дали человечеству Шекспира.

Одновременно с ним посетителем литературных клубов и таверн Лондона стал молодой голубоглазый красавец Генри Райтсли граф Саутгемптон, барон Тичфильд, воспитанник Кембриджского уни-

верситета, снискавший уже в 16 лет степень магистра искусств. Он был на девять лет моложе Шекспира, и легенда (имеющая под собой, как выяснится из дальнейшего, немало оснований) видит в нем прообраз Светлоокого, воспетого в шекспировских сонетах. Граф Саутгемптон был не только знатен, красив и образован, но и был во всех отношениях незаурядной личностью. За ним впоследствии числилось и участие в морских боях (в том числе абордажных), и дуэли, и королевская милость, и королевский гнев, и брак по страстной любви, и смертный приговор, замененный заключением в Тауэр, из которого он вышел только после смерти королевы Елизаветы.

Юный Генри по своему уму и характеру вполне мог оценить гениального простолюдина и снизойти до дружбы с ним, несмотря на огромное расстояние между их положением на социальной лестнице. Пылкий Виль вполне мог ответить обожанием на неслыханную милость: внимание и дружбу юноши, принадлежавшего к родовой знати Англии. Не возвратясь в XVI век, невозможно себе представить, сколь велика была эта честь и как она поднимала Шекспира и в своих собственных глазах, и в глазах окружающих. Отсутствие в сонетах даже намек на какую-либо критику в адрес Светлоокого, благоговение перед ним и безоговорочное отпущение ему всех грехов представляются вескими аргументами в пользу предположения, что адресат сонетов стоял гораздо выше Шекспира на социальной лестнице.

В подкрепление этой точки зрения можно привести еще две «улики» — одну в стиле Шерлока Холмса, т. е. основанную на достоверном факте, а другую — в стиле комиссара Мэгре, т. е. основанную на ображениях психологического характера.

Вот первая из них. Опубликовав в 1609 г. сонеты Шекспира (это было их первое издание), книгоиздатель Томас Торп (Т. Т.) предположил им следующее посвящение: «Единственному *begetter* этих сонетов м-ру W. H. Несчастия и бессмертия, обещанного нашим великим, вечно живущим поэтом, желает дерзновенный издатель Т. Т.». Слово *begetter* имеет несколько смыслов: породивший, виновник, вдохновитель. Так как м-р W. H. не породил этих сонетов, то, очевидно, он был их единственным виновником-вдохновителем. Инициалы W. H. (как это было замечено уже давно) достаточно прозрачно расшифровываются как переставленные инициалы графа Саутгемптона (Henry Wriothesley: H. W.).

Вторая «улика», носящая психологический характер, состоит в следующем.

Когда королева Елизавета умерла, смерть ее вызвала поток поминальных стихотворений и поэм. Все поэты воздали посмертные

почести королеве. Только один поэт не почтил ее — Шекспир. На первый взгляд, это выглядит чудовищной неблагодарностью. Ведь Елизавета не только много способствовала процветанию английского театра, но и была, несомненно, в числе поклонников таланта Шекспира. Отнести молчание Шекспира за счет того, что он считал правление Елизаветы особо жестоким и реакционным, тоже никак нельзя. Он отлично понимал, что среди правителей того времени она отнюдь не выделялась в худшую сторону.

Но если принять гипотезу, что Светлоокий сонетов — это граф Саутгемптон, то становится ясно, что у Шекспира была глубокая личная причина ненавидеть королеву и радоваться ее смерти. Ведь по ее распоряжению граф Саутгемптон был приговорен к казни, и хотя приговор суда ею еще не был утвержден, но и не был отменен. Светлоокий находился в Тауэре под страхом казни в любой день, и только смерть Елизаветы дала ему избавление. Тем самым молчание Шекспира после смерти Елизаветы становится психологически оправданным. Таковы аргументы в пользу предположения, что прообраз Светлоокого сонетов Шекспира — граф Саутгемптон. Когда они сочинялись, графу было 19–20 лет, а Шекспиру около 30. Но почему же *the only begetter*? Ведь Светлоокий (кто бы он ни был) не являлся единственным вдохновителем сонетов Шекспира. Некоторые из них посвящены даме — смуглой женщине, портрет которой, великолепный по образному реализму, дан в 130-м сонете. Однако с нею Шекспир обращается отнюдь не в духе традиций Петрарки. Он не только восхищается ею, но и этому удивляется, не находя в ней ни подлинной красоты, ни добродетелей. Его любовь переходит в ненависть, когда он узнает о романе Смуглой леди со Светлоокиим. Всю вину он целиком возлагает на нее. К Светлоокому же по-прежнему относится с обожанием. Все это заставляет предполагать, что Смуглая леди сонетов не была *The Lady*, т.е. знатной дамой или хотя бы дворянкой. Поэтому отождествить ее с какой-либо женщиной, запечатленной в анналах истории тех времен, надежды нет. Ничего кроме того, что рассказал о ней Шекспир, мы никогда не узнаем. Отсюда становится понятным и то, почему Т.Т. назвал м-ра W.H. *the only begetter* сонетов, хотя в них фигурируют две персоны. Смуглая леди в счет не шла. Она была социально несопоставима с м-ром W.H.

Таким образом, наиболее прямым источником сведений о внутреннем мире Шекспира являются его знаменитые сонеты, сочиненные им на четвертом десятке жизни. В отличие от драматических произведений, они были написаны не для обнародования, а для самого себя и ближайших друзей. Это позволяет ожидать, что именно в них Шекспир был наиболее откровенен.

Сонетная форма строга, и во все времена, на всех языках сочетать ее с образностью и подлинной эмоциональностью удавалось редко и лишь немногим. Шекспир, следуя в этом отношении Генри Гоуарду (1517–1547) и своему другу Дэниелу, пошел на упрощения: из четырех канонов сонета он соблюдал только два, а именно количество строк (14) и размер (пятистопный ямб). Его сонеты, в сущности, — полусонеты. Но такое упрощение позволило избежать надуманной аффектации, присущей большинству сонетов и обусловленной тем, что их авторы изливали душу, находясь в тесных рамках строгой формы.

Сонеты Шекспира повествуют о дружбе, перешедшей в преклонение, о любви, превратившейся в ненависть, и о примирении с судьбой. В них он изливает радость и грусть, нежность и негодование, восторг и отчаяние, восхищение и гнев. Есть в них отголоски традиций классического сонета, идущие еще от Петрарки, например, слишком частое повторение слова любовь, безудержное восхваление адресата. Тем не менее из сонетов Шекспира отчетливо вырисовываются не только их герои, но и автор — многоплановый, обуреваемый страстями человек эпохи Возрождения. *Soul of the age* (душа эпохи) — так назвал его Бен Джонсон (1573–1637). Вряд ли скажешь проще и точнее.

### Сонет 23

Плохой актер, запутавшийся в роли,  
Увы, всегда имеет жалкий вид.  
То в позу он становится героя,  
То, растерявшись, подолгу молчит.

Таков и я: волнуясь, забываю,  
Любя без меры, правила любви.  
И страсти пыл бесславно погибает,  
Себя своей же силой раздавив.

Мечтает сердце о любовных встречах,  
Не зная, как сказать об этом вслух.  
Так пусть же книг немое красноречье  
На помощь сердцу поспешит, как друг.

Учись глазами слушать и внемли  
Строкам безмолвным — языку любви.

### Сонет 33

Как много ясных видел я восходов,  
Ласкавших властно прелести земли,  
Алхимией небес преображавших воду  
В искрящееся золото стремнин.

Но вот уж облаков заметны тени,  
За ними тучи черные пришли,  
Низложенный их мрачным появлением,  
Исчез рассвета лучезарный лик.

Так и мое сияет утром солнце,  
Бросая на лицо свой нежный свет.  
Оно лишь час со мною остается:  
Закрылось облаком — и вот его уж пет.

Земные солнца, как и солнце неба,  
Способны исчезать внезапно и бесследно.

### Сонет 40

Все, все мои любви возьми, моя любовь,  
Что больше будешь ты иметь тогда, чем прежде?  
И обожание, и страсть, и нежность:  
Все, все мое и так всегда с тобой!

Я никогда тебя не упрекну  
В том, что любовь мою берешь корыстно,  
Корю тебя за то, что ты неистов,  
Порой себя способен обмануть.

Мой милый вор, легко тебя прощаю,  
Хоть взял ты все — оставил ничего.  
И все ж намного тяжелей отчаянье  
От неудач любви, чем от угроз врагов.

О, сладострастник, не скрывающий грехи,  
Убей меня, но пусть мы не враги.

### Сонет 41

Те милые фливорности, которым  
Ты предаешься без меня подчас,  
Естественны: ведь; привлекая взоры  
К себе, ты привлекаешь и соблазн.

Ты нежен и невольно обольщаешь,  
Красив, а красота источник бед;  
Сын женщины, — какую опечалишь,  
Вкусить не дав ей радостей побед?

Увы мне, жду теперь тебя я втуне,  
Теперь ласкаешь взоры ты другим,  
Безудержно транжиря свою юность  
И клятвы две развеяв, словно дым:

Ее — своею красотой склонив к измене,  
Свою — своей же красотой обесценив.

### Сонет 55

Ни мрамору, ни пышным монументам  
Не пережить могучий этот стих.  
И вы в нем обретаеи бессмертность  
Прочней, чем в камне можно обрести.

Когда война все статуи повергнет  
И замки до фундаментов спалит,  
То, даже если солнца свет померкнет,  
Стихи преодолеют пламя битв.

Хвала о вас достигнет всех народов  
Тупой вражде и смерти вопреки,  
И образ ваш пройдет сквозь время гордо  
До дня суда, что мертвых воскресит.

Пока же не раздастся страшный глас,  
Все любящие будут помнить вас.

### Сонет 59

Но если новое всего лишь миф  
И то, что есть, уже когда-то было,  
То все, что создается людьми,  
Пустая трата и ума, и силы.

Когда бы взор проникнуть мог назад  
Хотя б на пятьсот солнца оборотов,  
В старинных книгах стал бы я искать  
Изображенья вашего прообраз,

Дабы узнать, что может древний мир  
Сказать о вас, о чуде этом сложном:  
Иль совершеннее они, иль мы,  
Иль после перемен опять всё то же?

И все ж уверен, что средь всех похвал,  
Для вас достойной я б не отыскал.



### Сонет 66

О смерти я молю, я так устал  
Смотреть, как нищий — нищим умирает,  
И грязью благодать веры залита,  
И богачи живут, как в куцах рая,  
И позлащенный олух стал велик,  
И честь девичья попорана бесстыдно,  
И властью связан творчества язык,  
И совершенство терпит лишь обиды,  
И глупость судит мастерства труды,  
И прямота считается юродством,  
И сила служит слабости владык,  
И доброта покорна злобе черствой.  
Устал я от всего и умереть готов,  
Но не могу любовь оставить средь врагов.

### Сонет 71

Не более печальтесь обо мне,  
Чем колокол, чей звон унылый  
Оповестит всех, что меня уж нет,  
Что мир людей на мир червей сменил я.  
Склонясь тогда над этою строкой,  
Не омрачайтесь скорбью бесполезной,  
Я вас люблю настолько глубоко,  
Что был бы рад из памяти исчезнуть.  
И если вы прочтете этот стих,  
Когда мой прах смешается с землею.  
То имя автора произнести  
Не торопитесь — пусть умрет со мною.  
Ведь ваш невольный стон обоих нас  
Злорадному злословию предаст.

### Сонет 73

Во мне то время года видишь ты.  
Когда на содрогающихся ветках  
Чуть держатся поблекшие листья,  
А нежный голос птиц звучит так редко.  
Во мне ты видишь сумерек приход  
На смену многоцветному закату,  
И скоро станет черным небосвод,  
Напоминая смерти неотвратность.

Во мне ты видишь отблески огня,  
На пепле чуть мерцающее пламя,  
Сжигающее медленно меня.  
А жизнь уже — почти что за плечами.

Ты это сознаешь и любишь тем сильнее,  
Что впереди у нас не так уж много дней.

### Сонет 75

Вы для души моей — как хлеб для тела  
Иль как весенний ливень для земли.  
За ваш покой веду борьбу я смело,  
Как скряга, клад которого нашли.

То гордо наслаждаюсь, то в смятенье  
Боюсь, что годы украдут мой клад;  
То с вами я ищу уединенья,  
То показать свое богатство рад.

Когда мы вместе — это лучший праздник.  
Когда вас нет — душа в глубокой тьме.  
И не нужна мне никакая радость,  
Коль не от вас она придет ко мне.

И так пресыщен я и в малом, и в большом:  
Или имею все, или всего лишен.

### Сонет 90

Коль хочешь ненавидеть — так теперь  
Согни меня и отлучи от счастья,  
Когда мои деянья на кресте,  
Уйди и более не возвращайся.

И если даже одолею скорбь,  
Не торопись ей приходить на смену.  
Дождей и вихрей разъяренный спор  
Моей души не поколеблет стены.

Уйти желаешь — первой уходи.  
Не жди, пока судьба свой гнев растратит,  
Зло худшее идет пусть впереди —  
Тогда дальнейшее приму как радость.

Ничтожно все, что может взять судьба,  
В сравнении с утратою тебя.

### Сонет 93

Как муж наивный, верю беззаветно,  
Что ты верна, что взор правдивый твой  
Действительно правдив. Но так ли это?  
Твой взор со мною — сердце не со мной.

Обычно лица лживость обличают,  
Сердец измены выдают на суд  
Иль хмуростью, иль словно бы не чайной  
Морщинкой, пробегающей у губ.

Но неприязнь не может отражаться  
В твоих чертах, ты так сотворена,  
Что не тускнеет ласковая грация,  
Скрывая тайных мыслей письма.

Невинной внешностью своей затмила  
Ты яблоко, что Еву соблазнило.

### Сонет 100

Где ты, о Муза, почему забыла  
Того, кому меня ты отдала?  
Не трать ни вдохновение, ни силы  
На малые, презренные дела.

Забывчивая Муза, не расходуй  
Впустую на невежд свои дары,  
Пой тем, кто чтит твой голос благородный  
И мастерством тебя благодарит.

Встань с ложа, Муза, и взгляни, как светел  
Лик друга моего — лицо любви,  
И коль морщинку ты на нем заметишь,  
То время опозорь и заклейми.

И пусть искусство вновь одержит верх,  
Отняв у времени его косу и серп.

### Сонет 110

Да, это так, по свету я бреду,  
Шутом или безумцем притворяясь,  
Весь мыслями охвачен, как в бреду.  
Что драгоценно мне — легко теряю.

Вся правда в том, что я всегда, везде  
Смотрю на мир взыскательно и странно,  
Но, обновляясь в пламени страстей,  
К тебе я возвращаюсь постоянно.

Все это позади. Отныне счастлив будь,  
Отныне не хочу испытывать терпенье  
Того, кто уж давно вошел в мою судьбу,  
Как бог любви, достойный поклоненья.

Приветствуй же меня, прижми к груди своей,  
Что неба райского яснее и нежней.

### Сонет 115

Все ложь, что до сих пор я написал.  
Там сказано, что не могу сильнее  
Любить вас, но тогда еще не знал  
Я, как любить безудержно умею.

Случайности на перегон спешат,  
Ломая наших жизней расписание,  
Вползают в клятвы, светлое чернят  
И притупляют остроту желаний.

И к переменам даже мудрецов  
Склоняют. Под судьбы жестокой сенью  
Мог ли поверить я в свою любовь,  
Уверенный лишь в собственных сомненьях?

Любовь — дитя, но так произнести  
Нельзя, не зная, будет ли она расти.

### Сонет 121

Уж лучше быть плохим, чем слыть плохим  
И осуждение терпеть напрасно.  
Все радости не более чем дым,  
Когда чужому мнению подвластны.

Зачем лжецов ничтожная орда  
Следит за сердца моего кипеньем  
И слабые о слабостях твердят,  
Судя о том, что мне всего ценнее?

Нет, я есть я, они — это они,  
И осуждать меня у них нет права!  
Ни в чем и никогда мы не равны,  
Пока я враг их злобного устава,

Гласящего, что люди все плохи  
И правят, опираясь на грехи.

### Сонет 130

Блеск глаз ее не ярче солнца юга,  
А губ ее красней кораллов ряд,  
Снег бел, но почему тогда так смуглы  
Две груди, привлекающие взгляд?

Как проволока, волосы курчавы,  
Оттенок щек далек от нежных роз,  
И не благоуханнее дубравы  
Ее дыхание и аромат волос.

Хоть голоса ее я раб отныне,  
Но стройный голос музыки милей.  
Я не видал, как шествуют богини,  
Моя любимая ступает по земле.

И все ж, клянусь, она неповторима  
Не менее, чем все богини Рима.

### Сонет 149

Жестокая, как ты могла промолвить,  
Что не люблю тебя? Ведь весь я твой!  
Не забываю ли себя безвольно,  
Всецело очарованный тобой?

Кто друг мне, коль тебя он ненавидит?  
Кому нахмуришься — я разве улыбнусь?  
А если будешь на меня в обиде,  
Стон из моих не вырвется ли уст?

Какие почести я чту, которых  
Не бросил бы перед тобою ниц?  
И не готов ли все твои пороки  
Боготворить за взлет твоих ресниц?

Увы, таков твой нрав, и мой напрасен пыл:  
Тобой я ослеплен и тем тебе не мил.

*Томас Кэмптон*  
(1561–1620)

Томас Кэмптон — законовед и врач — отдавал свой досуг поэзии, увлекаясь, в основном, сочинением песен. Этому способствовало и то, что он умел сочинять не только слова, но и музыку для голоса в сопровождении лютни. Правда, как композитора современники ставили его не очень высоко, но тем не менее его песни благодаря живости их содержания имели несомненный успех. С ним в этом соревновался Джон Донн, стремившийся придать своим песням динамичность, используя для этого перебои в ритмах. Но музыку Донн сочинять не умел, ее для его песен подбирали другие.

**Коль не можешь — не люби**

Коль не можешь — не люби,  
Если любишь — то терпи:  
Склонны ревновать мужчины  
По ничтожнейшим причинам  
И, в унынье иль с досады,  
Говорят не то, что надо.

У кого любовь одна,  
У того она стройна:  
Красота не сыщет славы,  
Если служит для забавы,  
Ухажерство же для нас  
Лишь обман сердец и глаз.

Для мужчин желанный отдых  
Конь, да сокол, да свобода.  
Болтовня в домашнем круге  
Не занятие для супруга,  
Если это ты поймешь,  
То любовь всегда найдешь.

**Колдовство**

Пепел сожженного дуба трижды подбрось,  
Трижды три раза узел из конских волос  
Свей и туго-претуго его затяни,  
Чуть шепча:

«Полюби, полюби, полюби...»

Пряные травы пусть будут в костре гореть,  
Брось туда же совиные перья и ветвь  
Кипариса, что рос на могильном холме:  
Тогда все что надо совершишь ты вполне.

Вас вызвав, о Духи Земли, стану молить  
Своим могуществом сердце ее смягчить.  
Но, увы, я напрасно надеюсь на вас:  
Колдовство бессильно против чар ее глаз.



*Джон Донн*  
(1572–1631)

Джон Донн — имя, звучащее, как два удара колокола. Католик и протестант, поэт и священник, адепт свободной любви и нежный муж, променявший блестящую карьеру на счастливый многодетный брак. В нем причудливо пересеклись средневековые с его отточенной схоластикой и Возрождение с его свободомыслием и верой в человека. Знаменитый при жизни, Джон Донн потом был забыт более чем на два столетия, но в наш век стал еще более знаменит, чем в свое время. Слова из проповеди настоятеля собора Святого Павла преподобного Джона Донна взял, как знамя, для своего самого человеческого и демократичного романа «По ком звонит колокол» Эрнест Хемингуэй.

Историки литературы окрестили Донна основоположником метафизической поэзии в Англии — поэзии противоречий, использующей сложные, подчас вычурные образы и ходы мысли. Иногда его называют также зачинателем барокко в английской литературе. А следовательно, можно сказать, что Джон Донн объединяет в себе черты трех эпох: средневековья, Возрождения и барокко — так оно и есть.

**Разбитое сердце**

Тот спятил с ума, кто утверждает,  
Что охвачен любовью был целый час,  
Суть не в том, что любовь угасает,  
А в том, что вспыхивает много раз.  
Кто и где согласится со мною,  
Что целый год я болел чумою?  
И не рассмеется ль он во все горло,  
Услышав, что сутки взрывался порох?

Ах это сердце! Оно — загадка,  
Когда попадает в объятья любви!  
Прочие беды соблюдают порядок:  
Уступая друг другу места свои,  
Чередуются, а любовь захватывает  
И, не разжевывая, нас проглатывает.  
Звучит она, как победный залп,  
Убивающий наповал.

Если не правя, то что случилось  
С моим сердцем при встрече с тобой?  
Вошел в комнату — оно билось,  
А вышел — и грудь оказалась пустой:  
Мое сердце к твоему отправилось,  
Чтобы вымолить хоть каплю жалости,

Но, увы, любовь движеньем резким  
Его разбила, как зеркало — вдребезги.

Но нечто не может в ничто превратиться,  
Пустота не бывает вовсе пустой,  
Поэтому разбитого сердца частицы  
Не в состоянии расстаться со мной.  
В этих осколках теперь отражается  
Множество лиц, меня озаряющих,  
Но не заменят они единственного,  
Того, что сердцем было выстрадано.

### Колдовство образа

Я смотрю в твои глаза и вижу,  
Как сгораю в пламенных зрачках,  
Опустив же взор немного ниже,  
Вижу, как тонув твоих слезах.  
Ты владеешь колдовским заклятьем,  
Можешь образы творить и убивать их.  
Где ж пределы этой тайной власти?

Так солены и так сладки слезы!  
Я уйду, и станет больше их,  
Но растают в них тогда угрозы  
Чар все покоряющих твоих.  
Все ж и после моего ухода  
Навсегда ты сохранишь мой образ,  
Только не в глазах, а в сердце добром.

### Вздых

Итак, пришла пора расторгнуть поцелуй  
Прощальный, высосавший наши души.

Конец! Иди туда, а я сюда пойду,  
И свет счастливейшего дня потушим.  
Не говорим любви мы:

«Подожди», —  
Но сможем ли сказать ей:  
«Уходи»?

Уйди! И если ожиданиям вопреки  
Такой при казне умертвит мгновенно  
Тебя, — его без промедленья возврати  
Убийце, чтоб узнал ему он цену,  
И, коль меня еще не поздно тем убить,  
Прими вторично смерть, произнеся:  
«Уйди!»

### Вычисление\*

Со дня вчерашнего я двадцать лет  
Не ведал, что тебя со мною нет,  
Еще лет сорок вспоминало прошлом  
И столько же — все думал, что придешь ты.  
Век вздохи унесли, два отданы слезам,  
Тысячелетие ушло — куда, не знаю сам.  
Лишь о тебе мечтал все годы эти,  
Пока не пронеслось еще тысячелетье.  
Теперь я мертв, но и бессмертен — ведь  
Для призраков не существует смерть.

\* 24 часа = 2400 годам.

### Приманка

Приди ко мне и будь моей,  
Счастливей станем всех людей  
Там, у кристального ручья,  
Где рыбки бродят вокруг крючка.

Согреет твой лучистый взор  
Тех струек бесконечный спор,  
И скажет рыбка, приплывя:  
«Поймай, пожалуйста, меня».

А если в воду ты войдешь  
И среди рыбок поплывешь,  
То вся серебряная рать  
Примчится, чтоб тебя поймать.

О как хотел бы я посметь  
На это зрелище смотреть!  
Тогда ни солнца, ни луны  
Лучи мне не были б нужны.

Пускай другие рыбаки  
Часами ждут, как дураки,  
Иль ловят бедных рыбок в сеть,  
Где сотни их находят смерть,

Где руки грубые берут  
Их, чтобы на берег швырнуть,  
А лакомые червячки  
Скрывают злобные крючки.

С тобой, увы, я сам не свой,  
Приманка ты — сама собой,  
А эта рыбка, что сорвалась,  
Меня умнее оказалась!

### Трижды глупец

Я дважды глуп, я это знаю,  
Любя и о любви вздыхая  
В рыданиях рифм и строк,  
Но кто бы изливал стихов поток,  
Когда б согласия легко добиться мог?  
Как узкие расщелины земли  
Способны воды очищать от соли,  
Так и душа моя, творя стихи,  
Избавится от ощущения боли:  
Я так считал, уверенный, что ритм  
Своим порядком душу исцелит.

Но вот исполнил я желание,  
Придав любовному страданию  
Блеск строгий мастерства,  
Но мучиться, увы, не перестал:  
Ко мне явилась вскоре прежняя тоска.  
Неотделимы горе и любовь  
В поэзии, дарящей наслаждение,  
Ведь каждое четверостишие за собой  
Скрывает пережитые волнения.  
А я, который дважды был глупцом,  
И в третий раз готов сознаться в том.

### Завещание

Когда я снова умер, что бывало  
Со мной, о дорогая, всякий раз,  
Как покидал тебя хотя б на час, —  
Ведь это время вечностью казалось, —  
То, несмотря на то, что был я мертв,  
Все ж с кем-то вел о чем-то разговор  
И, соблюдая все разделы правил,  
Сам завещание свое составил.

Тогда был слышен голос мой усталый...  
Он говорил, что естество мое  
Себя убило и еще не раз убьет  
И что тебе в дар сердце я оставил.  
Искали сердце, но найти не удалось,  
Тогда себя я разорвал насквозь  
И вновь убил: увы, порыв был тщетен,  
Я слова не сдержал, хотя был честен.

Но нечто к сердцу близкое нашлось там,  
Похожее, но с множеством углов,  
В нем не таились ни добро, ни зло,

Ему чужда была кому-нибудь покорность,  
Оно прекрасно было, как предмет,  
Искусством чьим-то вызванный на свет.  
Хотел отдать его, но не расстался:  
Оно твоим ведь сердцем оказалось.

### Воздух и ангелы<sup>6</sup>

Дважды и трижды любил твою прелесть,  
Прежде чем лик твой врезался в памяти:  
Так в голосе, в бесформенном племени  
Ангелов мы познаем божественность,  
И когда близ тебя проходил, то странное,  
Прекрасное нечто ощущал в том месте.  
Душа от тела берет влечения,  
А она — любви моей нежная мать,  
Дочь не могла стать ее совершенней  
И к плоти должна постоянно взывать.  
Кто ты, где ты? Опять и опять  
Я спрашивал... и теперь мы рядом,  
Тело твое дарует мне радость,  
Беру твои губы, беру твой взгляд.

Но вот чрезмерным становится счастье,  
А воображение с кораблем сходно:  
Он, перегруженный, погружается в волны,  
Оно — погружается в безучастность.  
Хоть каждый твой волос отлично создан  
Для любви каким-то великим мастером,  
Но все же ни в чем — ни в простом, ни в сложном —  
Невозможно сберечь оттенки страсти.  
Ангелов божьих крылья и локоны  
Из материи воздуха сотканы,  
Так и твоя любовь растворяется  
В моей, хоть и есть глубокая разница  
Между божественной женской любовью  
И грубой мужской волей.

### Песня

Иди, поймай звезду, что с неба упадет,  
Найди волшебный корень мандрагоры.  
Скажи, кто дьяволу копыта подкует,  
И объясни, куда уходят годы.  
Учи меня русалок слушать пенье,  
Пренебрегать врагов шипеньем,  
И мне прошу ответить,

Что за ветер  
Уму дает глубокие советы?

А если для видений странных ты рожден,  
Невидимое видишь, как живое,  
То десять тысяч дней пройдут, как сон,  
И снегом голову твою покроют.

Вернувшись же оттуда, опиши  
Те чудеса, что пред тобой прошли,  
И клятву дай,  
Что никогда

Не встретил ту, что и прекрасна и верна.

Коль все ж ее найдешь, то сообщи,  
Что в странствиях своих обрел ты радость.  
А впрочем, нет! Уж лучше промолчи,  
Хоть даже буду я почти что рядом.

Ведь если ты правдивую найдешь,  
И мне о том письмо пошлешь,  
То до моих ворот  
Пока оно дойдет,  
Она тебе не раз, не два солжет.

### С добрым утром

И я, и ты — что делать было нам,  
Пока не повстречались мы с тобою?  
Бродили мы, как дети, по лугам?  
Иль спали крепче сказочных героев?  
Но и тогда один мне был удел:  
То, что искал я, то, что я имел,  
Все было только сном, мечтою о тебе.

Теперь же — с добрым утром! нашим душам,  
Проснувшимся от длительного сна!  
Им, так любовь любовно берегущим,  
Ничтожная лачуга не тесна.  
Пусть мореплавателей пестрый сонм  
К открытиям заморским устремлен,  
Наш мир един, и мы едины в нем.

Мое лицо в твоих глазах, в моих — твое,  
Надежных двух сердец отражены там царства.  
Кто, странствуя, те полушария найдет,  
Где нет ни злобы Севера, ни Запада коварства?  
Любой, в ком нет любви, на гибель обречен,  
Но если мы свои сердца в одно сольем,  
То не посмеет смерть войти в наш дом.

### Песня<sup>7</sup>

Мой нежный друг, я не уйду,  
Пресытившись тобой  
Или в надежде, что найду  
Милей любовь другой,  
Но так как смерть  
Уже вблизи,  
Я в шутку обращаю жизнь  
И смею все посметь.

Вчера лишь солнышко зашло,  
А нынче снова здесь,  
Без чувств, без радостей оно  
Блуждает средь небес.  
Смелей взгляни!  
Ведь я быстрее  
И солнца, и его лучей,  
Крылатей, чем они!

О, как бессилен человек,  
Коль счастьем опьянен,  
Не ощущает, час иль век  
Сегодня им пройден,  
Но если грянет вдруг  
Беда,  
Все силы вспыхнут в нем тогда  
Ума, страстей и рук.

Не воздух выдыхаешь ты,  
А плоть души моей,  
И станет, коль заплачешь ты,  
Вся кровь моя бледней.  
О нет, о нет,  
Не может быть,  
Что ты способна так любить,  
Как обещала мне.

Пусть сердце дивное твое  
О зле не говорит,  
А вдруг судьба с ума сойдет  
И страх твой воплотит!

В разлуке думай, что  
Всего лишь,  
Чтобы заснуть, мы отвернулись,  
Что не разделит нас нигде, никто.



#### Сонет 4

О черная моя душа, явилась  
К тебе герольдом смерти тяжкая болезнь,  
Но, словно странник, недругам продавший честь,  
Ты в край родной вернуться не решилась,

Иль словно вор, все приложивший силы,  
Чтоб из тюрьмы бежать, но получивший весть  
О близкой казни, умоляешь, чтобы здесь  
Тебя навек пребыть приговорили.

Покаявшись, на милость ты получишь право,  
Но кто же даст тебе спасенья кров?  
Облечь себя спеши в священный траур  
И краскою стыда признай позор грехов,

А душу грешную, чтоб стала вновь чиста,  
Багряной кровью ороси Христа.

#### Сонет 7

На всех воображаемых Земли углах<sup>8</sup>  
Трубите, ангелы, и, им послушны.  
Вставайте, вы, бесчисленные души,  
Найти приют в истерзанных телах.

Все превращенные огнем или водою в прах.  
Все, кто тиранами или чумой задушен,  
Кто войн или отчаянья изведal ужас,  
Собирайтесь в ряд у ангелов в ногах.

Но нет, о боже, разреши им спать.  
Грехи мои столь многи, столь огромны.  
Что тщетно мне к прощению взывать,  
Коль пред твоим сейчас предстану троном.

Дай мне раскаянья урок, и я  
Прощенье заслужу — в залоге кровь твоя.

#### Сонет 10

Не будь горда, о Смерть! Пускай, кляня,  
Зовут тебя могучей и ужасной,  
Но ты не такова, ведь ты не властна  
Убить по выбору — его или меня!

Своих прообразов — покоя или сна —  
Ты много хуже: ты уносишь часто  
Достойнейших из нас и безучастно  
В залог лишь кости оставляешь нам.

Но ты сама раба судьбы и королей,  
Слепого случая и злодеяний.  
Болезни, войны, яд тебя сильнее  
И вместе правят и тобой, и нами.

А так как Страшный Суд всех воскресит, то, Смерть,  
Ты и сама должна когда-то умереть.

### Призрак

Тобой отвергнутый, я умер в тот же миг,  
А ты, моя убийца, утвердилась  
В уверенности, что освободилась  
От домогательств пламенных моих.  
Но позабочусь, чтобы призрак мой возник

В тот час, когда начнет мерцать свеча,  
А твой любовник жалкий  
В притворном сне лежит, все силы исчерпав,  
Боясь твоих желаний, словно палки.  
И вот тогда-то, в час, судьбой назначенный,  
К тебе, томящейся в поту,  
Холодном и блестящем, словно ртуть,  
Проникнет привиденье неудачника.  
Но что скажу тогда — сейчас я не скажу:  
Невинность, сохраненная угрозой,  
Мне не нужна, и полуночный образ  
Сумеет вызвать искренние слезы.

*Уолтер Рэли*  
(1552–1618)

Даже среди ярких личностей, окружавших королеву Елизавету, сэр Уолтер Рэли выделялся как интереснейшая фигура. Основная его профессия была — пират, в чем не было ничего зазорного: пираты были тогда национальными героями Англии.

На парусных суденышках водоизмещением менее 200 тонн и длиной менее 30 метров они бороздили океаны, нападая на испанские торговые и транспортные корабли и отбирая у них награбленные в колониях богатства. Одни разбойник и грабили других. Опасности подстерегали пиратов повсюду. На море грозили встречи с более мощными по размерам и вооружению военными кораблями противника, да и транспорты не всегда сдавались без боя. А на суше — встречи либо с испанцами, создававшими свои опорные пункты во многих точках Нового Света, либо с туземным населением, которое, наученное горьким опытом, обычно враждебно относилось к любым пришельцам. К этому надо добавить постоянную нехватку пресной воды и доброкачественной пищи, а также сильную зависимость успехов плаваний от капризов погоды: изнурительных штормов, рвавших паруса и ломавших мачты, и еще более изнурительных штилей, когда паруса неделями висели, как тряпки, а команда изнывала от палящего солнца, жажды и безделья. Не удивительно, что смертность среди членов команды кораблей была высока, а бунты на них — часты. В этих труднейших условиях партизанской войны на море закалялись мужество, выносливость и боевой опыт английских моряков. Именно на основании опыта пиратов возникла в конце XVI в. новая тактика морского боя. Если прежде исход сражения кораблей решался тем, что они сходились борт о борт и команды вступали в рукопашную схватку (это называлось абордажем), то англичане перешли к тактике артиллерийского боя, при котором решающее значение приобретали не размеры корабля, а его скорость и маневренность. Поражение «Непобедимой Армады» многие историки приписывали только невезению, сильным штормам, свирепствовавшим тогда в Атлантике. Но это столь же неверно, как приписывать поражение Наполеона в России только морозам. Судьбу наполеоновской армии решили мужество русских солдат и мудрая стратегия их полководцев. Аналогично и судьба «Непобедимой Армады» была предопределена прогрессивной стратегией и тактикой английских моряков, в конечном счете — их лучшим умением вести морской артиллерийский бой и большей приспособленностью их кораблей к такому бою.

Но сэр Уолтер Рэли был не только одним из знаменитейших пиратов, но наблюдательным путешественником, оставившим после себя ценный географический труд об открытии Гвианы, о ее природных богатствах и о поисках там легендарного золотого города Эльдорадо. Еще при жизни автора этот труд был переиздан и переведен на несколько иностранных языков. Есть его перевод и на русский язык (Москва, 1963). Именно Рэли оценил перспективы использования в Европе картофеля и привез из Америки в Англию его первые клубни. Отсюда эта ценная культура постепенно распространилась на всю Европу, и сам Иоганн Себастьян Бах, отведав картофеля, посвятил ему свое произведение. Именно Рэли завез в Англию табак. Науче понадобилось около четырех столетий, чтобы доказать, что этого не следовало делать. Но за это время 15 поколений европейцев успели получить удовольствие от курения.

Рэли был высок ростом, статен и долгое время пользовался расположением королевы, принимая в свободное от путешествий время участие во всех ее развлечениях. Однако его положение пошатнулось после того, как он завел роман с одной из фрейлин, а потом и женился на ней. Елизавета очень не любила, когда ее фрейлины выходили замуж, особенно за ее любимцев.

После смерти королевы Рэли и вовсе попал в опалу. Сын Марии Стюарт Джеймс (Яков I — английский король с 1603 по 1625 г.), вступив на престол, немедленно, к возмущению английских купцов и промышленников, взял курс на сближение с Испанией. Сэр Уолтер Рэли, один из зачинателей и лидеров английского колониализма, всю жизнь сражавшийся против испанцев и на море, и на суше, естественно, оказался в оппозиции к королю, был обвинен в измене и приговорен к казни. Но слишком велика была его популярность как национального героя, и король не решился приговор суда утвердить, однако и не отменил его.

Рэли остался в бессрочном тюремном заключении под угрозой смерти в любой день. 12 лет провел он в тюрьме, но она его не сломила. Рэли организовал там химическую лабораторию, где занимался не излюбленной для того жадного до золота времени проблемой «философского камня», а работал над гораздо более насущной для него как бывалого моряка задачей опреснения морской воды. Испытывая, по-видимому, боли в сердце, он пытался создать лекарство, их умеряющее, и как будто добился успеха. В годы заключения он написал трактаты о кораблестроении и морской тактике (одни из первых в мировой литературе), труды по политической экономии и философским вопросам (последние с оттенком скептицизма и даже атеизма), а также первый том «Всемирной истории».

Что же касается второго тома этого труда, то о нем А. Франс в рассказе «Кренкебиль» сообщает следующее: «В один прекрасный день Уолтер Рэли, заключенный в лондонский Тауэр, трудился, как обычно, над вторым томом своей “Всемирной истории” и вдруг услышал во дворе какую-то бурную ссору. Он подошел к окну, поглядел на ссорящихся, снова взялся за работу в полной уверенности, что хорошо запомнил все подробности наблюденной сцены. Но, рассказывая о ней на следующее утро своему другу, тоже свидетелю и даже участнику происшествия, он был потрясен, заметив, как расходятся их наблюдения буквально во всем. Он задумался над тем, насколько трудно установить истинный ход отдаленных событий, если можно ошибиться даже в том, что видишь собственными глазами, — и предал свою рукопись огню».

Таково удивительное объяснение, почему в книгохранилищах мира можно найти только I том «Всемирной истории» У.Рэли. Откуда взял эту информацию А. Франс, он не сообщает. Однако она правдоподобна, поскольку отлично согласуется со скептицизмом Рэли, просвечивающим во всех его произведениях. Поистине он был достойным поклонником и учеником Монтеня.

В 1616 г. Рэли был все же выпущен из тюрьмы с тем, чтобы возглавить еще одну экспедицию в Гвиану в поисках золота. При этом ему был дан строгий наказ не вступать в конфликты с испанцами. Но они тоже искали золото в Гвиане и уже создали там несколько опорных пунктов, обойти которые было практически невозможно. Плохо обеспеченная экспедиция Рэли закончилась неудачей: золота он не привез, а схваток с испанцами не избежал, потеряв в одной из них сына. Испанский посол заявил официальный протест с требованием наказать виновника. Суда над старым пиратом не потребовалось. Ведь над ним уже пятнадцать лет висел неотменный смертный приговор. 29 октября 1618 г. он был приведен в исполнение.

Повесть о жизни сэра Уолтера Рэли этим, однако, не исчерпывается: кроме того, он был выдающимся поэтом. Правда, литературное наследство его невелико — до нас дошло только около тридцати стихотворений, но они настолько своеобразны и по настроениям, и по языку, что Рэли невозможно спутать ни с кем из его современников.

На рубеже XVI и XVII вв., после смерти его сверстника и друга Спенсера, Рэли стал старейшиной английских поэтов, и, может быть, именно поэтому ему пришла в голову мысль учредить в Лондоне литературный клуб, который объединил бы ведущих деятелей английской культуры. Так возникла в 1603 г. таверна «At Merdaids» («У морской девы»). Ее постоянными посетителями стали Шекспир, Донн, Бен Джонсон, Бомонт, Флетчер... Завсегдатаями таверны были

также Иниго Джонс (знаменитый в ту пору архитектор и декоратор) и, разумеется, вездесущий граф Саутгемптон — меценат, друг поэтов и драматургов. История знает немало литературных клубов и сообществ, возникавших в разных странах, в разное время, но где и когда найдешь такое созвездие талантов?

И среди них почетное место председателя некоторое (правда, недолгое) время занимал капитан стражи ее величества, лорд управитель оловянных рудников и ее величества наместник в графстве Корнуэл сэр Уолтер Рэли. Таковы были его титулы в зените его силы и славы.

\* \* \*

Дул холодный порывистый октябрьский ветер, когда сэр Уолтер взмошел на эшафот. Несмотря на выпитый стакан вина, его охватывала дрожь, и он больше всего боялся, что это может быть принято за малодушие. Когда он положил голову на плаху, палач нашел, что она лежит для него несколько неудобно и попросил чуть-чуть изменить ее положение.

«Неважно, где лежит голова, — возразил сэр Уолтер, — было бы сердце на месте». Эта последняя бравада стоила ему того, что голова отлетела не с одного, а только с двух ударов, хотя палач и был заслуженным мастером своего дела. Его звали Деррик. Он прославился тем, что любил вешать на очень высоких виселицах, чтобы зрителям и в первых, и в задних рядах, и маленьким, и большим были отлично видны все подробности происходящего. Его слава дошла до наших времен — теперь его именем называют стреломачтовые краны, широко применяющиеся при строительстве высотных сооружений.

#### Ответ нимфы страстному пастуху

О если б пастуха язык  
Лишь правду говорить привык,  
То и без всяческих затей  
Пришла бы я, чтоб стать твоей.

Ведь наступают холода,  
Уж тянутся к хлевам стада,  
А соловья волшебный зов  
В желтеющих дубравах смолк.

Цветы увяли на полях,  
К зиме готовится земля,  
Уж пчелы в ульи забрались,  
А солнышко спустилось вниз.

Истлеет быстро мой наряд,  
Коль будет сделан из гирлянд,  
Ну, а постель из лепестков  
Не более, чем баловство.

Меня не сможешь соблазнить,  
Суля коралловую нить,  
И ради этих всех затей  
Я не приду, чтоб стать твоей.

Ведь если подлинна любовь,  
Отраден ей сезон любой  
И может лишь она, поверь,  
Меня склонить, чтоб стать твоей.

### **О жизни человека**

Что наша жизнь? Страстей кипенье,  
Клубок влечений и сомнений.  
Еще во чреве материнском  
Подготавливаемся мы к риску  
Сыграть коротенькие пьесы  
Под строгим взором сил небесных.  
Как занавеса черный шорох,  
Укроют нас могилы скоро.  
И только уходя со сцены,  
Мы снова станем откровенны.

1612 г. Тауэр

### **Дай раковину мне покоя**

Дай раковину мне покоя<sup>9</sup>  
И посох веры, чтоб вперед спешить,  
Дай список радостей, бессмертья поиск,  
Фиал спасенья для моей души:  
Тогда исполнен веры, в одеянье славы  
Я в дальний путь стопы свои направлю.  
  
Кровь будет тела моего бальзамом,  
Других лекарств дано не будет мне,  
Когда душа моя, как белый ангел,  
Взлетит с земли к небесной вышине  
И, пронесясь над серебром вершин,  
В господнем царстве путь свой завершит.  
К его там тени  
Припаду благоговейно,  
Душа напьется  
Из священного колодца



И там она, здесь постоянно страждущая,  
Не будет более томиться жаждой.

Вот моя самая последняя просьба  
К тому, кто землю, море и воздух создал:  
Зная, что плоть моя примет близкую смерть,  
И желая все же завтра обед свой съесть,  
Прошу, как только топор снесет голову,  
Дать бессмертной душе голову новую.  
И тогда я, уподобясь апостолу,  
Отправлюсь в путь, предначертанный Господом.

### **Время таково: оно почитает за благо**

Время таково: оно почитает за благо  
Отнимать юность и радость, все чем горды.  
А расплавляется старостью или плахой.  
И мы, нисходя ныне в немые гробы  
После того, как обошли всей земли просторы,  
Могильной плитой захлопываем историю.  
Но из праха, из тлена, из смерти  
Господь поднимает нас — верьте!

*Бен Джонсон*  
(1573–1637)

В таверне «У морской девы» шли постоянные споры на разные, но преимущественно на литературные темы. Современники рисуют Шекспира наиболее находчивым и темпераментным из посетителей таверны. Вот как сказал один из них — Фуллер, сопоставляя его с восходящей звездой английской поэзии и драматургии Бенom Джонсоном: «Мистер Джонсон был построен на манер испанского галеона — прочным, но зато медлительным. Шекспир же, подобно нашим английским бригам, благодаря скорости ума и силе воображения, был быстрее под парусами и умел поворачиваться при любом течении и под любым ветром». Не правда ли, великолепная, образная характеристика, достойная своей эпохи?

Приемный сын каменщика, Бен Джонсон родился на девять лет позднее Шекспира. Он прошел суровую школу жизни: был каменщиком, затем солдатом, после актером. Судя по приведенному выше мнению современника, он имел методичный, хотя и несколько медлительный ум. Исключительное трудолюбие в сочетании с незаурядными способностями позволили ему достигнуть глубоких знаний в античной истории и литературе, которые он широко использовал в своем творчестве. Бен Джонсон пытался построить теорию драматургии, основываясь на схематизации характеров. В этом он был противоположен Шекспиру с многоплановостью его героев. Поначалу Джонсон, несомненно, надеялся превзойти Шекспира в успехах и между ними были отношения соперничества. Но, к его чести и уму, он вскоре правильно оценил соотношение сил и, будучи в зените славы, приложил к первому посмертному изданию сочинений Шекспира (1623) свое стихотворение, в котором открыто признал Шекспира непревзойденным драматургом, а себя — его учеником. Это было не только надгробное преувеличение. Джонсон нашел для Шекспира столь теплые слова и столь яркие образы, что до сих пор никому и никогда их не удалось превзойти. Несмотря на некоторую растянутость стихотворения, оно подкупает вдохновенной искренностью и является высшим достижением Джонсона в поэзии. В прочих своих стихах он блистал скорее филигранным мастерством, чем подлинной эмоциональностью.

Из цитированного мнения современника, а также из теоретических высказываний Джонсона о поэзии и драматургии, казалось бы, следует, что он был догматичен и суховат, по типу напоминая больше ученого, чем поэта. Но в жизни он был совершенно другим, имел

бурный темперамент и постоянно оказывался замешанным в неприятные истории. Сидел в тюрьме то за убийство на дуэли (за что, кстати сказать, по закону полагалась казнь через повешение, которой он как-то сумел избежать), то за сочинение крамольной «антишотландской» пьесы (король Яков ведь был шотландец), а за переход в католичество, от которого Джонсону пришлось во избежание худшего быстро отречься, ему было поставлено клеймо на большой палец. Он часто ссорился с драматургами и актерами, поначалу и с Шекспиром.

Упорным трудом Бен Джонсон постепенно завоевал признание публики и двора и как драматург, и как поэт. В 1616 г. король Яков пожаловал ему звание поэта-лауреата (первое в истории английской литературы), постоянную денежную премию (правда, весьма скромную) и приказал выдавать ему ежегодно бочку вина из королевских подвалов. Не для того ли Бен приехал в начале апреля 1616 г. в Стрэтфорд, чтобы отпраздновать этот большой успех со своим старым, удалившимся на покой еще в 1613 г. другом Шекспиром? Психологически эта гипотеза правдоподобна, а если бы удалось установить, что звание, пенсия и бочка вина были пожалованы Джонсону не позднее марта 1616 г., то она стала бы неоспоримой. Известно, что встреча состоялась в одной из стрэтфордских таверн, что в ней, кроме Шекспира и Джонсона, участвовал Трайтон и что примерно через две недели после этого (23 апреля 1616) Шекспир скончался. Видимо, он уже был серьезно болен (иначе чем объяснить три года его бездействия) и любые волнения, тем более сопряженные с перегрузками, были ему противопоказаны.

Благополучие Джонсона после назначения пенсии, казалось, было обеспечено, и его ожидала безоблачная старость. Однако он вновь сорвался, затеял ссору с любимцем короля архитектором и декоратором Иниго Джонсом, и это привело его к потере пенсии. Последние пять лет жизни Бен провел в нужде, а умер нищим. Но славу он сохранил, и прах его покоится в Вестминстерском аббатстве, а на надгробной плите вырублена гордая надпись: «Oh, rare Ben Jonson» (О замечательный Бен Джонсон). Могилы же Шекспира в Вестминстерском аббатстве нет. Он похоронен в родном Стрэтфорде в церкви Святой Троицы, охраняемый начертанным на могиле проклятием всякому, кто потревожит его кости:

О путник, если здесь пройдешь,  
Моей могилы не тревожь.  
И проклятым да будет тот,  
Кто эти кости шевельнет.

Трудно сказать, боязнь ли проклятия или уважение к воле покойного помешали присоединить Шекспира к пантеону великих людей Англии. Вероятно, и то и другое. Впрочем, так справедливей: ведь великих людей в Англии было много, а Шекспир — один.

#### К Целии

Глазами пей меня до дна,  
А я своими поклянусь,  
Что если кубку дашь ты в дар  
Свой поцелуй, то не коснусь  
Вина в нем. Жажда лишь одна —  
Та, что в душе рождает грусть,  
Меня томит, и сам нектар  
Моих не утолил бы уст.

Послал из роз тебе венок  
Не с тем, чтобы тебя почтить,  
А лишь в надежде, что тогда  
Он будет продолжать цвести.  
Дыханья твоего глоток  
Его бутоны воскресит,  
И аромат твой на года  
В его цветенье будет жить.

#### В память моего любимого учителя, автора Вильяма Шекспира о том, что он нам оставил (Отрывок)

Итак, начинаю: Душа Эпохи!  
Аплодисменты! Рыдания! Вздохи!  
О мой Шекспир! Не сравним ни с кем ты,  
За тобой Чосер, Бомонт и Спенсер,  
Не монумент над забытой могилой  
Твои книги, а бессмертная сила.  
И благоговейно им внимая,  
Мудрость с тобою мы разделяем.

Гордись, о Британия, велик твой сын,  
Все сцены мира склонились пред ним,  
И мера его — не годы, а вечность.  
Муз вокруг себя собирал он бесечно,  
А когда, соревнуясь с Аполлоном,  
Вещал со сцены, словно с трона,  
Сама природа ему завидовала  
И в сходстве с его твореньями видела  
Свою заслугу, настолько были  
Они безупречны в блеске и силе.  
Лебедь с Авона! Взмахнув крылами,

Ты гордо явился пред нами  
И, величественно взлетев над Темзой,  
Восславил деянья Элизы и Джемса\*!  
Теперь ты к сферам небесным вознесся,  
Ближе к созвездиям, ближе к звездам.  
Сияй же ярче, светило поэтов,  
Да будет тобой их слава согрета!  
Без тебя сцена в глубоком трауре,  
Продолжая жить твоей лишь славою.

\*Имеются в виду королева Елизавета I и король Яков I.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Поразительно плодотворным для западноевропейского искусства был рубеж XVI и XVII вв. В течение двадцати лет (с 1590 по 1610 г.) было создано столько и таких шедевров, как ни в какое другое время. Посудите сами.

### В Англии

Все произведения Шекспира (трагедии, комедии, сонеты), кроме трех самых последних сочинений.

Все лучшее, что было создано Джоном Донном (его лирика и его мистические сонеты).

### В Испании

Дон Кихот и другие произведения Мигеля Сервантеса де Сааведра (1547–1616). Даже не верится, что такие две высочайшие вершины культуры, как «Гамлет» и «Дон Кихот», создавались одновременно (1601–1603) и что умерли Шекспир и Сервантес не только в один год (1616), но и в один и тот же месяц (апрель), словно это были не два разных человека, а один гений в двух его ипостасях. Кстати, родился Шекспир в год смерти величайшего трагика в живописи — Микеланджело Буонарроти.

Драматургия Лопе де Вега (1562–1635): «Валенсианская вдова» (1600), «Государь, сброшенный со скалы» (1603), «Фуэнте Овехуна» (1612).

Живопись Эль Греко (1541–1614), для которого наиболее плодотворными были все те же «заколдованные» годы (1601–1603), когда им были созданы такие шедевры, как «Поклонение пастухов», «Распятие», «Святой Бернард», «Святой Доминик», «Святой Мартин с нищим». Экстатические «молитвенные» сонеты Джона Донна не только по содержанию, но и по элементам маньеризма родственны Эль Греко. А замечательный портрет Хуана де Сильва «Человек с рукой на груди» (музей Прадо) у меня ассоциируется с образом поэта и рыцаря Филиппа Сидни, как он рисуется по его сонетам и по его делам. Человек, изображенный на этом портрете, мог быть другом Джордано Бруно!

### В Италии

Одновременно с «Гамлетом» и «Дон Кихотом» создает свои лучшие полотна «Положение во гроб», «Смерть Марии», «Мадонна ди Лоретто» художник Микеланджело да Меризи, по прозвищу Караваджо (1573–1610). Если Эль Греко идейно близок к Донну, то Ка-

раваджо — к Шекспиру. Его живопись избегала традиций изысканного искусства Возрождения и знаменовала переход к народности и реализму. Она открыла путь творчеству П. П. Рубенса (1577–1640) и Х. Риберы (1591–1652).

Английские тексты стихотворений взяты из следующих изданий

1. *Trench R. C.* A Household Book of English Poetry. London, 1968.
2. *The Sonnets of Shakespeare.* New York, 1960.
3. *Donne John.* Selected Poems / ed. by John Hayward. London: Penguin Books (Ltd., England), 1950.
4. *Poets of the English Language: The Viking Portable Library* / eds H. Auden and N. H. Pearson. New York, 1950. Vol. I, II.

Исторические справки о поэтах и их окружении составлены на основании следующих источников:

1. *Кох Макс.* Шекспир. М.: Изд. Маракусева, 1888.
2. *Чуйко В. В.* Шекспир, его жизнь и произведения. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1889.
3. *Аникст А. А.* Шекспир. М.: Мол. гвардия, 1964. (Серия ЖЗЛ.)
4. *Мортон А. Л.* История Англии. М.: Изд-во иностр. лит., 1950.
5. *Бояджиев Г. Н.* Вечно прекрасный театр эпохи Возрождения. Л.: Искусство, 1973.
6. История западноевропейского театра / под ред. С. С. Мокульского. М.: Искусство, 1956. Т. I.
7. Хрестоматия по истории западноевропейского театра / сост. С. С. Мокульский. М.: Искусство, 1953. Т. I.

Широко использовались также Большая советская энциклопедия и Enciclopedia Britannica (1928 г.).

В. НОВОЖИЛОВ



## ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

<sup>1</sup> Однажды Генрих VII созвал своих вассалов и сообщил, что собирается объявить войну Франции, чем их весьма порадовал, так как бароны, графы и герцоги любили повоевать. Они быстро собрали необходимые для войны средства и вручили их королю. Но он передумал — войну не объявил, а деньги не вернул.

<sup>2</sup> Amoretti — это маленькие крылатые мальчишки — спутники Венеры и Амура, в изобилии резвящиеся на картинах художников времен барокко и рококо.

<sup>3</sup> Сквозь века эти строки Горация донеслись и до нас в замечательной песне В. Высоцкого: *Чуть помедленнее кони, чуть помедленнее...*

<sup>4</sup> Эта скромная пастораль имела у современников большой успех, была положена на музыку и вызвала отклики многих поэтов, в том числе У.Рэли и Д. Донна.

<sup>5</sup> Перевод этого стихотворения Дэниела выполнен на основании следующего подстрочного перевода, приведенного в кн.: *Чуйко В. В.* Шекспир, его жизнь и произведения (СПб., 1889. С. 426): «Тираном людей является привычка; никто не преследовал этого тирана и не боролся с ним так, как наш Монтень; он более чем кто-либо воевал с этим деспотом, который держит нас в рабстве. Я люблю его, приветствую его восторженными аплодисментами и рад, что он акклиматизируется среди нас. Благодарю вас, что вы дали ему прекрасное помещение, другое одяние и полную свободу речи. Благодаря счастливой привилегии, перо всякого писателя не бывает вассалом одного монарха; оно принадлежит всему миру. Все высшие умы образуют одну лишь республику и ничто не может помешать обмену их продуктов. Что же касается нашего принца Монтеня, или, вернее, нашего короля, то вся критика должна сознаться, что он дает нам чрезвычайно драгоценные образчики человечества, хотя в беспорядке и в поломанной раме. Но разве гость, сидящий за столом монарха, жалуется на форму посуды, в которой ему предлагают тонкие яства?»

<sup>6</sup> По учению Фомы Аквинского, бесплотные ангелы являются людям в форме уплотнений воздуха.

<sup>7</sup> Эту песню Д. Донн написал, когда ему было уже 38 лет, и он (в ту пору постоянно нуждавшийся) вынужден был отправляться в дальнейшее путешествие. Она обращена к его жене, которая в это время готовилась восьмой раз стать матерью. После тщетных попыток занять достойный государственный пост Д. Донн становится священником (ему было тогда сорок два года) и вскоре приобретает славу замечательного проповедника. Смерть нескольких детей и любимой жены способствовала углублению в нем мистических настроений.

<sup>8</sup> В Апокалипсисе (гл. 7) сказано: «И после сего видел я четырех ангелов, стоящих на четырех углах Земли...» Тот, кто это написал, еще не знал, что Земля — шар, а Д. Донн уже знал это, и ему пришлось искать формулировку, не противоречащую ни фактам, ни Священному Писанию.

<sup>9</sup> Это и два следующих стихотворения сочинены У.Рэли в ночь перед казнью и, как гласит предание, были нацарапаны бриллиантом на стекле.

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел I. СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Castle Lilia</i> . The Problem of Choice in Greek Mythology.....	5
Сатина И. В. Особенности храмовой медицины в комедии Аристофана «Плутос».....	15
Шевцов С. В. Эдип Софокла и человек пещеры Платона: два пути постижения бытия.....	22
Лобода Ю. А. Номотетический характер философии досократиков.....	45
Pavlos P. Plato's Theology in the <i>Timaeus</i> 29e–30a.....	49
Каптен Г. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника.....	58
Глуценко А. 28 замечаний к статье об ἐνυλόστατον.....	77
Голик Н. В., Семенов А. А., Цыб А. В. Кембриджский неоплатонизм и значение его этических и культурологических построений для характеристики общезначимых парадигм XVII столетия.....	102
Golik Nadezhda V., Semenov Alexandr A., Tsyb Alexey V. Philosophy of Law and the position of a human being in intellectual networks of the classical period and of the XVII–XVIII century.....	147

### Раздел II. ИЗ АРХИВА СПб. ПЛАТОНОВСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

Материалы 16-й историко-философской конференции «Универсум Платоновской мысли: Античный платонизм и восточная мудрость. Проблема взаимодействия интеллектуальных культур. 19–20 июня 2008 г. ....	160
Сокол В. Б. Гносеология сверхчувственного слушания в ведийской Шабде и «Философской беседе» Платона.....	161
Алексеева Т. В. Опыт осмысления платоновского наследия в Древней Руси (Платон и Никифор, Митрополит Киевский и всея Руси с 1104 по 1121 г.) ..	165
Кучинов Е. В. Египет в диалогах Платона.....	169
Иванова Е. В. «Идеальный философский текст» Платона.....	173
Авксентьевская М. В. Кембриджский платонизм и учение каббалы.....	176
Серов Н. В. Восточные параллели платоновского хроматизма.....	180
Гончарко Д. Н. Понятие <i>εἶναι</i> в философии Аристотеля.....	183
Курдыбайло Д. С. Ὑποπτήρος ζεύγος. Опыт анализа символики коня в «Федре» Платона и ведийская традиция.....	186
Поздняков С. Н. Бессмертие души: восточные параллели в доплатоновской духовной традиции.....	191
Путин П. П. Академический скептицизм и восточная мудрость: удивление и припоминание.....	205
Иванов С. Ю. История о Тевте и фάρмаков.....	209
Кондратьев А. Н. «Египетская теология» Ямвлиха как культурно-исторический феномен поздней античности.....	213
Донских О. А. Философия как литература: проблема формирования жанра.....	217
Вольф М. Н. Иранские влияния на греческую философию? .....	221
Каменских А. А. К проблеме истолкования «сизигий» у Филона Александрийского.....	227

### Раздел III. ПРОЕКТЫ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

<i>Цыб А. В.</i> Роль платонизма и аристотелизма в формировании европейской научной методологии .....	231
<i>Ковалев С. А., Семенов А. А., Смагин Ю. Е., Цыб А. В.</i> Проблема знания и власти в философии английского эмпиризма .....	237

### Раздел IV. ПЕРЕВОДЫ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ

<i>Джованни Пико дела Мирандола.</i> Рассуждения против прорицательной астрологии. Книга первая. Перевод с латинского языка О. Л. Акопяна .....	247
<i>Кедворт Ральф.</i> Трактат «О вечной и неизменной нравственности». Книга 2–3. Перевод с английского языка А. А. Семенова .....	280
Историко-биографические этюды. Переводы английских поэтов XVI–XVII вв. Р. Саусвелл, Ф. Сидни, Э. Спенсер, Ф. Грэвил, К. Марло, С. Дэниел, В. Шекспир, Томас Кэмпион, Джон Донн, У. Рэли, Бен Джонсон. Перевод с английского языка В. В. Новожилова, предисловие В. Е. Спиро .....	312

## CONTENTS

### Section I. PAPERS AND RESEARCH MATERIALS

<i>Castle Lilia L.</i> The Problem of Choice in Greek Mythology .....	5
<i>Satina Irina V.</i> Features of temple medicine in Aristophanes' comedy "Plutus" .....	15
<i>Shevtsov Sergey V.</i> Sophocles' Oedipus and person of Plato's cave: two ways of comprehension of being.....	22
<i>Loboda Yuriy A.</i> Nomothetic nature of Pre-Socratic philosophy.....	45
<i>Pavlos Panagiotis.</i> Plato's Theology in the Timeaus 29e–30a.....	49
<i>Kapten German Yu.</i> Maximus the Confessor's Critic of Origenism .....	58
<i>Glushchenko Andrey.</i> 28 comments on the article about ενυπόστατον .....	77
<i>Golik Nadejda V., Semenov Alexandr A., Tsyb Alexsey V.</i> Cambridge Neo-Platonism, and its ethical and cultural features in XVII-th century paradigmatics.....	102
<i>Golik Nadejda V., Semenov Alexandr A., Tsyb Alexsey V.</i> Philosophy of Law and the position of a human being in intellectual networks of the classical period and of the XVII–XVIII centuries.....	147

### Section II. FROM PLATO'S SOCIETY ARCHIVE

The 16-th History and Philosophy Conference Proceedings. "Universum of Plato's Thought: Antique Platonism and Oriental Wisdom. Intellectual interaction problem. 19–20 June 2008.....	160
<i>Sokol Vladimir B.</i> Gnoseology of supersensual hearing in Vedda's Shabda and in Plato's "philosophical conversation".....	161
<i>Alexeeva Tatiana V.</i> Experience of conceptualization of Plato's heritage in Ancient Russia (Plato and Nikifor, the Metropolitan of Kiev and all Russia (1104–1121) ..	165
<i>Kuchinov Dmitriy V.</i> Egypt in Plato's Dialogues.....	169
<i>Ivanova Ekaterina V.</i> "The ideal philosophical text" of Plato.....	173
<i>Avksentievskaya Maria V.</i> Cambridge Platonism and Cabbala Doctrine .....	176
<i>Serov Nikolay V.</i> Oriental Parallels to Plato's Chromatism .....	180
<i>Goncharko Dmitriy N.</i> Concept "being" of Aristotle's philosophy.....	183
<i>Kurdybaylo Dmitriy S.</i> Ὑποπτερός ζεύγος: experience of the analysis of horse symbolics in Plato's "Phaedrus" Veda's tradition.....	186
<i>Pozdnyakov Sergey N.</i> Immortality of Soul: Oriental parallels in Pre-Plato spiritual tradition trends .....	191
<i>Putin Pavel P.</i> Academic Skepticism and Oriental Wisdom: Amazement and Anamnesis.....	205
<i>Ivanov Sergey Yu.</i> History about Theuts and φάρμακον.....	209
<i>Kondratiev Alexey N.</i> Iamblichus' "Egyptian Theology" as cultural and historical phenomenon of Late Antiquity .....	213
<i>Donskih Oleg A.</i> Philosophy as Literature: Problem of Genre Formation .....	217
<i>Wolf Marina N.</i> Iranian influences on the Greek Philosophy .....	221
<i>Kamenskikh Alexey A.</i> To a Problem of Interpretation of "Syzygies" by Philo of Alexandria .....	227

### Section III. PROJECTS AND SCIENTIFIC REPORTS

<i>Tsyb Alexsey V.</i> Platonism and Aristotelianism role in formation of the European scientific methodology.....	231
<i>Kovalev Sergey A., Semenov Alexandr A., Smagin Yuri E., Tsyb Alexsey V.</i> Knowledge and power problem in philosophy of British Empiricism.....	237

### Section IV. TRANSLATION AND LITERATURE TRADITION

<i>Giovanny Pico della Mirandola.</i> Treatise against prophetic Astrology, Book 1. (Translated from Latin by O. L. Akopyan).....	247
<i>Ralph Cudworth.</i> Treatise on Eternal and Immutable Morality, Books 2–3. (Translated from English by A. A. Semenov).....	280
Historical and biographical sketches by Novozhilov V. V. British poets of XVI–XVII centuries. R. Southwell, F. Sidney, E. Spencer, F. Gravill, Che. Marlowe, S. Daniel, W. Shakespeare, Th. Campion, John Donne, W. Raleigh, Ben Johnson (Translated from English by Novozhilov V. V., Foreword by Spiro V. E.).....	312

Научное издание

**ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ:**  
**Материалы и исследования**  
**по истории платонизма**

**Выпуск 9**

Ответственный редактор *Алексей Васильевич Цыб*

Редактор *Л. А. Карпова*  
Художественное оформление *Е. А. Соловьевой*  
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 13.10.2014. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,75. Тираж 300 экз. Заказ

ООО «Скифия-Принт».  
197198, С.-Петербург, ул. Б.Пушкарская, 8.  
[www.skifia-print.ru](http://www.skifia-print.ru)